

III. ANSCHLÜSSE

HERMANN-JOSEF GROßE KRACHT

Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis vom Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften

Die verheerenden Terroranschläge des 11. September 2001 haben das kulturelle Selbstverständnis der westlichen Gesellschaften bis ins Mark erschüttert. Das Verhältnis der säkularen Welt zum Phänomen der Religion ist mit diesem Ereignis zu einem hochbrisanten Thema geworden, das die Gemüter von Millionen erhitzt. Galten Religiosität und Religionen in den Wahrnehmungsmustern großer Bevölkerungsteile der westlichen Welt bis dato eher als nebensächliche Randphänomene, als Restbestände einer obsolet gewordenen, vielfach falsifizierten Tradition vor-moderner Weltwahrnehmung, so hat der ›11. September‹ das Thema ›Religion‹ wieder neu und mit denkbar massiver Wucht ins Zentrum der Aufmerksamkeit katapultiert. Nun hatten es plötzlich alle ›mit Religion zu tun bekommen‹. Und jeder versuchte irgendwie damit umzugehen: sei es in der Form einer emotionalen Hinwendung zu überlieferten religiösen Sinn- und Trostangeboten, nicht zuletzt zu den eigenen, lange vergessenen Glaubenstraditionen, die man plötzlich wiederentdeckte – so waren die Kirchen in dieser Zeit voll wie selten; sei es im Modus einer vehementen Ablehnung von ›fremden‹ Religionen, denen man nun mit gesteigener Panikbereitschaft begegnete – nicht zufällig häuften sich damals Übergriffe auf islamische Lebensformen verschiedenster Art; oder sei es schließlich im Namen eines neu aufkommenden militanten Laizismus, der Freiheit, Vernunft und Aufklärung zu den einzig humanen Kategorien menschlichen Lebens erklärt, weil am Ende alle religiösen Einrichtungen, »auch wenn sie noch so viel Gutes tun, doch das Wohl demokratischer Gesellschaften gefährden«, so dass »die institutionalisierte Religion endlich von der Bildfläche« zu verschwinden habe.¹

¹ So *Richard Rorty*, der bekannte US-amerikanische Pragmatist und ›linke Patriot‹ in seiner Rede bei der Entgegennahme des von der 1998 gegründeten ›Identity Foundation‹ der Public-relations-Agentur ECC-Kothes Klewes erstmals verliehenen ›Meister-Eckhart-Preises‹ vom 02.12.2001; in: Süddeutsche Zeitung vom 04. 12. 2001, S. 14.

In all diesen Reaktionsweisen wird dem Phänomen der Religion heute eine Relevanz beschieden, die ihr in den 1970er Jahren kaum jemand zugestanden hätte. Gehörte es damals zum *common sense*, dass die noch übrig gebliebenen Religionsbestände im weiteren Verlauf des Modernisierungsprozesses lautlos und unmerklich absterben und durch säkulare Äquivalente ersetzt werden würden, so kann von einem derart selbstbewussten Abgang der Moderne auf die Religionen schon seit längerem nicht mehr die Rede sein. Die klassische Säkularisierungsthese steht mittlerweile nicht nur empirisch auf schwachen Füßen; auch die neueren Theorie-Debatten der Religionssoziologie thematisieren den ›Religionsboom‹ in den spätmodernen Gesellschaften und suchen nach einer angemessenen Konzeptualisierung dieses unerwarteten Phänomens jenseits der früheren Gewissheiten vom irreversiblen Absterben des Religiösen. Sie kreisen zum einen um das Phänomen der ›neuen Religiosität‹², zum anderen aber auch um die eigentümliche ›Repolitisierung‹ der überlieferten Religionen und das seit den 1980er Jahren weltweit zu beobachtende Aufkommen von ›public religions in the modern world‹.³ Vor diesem Hintergrund möchte ich zunächst einige wichtige Facetten des unübersichtlichen Feldes der Religion in den modernen Gesellschaften zur Sprache bringen, um einen ersten theoretischen Einblick in die aktuellen Beziehungsgeflechte und Konfliktlagen zwischen Religionen und Republik in der Moderne zu gewinnen (1.). Danach will ich die normativen – und sich ausdrücklich areligiös definierenden – Grundlagen des politischen Projekts der europäischen Moderne und ihr Verhältnis zu den Religionen umreißen. Im Zentrum dieses Projekts steht bekanntlich zum einen die Konzeption der ›politisch-moralischen Autonomie der bürgerlichen Einzelpersonlichkeit‹ und zum anderen die Vision einer kollektiven politischen Selbstregierungspraxis freier und gleicher Staatsbürger im Medium eines ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ (Kant). Damit verbindet sich im Hinblick auf die Legitimitätsgrundlagen der Gesellschaft ein fundamentaler Übergang vom ›alten Religions-

² Vgl. dazu u. a. *Eileen Barker*, Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt, in: *Jörg Bergmann u. a. (Hrsg.)*, Religion und Kultur (Sonderheft 33/1993 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Opladen 1993, 231–248, sowie die Beiträge in der Zeitschrift *Sociologia internationalis* 55 (2000) Heft 2.

³ Vgl. dazu *José Casanova*, *Public religions in the modern world*, Chicago-London 1994, der vor dem Hintergrund der aktuellen Zivilgesellschaftsdebatte anhand von fünf Fallstudien (zu Spanien, Polen und Brasilien sowie zum freikirchlichen Protestantismus Nordamerikas und zum US-Katholizismus) die These einer ›deprivatization of modern religion‹ entwickelt. Vgl. in diesem Kontext auch *Martin Riesebrodt*, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ›Kampf der Kulturen‹*, München 2000, bes. 35 ff.

vertrauen« zu einem »neuen Gesellschaftsvertrauen« (2.). Abschließend möchte ich mich dann vor diesem Problemhintergrund mit Perspektiven einer staatlichen Religionspolitik beschäftigen, die sich am Leitbild einer wechselseitigen »selbstbewussten öffentlichen Koexistenz« von Religionen und Republik orientieren, einseitige Beerbungs- und Instrumentalisierungsversuche überwinden und dadurch Handlungsmaximen für eine zukunftsfähige zivilgesellschaftliche Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik in den Gesellschaften der späten Moderne eröffnen können (3.).

1. RELIGION UND GESELLSCHAFT: DIE ALTEN GEWISSEHEITEN WERDEN UNGEWISS

1.1. Religion still matters

Seit vielen Jahren ist zu beobachten, dass sich die überkommenen Religionsgemeinschaften mit einigem Erfolg weigern, die Vorhersagen ihres empirischen Absterbens zu erfüllen. So verliert etwa in der Bundesrepublik Deutschland das kirchlich-konfessionell verfasste Christentum in Form der katholischen und evangelischen Kirche zwar kontinuierlich, aber eher langsam und undramatisch an Mitgliedern, bindet aber auch nach der Wiedervereinigung noch mehr als zwei Drittel der bundesrepublikanischen Bevölkerung. Es bleibt damit unbestritten ein ernst zu nehmender Faktor der öffentlichen Meinungsbildung, der auch bei vielen »kirchenfernen« Bürgern ein konstant hohes gesellschaftliches Ansehen genießt.⁴ Die etablierten Kirchen finden bei den politisch-gesellschaftlichen Eliten des Landes hohe Wertschätzung und verfügen mit dem Status einer »Körperschaft des öffentlichen Rechts« über zahlreiche rechtliche Privilegien, finanzielle Bestandsgarantien und politische Querverbindungen zum Staatsapparat, die als solche gegenwärtig kaum ernsthaft in Frage gestellt werden. Dagegen kann der bisher religionsrechtlich nur marginal integrierte Islam in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten Jahrzehnten ein deutliches Wachstum verzeichnen, verbunden mit einem stärkeren Interesse, sich in die bundes-

⁴ »So halten es (...) ein knappes Viertel der Konfessionslosen für »schlecht«, »daß sich immer mehr Menschen von der Kirche abwenden«, und eine starke Mehrheit (81%) der Bevölkerung und sogar der Konfessionslosen (55%) findet es »gut«, »daß es die Kirche gibt.« (Michael N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg u. a. 1997, 59 [auf der Grundlage der 1997er EMNID-Umfrage »Was glauben die Deutschen?«]).

republikanischen Verhältnisse dauerhaft einzubringen. Damit stößt er in der politischen Öffentlichkeit zwar nicht auf militante Ablehnung, wohl aber auf gehörige Skepsis und erhebliche Vorbehalte. Dennoch ist er religionspolitisch auf dem Weg, neben den großen christlichen Kirchen ebenfalls als ernst zu nehmender Faktor öffentlicher Religion anerkannt und zumindest partiell in das staatskirchen- bzw. religionsrechtliche Gefüge der ›hinkenden Trennung‹ von Staat und Kirche integriert zu werden.

So scheinen sich die traditionellen Religionen in den hochkomplexen Gesellschaften der späten Moderne dauerhaft behaupten zu können.⁵ Offensichtlich sind die vehementen, weite Phasen des 19. und 20. Jahrhunderts kennzeichnenden ideologischen Kämpfe zwischen Republik und Religion, zwischen dem antikirchlich-säkularistischen Sendungsbewusstsein einer scharf akzentuierten Aufklärungsphilosophie und dem ostentativ-unerbittlichen Antimodernismus der katholischen Kirche definitiv überwunden. An ihre Stelle scheint heute der Beziehungsmodus einer konfliktlosen wechselseitigen Anerkennung zu treten, der konjunkturell zwischen partieller Wertschätzung und partieller Gleichgültigkeit changiert. Nicht zufällig monieren manche Kritiker – innerhalb wie außerhalb der Kirchen – eine heute allenthalben grassierende politisch-normative Harmlosigkeit im Verhältnis von Kirchen und Republik, die sich für die Bestandsfähigkeit der Kirchen in der Zukunft noch als eines ihrer größten Probleme erweisen könnte. So notierte etwa der Berliner Journalist Christian Bommarius jüngst durchaus scharfsichtig: »Das Problem der Amtskirchen ist, daß sie seit langem schon keines mehr sind. Die Öffentlichkeit behandelt sie mit Nachsicht, gleichmütig, aber freundlich, wie den senilen Alten, dessen Gebrabbel am Tisch niemanden erschreckt, aber auch nur selten amüsiert.«⁶

Gleichzeitig entstehen in den Gesellschaften der späten Moderne – zum Teil mit massiven Wachstumsraten⁷ – zahlreiche nicht-institutionali-

⁵ Zur – trotz oft andersartiger religionsrechtlicher Fixierungen – im Kern vielfach ähnlich gelagerten Situation der Großkirchen im heutigen Europa vgl. die einzelnen ›Länderberichte‹ in diesem Jahrbuch. Sie geben Anlass zu der These, dass die christlichen Großkirchen in den west- und osteuropäischen Staaten heute gleichermaßen – wenn auch mit deutlich unterschiedlichem Tempo und nicht immer ganz freiwillig – auf dem Weg sind, sich in den staatsfernen Bereichen der Zivilgesellschaft bzw. der politischen Öffentlichkeit einzurichten und mit dieser – prinzipiell demokratie- und pluralitätskompatiblen – Standortbestimmung kaum auf Widerstand stoßen.

⁶ *Christian Bommarius*, Kirche ohne Schatten. Macht und Frömmigkeit in der Bundesrepublik, in: Kursbuch 149 (Sept. 2002), 17–25, 18.

⁷ *Klaus Eder* spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer »Entfesselung des Religiösen«: »Die Zahl der Religionen wie der Gläubigen nimmt zu. 9.900 eigenständige

sierte, nicht-traditionelle Formen religiöser Identität, eine bunte, facettenreiche und schwer einzugrenzende Religiosität, auf die auch die Kirchen – wie die institutionalisierten Religionen insgesamt – keinen Zugriff mehr haben. Sie konstituieren einen vielschichtigen ›religiösen Markt‹, der es im Prinzip jedem Individuum ermöglicht, je nach seinen eigenen religiös-spirituellen Bedürfnissen eine hochgradig individualisierte ›patchwork‹- oder ›Bastelreligion‹ auszubilden.⁸ Diese von Motiven individueller Sinnsuche getragene Religiosität steht in einem nicht unerheblichen Spannungsverhältnis zu den verfassten Religionen und entzieht sich allen Versuchen einer dauerhaften Institutionalisierung. Sie wird dementsprechend vom religionssoziologischen Diskurs der Gegenwart häufig auf den Begriff einer ›unsichtbaren Religion‹ (*Thomas Luckmann*)⁹ bzw. auf die Formel eines ›return of the sacred‹ (*Daniel Bell*)¹⁰ gebracht. Die schillernden Formen individueller bzw. kleingrup-

Religionen soll es heute geben, mit zunehmender Tendenz, und jeden Tag kommen zwei oder drei neue hinzu. Das Christentum kennt heute 33.000 Konfessionen, gegenüber 1.800 um das Jahr 1900. (...) Auffallend an diesem Phänomen der globalen Pluralisierung von Bekenntnissen ist dessen strukturelle Homologie mit der religiösen Pluralisierung, die sich in den Vereinigten Staaten ausgebildet hat.« (*Klaus Eder*, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 3/2002, 331–343, 332 f.).

