

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Karl Gabriel / Hans-Joachim Höhn (eds.), *Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hermann-Josef Große Kracht

Wie religionsfreundlich darf der moderne Verfassungsstaat sein?

in: Karl Gabriel / Hans-Joachim Höhn (eds.), *Religion heute – öffentlich und politisch.*

*Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, pp. 123–139

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008

<https://brill.com/view/title/46036>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Karl Gabriel / Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hermann-Josef Große Kracht

Wie religionsfreundlich darf der moderne Verfassungsstaat sein?

in: Karl Gabriel / Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch.*

*Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, S. 123–139

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008

<https://brill.com/view/title/46036>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## Wie religionsfreundlich darf der moderne Verfassungsstaat sein?

### Vorklärungen zu einer zivilgesellschaftlichen Religionspolitik

#### 1. Einleitung

Lange Zeit gehörte es zum *common sense* des aufgeklärten europäischen Bürgertums, das Phänomen der Religion für historisch obsolet zu halten.<sup>1</sup> Mit dem Fortschritt von Vernunft und Wissenschaft würden, so nahm man allgemein an, die noch vorhandenen Restbestände religiöser Traditionen früher oder später lautlos erodieren. Die entscheidenden Schlachten gegen die modernitätsfeindlichen Macht- und Herrschaftsansprüche der Religion waren, so schien es, jedenfalls geschlagen, und die politische Moderne hatte auf ganzer Linie gesiegt. Deshalb könne und dürfe man sich jetzt gegenüber den noch verbliebenen Artikulationen der Religion – in Erwartung ihres baldigen Exitus – durchaus auch großzügig und tolerant verhalten.

Dieser laizistische Fortschrittsoptimismus ist dem *common sense* in der Zwischenzeit jedoch gründlich vergangen. Das einst so selbstbewusste 'Projekt der Moderne' ist mittlerweile selbst hochgradig verunsichert. Es sieht sich nicht nur mit einer offensichtlich nicht absterbenden, sondern mit zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung noch anwachsenden Religionssehnsucht vieler gründlich modernisierter Individuen konfrontiert; darüber hinaus werden die säkularisierten Gegenwartsgesellschaften in jüngster Zeit auch noch von einer neu erwachten Vitalität und Präsenz der überlieferten Religionsgemeinschaften überrascht, die nun wieder, statt lautlos abzusterben oder wenigstens unauffällig in den ihnen zugewiesenen Nischen privater Kultausübung zu verweilen, mit Nachdruck auf die öffentliche Bühne drängen und selbstbewusst von sich reden machen.

Dies alles löst schwere Irritationen aus: Steht statt der einst todgesagten Religion nun etwa die politische Moderne vor ihrem historischen Ende? Und wer braucht hier eigentlich wen, um in Zukunft überleben zu können? Spätestens seitdem Jürgen Habermas in seiner Paulskirchenrede vom Oktober 2001 den nicht unmissverständlichen Begriff der "postsäkularen Gesellschaft" eingeführt hatte, beschäftigen diese Fragen auch die Feuilletons und Akademien. Jedenfalls ist Habermas heute nicht der einzige unter den 'religiös unmusikalischen' Zeitgenossen, der von der Sorge umgetrieben wird, dass sich die modernen Gesellschaften des aufgeklärten Westens "von wichtigen Ressourcen des Sinnstiftung abschneiden" könnten, wenn es ihnen nicht gelingt, "einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen"<sup>2</sup> zu bewahren, weil es nun einmal moralische Empfindungen gebe, "die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Geringfügig überarbeitete Fassung eines für das '7. Berliner Werkstattgespräch der ... erstellten Vortragsmanuskripts. Der Vortragsstil wurde beibehalten; vgl. zum Folgenden auch Hermann-Josef Große Kracht, Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften, in: Karl Gabriel (Hg.), Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 44), Münster: Regensburg 2003, 225-272.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, 249-262, 256f.

<sup>3</sup> Ebd., 261.

Innsofern scheint allenthalben die Einsicht zu wachsen, dass die Moralitätsstandards der europäischen Moderne ohne einen spezifischen Support der Religion dauerhaft nicht zu halten sein könnten.

Die Zuversicht, die politisch-moralischen Grundlagen einer modernen, hochgradig pluralisierten, von Jahrhunderte langen Säkularisierungsprozessen geprägten und in den letzten Jahrzehnten zugleich multireligiös aufgefücherten Gesellschaft allein aus rational-säkularen Moralquellen regenerieren zu können, ist vielen Zeitgenossen mittlerweile gründlich vergangen. Während heute wackere religionsfeindliche Säkularisten in die kulturelle Defensive geraten sind und geradezu trotzig – fast schon verzweifelt – verlangen, dass die Religionsgemeinschaften, auch wenn sie noch so viel Gutes tun, im Namen von Demokratie und Republik endlich aus der Öffentlichkeit verschwinden sollten, läuten nicht wenige glaubensfeste Religionsanhänger dem aus ihrer Sicht schon immer an maßloser Selbstüberschätzung und imperialer Arroganz leidenden Projekt der europäischen Moderne – als vorübergehendem 'Sonderfall' der Weltgeschichte – längst in triumphaler Schadenfreude das globale Totenglöcklein. Aber auch aufrechte Freunde des westlichen Verfassungsstaates und der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, wie sie sich insbesondere im Umfeld der liberal-konservativen deutschen Staatsrechtstradition finden, drängen heute mehr denn je darauf, dass das säkulare Projekt der europäischen Moderne nun endlich seine eigene moralische Schwäche anerkennen möge, da sich die moralischen Wertmuster eines freien und demokratischen Gemeinwesens nun einmal nicht aus formalen Rechtsprinzipien und abstrakter Reziprozität, sondern nur aus den lebendigen Quellen christlicher Kultur und Religion regenerieren ließen.

Wenn dem aber so ist, wäre dann nicht, so ist zu fragen, eine behutsame, gegenüber Nicht- bzw. Andersgläubigen natürlich sehr tolerante, dennoch aber deutlich akzentuierte 'Rechristianisierung' in Staat und Politik angezeigt? Und zwar rasch, solange das Christentum – trotz aller schleichenden Erosion – in Europa noch immer als dominante Mehrheitsreligion gelten kann? Und wäre dann nicht eine entsprechende religionspolitische Offensive auf breiter Front notwendig, um das einst so glorreiche Christentum vielleicht doch noch in den Rang einer substanziellen europäischen Leitkultur zu erheben, an der das zukünftige Europa moralisch zuverlässig Maß nehmen und sich seiner selbst vergewissern könnte? Wenn nicht alles täuscht, haben derartige Erwartungen ihre Zukunft im Europa der Gegenwart jedoch schon hinter sich, wie allein schon der missliche Ausgang der Debatte um den Gottes- bzw. Christentumsbezug in der Präambel des EU-Verfassungsvertrags zeigt.

