

Unter Reflexionsdruck: Religionen und Republik

Apl. Prof. Dr. Hermann-Josef Große Kracht M.A. ist katholischer Theologe und Sozialwissenschaftler. Er arbeitet seit 2008 als Akademischer Oberrat am Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt.

In Europa geht eine neue Angst vor den Religionen um. Statt in den gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen lautlos zu verschwinden, erscheinen sie vielen Zeitgenossen heute zunehmend als Gefahr und Bedrohung für die Säkularitätsstandards der liberalen westlichen Demokratie. Wie lassen sich wechselseitige Ängste und Aversionen zwischen politisch und öffentlich ambitionierten Religionsgemeinschaften und einem auf strikte weltanschauliche Neutralität verpflichteten Verfassungsstaat religionspolitisch überwinden?

Statt langsam, aber sicher den sanften Säkularisierungstod zu sterben, erfreuen sich die Religionen auch in den westeuropäischen Gesellschaften einer neuen Aufmerksamkeit. Allerdings spricht vieles dafür, dass wir es hier vor allem mit einer verstärkten medialen Wahrnehmung zu tun haben, denn nennenswerte Renaissance religiösen Lebens lassen sich nicht feststellen. Vielmehr ist seit den 1960er Jahren für Westeuropa eine „massive Konversion zur Säkularität“ (Casanova 2009: 107) zu beobachten. Dennoch beschäftigen sich die westlichen Demokratien heute intensiv mit der Frage, wie sie es mit den Wahrheits- und Öffentlichkeitsansprüchen der Religionsgemeinschaften halten wollen und wie sich religionspolitisch eine zukunftsfähige Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik umreißen lässt.

Säkulare Republik und der „leere Ort der Macht“

Die westlichen Demokratien wurzeln bekanntlich in der Französischen Revolution, die der Macht einer jenseitsorientierten Religion den Kampf angesagt und mit der Enthauptung des Monarchen auch symbolisch einen „leeren Ort der Macht“ (Claude Lefort) geschaffen hatte. Damit wurde dem Projekt einer säkularen demokratischen Republik der Weg geöffnet, denn nun wurde es möglich, diesen „Ort der Macht“ dauerhaft von „transzendenten“, den Gesellschaftsmitgliedern von außen als verpflichtend

vorgegebenen Wahrheitsansprüchen religiös-metaphysischer Art freizuhalten. Und damit konnte als neues Leitbild der „öffentliche Vernunftgebrauch“, d. h. die demokratisch-diskursive Beratungs- und Beschlussfassungspraxis der Gesellschaftsmitglieder ins Zentrum der Republik rücken.

DEMOKRATIE IST NICHT AUF GETEILTE RELIGIÖS- WELTANSCHAULICHE ÜBERZEUGUNGEN ANGEWIESEN

Seitdem ist chronisch umstritten, welche Relevanz den Religionen in diesem Projekt noch verbleiben kann und soll. Fest steht lediglich, dass eine anspruchsvolle Sphäre öffentlicher Selbstverständigung zu gewährleisten ist, die von hinreichend gemeinwohlorientierten Staatsbürger/-innen getragen wird.

Dieses Demokratieprojekt ist nicht auf gemeinsam geteilte Überzeugungen religiös-weltanschaulicher Art angewiesen. Und es stellt gerade deshalb ein adäquates Politikdesign zur Verfügung, das auch einer kulturell hochgradig heterogenen Gesellschaft die Chance eröffnet, sich politisch und moralisch in einem nachmetaphysischen Rahmen erfolgreich zu integrieren. Statt materialer Wertbekenntnisse verlangt die säkulare Republik von ihren Mitgliedern lediglich die faktische Anerkennung eines formalen Rechtsprinzips: gleiche Grundrechte und gleiche Kommunikations- und Partizipationschancen für alle. Dieses Rechtsprinzip beruht allein auf egalitärer

Reziprozität und braucht keine Rückversicherung bei höheren Wahrheiten. Von daher gibt es für den demokratischen Staat keine Veranlassung für das freiheitsrechtlich problematische Ansinnen, von den rechtstreuen Staatsbürger/-innen noch zusätzlich werthafte Bejahungen o. Ä. zu erwarten. In diesem Sinne bezieht auch Ernst-Wolfgang Böckenförde – gegen ein immer wieder zu beobachtendes Missverständnis seines berühmten Diktums aus dem Jahr 1967, wonach der freiheitlich-säkulare Staat von Voraussetzungen lebe, die er nicht selbst garantieren könne – eine klare Position gegen „die stetige Berufung auf die ‚Wertordnung des Grundgesetzes‘ und das Insistieren darauf, daß alle, die hier leben und leben wollen, seien sie Deutsche oder Ausländer, sich zu ihr bekennen müssen“ (Böckenförde 2007: 29). Durch diese Forderung werde nämlich „das rechtsstaatliche Freiheitsprinzip in seinem Kern beeinträchtigt“ (ebd.: Anm. 30), da dann „das loyale Befolgen der bestehenden Gesetze bei Zollefreiheit der Gedanken“ (ebd.: 29) nicht mehr ausreiche. Böckenförde plädiert deshalb für die „Stabilisierung einer offenen säkularen Freiheitsordnung“ (ebd.: 35), die aus sich heraus auch „eine neue Art von einigendem Band“ (ebd.: 36) hervorbringen könne.