⁸ Der bekannte US-amerikanische Religionssoziologe und Kommunitarist *Robert N. Bellah* spricht in diesem Zusammenhang vom Phänomen des ›Sheilaismus‹: »Heute ist Religion in Amerika so privat und vielgestaltig, wie sie im kolonialen Neuengland öffentlich und geschlossen war. Eine Person, die wir interviewten, benannte ihre Religion (sie sprach von ihrem ›Glauben‹) tatsächlich nach sich selbst. Dies enthält die logische Möglichkeit von über 220 Millionen amerikanischen Religionen, eine für jeden von uns. Sheila Larson ist eine junge Krankenschwester, die eine lange Therapie hinter sich hat und ihren Glauben als ›Sheilaismus‹ beschreibt. ›Ich glaube an Gott. Ich bin kein religiöser Fanatiker. Ich kann mich nicht erinnern, wann ich das letzte Mal die Kirche besucht habe. Mein Glaube hat mich einen langen Weg begleitet. Er ist Sheilaismus. Nur meine eigene kleine Stimme.« Für Bellah scheint ›der ›Sheilaismus‹ ein vollkommen natürlicher Ausdruck des gegenwärtigen religiösen Lebens in Amerika zu sein« (*Robert N. Bellah u. a.*, *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft* [am. 1985], Köln 1987, 256 f.).

⁹ Vgl. *Thomas Luckmann*, *Die unsichtbare Religion* (am. 1967), Frankfurt a.M. 1991. Luckmann thematisiert Religion in phänomenologischer Perspektive als ein sozial und anthropologisch unverzichtbares Element der Transzendenzverarbeitung, das in den modernen Gesellschaften kaum noch in großen institutionalisierten, sondern vor allem in kleinen privatisierten Formen auftritt. Er spricht – nicht frei von kulturkritischer Larmoyanz – von einem Meer privatisierter Religion, »die wenig mehr verehrt als das zügellose, quasi-autonome Selbst« und dabei begleitet wird von einer privatisierten Minimalmoral, die sich erschöpft »in einer selbstgenügsamen, bestenfalls familiaristischen Moralität und der beinahe solipsistischen Moral der Selbst-Erfüllung« (*ders.*, *Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa*, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 3/2002, 285–293, 292).

¹⁰ Gegen die gängigen Theorien einer linearen Säkularisierung moderner Gesellschaften formulierte *Daniel Bell* schon früh die These einer zyklischen Wiederkehr des Religiö-

penspezifischer *patchwork*-Religiosität verhalten sich nicht nur zu den institutionalisierten Religionen, sondern auch zum modernen Staat oft eigentümlich distanziert, interesselos und in diesem Sinne hochgradig ›unpolitisch‹. Sie finden sich insofern durchaus im Einklang mit den gesellschaftlichen Mega-Trends der späten Moderne, mit Individualisierung, Privatisierung, Pluralisierung und Anti-Institutionalismus. Insofern können sie durchaus als die moderne Variante des Religiösen angesprochen werden, da sie mit dem modernen Säkularisierungsparadigma nicht grundsätzlich, sondern nur partiell im Widerspruch stehen: der *starken* Säkularisierungsthese, die mit dem historischen Verschwinden von Religiosität und Transzendenz überhaupt rechnete, fallen sie zwar in den Rücken; die *schwache* Variante dieser Erosionsthese, die lediglich die überkommenen institutionalisierten Religionen mit ihren ›antimodernen‹ Geltungsansprüchen für obsolet hielt, kann sich durch die Phänomene neuer Religiosität dagegen durchaus bestätigt fühlen.

1.2. *Traditional religions went public*

Neben dem gegenwärtigen Boom der – zumindest partiell durchaus modernitätskompatiblen – ›neuen religiösen Bewegungen‹ ist seit den 1980er Jahren jedoch ein noch überraschenderes Phänomen zu beobachten, das auch der schwächeren Form der Säkularisierungsthese diametral zu widersprechen scheint: die rasante Rückkehr traditioneller, institutionalisierter Großreligionen auf die Bühne der politischen Öffentlichkeit. Zu erinnern wäre hier etwa an so heterogene Phänomene wie den Sturz des Schah-Regimes und die islamische Revolution im Iran, an die Erfolgsgeschichte der religiös geprägten *Solidarnosc*-Bewegung in Polen, an die sandinistische Revolution in Nicaragua und die zahlreichen politischen Umbrüche nicht nur in Lateinamerika, die von starken befreiungstheologischen Impulsen mitgetragen wurden, oder auch an die politischen Aufbrüche des US-amerikanischen Protestantismus und seiner *moral majority*-Bewegung, die seit den 1980er Jahren in jedem Prä-

sen: »Will there be a return of the sacred, a rise of new religious modes? Of that I have no doubt. Religion is not an ideology, or a regulative or integrative feature of society. (...) It is a constitutive aspect of human experience because it is a response to the existential predicaments which are in the *ricorsi* of human culture.« Dieser ›return‹ wird sich Bell zufolge vor allem jenseits der etablierten Religionen vollziehen, in zahlreichen neuen Formen, inmitten der postmodernen »confusions of authenticity« und getragen vom »search in this multiple, discordant world, for the authentic ›I‹« (*Daniel Bell, The return of the sacred? The argument on the future of religion*, in: *The British journal of sociology* 28 (1977) 4, 419–449, 442f.).

sidentschaftswahlkampf eine ernst zu nehmende Größe darstellt. Diese politische Wiederkehr traditioneller Religionen, die sich zuvor schon weitgehend mit den neuzeitlichen Privatisierungsprozessen arrangiert hatten, ist ein hochgradig überraschendes Phänomen, denn »no one credited the traditional religions with enough vitality to inspire large-scale political revolt« (*Mary Douglas*).¹¹ In der Tat stehen diese Phänomene nicht nur dem klassischen, linear angelegten Säkularisierungstheorem der Aufklärungstradition, sondern auch den jüngeren, von bleibenden sozialen Dimensionen der Transzendenz und Sinnstiftung (*Luckmann*) bzw. von zyklisch wiederkehrenden Sehnsüchten nach kultisch-sakraler Wiederverzauberung (*Bell*) ausgehenden Theorieansätzen der Religionssoziologie frontal entgegen.

1.2.1. José Casanova und die These von den zivilgesellschaftlichen ›öffentlichen Religionen‹

Mit dem aktuellen Phänomen der ›traditional religions went public‹ hat sich vor allem der aus Spanien stammende und an der New Yorker ›New School for Social Research‹ lehrende Religionssoziologe José Casanova beschäftigt. Casanova widmet seine besondere Aufmerksamkeit – anders als der *mainstream* der religionssoziologischen Forschung – vor allem dem Feld der katholischen Religion.¹² Er entfaltet die These einer ›Deprivatisierung‹ traditioneller Religionen, die sich nach vorangegangenen, oft sehr schmerzlichen Säkularisierungsprozessen nicht mit dem ihnen zugewiesenen Status der ›Privatangelegenheit‹ begnügen wollen, sondern seit einigen Jahrzehnten mit Nachdruck die demokratischen Sphären einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit als ihren neuen gesellschaftlichen Ort zu entdecken beginnen. Das Phänomen der ›Deprivatisierung‹ definiert er dementsprechend als »the fact that religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularisation had reserved for them. Social movements have appeared which either are religious in nature or are challenging in the name of religion the legitimacy and autonomy of the primary secular spheres, the state and the market economy. Similarly, religious institutions and organisations refuse to restrict themselves to the pastoral care of individual souls and continue to raise questions about the interconnections of

¹¹ Zit. nach *Casanova* (Anm. 3), 5.

¹² Er moniert in diesem Zusammenhang, »that Catholicism is the largest and one of the most understudied religions. The sociology of Catholicism is still underdeveloped.« (ebd., 235 [Anm. 7]).

private and public morality and to challenge the claims for the subsystems, particularly states and markets, to be exempt from extraneous normative considerations. One of the results of this ongoing contestation is a dual, interrelated process of repoliticization of the private religious and moral spheres and renormativization of the public economic and political spheres. This is what I call, for lack of a better term, the ›deprivatization‹ of religion.«¹³

Die von Casanova nicht nur empirisch beobachteten, sondern auch normativ begrüßten Prozesse einer ›Repolitisierung‹ der Religionen – und einer dadurch mitunterstützten ›Renormativisierung‹ des Politischen – fallen freilich nicht einfach hinter die im europäischen Modernisierungsprozess mühsam erreichte Differenzierung von Religion und Politik, von Kirche und Staat zurück. Vielmehr ist das Phänomen der öffentlichen Religionen für ihn »mit den liberalen Freiheiten und der strukturellen und kulturellen Differenzierung moderner Gesellschaften durchaus vereinbar.«¹⁴ Im Anschluss an Casanova¹⁵ – aber etwas anders akzentuiert – möchte ich in diesem Zusammenhang zwei verschiedene Dimensionen des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses unterscheiden: *Zum einen* – als fundamentales Basisprinzip der Neuzeit – die Säkularisierung als rechtlich-formale *Entstaatlichung der Religion*, d. h. die Ausdifferenzierung einer autonomen ›weltlichen‹ Sphäre als verfassungsrechtliche Trennung von Staat und Kirche, von Staatspolitik und Religionen, die von Anfang an im Zentrum des europäischen Modernisierungsprozesses stand, zur Erosion caesaropapistischer und theokratischer Herrschaft führte und sich in den modernen Verfassungen in der Formel der Religionsfreiheit als individuellem Grundrecht aller Menschen artikuliert. Diese Basisdimension der Säkularisierung als ›Entstaatlichung‹ ist für Casanova normativ unauflösbar und auch historisch – zumindest in den europäischen Gesellschaften – keineswegs bedroht. Im Gegenteil; erst in dem Maße, wie die Religionen ihre Trennung vom Staat und das Rechtsprinzip der individuellen Religionsfreiheit anerkennen, werden sie in modernen Zivilgesellschaften in einer

¹³ Ebd., 5f.

¹⁴ Ders., Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 181–210, 191.

¹⁵ Casanova selbst spricht von drei Aspekten der Säkularisierung und differenziert innerhalb der gesellschaftlichen Sphäre noch einmal zwischen dem Rückgang sichtbarer religiöser Traditionen im öffentlichen Leben der Gesellschaft und der eigentlichen Privatisierung der Religion, obwohl mir diese Zusatzdifferenzierung im Hinblick auf religionspolitische Fragen theoriearchitektonisch nicht zwingend notwendig zu sein scheint und auch empirisch nicht immer mit der nötigen Trennschärfe möglich sein dürfte.

demokratiekompatiblen Weise politik- und öffentlichkeitsfähig. Sie hören dann auf, »staatliche Zwangsinstitutionen sein oder werden zu wollen, und sind zu freien religiösen Einrichtungen der Zivilgesellschaft geworden«. ¹⁶

Davon zu unterscheiden sind *zum anderen* die gesellschaftlichen Tendenzen der Säkularisierung als sozial-kulturelle *Privatisierung der Religion*, die als solche Casanova zufolge »keinen strukturell notwendigen Trend der Moderne« ¹⁷ darstellen. Gemeint ist hier der in vielen, aber bezeichnender Weise nicht in allen modernen Gesellschaften ¹⁸ zu beobachtende Rückgang von religiösen Glaubensbeständen, Überzeugungen, Praktiken und Handlungsmustern in der Bevölkerung und im öffentlichen Leben. An Prozessen einer solchen kulturellen Säkularisierung des gesellschaftlichen Alltagslebens leiden Casanova zufolge nicht zufällig vor allem diejenigen Gesellschaften, deren Mehrheitsreligionen massive öffentliche Akzeptanzverluste erlebten, weil sie sich der basalen formalen Trennung von Staat und Religion allzu lange widersetzen. Zu nennen wären etwa die lutherischen Staatskirchen in Skandinavien oder die anglikanische Kirche in England, aber auch die katholische Kirche in Polen und Spanien, die lange Zeit in der Gefahr stand, sich im Kontext der jüngsten Demokratisierungsprozesse dieser Länder selbst zu marginalisieren und unbeabsichtigt zu einer moralisch-religiösen Austrocknung der politischen Kulturen dieser Länder beizutragen. ¹⁹ Casanova interessiert sich deshalb besonders für diejenigen Fälle ›öffentlicher Religion‹, die ihre rechtlich-formale Entstaatlichung anerkennen und mittragen und gerade auf dieser Grundlage ihrer gleichzeitigen Privatisie-

¹⁶ Casanova, Chancen und Gefahren (Anm. 14), 193.

¹⁷ Ebd., 185.

¹⁸ Man denke nur an das Beispiel der Vereinigten Staaten, die als eine der ältesten Demokratien mit strikter Religionsfreiheit zugleich als eine der am stärksten religiös geprägten Gesellschaften der Welt gelten können.