Ohnehin spricht vieles dafür, die gegenwärtig so viel beredete 'Rückkehr der Religionen' nicht zu überschätzen. Zwar sind zahlreiche Phänomene eines offensichtlichen Wiedererstarkens traditionaler Religionen auch in Europa unbestreitbar – und ihre Relevanz wird durch die hohe mediale Aufmerksamkeit für diese Renaissance noch erheblich gesteigert; dennoch haben wir es hier keineswegs mit einer echten historischen Trend- bzw. Entwicklungswende, sondern nur mit Begleitphänomenen einer nach wie vor weiterlaufenden Modernisierungsdynamik zu tun. Und es spricht wenig dafür, dass sich diese Dynamik in absehbarer Zeit erschöpfen wird – sie dürfte sich eher globalisieren. Ob aber die gegenwärtig zu beachtenden Phänomene einer Wiederkehr des Religiösen auch in 20 oder 30 Jahren noch eine ähnliche Bedeutung haben werden, ist keineswegs sicher. Wie auch immer: wir sind wahrscheinlich gut beraten, wenn wir uns auf periodisch und konjunkturell aufbrechende religiöse Renaissance innerhalb einer unaufhaltsamen globalen Modernisierungsdynamik einstellen, die zwar keineswegs per se religionserodierend wirken muss, aber auch weiterhin vor allem auf die Expansion des politisch-ökonomischen Systems des Westens angelegt sein

wird – und deren politische Steuerungsmedien auch in Zukunft eher Geld und Macht als Gott und Religion sein dürften.

Was heißt das nun für das Verhältnis von Republik und Religionen? Es heißt zunächst, dass sich ein altes und für die Entwicklungsdynamik der europäischen Moderne zentrales Thema heute mit neuer Dringlichkeit stellt; die Frage nämlich, ob säkulare politische Moderne und selbstbewusste öffentliche Religionen überhaupt zusammen passen. Oder ist hier nicht doch ein finaler Hegemoniekampf unvermeidlich, ein Kampf, in dem es am Ende nur noch um die Alternative gehen kann, Staat und Politik auf letztlich religiös und metaphysisch fundierte Wahrheits- und Moralansprüche zu verpflichten oder umgekehrt die Religionen gründlich zu entpolitisieren und in belanglose Nischen privater Frömmigkeit abzudrängen?

Vor diesem Hintergrund will ich der Vermutung nachgehen, dass es alternativ zu solchen Kampf- und Konkurrenzannahmen auch begründete Hoffnungen auf eine wechselseitig produktive Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik im Rahmen moderner Gesellschaften gibt, die ihren Mitgliedern die Chance einräumen, sich gegebenenfalls zugleich in ihrer religiösen Identität wie in ihrer Rolle als engagierte Aktivbürger einer säkularen Republik öffentlich darzustellen und politisch zu verwirklichen. Dazu will ich zunächst – in Anlehnung an die demokratietheoretische Rede vom 'leeren Ort der Macht' (Claude Lefort)<sup>4</sup> – das Normativitätsprofil der politischen Moderne als ein durch und durch profanes Projekt skizzieren (2.). Im Anschluss daran möchte ich eine nicht auf Konkurrenz, sondern auf Komplementarität angelegte Verhältnisbestimmung von Republik und Religionen umreißen (3.), um abschließend einige Perspektiven einer zivilgesellschaftlichen Religionspolitik zu entwerfen, die sich jenseits bisheriger Vorstellungen staatskirchenrechtlicher, zivilreligiöser oder militant laizistischer Provenienz verortet (4.).

## *2. Der 'leere Ort der Macht': Das Ende der religiösen Legitimation des Politischen*

Mit dem Untergang des Absolutismus geriet die Religion in Europa bekanntlich in eine schwere Krise. Die Legitimationsgrundlagen des Fürstenstaates waren bis dato noch durch und durch religiös imprägniert, eingebettet in eine unverrückbare göttliche Schöpfungsordnung, in der der König von Gottes Gnaden das naturgegebene 'Oberhaupt' eines wohlgeordneten, organisch-hierarchisch gegliederten 'Gesellschaftskörpers' bildete. Dies sollte sich mit der Enthauptung des Monarchen durch die französischen Revolutionäre jedoch radikal ändern. Seitdem nämlich sehen sich die nun abrupt 'kopflös' gewordenen Gesellschaftsmitglieder gezwungen, ihr Gemeinwesen als ein fragiles, brüchiges und stets in Veränderung befindliches Sozialgebilde zu entwerfen, dem jeder religiöse Sinn und jede metaphysisch garantierte Stabilität abhanden gekommen sind. Erst dadurch aber eröffnete sich in der kollektiven Selbstwahrnehmung der Gesellschaft – ohne dass dies den Revolutionären als solches bewusst sein musste – der Freiraum für eine von Grund auf neuartige Vorstellung einer rein profanen, pragmatisch-nüchternen Politik, in der die Regelung der öffentlichen Angelegenheiten nun ohne Rest in den Kompetenzbereich des Urteilsvermögens und der Handlungsautonomie der Staatsbürger übergehen konnte und zugleich auch musste.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu Claude Lefort, Fortdauer des Theologisch-Politischen?, Wien 1999, bes. 50f. und ders., Die Frage der Demokratie, in: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 281-297. Der folgende Abschnitt orientiert sich an dem wesentlich von Lefort inspirierten und vor dem Hintergrund der osteuropäischen Demokratie-Aufbrüche im welthistorischen 'Epochenjahr 1989' entstandenen demokratietheoretischen Essay Ulrich Rödel/Günter Frankenberg/Helmut Dubiel, Die demokratische Frage, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.

<sup>5</sup> Vgl. dazu jetzt auch die – allerdings eher poetologisch-literaturwissenschaftlich als demokratietheoretisch angelegten – Beiträge von Albrecht Koschorke und Susanne Lüdemann in ders./dies./Thomas Frank/Ethel

Sind in diesem Sinne erst einmal die transzendenten Wurzeln des Politischen gekappt, dann wächst die gesamte Verantwortung für gelingende Politik einzig und allein den einzelnen, aus ihren religiös-transzendenten Zusammenhängen herausgefallenen Bürgern zu, die mit ihrer neuen Republik nun politisch-moralisch auf sich allein gestellt sind. Sie müssen sich hinfert entscheiden, ob sie diese neue Alleinverantwortlichkeit als hoffnungslose Überforderung ihrer politisch-moralischen Kompetenzen interpretieren wollen – oder ob sie sich zutrauen, dem anspruchsvollen Projekt einer republikanischen 'Selbstregierung' nun allein aus ihren eigenen moralischen Kräften heraus gerecht werden zu können. Entscheiden sie sich für letzteres, dann sind und bleiben Staat und Politik radikal entsakralisiert. Der Staatsapparat ist dann 'nur' noch ein technisches Hilfsmittel, das die Staatsbürgergesellschaft in die Lage versetzt, ihre gemeinsam beratenen und kollektiv beschlossenen Vereinbarungen und Gesetze auch wirklich umzusetzen und erfolgreich auf sich selbst anzuwenden.