Allerdings darf dem „leeren Ort“ der staatlichen Macht keine normativ entleerte politische Öffentlichkeit gegenüber stehen. Deshalb müssen sich die Motivationskräfte demokratischer Selbstregierung zuverlässig regenerieren können. Dies geschieht nicht zuletzt auch in den Milieus starker moralischer Gemeinschaften religiöser und nichtreligiöser Art, in denen Individuen lernen, sich für die Geschicke ihrer Gesellschaft politisch mitverantwortlich zu fühlen. Gerade der säkulare Staat und seine unverzichtbare, am „öffentlichen Vernunftgebrauch“ ausgerichtete und für alle gleichermaßen zugängliche politische Öffentlichkeit, die von staatlich verordneten Wert- und Wahrheitsvorgaben freigehalten werden muss, ist also angewiesen auf eine lebendige Zivilgesellschaft. Er ist geradezu verdammt zu der fragilen Hoffnung, dass hier nicht nur vereinzelte Individuen, sondern vielfältige *moral communities* aktiv sind, die ihre Wertvorstellungen nachhaltig pflegen und selbstbewusst in die öffentlichen Debatten einzubringen versuchen. Denn wenn diese pluralen Moralressourcen der Zivilgesellschaft eine kritische Schwelle unterschreiten, wird die Demokratie in eine elementare normative Krise geraten, auch wenn sie

Hamburg 2013: Eine Kirchentagsfahne hängt vor der Bauen Moschee – die islamische Gemeinde lädt die Kirchentagsbesucher zum offenen Gebet.

sich noch so viele Bestandsgarantien und „Ewigkeitsklauseln“ (vgl. Art. 79 GG) in ihre Verfassung schreibt.

Republik und Religionen: Selbstbewusste öffentliche Koexistenz

Eine moderne Religionspolitik wird deshalb weder auf laizistische Privatisierungsprogramme noch auf zivilreligiöse Selbstsakralisierungen der Demokratie setzen. Sie wird vielmehr danach streben, strikte staatliche Religionsfreiheit mit einer zivilgesellschaftlichen Religionsgenauigkeit: Religionenfreundlichkeit zu verbinden (vgl. Große Kracht 2012). Konkret bedeutet dies, dass der Staat die religiöse Neutralität auf der Ebene der Gesetzgebung rigoros verteidigt, so dass die Religionsgemeinschaften nicht umhin können, sich auf dieser Ebene mit ihrer „politischen Egalisierung“ abzufinden und diese zu tolerieren. Was ihren Einfluss auf die staatliche Gesetzgebung angeht, gibt es für religiöse Wahrheitsansprüche keinerlei Privilegierung; sie müssen sich strikt egalitär mit anderen Wahrheitsansprüchen, die in der Öffentlichkeit erhoben werden, vor den „Richterstuhl der öffentlichen Vernunft zerren“ lassen, um dort normativ in allgemein zugängliche Argumente und Überzeugungen transformiert oder entsprechend delegitimiert zu werden.

Demokratie und Religionen sollten im Austausch über ihre moralischen Grundlagen bleiben. Justizminister Heiko Maas in einer Berliner Moschee.

Diese Tolerierungs-Anforderung setzt die Religionsgemeinschaften – anders als ein von außen kommender Assimilations- und Anpassungsdruck auf ihr inneres Selbstverständnis, gegen den man sich durch Rückzug und Abschottung immunisieren könnte – unter einen indirekten, gleichsam internen Reflexions- und Innovationsdruck. Und in diesem Rahmen ist es durchaus möglich, dass sie sich zu eigenständigen Lernprozessen aufmachen, in denen sie zuvor unterschätzte Freiheitspotenziale ihrer eigenen Tradition in neuer Weise wiederentdecken. Die theologische Rezeption der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil im Jahr 1965 ist hier nur ein besonders prominentes Beispiel.

Zugleich verbindet sich mit dem Prinzip der Religionsfreiheit des Staates, das nicht zu verwechseln ist mit der Forderung nach einer „Religionsfreiheit der Gesellschaft“, aber auch die explizite Einladung an die Religionsgemeinschaften, ihre Wertvorstellungen in der politischen Öffentlichkeit offensiv zur Sprache zu bringen. Denn nur so können die normativen Selbstverständigungsprozesse der Gesellschaft jene politisch-moralische Vitalität behalten, auf die die Republik angewiesen ist, die sie mit ihren freiheitsrechtlichen Verfassungsprinzipien und ihren formalen Verfahrensprozeduren aber nicht selbst hervorbringen kann. Insofern spricht wenig dafür, dass die Demokratie vom Politik- und Öffentlichkeitsanspruch traditioneller Religionen per se bedroht

wird. Viel eher ist zu konstatieren, dass sich viele Religionsgemeinschaften innerhalb und außerhalb Europas in den letzten Jahrzehnten – man denke nur an die Untergänge der lateinamerikanischen Militärdiktaturen der 1980er Jahre, aber auch an die Implosion der stalinistischen Staatenwelt Osteuropas 1989/1990 – als veritable Triebkräfte gesellschaftlicher Demokratisierungsprozesse erwiesen haben.