¹⁹ Zurecht verweist Casanova darauf, dass sich »in ganz Europa die nicht staatlich gestützten Kirchen und Sekten in der Mehrzahl der Länder weitaus erfolgreicher gegen die Säkularisierungstendenz zu behaupten [vermochten, HJGK] als die Staatskirchen. Es ist somit gerade der Versuch, das Christentum innerhalb und durch die Institutionen des Nationalstaates zu bewahren und durch diese staatliche Stützung der modernen Aufgabentrennung zwischen Kirche und Staat zu widerstehen, welcher die Kirche in Europa beinahe zerstört hätte.« (ebd., 186). Vgl. auch *ders.*, Public religions (Anm. 3), 212 ff., sowie die ähnlich gelagerten Befunde der entsprechenden ›Länderberichte‹ zu Polen und Spanien in diesem Jahrbuch. Die britische Religionssoziologin Grace Davie bringt dies auf die eingängige Formel eines ›believing without belonging‹ für die Länder mit Staat-Kirche-Trennung im Unterschied zum Phänomen des ›belonging without believing‹ in den Ländern der skandinavischen Staatskirchentradition, vgl. Grace Davie, Religion in modern Europe. A memory mutates, New York 2000.

rung erfolgreich Widerstand leisten – und gerade in dieser Spannungslage vom *mainstream* des liberalen politischen Denkens oft nicht angemessen wahrgenommen werden. Die fundamentale Differenzierung zwischen der unverzichtbaren, geradezu ›modernitätskonstituierenden‹ Entstaatlichung der Religion und den historisch veränderlichen, keineswegs modernitätsnotwendigen Formen der Privatisierung der Religion unterläuft nämlich die gängigen Plausibilitätsmuster des liberalen Diskurses, der bekanntlich »dazu neigt, Staat, Öffentlichkeit und Politik in einen Topf zu werfen und miteinander zu verwechseln« – und dadurch zu der Fehleinschätzung gelangt, dass »mit der Trennung der Religion vom Staat zugleich deren Entpolitisierung und Beschränkung auf den Privatbereich vorgeschrieben«²⁰ werden müsse.

Casanovas Konzept der demokratie- und modernitätskompatiblen ›öffentlichen Religionen‹ arbeitet mit einer hilfreichen historischen Differenzierung des ›politischen Gemeinwesens‹ in die Ebenen des *state*, der *political society* und der *civil society* als drei verschiedenen Arenen, in denen sich öffentliche Religionen bewegen können.²¹ Was die unmittelbare Ebene des Staatsapparates betrifft, so haben wir es Casanova zufolge nur noch mit einigen anachronistischen Restbeständen aus der Tradition des lutherischen Staatskirchentums zu tun, die gegenwärtig aber mit mehr oder weniger Nachdruck abgebaut werden;²² auch auf der Ebene der ›politischen Gesellschaft‹, d. h. im Bereich der staatsnahen Parteien und der direkt auf den staatlich-administrativen Bereich zielenden Organisationen, sind die ›öffentlichen Religionen‹ für Casanova gegenwärtig deutlich auf dem Rückzug. Er verdeutlicht dies u. a. am Beispiel der ›Katholischen Aktion‹ und dem Phänomen der ›katholischen Parteien‹, die in vielen europäischen Ländern jahrzehntelang den dominanten Artikulationsmodus des Katholizismus als ›öffentlicher Religion‹ bildeten, heute aber kaum noch als zukunftsfähig gelten. Zurecht notiert Casanova, dass die katholische Kirche seit dem Zweiten Weltkrieg auch in den stark katholisch geprägten Ländern »ihre herkömmli-

²⁰ Ebd., 189.

²¹ Hier lehnt sich Casanova übrigens an eine bekannte Differenzierung des US-amerikanischen Jesuiten und Konzilsperitus *John Courtney Murray* an, der auf der Grundlage genau dieser theoretischen Unterscheidung seinerzeit die entscheidenden theoretischen Weichenstellungen für die Annahme des Konzilsdekrets über die Religionsfreiheit lieferte; vgl. dazu auch die Hinweise in *Casanova, Civil Society and religion: retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam*, in: *Social research* 68 (2001) 4, 1041–1080, 1044 ff.

²² Vgl. dazu den ›Länderbericht Skandinavien‹ in diesem Jahrbuch, in dem *Öyvind Foss* auf das längst eingeleitete Ende des Staatskirchentums in Schweden und Norwegen hinweist.

chen Versuche aufgab, offizielle katholische Parteien entweder zu gründen oder zu fördern. Die Kirche scheint nicht nur die Trennung vom Staat, sondern auch die Abkopplung von der politischen Gesellschaft im eigentlichen Sinne akzeptiert zu haben.²³ Damit kommt dann schließlich die dritte Ebene, die Zivilgesellschaft und die von ihr getragene politische Öffentlichkeit, als Arena für die Artikulation und Umsetzung der kirchlichen Politik- und Öffentlichkeitsansprüche in den Blick. Um in dieser Arena erfolgreich aufzutreten und an den politisch-moralischen Meinungs- und Willensbildungsprozessen des Gemeinwesens mitzuwirken, müssten die Kirchen keineswegs »ihr traditionelles kirchliches Selbstverständnis aufgeben und selbst zu individualistischen oder demokratisierten Organisationen werden.«²⁴ Sie können Casanova zufolge vielmehr gerade mit ihren überlieferten Traditions- und Glaubensbeständen wesentlich zur Förderung der Demokratie beitragen, denn sofern sie die Legitimität des säkularen Staates und die Religions- und Gewissensfreiheit der Staatsbürger anerkennen, »ist es durchaus positiv, wenn sie Fragen in die Öffentlichkeit tragen, welche der Liberalismus in die Privatsphäre verwiesen hatte.«²⁵ Denn »Religionen nötigen die modernen Gesellschaften dazu, öffentlich und kollektiv über ihre normativen Strukturen nachzudenken, indem sie ihre eigenen normativen Traditionen als Grundlage für Debatten über öffentliche Streitfragen geltend machen und sich bestimmten Thesen mit religiösen Argumenten widersetzen. Zudem stellen die Religionen mit ihrem hartnäckigen Beharren auf dem Grundsatz des ›Gemeinwohls‹ und ihrem Selbstverständnis als sittlicher Gemeinschaft eine Herausforderung für die vorherrschenden individualistisch-liberalen Theorien dar, die das Gemeinwohl auf die Summe persönlicher Präferenzen reduzieren. Und schließlich besteht vermutlich die wichtigste Aufgabe der Religion darin, öffentlich für den Grundsatz der ›Solidarität‹ mit allen Menschen einzutreten.«²⁶

²³ Casanova, Chancen und Gefahren (Anm. 14), 194.

²⁴ Ebd., 208.

²⁵ Ebd., 191.

²⁶ Ebd., 209; seine eigentliche ›Sternstunde‹ als zivilgesellschaftliche ›öffentliche Religion‹ hat der Katholizismus Casanova zufolge in den demokratischen Umbrüchen des Jahres 1989 erlebt, als es ihm nicht mehr um ihn selbst und die *libertas ecclesiae*, sondern um Gerechtigkeit, Solidarität und die bedrohte Würde politisch unterdrückter Menschen, also um die *libertas personae* ging. Als Johannes Paul II. mit seinem Wort von der ›geheiligten Würde der menschlichen Person‹ für den Katholizismus eine gewaltfreie, seinerzeit aber ungeheuer machtvolle Protest- und Widerstandsformel markierte, hat er nicht nur in Polen erheblich zum Untergang des staatssozialistischen Regimes beigetragen. Allerdings glaubt Casanova nicht, dass diese Selbstinterpretation des Katholizismus als eine zivilgesellschaftliche ›öffentliche Religion‹ dauerhaft Bestand haben wird,

1.2.2. Jürgen Habermas und die These von der ›postsäkularen‹ Gesellschaft

Im deutschen Sprachraum hat jüngst kein Geringerer als *Jürgen Habermas* ebenfalls die Frage nach einer zukunftsfähigen Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik aufgeworfen, als er in seiner Frankfurter Friedenspreisrede vom Oktober 2001²⁷ ein neues Stichwort in die Debatte einführte: das Wort von der ›postsäkularen Gesellschaft‹, d.h. einer Gesellschaft, »die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt«.

Das Adjektiv ›postsäkular‹ ist freilich nicht unmissverständlich, denn es legt semantisch die irreführende Vermutung nahe, dass die Zeit des säkularen Staates und der säkularen Gesellschaft ihrem historischen Ende entgegengehe. Mit seinem gleichzeitigen Hinweis auf die ›sich fortwährend säkularisierende Umgebung‹ distanziert sich Habermas jedoch zu Recht von der Vorstellung, dass jetzt ›postsäkulare‹ Zeiten anbrächen, in denen eine Renaissance des Religiösen die erreichten Säkularitätsstandards der politischen Moderne aufzuweichen beginne. Habermas' Rede von der ›postsäkularen Gesellschaft‹ zielt denn auch nicht auf die politisch-moralische Überwindung dieser historisch mühsam errungenen Säkularität und schon gar nicht auf eine Schwächung des säkularen Staates mit seinem Prinzip strikter staatlicher Religionsfreiheit. Es geht ihm vielmehr um die Überwindung der auch von Casanova notierten liberalen Fehldeutung, die die notwendige Differenzierung von (strukturell notwendiger) ›Entstaatlichung‹ der Religion und ihrer (historisch kontingenten) ›Privatisierung‹ übersieht und mit der Trennung von Staat und Religion zugleich auch deren gesellschaftliche Entpolitisierung be-

denn er notiert: »*Natürlich* [Herv. HJGK] ist diese Form einer mobilisierten öffentlichen Religion bloß eine Übergangsform: je erfolgreicher sich die demokratischen Regime konsolidieren, um so mehr wird sie ihre Daseinsberechtigung einbüßen. Sobald also der Übergang zur Demokratie beginnt, macht sich ein innerer Druck bemerkbar, der die Religion in den Privatbereich abdrängt.« (ebd., 193). Ob dieser sicherlich vorhandene ›innere Druck‹ im ruhigen politischen Alltagsleben einer demokratischen Gesellschaft aber tatsächlich geradezu zwangsläufig und ›naturhaft‹ zur (Re-)Privatisierung der katholischen Religion führt, darf bezweifelt werden. Dies wird in nicht unerheblichem Maße wohl auch von den innerkirchlichen Selbstverständnisdebatten der Katholiken über ihr Verhältnis zur modernen Demokratie und ihrer dementsprechenden Handlungspraxis abhängen, auch wenn sich diese in einem stabilen demokratischen Politikalltag natürlich wesentlich undramatischer und deutlich weniger emphatisch gestalten wird.

²⁷ Vgl. *Jürgen Habermas*, Glauben und Wissen. Rede zur Verleihung des ›Friedenspreises des deutschen Buchhandels‹, Paulskirche Frankfurt a. M. 14. 10. 2001, in: FAZ v. 15. 10. 2001, S. 9 (die im Folgenden nicht näher ausgewiesenen Zitate ebd.).

treiben will. Diesem »säkularistischen Selbstmissverständnis« (*Hans Joas*)²⁸ der politischen Moderne will Habermas – durchaus auch in Absetzung zu seinen früheren Konzeptualisierungen des Phänomens der Religion²⁹ – mit dem Begriff der »postsäkularen Gesellschaft« nun energisch entgegenreten.³⁰

Es geht Habermas in seiner Friedenspreisrede um das Bewusstsein der säkularen Gesellschaft, dass sie sich selbst »von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden« würde, wenn es ihr nicht gelingt, »einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen« zu bewahren oder erst neu auszubilden. Denn es gebe »moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen«, die aber keineswegs nur von gläubigen Anhängern der Religionen, sondern auch von den »ungläubigen Söhnen und Töchtern der Moderne« geteilt werden bzw. geteilt werden könnten, auch wenn deren semantische Potenziale heute durch die vernünftig-rationale Sprache einer nachmetaphysischen Ethik »noch nicht ausgeschöpft« werden könnten. Im Hinblick auf die aktuellen Debatten zur Biotechnologie nennt Habermas als Beispiel das moralische Bewusstsein von der unbedingten personalen Würde jedes Menschen, das sich im religiösen Sprachspiel als »Gottebenbildlichkeit« des Menschen ausdrückt und »auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann«, das sich allein mit den Mitteln einer wissenschaftlich-säkularen Sprache nicht gleichwertig ausdrücken lässt – oder unter der Vorherrschaft einer solchen Sprache gar gefährlich an den Rand gedrängt wird. Im Hinblick auf die

²⁸ Vgl. *Hans Joas*, Eine Rose im Kreuz der Vernunft, in: DIE ZEIT v. 07. 02. 2002, S. 32.

²⁹ Zeigte sich das Habermasche Frühwerk noch evolutionstheoretisch davon überzeugt, dass das Phänomen der Religion einer historisch prinzipiell überholten Entwicklungsstufe der Menschheitsgeschichte angehöre und in der Moderne diskursethisch zu beerben sei, so vertritt Habermas seit den späten 1980er Jahren eher die Perspektive einer – zumindest bis auf weiteres gültigen – »Koexistenz« von religiöser Rede und philosophischer Ethik. Seine Kompromissformel lautet nun: »Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird die Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können.« (erstmalig in: *Habermas*, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a.M. 1988, 60). Auf die Rückfrage, ob der temporale Vorbehalt des »vorerst?« signalisiere, dass er nach wie vor der Hoffnung anhängt, der diskursethische Beerbungsversuch könne irgendwann doch noch erfolgreich abgeschlossen werden, antwortet Habermas in einem Interview aus dem Sommer 1999 eher kleinlaut: »Ich weiß es nicht. Das wird sich herausstellen, wenn die Philosophie ihre Arbeit am religiösen Erbe mit größerer Sensibilität als bisher fortsetzt.« (*Habermas*, Zeit der Übergänge, Frankfurt a.M. 2001, 191).

³⁰ Wie erwähnt, scheint es mir allerdings angemessener, von einer »postlaizistischen« bzw. »postsäkularistischen« Gesellschaft zu sprechen.