Die nun plötzlich zu Freien und Gleichen gewordenen *citoyens* stehen somit vor der Alternative, die politischen Legitimationsgrundlagen ihrer Republik dauerhaft religions- und metaphysikfrei zu halten – oder doch wieder einer den einzelnen Bürgern übergeordneten, kritik- und diskursenthobenen Legitimationsquelle des Politischen zu unterwerfen; sei es 'der Wille Gottes', seien es unverrückbare Gebote einer 'Heiligen Schrift' oder eine ewig gültige und unveränderliche 'Naturordnung der Dinge', seien es geschichtsphilosophische Notwendigkeiten eines 'objektiven Kassenkampfes', die 'unsichtbare Hand' eines freien Marktgeschehens oder sozialdarwinistische bzw. soziobiologische 'Naturgesetze' eines angeblich vorgegebenen *struggle for life*. Sie alle versuchen in je unterschiedlicher Weise, die Bürgerinnen und Bürger von ihrer politisch-moralischen Allein-Verantwortlichkeit zu entbinden. Denn sie warten mit dem a-politischen Versprechen auf, 'göttlich gebotene' oder 'wissenschaftlich objektive' Regeln, Prinzipien oder Gesetze irrtumsfrei erkannt zu haben, so dass den Menschen nichts anderes zu tun bleibe, als diese Regeln und Gebote politisch präzise 'umzusetzen' und konsequent 'anzuwenden'. Damit entfällt dann nicht nur jede Notwendigkeit zu einem öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozess unter freien und gleichen Staatsbürgern; auch die normative Kernüberzeugung der Neuzeit, die Idee der unbedingten moralischen Autonomie und irreduziblen Verantwortlichkeit der Menschen für ihre 'gemeinsamen Angelegenheiten', wird damit in ihrer Substanz gegenstandslos.

Das anspruchsvolle demokratische Projekt gesellschaftlicher Selbstregierung kann aber nur dann erfolgreich auf den Weg gebracht werden, wenn sich die autonom gewordenen Gesellschaftsmitglieder in ihrer Individualität und Pluralität, aber auch in ihrer je eigenen politisch-moralischen Identität und im Wissen um ihre gemeinsame Verantwortung für das Gemeinwohl der Republik ernsthaft als alleinige Träger und Subjekte der Politik begreifen. Eine in diesem Sinne nachreligiöse und nachmetaphysische Republik, die ihren eigenen Einsichten in die grundsätzliche Fallibilität menschlicher Vernunft und in die prinzipielle Kontextualität religiöser, metaphysischer und szientistischer Wahrheitsansprüche gerecht werden will, wird ihren Staatsapparat deshalb strikt säkular und profan definieren. Und sie wird mit Nachdruck darauf achten, dass keine vorab geltenden 'objektiven Wahrheiten' ihren politischen Selbstverständigungsprozessen vorgeschaltet bzw. auferlegt werden.

Die profane Republik verlangt von ihren Mitgliedern also nicht mehr gemeinsam geteilte materiale Überzeugungen religiös-weltanschaulicher Art; und sie stellt gerade dadurch ein adäquates – und bis heute historisch noch immer alternativloses – institutionelles Politikdesign zur Verfügung, das es auch einer kulturell heterogenen, religiös hochgradig

pluralisierten und von zahlreichen sozialen Konflikten durchzogenen Massengesellschaft ermöglicht, sich politisch und normativ erfolgreich zu integrieren. Sehr wohl aber verlangt die profane Republik von ihren Mitgliedern die – möglichst moralisch bejahte, mindestens aber faktisch gegebene – Anerkennung eines klaren formalen Rechtsprinzips: gleiche Grundrechte und gleiche Kommunikations- und Partizipationschancen für alle. Diese unverzichtbare gemeinsame Grundlage beruht auf einem formal-egalitären Reziprozitätsprinzip, das sich nicht durch vertikale Rückversicherungen bei 'höheren' Wahrheiten, sondern nur durch eine horizontale Selbstbindung zwischen gleichberechtigten Staatsbürgern absichern lässt. Im Sinne einer solchen Selbstbindung verpflichten sich die Staatsbürger wechselseitig, im Interesse ihrer politischen Selbstregierung gemeinsam eine anspruchsvolle Sphäre politischer Öffentlichkeit, eine faire, für alle zugängliche und politisch-moralisch sensible Beratungs- und Beschlussfassungspraxis einzurichten; und zwar so, dass diese Sphäre politischer Selbstregierung im Medium des 'öffentlichen Vernunftgebrauchs' ihrem hohen demokratisch-diskursiven Anspruch auch dauerhaft genügen kann. Wenn es den Bürgern der säkularen Republik gelingt, ein solches Politikmodell in stabiler Form zu etablieren, dann kann die 'dauerhafte Leere' des 'Ortes der Macht' wirklich zum politischen Kernmerkmal der europäischen Moderne avancieren.

Die neuen staatlichen Institutionen, die die Bürger einrichten müssen, um die öffentliche Praxis einer republikanischen 'Selbstregierung' auf Dauer zu stellen, beziehen ihre Legitimation also nur noch aus der moralischen Kraft eines reziproken Gleichheits- und Selbstbindungsversprechens der Staatsbürger untereinander. Damit sich diese Kraft im politischen Alltag jedoch nicht verliert, muss sie sich zuverlässig erneuern und regenerieren. Die Orte und Ereignisse, die Erlebnisse und Erfahrungen, die solche moralischen Regenerationen ermöglichen, lassen sich freilich nur in sehr engen Grenzen systematisch institutionalisieren. Sie lassen sich auch durch eine noch so klug angelegte Kultur- und Ideologiepolitik des Staates nicht verlässlich 'von oben' in die Staatsbürgergesellschaft hineinorganisieren; und schon gar nicht lassen sie sich durch administrative Gesetzgebungsakte einfach verordnen. Sie entstehen vielmehr weithin spontan und ungeplant aus entsprechend eingelebten Motivationslagen, Moralstandards und Engagementbereitschaften der Bevölkerung – oder sie entstehen eben nicht. Insofern ist der säkulare Staat auf Gedeih und Verderb abhängig von politisch-kulturellen Moralbeständen, die in den pluralen Lebenswelten der Gesellschaftsmitglieder entstehen und ihm von dort aus, also 'von unten', zuwachsen und entgegenkommen müssen. Und falls diese bürger- bzw. zivilgesellschaftlichen Moralbestände eine kritische Schwelle unterschreiten, wird sich ein demokratischer Rechts- und Verfassungsstaat auf die Dauer nicht aufrechterhalten können, auch wenn er sich selbst noch so viele Bestandsgarantieren und Ewigkeitsklauseln in seine Verfassung schreibt.

Von daher ist gerade die säkulare, religions- und weltanschauungsfreie Republik der europäischen Moderne verwiesen auf die Ressourcen intakter moralischer Gesinnungsgemeinschaften und die Institutionalisierung entsprechender Sozialisationsagenturen. Sie ist geradezu verdammt zu der fragilen Hoffnung, dass auf gesellschaftlicher Ebene nicht nur vereinzelte Individuen agieren, die "ihre subjektiven Rechte nur noch wie Waffen gegeneinander richten"<sup>6</sup> – sondern dass hier möglichst viele Gruppen, Bewegungen und Initiativen aktiv sind, die ihre je partikularen, aber für das gemeinsame politische Leben gehaltvollen moralischen Überzeugungen, ihre Wertvorstellungen und Optionen selbstbewusst und dauerhaft reproduzieren und darüber hinaus auch offensiv in die gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozesse einbringen und

---

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Ders./Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br.: Herder 2005, 15-37, 26.