VIELE RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN HABEN SICH ALS TRIEBKRÄFTE GESELLSCHAFTLICHER DEMOKRATISIERUNGSPROZESSE ERWIESEN

Eine angstfreie und selbstbewusste Republik, die auf die moralischen Kräfte und demokratischen Tugenden ihrer Bürger/-innen vertraut, wird deshalb darauf achten, nicht in ein laizistisches Selbstmissverständnis zurückzufallen. Sie wird sich nicht als moderner Weltanschauungsstaat inszenieren, der alle Bevölkerungsgruppen auf gemeinsam geteilte bürgerlich-liberale Vorstellungsmuster und Lebensformen verpflichten will, wie dies in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts vielfach der Fall war. Sie wird vielmehr auch ihrerseits – parallel zur Toleranz-Erwartung an die Religionen im Blick auf die staatliche Gesetzgebung – einer Toleranz-Erwartung genügen müssen: die Andersartigkeit ihrer religiösen Bevölkerungsgruppen freiheitsrechtlich zu achten und zu respektieren. Diese wechselseitigen Tolerierungs-Anforderungen zwischen Religionen und Republik beschreibt der Religionssoziologe José Casanova – im Anschluss an empirische Forschungen des Politikwissenschaftlers Alfred Stepan, der diesen Begriff geprägt hat (vgl. Stepan 2001) – mit der treffenden Formel der *twin tolerations* (vgl. Casanova 2009: 16-22).

Auf dem Weg zu neuen Aufmerksamkeiten?

In einer postlaizistischen Republik bestehen zum einen also durchaus Chancen, dass Religionsgemeinschaften einen selbstbestimmten Integrationsweg jenseits assimilatorischer Auflösung und fundamentalistischer Verweigerung begehen können. Zum anderen besteht aber auch für die säkulare Republik die Chance, in den Öffentlichkeitsansprüchen der Religionsgemeinschaften einen wertvollen support für die Regenerierung ihrer eigenen moralischen

Grundlagen zu finden. Angesichts einer zunehmend unkontrollierten und einzig noch kapitalgetriebenen Ökonomie und eines damit offensichtlich auch einhergehenden Anerkennungsverlustes der normativen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit aller, von unantastbarer Menschenwürde und parlamentarischer Demokratie gerät das Projekt der Moderne insgesamt in eine schwerwiegende Legitimationskrise. Und vor diesem Hintergrund wächst bei vielen säkularen Zeitgenossen – pars pro toto etwa bei Jürgen Habermas – eine neue Aufmerksamkeit dafür, dass die Religionsgemeinschaften über semantische Potenziale verfügen, auf die die liberale Gesellschaft nicht einfach verzichten kann. Jedenfalls können auch religionsfrei aufgewachsene Bürger/-innen, wie Habermas betont, „in den normativen Wahrheitsgehalten einer religiösen Äußerung eigene, manchmal verschüttete Intuitionen wiedererkennen“ (Habermas 2005: 137), die mit der profanen Sprache der säkularen Vernunft nicht adäquat eingeholt werden können. Denn offensichtlich können in religiöser Sprache formulierte Motive – etwa das freiheitstheoretische Motiv der unantastbaren Gottebenbildlichkeit des Menschen oder das gerechtigkeitsstheoretische Motiv der Auferweckung der Toten – auch den „ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne“ (Habermas) durchaus etwas sagen, auch wenn diese mit Autoritätshinweisen auf göttliche Gebote und heiliges Überlieferungsschrifttum nichts anzufangen wissen.

Literatur

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München.
- Casanova, José (2005): *Das Problem der Religion und die Ängste der säkularen europäischen Demokratien*. In: Ders., *Europas Angst vor der Religion*. Berlin, S. 7–30.
- Große Macht, Hermann-Josef (2012): *Sonder Säkularität. Diskursdemokratische Reflexionen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Zeitalter postmetaphysischer Politik*. In: Gabriel, Kai/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), *Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven*. Paderborn, S. 269–289.
- Habermas, Jürgen (2005): *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger*. In: Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M., S. 119–154.
- Stepan, Alfred (2001): *The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'*. In: Ders., *Arguing Comparative Politics*. Oxford, S. 218–225.

Der Religionssoziologe José Casanova deutet nicht auf höhere Mächte, sondern auf die Notwendigkeit der *twin tolerations*.