Erkenntnisse der *human sciences*, etwa der modernen Hirn- und Bewusstseinsforschung, stellt Habermas hier die bange Frage: »Was wird nun aus solchen Personen, wenn sie sich nach und nach selber unter naturwissenschaftliche Beschreibungen subsumieren?« – und welche politisch-moralischen Konsequenzen impliziert »ein wissenschaftliches Bild vom Menschen in der extensionalen Begrifflichkeit von Physik, Neurophysiologie oder Evolutionstheorie, das auch unser Selbstverständnis vollständig entsozialisiert«?

Um den mit dem szientistischen Wissenschaftsverständnis verbundenen Gefahren einer schleichenden Erosion der bislang noch lebensweltlich-kommunikativ hinreichend verankerten moralischen Kategorien von Personalität, Autonomie und Verantwortlichkeit zu begegnen, setzt Habermas nun auf eine stärkere Berücksichtigung der unterstützenden Kraft der Religionsgemeinschaften und ihrer normativen Ressourcen. Genauer gesagt: es geht ihm um einen »demokratisch aufgeklärten common sense« pluraler Staatsbürger, der sich in einer vielstimmigen politischen Öffentlichkeit artikuliert und »gleichsam als dritte Partei zwischen Wissenschaft und Religion« zu behaupten vermag. Auf dieser Basis soll sich die ›postsäkulare‹ Gesellschaft in Zukunft einen politisch-moralischen Weg bahnen können, der zwischen blind zu glaubenden Dogmenbeständen einer etablierten Religion einerseits und dem blinden Glauben an die objektivierenden Forschungshypothesen und Erkenntnisleistungen szientistischer Wissenschaften andererseits verläuft. Denn schließlich sei, so betont Habermas im Blick auf die aktuelle Bioethik-Debatte mit scharfem Nachdruck, »der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, (...) nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie«.

Mit dem Begriff der ›postsäkularen Gesellschaft‹ möchte Habermas also ein produktives Verhältnis der selbstbewusst-säkularen Republik zur Vitalität und Fruchtbarkeit religiöser Gemeinschaften in ihrer Mitte in den Blick nehmen, das die bisherigen, auf Konkurrenz, Abschaffung und Überwindung gerichteten Muster ihrer Beziehung überwindet. Dabei orientiert er sich an der auch für ihn selbst noch neuen Hoffnung, dieses Verhältnis möge über ein reines Nullsummenspiel hinausgehen und sich als ein gesellschaftliches Positivsummenarrangement gestalten lassen, das am Ende der Vitalität und Zukunftsfähigkeit beider zugute kommt.³¹ Damit stellt sich nun verschärft die Frage, wie sich eine mo-

³¹ In diesem Sinne begreift Habermas die gesellschaftliche Bearbeitung der großen ethischen Herausforderungen der Gegenwart – etwa im Hinblick auf die Grundfragen der

derne staatliche Religionspolitik zum Phänomenbereich des Religiösen im Allgemeinen und zu den artikulierten Geltungs- und Öffentlichkeitsansprüchen der verfassten Religionsgemeinschaften im Besonderen verhalten kann und soll: Soll der Staat eingreifen und steuern, verbieten, fördern, privilegieren, benachteiligen, und wenn ja: wie und auf welcher Grundlage, mit welcher Kompetenz und Legitimation? Oder soll er einfach alles laufen lassen, weil es der religiöse Markt, sofern seine Anbieter die Freiheitsrechte der anderen achten, schon irgendwie richten wird? Oder kann und muss der säkulare Staat am Ende – wie Habermas und Casanova nahe legen – um seiner eigenen demokratischen Vitalität willen ein spezifisches Anerkennungsmuster entwickeln, mit dem er den verfassten Religionsgemeinschaften in seiner Mitte entgegenkommt und ihnen Brücken für eine selbstbestimmte, allmähliche Annäherung an und Integration in die säkularen Gesellschaften der späten Moderne anbietet? Am Horizont einer solchen Suche nach einer postsäkularistischen Gesellschaft könnte sich m. E. eine *öffentliche Koexistenz von selbstbewussten Religionen und selbstbewusster säkularer Republik* abzeichnen; und dies nicht im Wissen um eine nun einmal bis auf weiteres hinzunehmende Unvermeidbarkeit, einer wechselseitig desinteressierten ›passiven Koexistenz‹, sondern im Bewusstsein einer komplementären, aneinander interessierten und insofern ›aktiven Koexistenz‹, die darum weiß, dass sich das politische Projekt der europäischen Moderne und die traditionellen Religionen nicht gegenseitig bedrohen müssen, sondern auch wechselseitig bereichern können.

Medizin- und Bioethik – heute als ›eine kooperative Aufgabe‹, die nicht allein vom modernen Aufklärungsdenken oder den überlieferten Religionen zu bewältigen sei, sondern »von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen (...). Säkulare Mehrheiten dürfen in solchen Fragen keine Beschlüsse durchdrücken, bevor sie nicht dem Einspruch von Opponenten, die sich davon in ihren Glaubensüberzeugungen verletzt fühlen, Gehör geschenkt haben; sie müssen diesen Einspruch als eine Art aufschiebendes Veto betrachten, um zu prüfen, was sie daraus lernen können.« Ob allein die Idee eines temporalen Aufschubs hinreicht, um das Denkmuster eines eindimensionalen Konkurrenzverhältnisses von Religionen und Republik und die damit verbundene Nullsummenlogik wirklich zu überwinden, scheint mir jedoch zweifelhaft zu sein. Beim bisherigen Stand der theoretisch-begrifflichen Ausarbeitung dieser ›Kooperationsaufgabe‹ von Religionen und Republik klingt die Formel vom ›aufschiebenden Veto‹ doch verdächtig nach der Strategie eines hilflosen ›Zeitschindens‹. Die ›aufklärerische Schlagseite‹ dieses Kooperationsverhältnisses, das bisher ja – wie Habermas zurecht betont – nur den Gläubigen unter den Staatsbürgern zumutet, »ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen zu müssen«, ist jedenfalls unübersehbar. Die umgekehrte Frage, ob und wie die ›ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne‹ sich gegebenenfalls auch gegenüber den religiösen Überzeugungen und Wertvorstellungen ihrer gläubigen Mitbürger – und wenn ja, in welcher Sprache? – rechtfertigen können und müssen, wird dagegen kaum thematisiert.

2. DAS POLITISCHE PROJEKT DER EUROPÄISCHEN MODERNE: AUF DEM WEG ZU EINER SELBSTBEWUSSTEN REPUBLIK

2.1. *Das dreifache Autonomieversprechen des frühliberalen Gesellschaftsentwurfs*

Die modernen westlichen Demokratien orientieren sich an den Kernideen von Individualität und Autonomie, von Volkssouveränität und freier Meinungsbildung. Sie wurzeln im normativen Kontext der europäischen Aufklärungsphilosophie, die sich vor 250 Jahren mit einer ungeheuren Aufbruchstimmung daran machte, den verkrusteten Verhältnissen der Feudalgesellschaft, dem ›finsternen Mittelalter‹ und der alles dominierenden Macht einer jenseitsorientierten Religion den Kampf anzusagen. Mit der Aufklärung trat das neue Leitbild eines politisch, ökonomisch und kulturell freien, zur selbstbestimmten Lebensführung fähigen Individuums ins Zentrum der Hoffnungen und Sehnsüchte der neuen, der ›bürgerlichen‹ Gesellschaft;³² und dieses Motiv prägt auch heute noch die normativen Grundlagen der westlichen Demokratie.

Zu Beginn des bürgerlichen Zeitalters markierte die Idee des ›autonomen Individuums‹ durchaus ein alle Bevölkerungsgruppen umfassendes Reformprojekt, dessen zukunftsgerichtete Faszination auch weite Teile der unteren sozialen Schichten zu erreichen vermochte. Der frühliberale Gesellschaftsentwurf zielte auf die Vision einer noch vorindustriellen, weithin handwerklich geprägten ›klassenfreien Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen‹ (*Lothar Gall*), einer sozial einigermaßen homogenen Gemeinschaft freier und gleicher, autonomer und selbstverantwortlicher Produzenten und (Klein-)Bürger, die nicht nur ihre individuelle Privatexistenz, sondern auch ihr politisch-gesellschaftliches Zusammenleben ›in die eigenen Hände‹ nehmen und sich in diesem Sinne ›selbst regieren‹ wollen; und wer auf Grund mangelnder Bildung und fehlenden Besitzes zurzeit noch vom Status eines solchen ›Staatsbürgers‹ im Vollsinn³³ aus-

³² Vgl. u. a. *Lothar Gall*, Liberalismus und ›bürgerliche Gesellschaft‹. Zu Charakter und Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, in: *ders. (Hrsg.)*, Liberalismus, Köln 1976, 162–186, und *Dieter Langewiesche*, Liberalismus in Deutschland, Frankfurt a.M. 1988, bes. 12–38.

³³ Vgl. dazu *Kants* berühmte Beschreibung des Staatsbürgerstatus: »Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der natürlichen (daß es kein Weib, kein Kind sei), die einzige; daß er sein eigener Herr (sui iuris) sei, mithin irgendein Eigentum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt; d. i. daß er, in denen Fällen, wo er von andern erwerben muss, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen was / sein ist erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er ändern gibt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er niemanden als dem / gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Worts diene.« (*Immanuel Kant*,

geschlossen war, für den sollte sich durch umfassende volkspädagogische Bildungsbemühungen dieses Defizit mit der Zeit leicht und harmlos kompensieren lassen. Das ›autonome Individuum‹ realisiert sich in diesem Gesellschaftsentwurf zum einen als *ökonomisch unabhängiger Marktbürger*, der auf einem vom absolutistischen Staat befreiten Markt der Waren, Güter und Dienstleistungen selbstbestimmt agieren und seinen ökonomisch-materiellen Interessen ungehindert nachgehen kann. Zum anderen realisiert es sich als *politisch partizipierender Aktivbürger*, der sich nicht mit der halbierten Freiheit einer nur ökonomischen Autonomie begnügt, sondern auch am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess des Staates mitwirken will. Und vor allem will sich das ›autonome Individuum‹ auch kulturell, d. h. in allen Fragen der Weltanschauung, der Religion und Ethik, der Kunst und Literatur als autonomes Subjekt moralischer Entscheidung, als *kulturell selbstentscheidungsfähige Person* erfahren können und entsprechend staatlich anerkannt wissen. Dieser Kampf um die unbedingte moralische Autonomie jedes Individuums, das vor heteronomer Fremdbestimmung durch staatliche oder kirchliche Autoritäten unbedingt geschützt werden soll, bildet den eigentlichen normativen Kern des europäischen Aufklärungsprojekts. Kants emphatischer Aufruf zum ›Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit‹ proklamiert das unbedingte Vertrauen in die prinzipielle Fähigkeit aller Menschen, sich in allen politischen, moralischen und religiösen Dingen in reflektierter Weise eigene Vernunfturteile bilden und auf dieser Grundlage auch ihr gesellschaftliches Zusammenleben planvoll, selbstbestimmt und rational gestalten zu können.

Dieses Autonomie- und Subjektivitätsideal, das durch die staatliche Gewährleistung ökonomischer Freiheitsrechte, durch politische Kommunikationsrechte, durch die Garantie der Freiheit von Kunst und Wissenschaft, vor allem aber durch das bürgerliche Grundrecht auf Religions- und Gewissensfreiheit abzusichern war, kulminierte in der Idee einer demokratischen Selbstregierungspraxis freier und gleicher Staatsbürger. Über die Wege einer permanenten öffentlichen Meinungs- und Willensbildung werden sich die Bürger – dieser Vision zufolge – auf vernünftig einsehbare, von allen zwangfrei geteilte und jederzeit revidierbare Gesetze, Normen und Regelungen für ihr gemeinschaftliches Leben ver-

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), in: Werke in sechs Bänden (hg. v. Wilhelm Weischedel), Bd. VI, Frankfurt a. M. 1964, 127–172, 151.

ständigen wollen und verständigen können. Seit dem Zeitalter der Aufklärung markiert diese Idee des ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ (Kant) das irreversible Normativitätsprofil der westlichen Verfassungsstaaten; und dieses frühliberale Politikprojekt ist deutlich ambitionierter als das spätere, normativ anspruchslos gewordene Modell einer reinen *laissez faire*-Gesellschaft, das im liberalen Denken seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter dem Druck der nachdrängenden proletarischen Bevölkerungsschichten immer mehr an Relevanz gewinnen sollte.

Dementsprechend markieren die liberalen Schutz- und Abwehrrechte der Einzelnen nicht den letzten und entscheidenden Maßstab des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Zwar ist die liberale Gewähr eines Schutzes der individuellen Willkürfreiheit des Einzelnen die schlechthin konstitutive Rahmenbedingung des politischen Projekts der Moderne; dieser schutz- und abwehrrechtliche Rahmen hat aber politisch-normativ nicht das letzte Wort: er fungiert vielmehr als äußere Ermöglichungsbedingung der Entfaltung der individuellen moralischen Autonomie aller. Aber erst diese verschafft dem neuzeitlichen Demokratieprojekt seine spezifische Dignität. Denn das Staats- und Demokratiemodell der Aufklärung zielt nicht auf eine kollektive Praxis individueller Willkürhandlungen der Einzelnen am Markt oder an der Wahlurne, sondern auf das Ideal einer kollektiven staatsbürgerlichen Diskurs- und Verständigungspraxis, in der alle Menschen als Freie und Gleiche im Rahmen einer vitalen und sensiblen politischen Öffentlichkeit über ihre gemeinsamen Angelegenheiten beratschlagen, ihre unterschiedlichen Auffassungen vernünftig-kritisch erwägen und sich schließlich im Lichte der Vernunft und unter dem ›zwanglosen Zwang des besseren Arguments‹ (Habermas) auf gemeinsam geteilte und von allen mitgetragene Regeln und Überzeugungen für ihre politische Gemeinschaft einigen.