öffentlich darstellen wollen. Nur im Kontext einer solcherart vielschichtigen, politisch sensiblen und hinreichend 'gemeinwohlorientierten' Staatsbürgergesellschaft kann das Projekt der säkularen Republik unter den Bedingungen funktional ausdifferenzierter und kulturell hochgradig pluralisierter Konfliktgesellschaften gelingen.

Insofern erweisen sich nicht die verfassungsrechtlich fixierten Säkularitätsstandards des politischen Systems, sondern die frei flottierenden Moralitätsstandards und die ungesicherte, stets fragile normative Vitalität der Staatsbürgergesellschaft als der zentrale Prüfstein, an dem sich die Zukunftsfähigkeit einer Demokratie erweisen wird, die diesen Namen auch wirklich verdient.

### *3. Selbstbewusste öffentliche Koexistenz: staatliche Religionsfreiheit und zivilgesellschaftliche Religionsfreundlichkeit*

Das Projekt der politischen Moderne impliziert also in fundamentaler Weise das Prinzip der Religionsfreiheit des Staates, d.h. eine klare Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik, von weltanschaulicher Wahrheit und demokratischem Diskurs. Die überkommene politisch-religiöse 'Einheitskultur' des christlichen Abendlandes sieht sich dementsprechend abgelöst durch eine moderne 'Trennungskultur', in der sich Staat und Politik autonom, säkular und demokratisch legitimieren und von religiös-weltanschaulichen Vorgaben aller Art abkoppeln. Der säkulare Staat der demokratischen Republik ist so angelegt, dass in ihm die debattierenden Bürger(-gruppen) selbst und niemand sonst über die Geschehnisse der politischen Gemeinschaft entscheiden sollten. Seine Gesetze und Beschlüsse sind deshalb stets vorläufig und prinzipiell revidierbar, weil unterlegene Minderheitenmeinungen aus dem politischen Willensbildungsprozess nicht ausgeschlossen, sondern mit der Chance zur Weiterführung der Debatte ausgestattet sind. Minoritäre Meinungen stehen so nicht nur – nach innen – unter dem Lerndruck, ihre bisher unterlegenen Auffassungen angesichts der Argumente und Positionen der Mehrheit zu überdenken und gegebenenfalls zu revidieren; sie haben auch – nach außen – unverändert die Möglichkeit, in Zukunft relevante Mehrheiten von ihren (evtl. revidierten) Positionen zu überzeugen und sich *in the long run* doch noch durchzusetzen.

Konkret bedeutet dies, dass sich prinzipiell alle eingebrachten Interessen, Optionen und Überzeugungen der öffentlichen Kritik und der diskursiven Prüfung unterziehen müssen. Der Theorie nach ist hier für geheime Kabinetts-Diplomatie ebenso wenig Platz wie für Macht- und Drohpotenziale einflussreicher Partikulargruppen, die ihre Interessen und Optionen am öffentlichen Diskurs vorbei direkt in staatliches Recht umzusetzen versuchen – und dann den vehementen Widerspruch von Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft zu gewärtigen haben. Die überlieferten Religionen kommen in diesem Kontext nicht umhin, sich mit dem für sie 'ärgerlichen' Faktum der weltanschaulichen Pluralität und der politisch-moralischen Autonomie der Menschen zu arrangieren; und eine ängstliche religiöse Überwinterungsmentalität wird hier auf Dauer ebenso wenig ausreichen wie eine demonstrativ zur Schau gestellte und dabei bewusst diskurs- und demokratieverachtend akzentuierte religiöse Wahrheitsgewissheit. Denn auch vorgegebene religiöse Wahrheiten, die sich unmittelbaren Zugang zu den Schaltstellen politischer Macht verschaffen wollen, sind im modernen Verfassungsstaat ohne Ausnahme auf den mühsamen Umweg über die 'Prüfinstanz Öffentlichkeit' verwiesen. In staatliches Recht dürfen sie erst dann umgesetzt werden, wenn es ihnen gelingt, die allgemeine Überzeugungskraft und Zustimmungsfähigkeit ihrer Auffassungen in den Meinungs- und Willensbildungsprozessen der politischen Öffentlichkeit und der Parlamente nachzuweisen und entsprechende Unterstützung bei Mehrheiten der gläubigen und ungläubigen Staatsbürger zu finden.

Damit wird aber auch klar, dass sich der moderne Verfassungsstaat keineswegs als ein kämpferischer laizistischer *Weltanschauungsstaat* verstehen kann, der zum Kampf gegen die überkommenen Religionen aufrufen müsste. Ein solcher Staat stünde in der Gefahr, den einstigen Rückbezug auf eine Jenseitsreligion lediglich durch den Rekurs auf eine materiale, laizistisch-liberale Diesseitsphilosophie zu ersetzen, die damit zu einer mit absolutem Normierungsanspruch auftretenden Ersatzreligion aufgebläht würde. Am Ende müssten dann Zweifler am liberalen, harmonisch-optimistischen Weltbild von Aufklärung und Wissenschaft, von Vernunft und Fortschritt gar damit rechnen, in ihrer moralischen Integrität ähnlich hart angegangen zu werden wie die von der 'einzig wahren Religion' abgefallenen Apostaten früherer Zeiten. Die Abkopplung des Staates von 'letzten religiösen Wahrheiten' impliziert also ebenso eine Abkopplung von allen anderen, strukturell vergleichbaren Arten 'letzter weltanschaulicher Wahrheiten'; und diese Abkopplung muss in den Augen der Gesellschaftsmitglieder mindestens als ein nun einmal bestehendes Faktum akzeptiert, besser noch als eine historische Notwendigkeit weltanschaulich pluraler Gesellschaften anerkannt und als eine verteidigungswerte politisch-kulturelle Errungenschaft möglichst auch normativ bejaht werden.

Der gegenüber den Wahrheitsansprüchen aller Religionen und Weltanschauungen strikt neutral, gleichsam wahrheitsimmun gehaltene Staat der demokratisch-diskursiven Republik schafft sich in eben diesen Religionen und Weltanschauungen zunächst natürlich mächtige Gegner; und es bedurfte – und bedarf mancherorts noch immer – langwieriger Legitimitätskämpfe, um diese normativ unaufhebbaren und historisch alternativlosen Säkularitätsstandards gegen die politischen Normierungsansprüche verfasster Religionsgemeinschaften zu verteidigen. Diese politischen Anerkennungs- und Selbstverteidigungskämpfe, die zugleich auch der permanenten Vergewisserung der eigenen, strikt säkularen Dignität des demokratischen Verfassungsstaates dienen, haben das fragile Projekt der politischen Moderne von Anfang an begleitet – und sie dürften in ihrer demokratietheoretischen Relevanz heute kaum weniger wichtig sein als früher. Insofern gehört es zu den vornehmsten Aufgaben des modernen Verfassungsstaates, das Grundprinzip der Trennung von Religion und Politik, von weltanschaulichen Wahrheitsansprüchen und 'öffentlichem Vernunftgebrauch' als das zentrale Identitätsmerkmal der demokratischen Republik auszuzeichnen und selbstbewusst zu verteidigen.