2.2. *Das Ende des alten Religionsvertrauens und die ›leere Stelle der Macht‹*

Im Hinblick auf die Religion zeichnet sich das politische Projekt einer Selbstregierung der Staatsbürger im Medium des ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹, das mit dem Untergang des politischen Absolutismus möglich wurde, von Anfang an durch ein starkes säkulares Selbstbewusstsein aus. In der politischen Selbstwahrnehmung der demokratischen Republik drückt sich dieses Selbstbewusstsein zum einen durch eine klare normative Differenzierung zwischen dem ›Staatsapparat‹ und der ›Staatsbürgergesellschaft‹ und zum anderen durch das Bild von der ›lee-

ren Stelle der Macht« (*Claude Lefort*) aus.³⁴ Die politischen Legitimationsgrundlagen des absolutistischen Fürstenstaates waren dagegen noch geprägt von der ›politisch-religiösen Einheitskultur« (*Ernst Troeltsch*) des Mittelalters, die jedem Ding und jedem Menschen einen im göttlichen Schöpfungsplan vorherbestimmten Platz in der ewigen Ordnung der Dinge zuwies, über den weder der Einzelne noch die Gesellschaft als ganze verfügen konnte. Trotz aller Differenzierungsprozesse zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen zentralisierter Staatlichkeit ›am Hofe« und einem rechtlich immer stärker nivellierten, dem staatlichen Souverän unterworfenen Untertanenverband ›im Lande« dominierte hier noch fraglos die schon in der Antike ausgebildete politische Körpermetaphorik, die den ›idealen Staat« in den Kategorien eines organisch wohlgeordneten ›Staatskörpers« beschrieb. In diesem organologischen Denkmuster hatte jedes ›Glied« seine je eigene Funktion zu erfüllen, da Gesundheit und Wohlergehen des gesamten ›Sozialkörpers« nur dann gedeihen können, wenn alle Teile dieses Körpers ihre verschiedenen Aufgaben treu erfüllen. Der Monarch ›von Gottes Gnaden« bildete dabei das ›Haupt« des Staatskörpers. Er fungierte gewissermaßen als ›Dreh- und Angelpunkt einer Ordnung, deren harmonische Dauer er garantiert, die jedoch unabhängig von ihm existiert, aus transzendenter Notwendigkeit, und die in der Vereinigung einer Vielzahl von Gemeinschaften und Körperschaften besteht, jede versehen mit ihrer natürlichen Zweckbestimmung und ihrem eigenen organischen Zusammenhalt«. ³⁵

Diese Selbstwahrnehmung der Gesellschaft sollte mit der Französischen Revolution bis in ihre Fundamente zerstört werden, und zwar durch die denkbar krasse Schockerfahrung der Hinrichtung des Monarchen. Mit diesem Akt machten sich – in der Semantik der Körpermetaphorik gesprochen – einzelne Glieder des Staatskörpers daran, sich im rasenden

³⁴ Grundlegend dazu *Claude Lefort*, Die Frage der Demokratie (frz., 1983), in: Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, hg. v. *Ulrich Rödel*, Frankfurt a. M. 1990, 281–297. Vgl. zu diesem demokratietheoretischen Denkansatz *Ulrich Rödel/Günter Franckenberg/Helmut Dubiel*, Die demokratische Frage, Frankfurt a. M. 1989, und *Dick Howard*, Die Grundlegung der amerikanischen Demokratie. Aus dem Amerikanischen von *Ulrich Rödel*, Frankfurt a. M. 2001.

Zu den politiktheoretischen Schwächen dieser ›neorepublikanischen« Linie der Demokratietheorie, in der die Relevanz der etablierten politischen Institutionen und der sozioökonomischen Konfliktlagen moderner Gesellschaften tendenziell unterbelichtet bleiben, u. a. die Hinweise bei *Ansgar Klein*, Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen, Opladen 2001, 349 ff.

³⁵ *Marcel Gauchet*, Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheitsrechte 1789 (frz. 1989), Reinbek 1991, 47.

Irrsinn ihr eigenes Haupt abzuschlagen, um fortan in heillosen Anarchie und ungeordnetem Chaos vor sich hin zu vegetieren und allmählich hilflos zu verbluten. Nach dieser ›Selbstenthauptungsorgie‹³⁶ kann sich die politische Gemeinschaft nicht mehr als harmonisch-statisches, einer vorgegebenen kosmischen Ordnung angehörendes Naturgebilde verstehen, dessen letzter Sinn von einer transzendenten Autorität gesichert wird. Die nun ›kopfflos‹ gewordenen Gesellschaften sind jetzt vielmehr gezwungen, sich als fragile, brüchige und stets in Veränderung befindliche Sozialgebilde zu entwerfen, denen jede metaphysische Geborgenheit und jede gesellschaftsjenseitig garantierte Stabilität abhanden gekommen sind.

Die bisher transzendent verankerte ›Stelle der Macht‹ wurde mit der Enthauptung des Monarchen plötzlich leer; und ohne dass dies den Revolutionären als solches bewusst sein musste, eröffnete sich erst dadurch in der kollektiven Selbstwahrnehmung der Gesellschaft der notwendige demokratische Freiraum für eine von Grund auf neuartige, von allen sakral-transzendenten Legitimationsquellen des Politischen unabhängige 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.

Sind in diesem Sinne erst einmal die transzendenten Legitimationsgrundlagen des Politischen gekappt, dann wächst die gesamte Verantwortung für eine gelingende Politik einzig und allein den vereinzelt, ›verlassenen‹ Bürgern zu, die mit ihrer neuen Republik politisch-moralisch auf sich allein gestellt sind. Sie müssen sich nun entscheiden, ob sie diese neue Alleinverantwortlichkeit als hoffnungslose Überforderung ihrer politisch-moralischen Kompetenzen einschätzen – oder ob sie sich zutrauen, dem anspruchsvollen Projekt einer politisch-moralischen ›Selbstregierung‹ ohne Netz und doppelten Boden, d. h. aus ihren eigenen moralischen Kräften heraus, gerecht werden zu können. Entscheiden sie sich für Letzteres, dann sind Staat und Politik *radikal entsakralisiert*. Der Staatsapparat ist dann ›nur‹ noch ein technisches Hilfsmittel, das die Staatsbürgergesellschaft in die Lage versetzt, ihre gemeinsam be-

³⁶ So hat etwa *Fr. C. C. Freiherr von Creuz*, *Der wahre Geist der Gesäze*, Frankfurt a. M. 1766 schon die auf Betreiben Cromwells veranlasste Hinrichtung des Stuart-Königs Karl I. (1649) mit den anschaulichen Worten kommentiert: »Da sehe ich eine ganze Nation im Selbstmord begriffen, eine ganze Nation auf dem Blutgerüste, welche sich im persönlichen Oberhaupte symbolisch den Kopf abschlägt.« (zit. nach *Barbara Stollberg-Rilinger*, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstentstaates*, Berlin 1986, 40 [Anm. 18]).

ratenen und kollektiv beschlossenen Gesetze auch wirklich durchzusetzen und erfolgreich auf sich selbst anzuwenden. Damit entsteht dann die Vorstellung eines demokratischen *bottom-up/top-down-Kreislaufs*, in dem die Staatsbürgergesellschaft – vermittelt über permanente öffentliche Meinungs- und Willensbildungsprozesse – ihren zwar stets revidierbaren, aber bis auf weiteres gültigen ›vernünftigen Mehrheitswillen‹ hervorbringt, dann den Staatsapparat auf diesen Willen programmiert und so dafür sorgt, dass dieser Wille auch tatsächlich gesellschaftlich umgesetzt wird und in der Staatsbürgergesellschaft zur Geltung kommt; zumindest solange, bis sich in den Meinungs- und Willensbildungsprozessen der politischen Öffentlichkeit andere Optionen und Maximen durchzusetzen beginnen. Nur im Rahmen eines solchen Kreislaufmodells ist gewährleistet, dass die Bürgerinnen und Bürger nur denjenigen Gesetzen gehorchen müssen, die sie sich zuvor selbst gegeben haben; nur so können sie sich zugleich als Autoren und Adressaten der Gesetze erfahren und auf Dauer ein Bewusstsein politisch-republikanischer Freiheit und Selbstverantwortlichkeit entfalten. Die Rede vom ›Staat‹ bezeichnet dann nicht mehr – wie im älteren staatsrechtlichen Denken der kontinentaleuropäischen Tradition – den Inhaber der Staatsgewalt, den souveränen Herrscher über die Gesellschaft, den hoheitlichen ›Hüter des Gemeinwohls‹. Vielmehr ist der ›Staat‹ jetzt nur noch der »Dienstmann« einer mündig gewordenen Gesellschaft, die fest entschlossen ist, »diesen Angestellten stramm an der Leine zu halten; er hat sich keine Aufgaben oder Zuständigkeiten anzumaßen, sondern genau das und nur das zu besorgen, was seine Auftraggeber ihm aufgetragen haben oder noch auftragen werden«.³⁷

Demokratische Gesellschaften stehen damit bis heute vor der Alternative zwischen einer dauerhaften ›Offenhaltung‹ der Stelle der Macht und der Wiedereinführung einer den einzelnen Bürgern übergeordneten, kritik- und diskursent hobenen Legitimationsquelle des Politischen: seien es ›der Wille Gottes‹ oder die unverrückbaren Gebote einer ›Heiligen Schrift‹, sei es eine ewig gültige und angeblich für alle Menschen einsehbare unveränderliche ›Naturordnung der Dinge‹, seien es ›übergeordnete nationale Interessen‹, unverrückbare geschichtsphilosophische Notwendigkeiten eines ›objektiven Klassenkampfes‹, 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

³⁷ Oswald v. Nell-Breuning, Grundwerte, Gesellschaft und Staat, in: Stimmen der Zeit 196 (1978) 158–170, 164.

und Bürger von ihrer politisch-moralischen Verantwortlichkeit zu entbinden, indem sie mit dem a-politischen Versprechen aufwarten, ›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 nicht nur jede Notwendigkeit zu einem öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozess unter freien und gleichen Bürgern; 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.

Nur wenn sich die politisch und moralisch autonom gewordenen Gesellschaftsmitglieder in ihrer Individualität und Pluralität ernsthaft und einschränkungslos als alleinige Träger und Subjekte der Politik begreifen, kann das demokratische Projekt gesellschaftlicher Selbstregierung erfolgreich auf den Weg gebracht werden. Eine nachreligiöse und nachmetaphysische Republik, die ihren eigenen Einsichten in die grundsätzliche Fallibilität menschlicher Vernunft Einsicht und in die prinzipielle Kontextualität, die unaufhebbare Kultur- und Traditionsgebundenheit religiöser, metaphysischer und szientistischer Wahrheitsansprüche gerecht werden will, wird sich strikt säkular und profan definieren; und sie wird mit Nachdruck darauf achten, dass keine ›objektiven Wahrheiten‹ die ›leere Stelle der Macht‹ erneut okkupieren und damit das Normativitätsprofil der Republik und die Autonomiestandards moderner Individualität unterlaufen. Nur wenn dies gelingt, sind die individuellen Menschen in ihrer heterogenen Vielfalt und niemand sonst verantwortlich für die Frage, wie sie ihr gesellschaftliches Zusammenleben regeln und gestalten wollen. Und nur so lässt sich die Kernfrage der Demokratie ›In welcher Gesellschaft wollen wir eigentlich leben?‹ wirklich sinnvoll stellen. In allen anderen Fällen gibt es für diese Frage nahe liegende Ableitungen und Deduktionen aus vorab feststehenden, überindividuellen und apolitischen Wissensbeständen, die für das Normativitätsprofil der modernen Demokratie nur denkbar wenig Verständnis aufzubringen vermögen.

2.3. Die selbstbewusste Profanität der Republik und die Notwendigkeit eines ›neuen Gesellschaftsvertrauens‹

Im modernen republikanischen Politikmodell wird die bisher transzendent besetzte Stelle der staatlichen Macht ersetzt durch den radikal pro-

fanisierten, rein ›innerweltlich‹ vermessenem Raum einer kollektiven Begegnungs- und Diskurspraxis gleichberechtigter, aber individualisierter und in unaufhebbaren gesellschaftlich-kulturellen Konflikten lebender Staatsbürger. Die öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozesse einer demokratischen Republik sind dabei elementar auf politisch-moralisch sensible und engagierte Aktivbürger(gruppen) angewiesen. Von deren Vitalität hängt auch die Vitalität und Funktionsfähigkeit der säkularen Republik ab, denn wenn der ›leeren Stelle‹ der staatlichen Macht lediglich eine entleerte, substanzlose und ausgetrocknete politische Öffentlichkeit gegenüber steht, in der statt eines ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ nur noch partikuläre Machtbehauptungs- und Profitmehrenden anzutreffen sind, dann werden die Funktions- und Legitimationsgrundlagen der Republik sehr schnell porös.

Die profane Republik verlangt nicht mehr gemeinsam geteilte materiale Überzeugungen religiös-weltanschaulicher Art, wohl aber eine klare formale Rechtsgrundlage: gleiche reale Kommunikations- und Partizipationschancen für alle. Diese unverzichtbare gemeinsame Grundlage beruht auf einem egalitären Reziprozitätsprinzip, das sich nicht durch vertikale Rückversicherungen bei ›höheren‹ Wahrheiten, sondern durch eine *horizontale Selbstbindung* zwischen gleichberechtigten Staatsbürgern auszeichnet. In diesem Modell verpflichten sich die Staatsbürger wechselseitig, gemeinsam eine öffentliche Sphäre für eine faire und chancengleiche gemeinsame Beratungs- und Beschlussfassungspraxis einzurichten, dauerhaft zu bewahren und stets zu erneuern; und zwar so, dass diese Sphäre politischer Selbstregierung im Medium des ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ ihrem hohen normativen Anspruch auch dauerhaft genügt.

Damit eine solche Vision demokratischer Politik überzeugungsfähig werden kann, muss sie allerdings in der Lage sein, dass alte Vertrauen in die moralische Prägestärke von Religion und Metaphysik mit guten Gründen durch ein neues Gesellschaftsvertrauen zu ersetzen, genauer gesagt: durch ein Vertrauen in die moralische Kraft staatsbürgerlicher Meinungsbildungsprozesse und in die kollektive Fähigkeit der Bürgerinnen und Bürger zu normativen Selbstbindungen und Selbstverpflichtungen.

Die neuen staatlichen Institutionen, die die Bürger einrichten müssen, um die öffentliche Praxis einer permanenten republikanischer ›Selbstregierung‹ auf Dauer zu stellen und möglichst angemessen zu institutionalisieren, beziehen ihre Legitimation nur noch aus der moralischen Kraft eines solchen horizontalen Gleichheits- und Selbstbindungsverspre-

chens der Staatsbürger; und damit sich diese Kraft im politischen Alltag nicht mit der Zeit spurlos verliert, muss sie sich immer wieder erneuern können. Solche Erneuerungserfahrungen lassen sich freilich nicht planen oder institutionalisieren; und schon gar nicht lassen sie sich ›von oben‹ verordnen und vorschreiben. Sie entstehen vielmehr spontan und ungeplant bei entsprechenden Anlässen, in denen die Bürgerinnen und Bürger spüren, dass in ihrem politischen Gemeinwesen außergewöhnliche politisch-moralische Herausforderungen auftreten, die es ihnen unmöglich machen, bei der politischen Alltagsroutine stehen zu bleiben und weiterhin Politik *as usual* zu praktizieren. Solche Sternstunden demokratischer Urfahrung ereignen sich nicht nur dort, wo Hunderttausende ›auf die Straße gehen‹ und mit dem Ruf ›Wir sind das Volk‹ einen ganzen maroden Staatsapparat zum Einsturz bringen; sie ereignen sich auch dort, wo Zehntausende in abendlichen Lichterketten ihren Protest gegen ausländerfeindliche Übergriffe artikulieren und damit deutlich machen, dass sie nicht bereit sind, die Straßen und Plätze ihrer Republik dumpfen Schlägern und rassistischen Ideologen zu überlassen. Und schließlich ereignen sich solche urdemokratischen Erfahrungen der eigenen ›politisch-kommunikativen Macht‹³⁸ auch – wenn auch in verkleinerter und weniger ›ergreifender‹, sondern eher mühsam-alltäglicher Form – immer dann, wenn Menschen in Bürgerforen und Initiativen, in Protest- und Diskussionsveranstaltungen, in Kommunen, Stadtteilen, Schulen und Vereinen die Erfahrung machen, im gemeinsamen Handeln politisch etwas ›bewegen‹ zu können. In all diesen Erlebnissen eines erfolgreichen gemeinsamen politischen Handelns erfahren sich die Menschen – über ihre rein individuelle und insofern ›vopolitische‹ Freiheit in kulturellen, ästhetischen und weltanschaulichen Fragen und über ihre ökonomisch halbierte Freiheit als produzierende und konsumierende Wirtschaftsbürger hinaus – als politisch-moralische Vollbürger, die zumindest partiell in der Lage sind, sich auch politisch und gesellschaftlich im Sinne demokratischer Selbstregierung erfolgreich ›in ihre eigenen Angelegenheiten einzumischen‹ (*Max Frisch*).

³⁸ Insbesondere *Hannah Arendt* hat – im Rückgriff auf die Philosophie des Aristoteles – in ihren Schriften zur politischen Theorie (u. a. *Vita activa* oder *Vom tätigen Leben* (am. 1958), München-Zürich 1981, bes. 164 ff.) immer wieder auf die spezifische Bedeutung dieser aus dem bewussten gemeinsamen Handeln von Menschen hervorgehenden ›politischen Macht‹ hingewiesen und die demokratietheoretische Brisanz dieses ›Handelns‹ akzentuiert. Allerdings vermochte sie auf Grund ihrer antikisierenden Anknüpfung an das Polis-Ideal des alten Griechenland dem modernen Konzept egalitärer staatsbürgerlicher Gleichheit nur wenig Sympathie entgegenzubringen; vgl. dazu u. a. die kritischen Hinweise in *Hauke Brunkhorst*, *Demokratie und Differenz. Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen*, Frankfurt a. M. 1994, 103 ff.

Solche ›urdemokratischen‹ Erfahrungen der eigenen politisch-kommunikativen Macht der Menschen müssen sich im gesellschaftlichen Bewusstsein dauerhaft wach halten und – nicht regelmäßig und institutionalisiert, aber ›immer wieder einmal‹ – erneuern und wiederholen. Wenn es den Bürgerinnen und Bürgern der Republik nicht gelingt, diese politisch-moralischen ›Macht‹-Erfahrungen lebendig zu halten, wenn sie diesen Erfahrungen im Kontext grassierender gesellschaftlicher Entpolitisierungs- und Entmoralisierungsprozesse zu misstrauen beginnen oder ihrer gar überdrüssig werden, dürfte das moderne Projekt einer säkularen, d.h. religions- und metaphysikfreien, deshalb aber keineswegs wert- und moralfreien Republik in schwere Legitimationskrisen geraten.

Über diese außeralltäglichen, unplanbaren, aber elementaren ›Demokratie-Erfahrungen‹ hinaus ist die Republik aber auch auf die Alltäglichkeit eines hinreichenden Maßes an ihr ›entgegenkommenden‹ Motivationslagen, Moralstandards und Engagementbereitschaften der Bevölkerung angewiesen. Denn die unverzichtbaren staatsbürgerlichen Grundtugenden – seien es die eher schlichten Verhaltensweisen von Zivilität und Gesetzesgehorsam sowie ein Mindestmaß an politischem Interesse für die gemeinsamen Angelegenheiten, seien es die ambitionierteren Erwartungen an soziales Verantwortungsbewusstsein, politische Engagementbereitschaft, bürgerschaftlichen Gemeinsinn etc. – fallen bekanntlich nicht vom Himmel. Vielmehr entstehen sie aus gelungenen sozialisatorischen Erfahrungen im Nahbereich von Familien und Nachbarschaften, aus alltagsweltlichen Gewohnheiten, eingelebten Lebensformen und fest verankerten moralischen Gemeinschaften, in denen die Menschen lernen, sich selbst und andere immer auch als verletzbare moralische Subjekte zu begreifen und sich als solche gegenseitig anzuerkennen. Insofern hängt der säkulare Staat am Tropf politisch-kultureller Moralbestände, die in den verschiedenen, moralisch gehaltvollen Lebenswelten der Gesellschaft entstehen und auf deren Existenz er konstitutiv angewiesen ist.

In diesem Sinne ist gerade eine säkulare, religions- und weltanschauungsfreie Republik abhängig von den Ressourcen intakter gesellschaftlicher Moral- und Gesinnungsgemeinschaften. Sie ist geradezu verdammt zu der fragilen Hoffnung, dass auf (zivil-)gesellschaftlicher Ebene nicht nur vereinzelte Individuen, sondern möglichst viele lebendige Moral- und Gesinnungsgemeinschaften, Initiativen, Traditionen und Kulturen aktiv sind, die ihre je partikularen, aber für das gemeinsame politische Leben gehaltvollen moralischen Überzeugungen, ihre Wertvorstellun-

gen und Optionen, etwa im Hinblick auf die Grundfragen menschlicher Lebensgestaltung, auf Wertvorstellungen wie Toleranz und Respekt, soziale Gerechtigkeit und Gemeinwohl, auf moralische Intuitionen und Impulse von Fürsorge und Verantwortung für andere etc., pflegen und dauerhaft reproduzieren – und diese moralischen Gehalte darüber hinaus nicht für sich behalten bzw. kleingruppenspezifisch nur für ihre je eigenen Gruppen und Anhänger reklamieren, sondern diese auch selbstbewusst in die gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozesse einbringen und öffentlich darstellen wollen. Nur im Kontext einer solcherart pluralen, vielschichtigen, aber politisch hinlänglich sensiblen und ›gemeinwohlorientierten‹ Zivilgesellschaft, zu der nicht zuletzt auch die tradierten Religionsgemeinschaften gehören, kann das radikaldemokratisch gedachte Projekt der säkularen Republik gelingen. Ohne begründete Aussichten auf ein solches ›Gesellschaftsvertrauen‹ in die moralische und moralgenerierende Kraft der verschiedenen Staatsbürgergruppen der Zivilgesellschaft wird das Projekt der säkularen Republik mit seinen hohen Ansprüchen an Demokratie und Selbstregierung auf Dauer keinen Bestand haben können.

2.4. Angst vor der eigenen Modernität?

Selbstbewusste Religionsfreiheit als Maßstab staatlicher Religionspolitik

Das normativ sehr anspruchsvolle Projekt der politischen Moderne impliziert in fundamentaler Weise das Prinzip der Religionsfreiheit, d. h. eine klare Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik. Die überkommene politisch-religiöse ›Einheitskultur‹ des christlichen Abendlandes, in der die Aufgaben und Legitimitätsgrundlagen der Politik stets zutiefst religiös imprägniert waren, muss in der politischen Moderne abgelöst werden durch eine entsprechende ›Trennungskultur‹, in der sich Staat und Politik autonom, säkular und demokratisch, d. h. ›von unten‹ legitimieren und von religiös-weltanschaulichen Vorgaben aller Art abkoppeln. Damit wird auch klar, dass sich der säkulare Staat der Neuzeit keineswegs als ein kämpferischer laizistischer *Weltanschauungsstaat* verstehen kann, der zum Kampf auf die überkommenen Religionen bläst und damit selbst in die Gefahr gerät, den vormodernen Legitimationstypus des Rekurses auf eine Jenseitsreligion nun lediglich durch den modernen Typus eines Rückgriffs auf eine profane Diesseitsphilosophie zu ersetzen. Geschähe dies, würden das Idealbild der ›freien, autonomen Einzelpersonlichkeit‹ und des ›ungebundenen Individuums‹, die Leitideen von Individualität, Bildung und Besitz, von Fleiß und Tüchtigkeit, von Toleranz und Rationalität etc. zu einer

neuen, mit absolutem Normierungsanspruch auftretenden Ersatzreligion aufgebläht; und am Ende müssten Zweifler am liberalen, harmonisch-optimistischen Weltbild von Aufklärung, Vernunft und Fortschritt gar damit rechnen, in ihrer moralischen Integrität ähnlich hart und kompromisslos angegangen zu werden wie die von der ›einzig wahren Religion‹ abgefallenen Apostaten früherer Zeiten.

Die Abkopplung der Politik von ›letzten religiösen Wahrheiten‹ impliziert also ebenso eine Abkopplung von allen anderen Arten ›letzter weltanschaulicher Wahrheit‹; und diese Abkopplung muss in den Augen der Gesellschaftsmitglieder mindestens als ein nun einmal bestehendes historisches Faktum hingenommen, möglichst aber als eine verteidigungswerte politisch-kulturelle Errungenschaft auch normativ anerkannt und bejaht werden.

Das moderne Prinzip der ›Religionsfreiheit des Staatsapparats‹ verlangt also 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, könnte sich sogar als Gefahr für das Projekt einer auf vitale sozialmoralische Ressourcen aus der Zivilgesellschaft angewiesenen säkularen Republik erweisen. Der profane Staat muss sich in seiner Religionspolitik also keineswegs die Aufgabe zuweisen lassen, alle öffentlichen Artikulationen der überlieferten Religionen, die als zutiefst ›unaufgeklärt‹ und ›vormodern‹, vielleicht gar als ›antibürgerlich‹ und ›antidemokratisch‹ erscheinen mögen, strikt zu verbieten oder in unpolitisch-private Nischen und Ränder abzudrängen und so politisch zu marginalisieren. Auch wenn der im Gefolge der Französischen Revolution entstandene, religiös neutralisierte Staat der Neuzeit in Europa lange Zeit brauchte, um nach einer Phase religionsfeindlicher Militanz zu einer selbstbewussten Religionsfreiheit vorzudringen, so gehört es doch von Anfang an zur normativen Logik des politischen Projekts der Moderne, dass zwischen einem religiös neutralen Staat und sich politisch-öffentlich engagierenden Religionsgemeinschaften in der Zivilgesellschaft durchaus kein von Skepsis oder gar Feindseligkeit geprägtes Konkurrenzverhältnis herrschen muss. Vielmehr ist auch eine komplementäre, wechselseitig füreinander sensible und aneinander interessierte ›friedliche Koexistenz‹ möglich und wünschenswert, in der ›beide Seiten‹ die jeweilige Autonomie und Andersartigkeit des Anderen anerkennen und bestehen lassen, ohne selbst nicht nur in den eigenen, sondern auch in den Belangen des Anderen das letzte Wort haben zu wollen.