Das Prinzip der 'Religionsfreiheit des Staatsapparats' verlangt jedoch keineswegs eine 'Religionsfreiheit der verschiedenen Staatsbürger und ihrer Gruppen und Vereinigungen'. Eine völlig 'religionsfreie Gesellschaft', in der die überlieferten Religionen als Moral- und Motivationsressourcen nicht mehr zur Verfügung stehen, dürfte sich sogar eher als Gefahr für das Projekt einer säkularen Republik erweisen, die auf vitale sozialmoralische Ressourcen aus der Zivilgesellschaft angewiesen ist. Der profane Staat muss sich in seiner Religionspolitik also keineswegs die Aufgabe zuweisen lassen, alle öffentlichen Artikulationen der überlieferten Religionen, die womöglich als zutiefst 'unaufgeklärt' und 'vormodern', als 'antibürgerlich' und 'antidemokratisch' erscheinen, strikt zu verbieten oder in unpolitisch-private Nischen abzudrängen und so zu marginalisieren. Auch wenn der im Gefolge der Französischen Revolution religiös neutralisierte Staat eine lange Zeit brauchte, um nach einer Phase religionsfeindlicher Militanz zu einer selbstbewussten Gewährleistung von Religionsfreiheit vorzudringen, so gehört es doch von Anfang an zur normativen Logik des politischen Projekts der Moderne, dass zwischen einem religiös neutralen Verfassungsstaat und politisch-öffentlich agierenden Religionsgemeinschaften in der Zivilgesellschaft durchaus kein Verhältnis wechselseitiger Verdächtigungen oder gar offener Feindseligkeiten bestehen muss.



Das Prinzip der Religionsfreiheit des Staates zielt im Kern nicht auf ein Konkurrenz-, sondern eher auf ein *Komplementaritätsverhältnis* von Religionen und Republik. Da der liberale Staat auf starke sozialmoralische Ressourcen seiner Bürger angewiesen ist, die er nicht 'von oben' in die Gesellschaft hineinorganisieren kann und darf, müssen ihm diese aus den eigenen Moralressourcen der Staatsbürgergesellschaft frei und ungezwungen 'entgegenkommen'. Deshalb hat er ein elementares Interesse daran, dass es in der Zivilgesellschaft vitale und aktive Traditionen, Bewegungen, Initiativen, Vereine und Gruppierungen gibt, die diese Moralressourcen tradieren und sich dabei nicht ausschließlich an ihrem jeweiligen Eigennutz, sondern auch oder sogar primär am 'öffentlichen Gemeinwohl' orientieren, wie kontrovers dies im einzelnen auch immer definiert werden mag. Und zu den Trägern solcher zivilgesellschaftlicher Moral- und Motivationsressourcen gehören fraglos auch die verschiedenen Religionsgemeinschaften.

Für den Umgang mit vor- oder antimoderner 'fundamentalismus-verdächtiger' Religiosität bedeutet dies, religiöse Phänomene dieser Art nicht eindimensional als Bedrohung wahrzunehmen und politisch abzuwehren. Vielmehr sind selbstbewusste öffentliche Artikulationen solcher Religiosität, solange sie die formalen Reziprozitätsbedingungen einer zivilen und egalitären Konflikt- und Diskurspraxis zumindest faktisch anerkennen, aus der Perspektive einer säkularen Republik durchaus als potenziell wertvoll und hilfreich zu bewerten. Denn jede gehaltvolle zivilgesellschaftliche Verständigungskultur lebt gerade im Hinblick auf die politisch-moralische Selbstvergewisserung der Gesellschaft über die Grundfragen ihrer gemeinsamen Identität davon, dass ihr von starken und engagierten, in der Öffentlichkeit selbstbewusst auftretenden Weltanschauungs- und Überzeugungsgemeinschaften nachdrücklich und offensiv bestimmte Wert- und Normvorstellungen vorgelegt werden; freilich nicht als von der Staatsbürgergesellschaft blind zu akzeptierende 'feste Werte', sondern als von ihr noch kritisch zu prüfende Wert- und Normkandidaten. Geschieht dies nicht, muss die Republik damit rechnen, dass ihre Öffentlichkeit politisch-moralisch auszutrocknen beginnt und damit das hohe Normativitätsniveau des europäischen Demokratieprojekts insgesamt in Gefahr gerät. Insofern spricht einiges dafür, dass die Demokratie heute weniger vom Öffentlichkeitsanspruch fundamentalismusanfälliger traditionaler Religionen bedroht sein könnte als von manchen szientistischen Wissenskulturen, denen die demokratiethoretische Leitidee einer 'gesellschaftlichen Selbstregierung' im Medium 'öffentlichen Vernunftgebrauchs' ohnehin nur als ein unaufgeklärt-naives Wahrnehmungsmuster alteuropäischer Zeiten gilt, von dem man sich nun endlich verabschieden sollte.

Öffentliche Artikulationen von Weltanschauungen und Religionen sind in der Zivilgesellschaft also nicht nur legitim, sondern für deren eigene Funktionsfähigkeit im Prinzip auch wünschenswert und möglicherweise sogar unverzichtbar. Sie sollten dementsprechend staatlicherseits nicht diskriminiert und vorschnell ängstlich beäugt, sondern mit einem gesunden säkularen Selbstbewusstsein zunächst durchaus zugelassen, vielleicht sogar gefördert und unterstützt werden, denn eine 'selbstbewusste öffentliche Koexistenz' von Republik und Religionen weist deutlich über das liberale Motiv eines wechselseitig desinteressierten 'Leben und leben lassens' hinaus. Sie ahnt vielmehr, dass es bisher noch nicht hinreichend ausgeschöpfte Potenziale einer komplementären Beziehung geben könnte, deren Reichweite und Produktivität erst noch auszutesten wären. Es ginge also um ein Komplementaritätsverhältnis von selbstbewusster säkularer Republik und selbstbewussten Religionsgemeinschaften in ihrer Mitte, gestützt und getragen durch das Doppelprinzip einer staatlichen Religionsfreiheit und einer zivilgesellschaftlichen Religionsfreundlichkeit. Ein

solches Leitbild bietet Chancen, dem heutigen Problemniveau einer konfliktiven und hoch pluralen Religionslandschaft ebenso wie den Freiheits- und Gleichheitsprinzipien der europäischen Moderne gerecht zu werden.

#### *4. Jenseits von Laizismus und Zivilreligion: Plädoyer für eine zivilgesellschaftliche Religionspolitik*

In diesem Sinne möchte ich für ein religionspolitisches Konzept plädieren, dass sich an den beiden Parametern 'starke säkulare Identität des Staates' und 'plurale religionsfreundliche Identität der Zivilgesellschaft' orientiert und sich deutlich von bisherigen Konzepten staatskirchenrechtlicher, zivilreligiöser oder laizistischer Art distanziert. Ob ein solches Konzept einer zivilgesellschaftlichen Religionspolitik dem normativen Selbstverständnis der politischen Moderne ebenso wie den Komplexitätsslagen heutiger Gesellschaften gerecht zu werden vermag, müsste freilich noch intensiver diskutiert werden. An dieser Stelle müssen einige Hinweise genügen.