Besteht allerdings aus der Sicht des Staates die Gefahr, dass die der Republik »entgegenkommenden« Moralressourcen der Staatsbürgergesellschaft nicht mehr in hinreichendem Maße vorhanden sind, dann scheinen sich für die staatliche Religionspolitik vor allem zwei nahe liegende Handlungsalternativen anzubieten, die aber beide dem Modell einer wechselseitigen öffentlichen Koexistenz von selbstbewusster Republik und selbstbewussten Religionen nicht oder nur partiell gerecht werden können. Entweder versucht der Staat dann, den Mangel an entgegenkommenden Moralbeständen nun doch selbst durch eine aktive staatliche Religions- und Ideologienpolitik zu kompensieren und künstlich eine eigene demokratische Zivilreligion »von oben« zu etablieren (2.4.1.); oder er bemüht sich darum, 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 republikanischer Tugenden und staatsbürgerlicher Werte zu übertragen (2.4.2.). Beide Wege unterschreiten aber systematisch das anspruchsvolle Normativitätsprofil einer politisch selbstbewussten Republik, die darauf vertraut, ihre Moralressourcen nicht mehr aus (ersatz-)religiösen Quellen, sondern aus dem »neuen Gesellschaftsvertrauen« in die »autonomen« politisch-moralische Kräfte der Zivilgesellschaft gewinnen zu können.

2.4.1. Die verunsicherte Republik I: Konstruktion einer eigenen Zivilreligion?

Schon die Generation der Französischen Revolutionäre war geprägt von der Angst, dass die neue Republik nach dem Ende des *ancien régime* nicht in ausreichendem Maße starke und belastungsfähige Politiktugenden ihrer Bürger hervorbringen könnte. Man fürchtete, dass sich die notwendigen Moralressourcen der Republik – gerade auf dem Hintergrund des Jahrhunderte lang eingelebten Moralgenerierungsmonopols der katholischen Religion – nicht allein aus dem staatsbürgerlichen Verantwortungsbewusstsein und den republikanischen Tugenden der Individuen regenerieren würden. Und viele vermuteten, dass die notwendigen Moralressourcen der Republik letztlich doch eher von einem religiösen Jenseitsglauben hervorgebracht werden können, der mit starken Droh- und Strafsemantiken aufgeladen ist und den Menschen himmlischen Lohn für irdische Tugendhaftigkeit in Aussicht stellt. Dies führte dazu, dass sich viele Revolutionäre – gegenläufig zu ihrem antireligiösen Autonomie- und Aufklärungsathos – von der Vorstellung der Notwendigkeit einer die Republik unterstützenden Religion nicht wirklich zu distanzieren vermochten. Hinzu kam, dass sie im historischen Kontext

der Untertanentradition des politischen Absolutismus – im Unterschied zu den Lernprozessen der Gründungseliten der amerikanischen Republik mit ihrer langjährigen Praxis kommunaler Selbstverwaltung³⁹ – noch keine stabilen Erfahrungen mit den Selbstbindungsenergien politisch eigenverantwortlich handelnder Staatsbürger gesammelt hatten. Deshalb erschien ihnen kaum eine andere Alternative denkbar, als den durch den Sturz der Monarchie zutiefst prekär gewordenen sozialmoralischen Zusammenhalt des revolutionären Staates erneut durch den Rekurs auf übergesellschaftliche, religionsähnliche Instanzen und Autoritäten zu sichern.

Schon Jean-Jacques Rousseau, der große Wegbereiter und Ideengeber der Revolution, lieferte in diesem Zusammenhang die entscheidenden Stichworte. Am Ende seines 1762 erschienenen *contrat social* wird seine Befürchtung deutlich, dass die von ihm entworfene radikaldemokratische Republik mit ihren Prinzipien von Volkssouveränität und Selbstregierung aus ihren eigenen säkularen Kräften nicht überlebensfähig sein könnte. Die motivationalen Ressourcen für die hohen Engagement- und Loyalitätsbereitschaften einer aktivbürgerschaftlichen Republik sind für Rousseau letztlich ohne den Glauben an eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits nicht krisenstabil zu haben. Deswegen entwickelte er das Konzept einer vom Staat künstlich zu schaffenden *religion civile*:⁴⁰ eine aufklärerisch bereinigte und von der feudalgesellschaftlich-republikfeindlichen Priesterreligion des Katholizismus vollständig emanzipierte, vernunftgetränkte Staatsbürgerreligion. In ihrem Mittelpunkt soll 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«.⁴¹

³⁹ Klassisch dazu *Alexis de Tocqueville*, Über die Demokratie in Amerika, 2 Bde. (frz. 1835, 1840), Zürich 1987; grundlegend auch *Hannah Arendt*, Über die Revolution (am. 1963), München 1974, bes. 183 ff.

⁴⁰ Vgl. *Jean-Jacques Rousseau*, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 1986, 140–153.

⁴¹ Ebd., 151; zu den Glaubensartikeln dieser Zivilreligion, die »einfach, gering an Zahl und klar ausgedrückt« sein müssen, zählt Rousseau »die Existenz der allmächtigen, allwissenden, wohlthätigen, vorherrschenden und sorgenden Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück der Gerechten und die Bestrafung der Bösen sowie die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze« (ebd.). Wer diese Glaubensartikel nicht akzeptiere, solle aus dem Gemeinwesen verbannt werden; und wer gar, »nachdem er öffentlich ebendiese Dogmen anerkannt hat, sich so verhält, als ob er sie nicht glaube, soll (...) mit dem Tode bestraft werden; er hat das größte aller Verbrechen begangen; er hat vor den Gesetzen gelogen« (ebd.).

Wenn es gelingt, eine solche Zivilreligion, die sich zu den überlieferten Kulturen und Religionen im Lande durchaus tolerant verhalten kann,⁴² in der Republik flächendeckend zu etablieren und – etwa durch eine entsprechend angelegte staatliche Religions- und Ideologienpolitik – allmählich in die Köpfe und Herzen der Menschen zu senken, dann entsteht eine spezifisch moderne ›Demokratiereligion‹, die sich mit dem normativen Selbstverständnis einer säkularen Republik, der Trennung von Kirche und Staat und den Prinzipien von Religions- und Gewissensfreiheit, auf den ersten Blick durchaus zu vertragen scheint. Im Zentrum einer solchen Zivilreligion steht dann nicht mehr ein substanzialer Gottesbegriff, sondern das religiös aufgeladene politische Institutionengefüge der Republik, dem die Bürger mit religionsähnlicher Anhänglichkeit begegnen sollen.⁴³

Seinen ersten Praxistest erlebte das Konzept der Zivilreligion bekanntlich in Robespierres religiös verbrämten ›*Culte de l'etre supreme*‹, mit dem die Revolutionäre der ›Göttin Vernunft‹ huldigten und sich dabei ausgiebig im Arsenal der liturgisch-rituellen Kultusformen der katholischen Religion und ihrer Gottesdienste bedienten.⁴⁴ Aber auch die emphatische, mit hohen identitätsstiftenden Loyalitätsappellen ausgestattete Rhetorik der ›*nation une et indivisible*‹, die im 19. Jahrhundert zur

⁴² »Heute, wo es eine ausschließliche Staatsreligion nicht mehr gibt noch geben kann, muß man all jene tolerieren, die ihrerseits die anderen tolerieren, sofern ihre Dogmen nicht gegen die Pflichten des Bürgers verstoßen.« (ebd., 152).

⁴³ Die erstmals von Rousseau formulierte religionspolitische Figur einer Bürger- bzw. Zivilreligion findet heute auch in Deutschland – insbesondere bei konservativen Religionssoziologen und Staatsrechtlern – zahlreiche Anhänger. Hier ist zunächst der Züricher Sozialphilosoph *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 die Bürger ›auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden‹ soll (vgl. dazu *Hermann-Josef Große Kracht*, Zwischen Zivilreligion und Zivilgesellschaft? Überlegungen zum ›Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen‹ im demokratischen Staat, in: *Joachim Wiemeyer/Wilfried Lochbühler/Judith Wolf* (Hrsg.), Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen, Münster 1999, 7–27, 15 ff.). Jüngst hat auch der in Koblenz-Landau lehrende evangelische Theologe *Rolf Schieder* für eine klare zivilreligiöse Fundierung der modernen westlichen Demokratien plädiert. In einem umfangreichen Essay versucht er, »die religiöse Dimension der politischen Kultur sichtbar zu machen«, um vor diesem Hintergrund nach der »Zivilreligionsfähigkeit der Kirchen« zu fragen und diese zur aktiven Unterstützung für »die zivilreligiöse Rede von den westlichen Werten« aufzufordern (*Rolf Schieder*, Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a. M. 2001, hier: 10.209.207). Zum eher skeptischen Verhältnis der Kirchen, insbesondere der katholischen Kirche, zu diesem ›zivilreligiösen‹ Angebot vgl. *Große Kracht*, Zwischen Zivilreligion und Zivilgesellschaft, a. a. O., bes. 20 ff.

⁴⁴ Vgl. dazu u. a. *Lynn Hunt*, Symbole der Macht – Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur, Frankfurt a. M. 1989, bes. 82 ff.

vorherrschenden politischen Integrationsideologie der nachabsolutistischen Staaten Europas werden sollte und ›die leere Stelle der Macht‹ erneut dauerhaft zu okkupieren versuchte, entspricht diesem ersatzreligiösen Legitimationsmuster. Derartige Legitimationsstrategien unterschreiten jedoch fundamental das mit den bürgerlichen Revolutionen aufgebrochene Normativitätsprofil einer konsequent postmetaphysisch-profan und konfliktiv-plural angelegten Republik freier und gleicher Staatsbürger, die ihre Autonomie und Individualität zum Ausgangspunkt ihres gemeinsamen politischen Prozesses machen wollen.

Seiner inneren Logik nach zielt dieses halb-moderne Integrationsmodell einer ›zivilen Religionsdemokratie‹ auf eine partielle Rücknahme des säkularen Prinzips staatlicher Religionsfreiheit und erweist sich damit als wenig zukunftsfähig. Es unterläuft die in der politischen Moderne erreichten hohen Standards an Autonomie-, Selbstbestimmungs-, Kritik- und Distanzierungsfähigkeit der Staatsbürger.⁴⁵ Auch wird man nicht davon ausgehen dürfen, dass sich die tradierten, überlieferten Religionen mit ihren eigenen Wahrheitsansprüchen einfach dem modernen Ansinnen beugen werden, sich doch einer solchen zivilen Bürgerreligion zu assimilieren und mit der Zeit mehr oder weniger vollständig in ihr aufzugehen. Und schließlich wird man sich kaum vorstellen können, dass sich ›die Söhne und Töchter der politischen Moderne‹ (*Habermas*) wirklich in der Lage sehen, den formalen Reziprozitätsregeln des Verfassungsstaates und den parlamentarischen Verfahrensprozeduren von

⁴⁵ Deshalb ist dem Juristen *Michael Heinig* zuzustimmen, wenn er festhält: »Die liberale (oder zivilgesellschaftliche) Antwort auf Zivilreligion könnte deshalb lauten: Selbst-Vertrauen der freiheitlichen Demokratie ist die einzige notwendige Voraussetzung, von der sie lebt.« (*Michael Heinig*, *Zivilreligiöse Grundierungen europäischer Religionspolitik*, in: *Rolf Schieder* (Hrsg.), *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden 2001, 100–121, 121). Ähnlich angelegt ist auch die religionspolitische Perspektive von *Ulrich Willems*, der den Stellenwert der öffentlichen Debatte betont und notiert: »Weil in modernen pluralistischen Gesellschaften die Herausbildung einer gemeinsamen Hintergrundüberzeugung (...) zunehmend unwahrscheinlich wird, bleibt als einziger Ort der Produktion von allgemeiner Geltung – nicht Wahrheit – der politische Prozess. Dies setzt zugleich die Entwicklung einer Kultur des politischen Konflikts voraus, in der sich die Beteiligten trotz tiefgreifender religiöser sowie Wertdifferenzen wechselseitig anerkennen. Zwar wird man durchaus von spezifischen Lernprozessen, wie sie etwa das europäische Christentum durchlebt hat, zehren können und anfangs wohl auch müssen. Letztlich jedoch wird man diese Ressourcen wie auch die notwendigen institutionellen Sicherungen – darin münchhausengleich, der sich am Schopf aus dem Sumpf zog – nur im politischen Prozess selbst entwickeln können.« (*Ulrich Willems*, *Säkularisierung des Politischen oder politikwissenschaftlicher Säkularismus? Zum disziplinären Perzeptionsmuster des Verhältnisses von Religion und Politik in gegenwärtigen Gesellschaften*, in: *Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker/Hartmut Bebr* (Hrsg.), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Opladen 2001, 215–240, 233).

Anhörungen und Gegenträgen, von Vermittlungsausschüssen und Wiedervorlagen etc. mit religionsähnlichen Ehrfurchtsbereitschaften zu begegnen.