##### *4.1. Selbstbewusste Säkularität statt zivilreligiöser Unsicherheit.*

Eine säkulare Republik, die auf sich hält, wird streng auf ihr religions- und weltanschauungsneutrales Staatsverständnis achten und das Prinzip der Religionsneutralität 'mit Zähnen und Klauen' verteidigen. Wenn eine Mehrheitsreligion den Rang einer monopolartigen Hegemonialkultur behauptet, von deren politisch-kulturellem Einfluss sich auch der Staatsapparat nicht freimachen kann oder will, ist diesem politischen Strukturprinzip der europäischen Moderne nicht in vollem Umfang Genüge getan. Die säkulare Republik muss religiöse Angriffe auf die Legitimität der formalen Verfahrens- und Beratungsprozeduren ihrer Gesetzgebung strikt zurückweisen; umgekehrt muss sie sich zu den dogmatischen Wahrheitsansprüchen partikularer Religionen aber ebenso neutral verhalten, wie sie von diesen die Akzeptanz ihrer eigenen Religionsneutralität erwartet. Und sie wird sich bei all dem darauf verlassen *müssen*, dass ihr aus den politisch-moralischen Ressourcen der Staatsbürgergesellschaft in hinreichendem Maße diejenigen sozialmoralischen Grundlagen 'entgegenkommen', ohne die das anspruchsvolle Projekt einer demokratisch-diskursiven 'Selbstregierung' im Medium des 'öffentlichen Vernunftgebrauchs' nicht gelingen kann.

Dies bedeutet für den Staat auch, konsequent der Versuchung zu widerstehen, in Sachen materialer Moralressourcen der Staatsbürgergesellschaft selbst aktiv zu werden. Er darf diesem Konzept einer 'selbstbewussten öffentlichen Koexistenz' zufolge nicht versuchen, einen von ihm womöglich diagnostizierten Mangel an 'entgegenkommenden' Moralbeständen nun selbst durch eine entsprechende staatliche Religions- oder Ideologienpolitik 'von oben' zu kompensieren: etwa indem er sich darum bemüht, eine auf seinem Staatsterritorium historisch etablierte Mehrheitsreligion für diese Aufgabe in Dienst zu nehmen und ihr in besonderer Weise die Aufgaben der Pflege und Kultivierung staatsbürgerlicher Werte zu überantworten – wie dies z.B. im Staatskirchenrecht der frühen Bundesrepublik deutlich der Fall war. Oder indem er sich darum bemüht, künstlich eine eigene demokratische Zivilreligion zu etablieren bzw. 'zivilreligiöse' Phänomene innerhalb moderner demokratischer Gesellschaften entsprechend aufzugreifen und für die Zwecke einer religiös-transzendent angelegten Legitimation des demokratischen Verfassungsstaates fruchtbar zu machen. Beide Wege unterschreiten nämlich systematisch das moderne Normativitätsprofil der demokratischen Republik, die darauf vertraut, ihre Moralressourcen nicht mehr aus einer einheitlichen, die gesamte Bevölkerung integrierenden (ersatz-)religiösen Legitimationsquelle beziehen zu müssen, sondern allein aus den pluralen politisch-moralischen Kräften und Ressourcen einer politisch frei und autonom gewordenen Staatsbürgergesellschaft schöpfen zu können.

Das Staatskirchenrecht der frühen Bundesrepublik griff – nach dem Scheitern des säkular-republikanischen Experiments der Weimarer Republik und der moralischen Katastrophe des Nationalsozialismus, als jedes Vertrauen in die Leistungskraft einer 'religionsfreien' Moral und Politik endgültig gegenstandslos geworden zu sein schien – bewusst auf Traditionsbestände des vormodernen Modells einer 'wohlgeordneten Zusammenarbeit' von Staat und Kirche zurück, um die beiden christlichen Kirchen fest in den Legitimationshaushalt der jungen Bundesrepublik einzubinden. Dies lässt sich etwa an den staatskirchenrechtlichen Formeln vom 'Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen' und der 'Bedeutung der Kirchen für die Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens' ablesen.<sup>7</sup> Auch wenn diese grundlegende Skepsis gegenüber der politisch-moralischen 'Demokratiefähigkeit' der Deutschen in den späten 1940er und in den 1950er Jahren sicherlich verständlich und nachvollziehbar war, ja wenn diese staatskirchenrechtliche Indienstnahme der Kirchen vielleicht eine der wenigen tragfähigen demokratietheoretischen Handlungsoptionen jener Zeit gewesen sein könnte, so ist dieses Modell unter den heutigen 'nachchristentümlichen' Bedingungen als religionspolitisches Konzept kaum noch zukunftsfähig.

Aber auch die zivilreligiösen Legitimations- und Integrationsstrategien, auf die schon die Französische Revolution zurückgriff und in denen sich bis heute die Angst der säkularen Republik vor ihrer eigenen Modernität reflektiert, scheinen wenig aussichtsreich zu sein. Bereits die französischen Revolutionäre waren von der Sorge erfüllt, dass es mit den notwendigen staatsbürgerlichen Moralressourcen in der neuen Republik nicht zum Besten bestellt sein könnte. Man fürchtete, dass sich republikanische Tugenden kaum hinreichend entwickeln würden, wenn man auf religiöse oder religionsähnliche 'Anreizstrukturen', die himmlischen Lohn für staatsbürgerliche Tugendhaftigkeit im Diesseits versprechen, vollständig verzichten müsste; eine Befürchtung, die auf dem Hintergrund des Jahrhunderte lang eingelebten Moralgenerierungsmonopols der katholischen Religion keineswegs unplausibel war. Deshalb hatte bekanntlich schon Rousseau, der große Wegbereiter und Ideengeber der Französischen Revolution, das Konzept einer vom Staat künstlich zu schaffenden *religion civile* entwickelt: eine aufklärerisch bereinigte und von der feudalgesellschaftlich-republikfeindlichen Priesterreligion des Katholizismus vollständig emanzipierte, vernunftgetränkte Staatsbürgerreligion. In ihrem Mittelpunkt sollte ein für alle Angehörigen der Republik verpflichtendes bürgerliches Glaubensbekenntnis stehen, "nicht regelrecht als Dogmen einer Religion, sondern als Gesinnung des Miteinander, ohne die es unmöglich ist, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein"<sup>8</sup>. Im Zentrum einer solchen Zivilreligion, die sich zu den überlieferten Kulturen und Religionen im Lande nicht nur tolerant verhalten, sondern diese auch offensiv zur 'Mitarbeit' an den Aufgaben der zivilreligiösen Legitimationsbeschaffung anregen und einladen kann, steht dann nicht mehr ein substanzieller Gottesbegriff, sondern das politische Institutionengefüge der Republik, dem die Bürger mit

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch Hermann-Josef Große Kracht, Zwischen Zivilreligion und Zivilgesellschaft? Überlegungen zum 'Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen' im demokratischen Staat, in: Joachim Wiemeyer/Wilfried Lochbühler/Judith Wolf (Hg.), Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 42), Münster/W.: Lit 1999, 7-27, bes. 7-11.

<sup>8</sup> Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (Reclams Universalbibliothek, Nr. 1769), Stuttgart: Reclam 1994, 151. Zu den Glaubensartikeln dieser Zivilreligion, die "einfach, gering an Zahl und klar ausgedrückt" sein müssen, zählt Rousseau "die Existenz der allmächtigen, allwissenden, wohlthätigen, vorhersehenden und sorgenden Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück der Gerechten und die Bestrafung der Bösen sowie die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze" (ebd.).

religionsähnlicher Anhänglichkeit und entsprechenden Ehrfurchts- und Gehorsamsbereitschaften begegnen sollen.<sup>9</sup>

Wenn es gelingt, eine solche zivile Demokratiereligion in der Republik flächendeckend zu etablieren und allmählich in die Köpfe und Herzen der Menschen zu senken – etwa 'von oben', d.h. durch eine von den Regierenden bewusst geplante staatliche Religions- und Ideologienpolitik, oder auch einfach 'von innen', durch entsprechende zivilreligiöse Selbstdarstellungen und Selbstrepräsentationen, die demokratische Gesellschaften im Laufe der Zeit gleichsam aus ihren eigenen zivilreligionsproduktiven Kräften hervorbringen, dann entsteht eine spezifisch moderne Variante des alten Strukturtypus der religiösen Legitimation politischer Herrschaft – nur dass es jetzt nicht mehr um die Heiligkeit des Königs von Gottes Gnaden, sondern um die Quasi-Sakralisierung der Verfassungstexte und Verfassungsorgane, der Grundsymbole und Gründungsmythen der Republik geht. Dass sich derartige Versuche einer Quasi-Sakralisierung des Säkularen mit dem normativen Selbstverständnis der politischen Moderne nicht vertragen, liegt freilich auf der Hand. Außerdem wird man davon ausgehen dürfen, dass die überlieferten Religionen an ihren substanziellen Gottesbekenntnissen hartnäckig festhalten und sich auch in Zukunft zivilreligiösen Funktionszuweisungen gegenüber verweigern werden. Die in den demokratischen Gesellschaften des Westens periodisch wiederkehrenden Vorschläge zu einer zivilreligiös angelegten Religionspolitik dürften insofern – aus normativen wie aus empirischen Gründen – mehr oder weniger erfolglos bleiben.

#### 4.2. zivilgesellschaftliche Religionsfreundlichkeit statt laizistische Militanz.

Eine selbstbewusst-säkulare (nicht säkularistische!) Republik wird darauf achten, dass sie nicht in ein laizistisches Selbstmissverständnis zurückfällt. Offensiv auftretende Religionen, die versuchen, sich aus den privaten Rückzugsnischen zu befreien, die ihnen die politische Moderne einst zugewiesen hatte, kann die Republik zunächst einmal gelassen zur Kenntnis nehmen. Sie wird sie weder aus ängstlicher Unsicherheit eindimensional als Bedrohung wahrnehmen, noch wird sie in einem weltanschaulichen Überlegenheitsgefühl autoritativ auf deren 'Aufklärung' und 'Modernisierung' beharren. Sie wird vielmehr in Erinnerung behalten, dass Religionen, die sich und ihre Glaubensüberzeugungen Ernst nehmen, per se ein Interesse an politischer Artikulation haben und sich schon vom Wahrheitsanspruch ihres eigenen Glaubens her mit ihrer Privatisierung nicht anfreunden können; dies gilt zumindest für die großen abrahamitischen Weltreligionen. Zudem sind die neueren Phänomene von wiedererstarkenden *public religions* keineswegs pauschal als Gefährdungen der Demokratie zu interpretieren. Vielmehr haben sich gerade diese Religionen in den letzten Jahrzehnten oftmals als entscheidende Triebkräfte gesellschaftlicher Demokratisierung und als wertvolle Träger der moralischen Sensibilisierung politischer Öffentlichkeiten erwiesen. Starke *public religions* tragen – sofern die prinzipielle Trennung von Staat und Religion durchgesetzt und anerkannt ist – in vielen europäischen Ländern wesentlich zur Vitalisierung der

---

<sup>9</sup> Die erstmals von Rousseau formulierte religionspolitische Figur einer Bürger- bzw. Zivilreligion findet heute auch in Deutschland – insbesondere bei liberal-konservativen Staats- und Religionsphilosophen – einige Anhänger. Hier ist vor allem Hermann Lübbe zu nennen, der seit langem von einem 'religiösen Staatsrecht' bzw. einem im Grundgesetz zum Ausdruck kommenden 'religiösen Universalkonsens' der Gesellschaft spricht und für eine Zivilreligion plädiert, die 'das Gemeinwesen als in letzter Instanz religiös legitimiert sichtbar machen' soll; vgl. dazu jetzt auch Jens Hacke, Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik (Studien zur Zivilgesellschaft, 3), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2007, bes. 245- 256. Auch der evangelische Theologe Rolf Schieder thematisiert eine zivilreligiöse Fundierung der westlichen Demokratie, für die er auch entsprechende Beiträge der Kirchen einfordert; vgl. Rolf Schieder, Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, bes. 201-210. Zum eher skeptischen Verhältnis der Kirchen, insbesondere der katholischen Kirche, zu dieser 'zivilreligiösen' Aufgabenzuweisung vgl. Große Kracht, Zwischen Zivilreligion und Zivilgesellschaft (Anm. 7), bes. 20-27.

Zivilgesellschaft bei. In Ländern dagegen, in denen staatsferne Religionen kaum vorhanden sind, finden sich häufig auch nur schwach ausgebildete Zivilgesellschaften.<sup>10</sup>

Im politischen Alltag sollte die säkulare Republik deshalb darauf zielen, möglichst viele Orte zur Verfügung zu stellen, in denen sich freie Kommunikations- und Begegnungserfahrungen zwischen Republik und Religionen ereignen können. Diese Integrationsorte sollten 'beiden Seiten', den religions-skeptischen Verteidigern der Moderne ebenso wie den modernitätsskeptischen Anhängern der Religionen, gegenseitigen Austausch und wechselseitige Lernchancen eröffnen. Sie sollten Anknüpfungspunkte für gemeinsamen Disput, für Begegnung, Konflikt und Konsens eröffnen. Gelingt es der Republik, solche Orte zu entwickeln, dann bestehen gute Chancen, dass religiöse Bürger und Bürgergruppen in ihrem Verhältnis zur säkularen Republik einen selbstbestimmten Integrationsweg einschlagen können, der die beiden gängigen Irrwege vermeidet: zum einen den – von manchen religiösen *hardlinern* befürworteten – fundamentalistischen Rückzug und zum anderen den – von vielen laizistischen *hardlinern* so gern empfohlenen – Weg einer schleichenden Assimilation, in dessen Verlauf es am Ende zu einem mehr oder weniger vollständigen Verlust der gegenüber den Wahrnehmungs- und Interpretationsmustern bürgerlicher Modernität stets auch sperrigen religiösen Überzeugungen kommen wird.

Die von solchen Integrations- und Begegnungsorten ermöglichten Chancen zu einer langsamen, selbstbestimmten Integration jenseits von Assimilationsfurcht und Selbstghettoisierung können allerdings nur dann wirklich glaubwürdig angeboten werden, wenn der Staat allen seinen Bürgern reale Chancen einräumt, sich als freie und zur Selbstverantwortung fähige Bürger erleben und darstellen zu können. Solange sich etwa weite Teile der in den hiesigen 'Gesellschaften mit Christenheitshintergrund' lebenden Muslime politisch, kulturell und ökonomisch nicht als gleichberechtigte Staatsbürger anerkannt und respektiert erfahren können und de facto wesentlich größere Probleme haben, Schulabschlüsse zu erlangen, Arbeitsplätze zu finden und verlässlich in die sozialstaatlichen Sicherungsprogramme integriert zu werden, solange wird es schwierig bleiben, auf den Wegen einer selbstbestimmten Integration voranzukommen. Insofern verweisen Phänomene 'fundamentalistischer' Verweigerung oft weniger auf migrationspezifische Probleme kultureller und religiöser Differenz als auf allgemeine Probleme schulischer Bildungsverläufe und arbeitsgesellschaftlicher Integration.

Bei alledem sollte die Republik übrigens nicht vergessen, dass auch das Christentum in Europa erst nach langwierigen, äußerst schmerzvollen Lernerfahrungen seinen heutigen Grad an 'Demokratie- und Modernitätskompatibilität' erreicht hat. So haben z.B. die deutschen Katholiken erst im Laufe einer von vielen 'fundamentalistischen Versuchungen' begleiteten Integrationsgeschichte gelernt, die sicheren Schützengräben eines antimodernistisch zugespitzten Minderheitenmilieus hinter sich zu lassen und sich – zunächst ängstlich und voller Vorbehalte, dann aber zusehends selbstbewusst – in die politischen Prozesse der Republik einzubringen. Und dabei hat das politische Engagement vieler Katholiken im Rahmen eines ihnen eigentlich als 'unkatholisch' und 'illegitim' geltenden Staates auch – ähnlich wie die sozialistische Arbeiterbewegung – ungewollt dazu beigetragen, den modernen Staat über sein frühes laizistisches Selbstmissverständnis hinauszutreiben und ihn von einem bürgerlich-liberalen Weltanschauungsstaat zu einem weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat auszubauen bzw. 'abzuschwächen'; zu einem Staat also, der allen seinen Bürgerinnen und Bürgern, allen seinen Weltanschauungen und Religionen, auch wenn sie

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu vor allem die 'Länderberichte' in: Gabriel (Hg.), Religionen im öffentlichen Raum (Anm. 1).

noch so 'unaufgeklärte' und 'unbürgerliche' Vorstellungen pflegen, gleiche politische, soziale und kulturelle Selbstdarstellungschancen einräumt.<sup>11</sup>

Wer vor diesem Hintergrund heute meint, etwa den Vertretern des Islam in Europa die rasche Anerkennung der Trennung von Religion und Politik empfehlen zu müssen, wird immer in der Gefahr stehen, dieses Anliegen in einer historisch unaufgeklärten und politisch kontraproduktiven Weise zu kommunizieren. Der wohlmeinende Rat an überzeugte Vertreter islamischer Glaubenspositionen, doch einfach die modernen demokratischen Errungenschaften und ihre Vorzüge anzunehmen, wird – gewollt oder ungewollt – schnell als eine Form westlicher Arroganz bzw. als Ausdruck eines ignoranten europäischen Kulturimperialismus erscheinen, der nur verstärkte Abwehrreaktionen hervorruft. Aussichtsreicher wäre wohl ein historisches Vertrauen in die 'krummen Wege' einer langwierig und konfliktiv, dafür aber selbstbestimmt und ohne Assimilationsdruck ablaufenden Integrationsdynamik, die sich mit einem deutlichen Bewusstsein der Differenz von Assimilation und Integration verbinden müsste. Assimilationsprozesse zielen bekanntlich auf die allmähliche 'Angleichung' des Fremden, das seine kulturelle Eigenart – zumindest in der öffentlichen Darstellung – allmählich bis zur Unkenntlichkeit abschleift und aufgibt, wie dies etwa von breiten Kreisen des deutschen Judentums im Kaiserreich und in der Weimarer Republik angestrebt wurde. Autonome Integrationsprozesse suchen dagegen einen Weg zur Bewahrung und Behauptung eigener kultureller Identität jenseits von assimilatorischer Selbstpreisgabe und 'fundamentalistischer' Selbstghettoisierung.

Wenn man diese beiden religions- und integrationspolitischen Sackgassen vermeiden will, kommt es entscheidend auf einen ernsthaft geführten Disput 'auf gleicher Augenhöhe' an, in dem nicht nur die Wahrheitsansprüche der überlieferten Religionen unter Rechtfertigungs- und Veränderungsdruck gesetzt werden. Umgekehrt müssen sich auch die Selbstverständlichkeiten und Plausibilitäten der westlichen Moderne von religiös motivierten Anfragen – etwa an Konsumismus und Kapitalismus, an Sexismus, Materialismus und Werteverfall, an Vereinsamung, Sinnleere und Solidaritätsverlust, an die arrogante Rücksichtslosigkeit des westlichen Wirtschafts- und Wissenschaftsmodells – erreichen und irritieren lassen. Solche religiös motivierte Kritik ist auch in der bürgerlich-säkularen Moderne des Westens durchaus verständlich. In religiöser Sprache artikulierte Überzeugungen und Wertmuster produzieren für die Ohren der 'ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne' ja keineswegs einfach nur 'unverständliches Rauschen'. Sie können sehr wohl verstanden, Ernst genommen und in die diskursiven Willensbildungsprozesse der Öffentlichkeit eingespeist werden, auch wenn man dort mit Autoritätshinweisen auf göttliche Gebote und heiliges Überlieferungsschrifttum nichts anzufangen weiß. Zum Glück wächst in den letzten Jahren ja auch bei den 'religiös Unmusikalischen' die leise Ahnung, dass gerade die semantischen Traditionen der großen Religionsgemeinschaften über unverzichtbare humanitätsverbürgende Gehalte verfügen könnten, die wir mit der säkularisierten Moralsprache der politischen Moderne nicht in gleicher Weise artikulieren können, die wir aber angemessen erinnern und vergegenwärtigen müssen, wenn wir unsere – zu Beginn der politischen Moderne entstandenen, gegenwärtig aber vielfach bedrohten – Normativitätsstandards von personaler Würde und Autonomie, von politischer Freiheit und Gleichheit, von sozialer Solidarität und Gerechtigkeit nicht selbst gefährden wollen.

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu Hermann-Josef Große Kracht, Religiöse Fremdlinge in der modernen Welt? Ultramontane Katholiken im 19. Jahrhundert und die Frage nach den Entstehungskontexten einer zivilgesellschaftlichen Demokratie, in: Ralph Jessen/Sven Reichardt/Ansgar Klein (Hg.), Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2004, 89-113.