2.4.2. Die verunsicherte Republik II: Funktionalisierung einer etablierten Mehrheitsreligion?

Alternativ zur zivilreligiösen Strategie der Legitimationsbeschaffung wäre auch denkbar, dass eine Republik die notwendigen Moralressourcen ihrer Bürger nicht durch eine republikanische Ersatzreligion erst künstlich zu erzeugen, sondern bei einer existierenden Mehrheitsreligion und ihren gewachsenen Moraltraditionen einfach abzurufen versucht. Insbesondere eine politisch-moralisch tief verunsicherte, in eine schwere historische Krise geratene Demokratie wird leicht versucht sein, sich an die scheinbar so stabilen Moralressourcen einer in der Bevölkerung fest verankerten Religion zu halten und von ihr die entscheidenden Beiträge zur Regenerierung ihre moralischen Grundlagen zu erhoffen.

Nicht zufällig lassen sich deutliche Ansätze zu einer solchen Strategie in der Frühgeschichte der Bundesrepublik Deutschland identifizieren. Denn nach dem Scheitern des säkular-republikanischen Experiments der Weimarer Republik und der moralischen Katastrophe des Nationalsozialismus schien hier jedes ›religionsfreie‹ Vertrauen in den bürgerschaftlichen Gemeinsinn, die staatsbürgerliche Zivilcourage und die republikanisch-säkulare Tugendhaftigkeit der Deutschen gegenstandslos geworden zu sein. Vor diesem Hintergrund griffen die politischen Eliten der jungen Bundesrepublik auf Traditionsbestände des vormodernen Modells eines ›Bündnisses von Thron und Alter‹, einer ›wohlgeordneten Zusammenarbeit‹ von Staat und Kirche zurück und entschlossen sich zu beträchtlichen staatlichen Privilegien für die beiden großen christlichen Kirchen, die als einzige die moralische Katastrophe der Jahre 1933–1945 einigermaßen intakt überstanden zu haben schienen. Sie wurden nun als ›staatsnahe‹ Großorganisationen bewusst in den Legitimationshaushalt der jungen Bundesrepublik eingebunden, was 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 lässt.⁴⁶

⁴⁶ Die Formel vom ›Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen‹, die insbesondere für die evangelischen Staatskirchenverträge der Nachkriegszeit prägend war, bringt im Anschluss an die Tradition des landesherrlichen Kirchenregiments die ›gemeinsame Verantwortung‹

Diese Verfassungsformeln signalisieren, dass man dem säkularen Projekt der Republik in Sachen Moralgenese offensichtlich nur (noch) wenig zutraute und seine Hoffnungen vor allem in die sittliche Prägekraft traditioneller Religion setzte. Man war offensichtlich zutiefst davon überzeugt, auf den religiös-moralischen Support der Kirchen als »Institutionen der Legitimierung und Stabilisierung staatlicher Existenz«⁴⁷ nicht verzichten zu können, so dass man vor allem den etablierten Religionsbeständen, wie sie von kirchlichen Würdenträgern repräsentiert und verwaltet werden, zutraute, die Hauptverantwortung für die Reproduktion der sozialmoralischen Grundlagen des jungen demokratischen Gemeinwesens übernehmen zu können.

Auch wenn dieses mangelnde Staatsbürger- bzw. Zivilgesellschaftsvertrauen, diese grundlegende Skepsis gegenüber der politisch-moralischen ›Republikfähigkeit‹ der Deutschen in den späten 1940er und den 1950er Jahren noch verständlich und nachvollziehbar sein mochte, ja wenn diese staatskirchenrechtliche Indienstnahme der Kirchen vielleicht eine der wenigen tragfähigen demokratiethoretischen Handlungsoptionen jener Zeit gewesen sein könnte, so ist dieses Modell in der Gegenwart kaum noch plausibel zu machen. Dennoch wurden die paternalistischen Formeln von der ›gemeinsamen Verantwortung‹ von Staat und Kirchen auch nach einer 50-jährigen demokratischen Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik, in deren Verlauf sich das säkular-profane Ethos der Republik in der übergroßen Bevölkerungsmehrheit dauerhaft und krisensicher verwurzeln konnte, im Rahmen des ›Institutionentransfers‹ von West nach Ost nach 1989 in erheblichem Ausmaß auch in den nach 1949 weitgehend entkirchlichten neuen Bundesländern unverändert übernommen.⁴⁸ Man könnte dies als Indiz nehmen für die noch immer

von kirchlicher und weltlicher Autorität für das Wohlergehen des Landes zum Ausdruck und verdeutlicht, dass das neue demokratische Staatswesen der Nachkriegszeit »den öffentlichen Dienst der Kirchen wünscht, dessen begehrt und dass es die Kirchen daraufhin will in Anspruch nehmen können« (Konrad Schlaich, *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen*, in: *Handbuch des Staatskirchenrechts*, Bd. 2, Berlin 1975, 268).

Die Formel von der ›Wahrung und Festigung‹, die in den Abstimmungen des Parlamentarischen Rates nur knapp scheiterte, so dass im Grundgesetz schließlich wieder die eher an Trennung und Distanz orientierten staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung übernommen wurden, findet sich etwa in den Länderverfassungen von Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg; vgl. dazu *Große Kracht*, *Zwischen Zivilreligion und Zivilgesellschaft?* (Anm. 43), 7 ff.

⁴⁷ Wolfgang Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*. München 1973, 514.

⁴⁸ Schaut man sich die Verfassungen der neuen Bundesländer an, dann fällt auf, dass die Verfassungen von Sachsen und Brandenburg bruchlos an die alten Sprachregelungen anknüpfen und mit der größten Selbstverständlichkeit von der ›Bedeutung der Kirchen für die Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschl-

ungeklärte politisch-moralische Großwetterlage einer säkularen Republik, die – obwohl längst erwachsen und ›selbstbewusst‹ geworden – noch immer nicht recht weiß, wie sie ihr Verhältnis zu den verfassten Religionen säkularitäts- und republikkompatibel, aber dennoch produktiv, ertragreich und zukunftsfähig gestalten kann und wie viel Vertrauen sie ihrem profan-republikanischen Ethos, ihren eigenen moralischen Kräften entgegenbringen zu können meint. Nach dem Ende des ›alten Religionsvertrauens‹ scheint es um das ›neue Gesellschaftsvertrauen‹ zumindest bei den politischen Eliten des Landes offensichtlich nicht zum Besten bestellt zu sein.

3. ›SELBSTBEWUSSTE ÖFFENTLICHE KOEXISTENZ‹.

PERSPEKTIVEN EINER ZIVILGESELLSCHAFTLICHEN VERHÄLTNISBESTIMMUNG VON REPUBLIK UND RELIGIONEN

Das normative Anspruchsniveau einer demokratischen Republik, die auf gesellschaftsjenseitige Verankerungen ihrer Legitimität verzichten muss und zur Sicherung ihrer sozialmoralischen Stabilitätsgrundlagen ausschließlich auf die Potenziale einer freiwilligen moralischen Selbstbindung von gleichberechtigten Staatsbürgergruppen setzen kann, verlangt zum einen das Prinzip strikter *staatlicher Religionsfreiheit*. Zum anderen eröffnet es aber auch die Perspektive einer *zivilgesellschaftlichen Religionsfreundlichkeit*. Die *top-down*-Perspektive der staatlichen Religionsneutralität erfreut sich in den Gesellschaften der politischen Moderne heute zu Recht breiter Zustimmung und allgemeiner Anerkennung; die *bottom-up*-Perspektive einer zivilgesellschaftlichen Religionsfreundlichkeit wird dagegen im öffentlichen Bewusstsein deutlich kritischer betrachtet und dürfte nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001, der bei vielen Zeitgenossen einen deutlich wahrnehmbaren

chen Lebens‹ (Art. 109,1 der sächsischen Landesverfassung) bzw. vom ›Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und Religionsgemeinschaften‹ (Art. 36,3 der Verfassung Brandenburgs) sprechen – und dabei geflissentlich übersehen, dass in diesen Bundesländern nur noch Minderheiten des Staatsvolkes am kirchlichen Leben teilnehmen. Die Verfassungen von Mecklenburg-Vorpommern (Art. 9) und Thüringen (Art. 39 und 40) zitieren im wesentlichen nur die Bestimmungen des Grundgesetzes, während die Verfassung von Sachsen-Anhalt (Art. 32) ausdrücklich den Gedanken der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften betont. In den Präambeln aller ostdeutschen evangelischen Kirchenverträge, die zwischen 1993 und 1996 abgeschlossen wurden, ist ebenfalls – oft eher auf Initiative des Staates als der Kirche – durchgängig der Partnerschafts- und Kooperationsgedanke verankert worden, während der Begriff der Trennung bewusst vermieden wurde.

Schub prinzipieller Religionsfeindlichkeit ausgelöst hat, noch zusätzlich unter Druck geraten.

Im Folgenden will ich diese beiden Perspektiven der Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik kurz umreißen, um dann versuchsweise einige Handlungsmaximen für eine zukunftsfähige zivilgesellschaftliche Religionspolitik in der spätmodernen Gesellschaft zu formulieren.

3.1. Die top-down-Perspektive strikter staatlicher Religionsneutralität

Das Prinzip der Religionsfreiheit des Staates hat dafür zu sorgen, dass in der Republik die ›leere Stelle der Macht‹ dauerhaft leer bleibt. Die postmetaphysische Einsicht in die bleibende Fallibilität menschlicher Vernunftkenntnis verlangt eine staatliche Politik, die sich allen Versuchen verweigert, den Staat auf ›letzte Wahrheiten‹ oder überpolitisch bzw. gesellschaftsjenseitig feststehende Einsichten zu programmieren und ihn so in den Dienst religiöser, metaphysischer, szientistischer oder anderer mit Letztgültigkeitsanspruch auftretender Weltanschauungen zu stellen. Der Staat der postmetaphysischen Republik ist so angelegt, dass in ihm die debattierenden Bürger(-Gruppen) selbst und niemand sonst über die Geschehnisse der politischen Gemeinschaft entscheiden. Seine Gesetze und Beschlüsse sind deshalb stets vorläufig und prinzipiell revidierbar, weil unterlegene Minderheitenmeinungen aus dem politischen Willensbildungsprozess nicht ausgeschlossen, sondern systematisch zur Weiterführung der Debatte eingeladen werden. Sie stehen so nicht nur – nach innen – unter einem ›pädagogischen 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 bleibende politische Chance, in Zukunft doch noch Mehrheiten von ihren (evtl. revidierten) Positionen zu überzeugen und sich *in the long run* durchzusetzen. Wenn es den Bürgern der säkularen Republik gelingt, ein solches Politikmodell in stabiler Form zu etablieren, dann kann die ›dauerhafte Leere‹ der Stelle der Macht wirklich zum Kernmerkmal der politischen Moderne avancieren. Mit diesem Prinzip verbindet sich zugleich die Überzeugung, dass heterogene weltanschauliche Positionen und soziale Konflikt- und Spannungslagen für demokratische Massengesellschaften nicht nur selbstverständlich sind, sondern – solange sie sich gewaltfrei und politisch zivil äußern – durchaus auch wertvoll und wünschenswert sein können. Jedenfalls besteht auf dieser Grundlage keine Notwendigkeit, diese Konflikt- und Pluralitätslagen als Bedrohung der staatlichen Einheit wahr-

zunehmen. Denn für eine erfolgreiche politische Integration kommt es im normativen Politikmodell der säkularen Republik nur darauf an, dass sich die konfligierenden Staatsbürger und ihre Gruppierungen allen Gegensätzen zum Trotz als freie und gleiche Aktivbürger der Republik erfahren und dadurch lernen können, sich als solche wechselseitig anzuerkennen und zu respektieren. Auf dieser Grundlage wird jenseits von harmonie- und konsensorientierten Integrationsvorstellungen auch eine ›konflikttheoretische Integration‹⁴⁹ der heterogenen Staatsbürger und ihrer plural-konfliktiven Gruppierungen und Verbände denkbar. In diesem Modell integrieren sich die Bürgerinnen und Bürger durch die gemeinsame Praxis von öffentlichem Streit und Dialog, von Gespräch und Disput, durch gemeinsame Erfahrungen miteinander ausgefochtener und gemeinsam durchgestandener Konflikte und Begegnungen etc. in einen erst durch diese Erfahrungen konstituierten gemeinsamen öffentlichen Raum politischer Egalität und kollektiver demokratischer Selbstbestimmung. Im Rahmen von zivil und öffentlich ausgetragenen Konflikt- und Begegnungsformen können die Bürger(-Gruppen) lernen, die anderen als Freunde, Fremde oder Gegner anzuerkennen, mit denen man womöglich weltanschaulich und kulturell ›nichts zu tun haben will‹ bzw. mit denen man nur durch entgegengesetzte Interessen und scharfe Konflikt- und Konkurrenzverhältnisse ›negativ‹ verbunden ist – die man aber trotzdem als freie und gleichberechtigte Aktivbürger der Republik zu respektieren lernt. Denn schließlich gestehen diese anderen auch der eigenen Gruppe diesen egalitären Staatsbürgerstatus, gesichert durch das Dach staatlicher Rechtsetzung, in reziproker Weise zu bzw. müssen ihn zugestehen, wobei sich alle darauf verlassen können, dass der Staat mit seinem Gewaltmonopol und seiner Jurisdiktion verlässlich dafür Sorge trägt, den rechtlichen Rahmen dieser gemeinsamen politischen Handlungsgrundlage dauerhaft zu gewährleisten.

Das Bild von der Republik als öffentlichen Raum einer kollektiven Begegnungs- und Diskurspraxis gleichberechtigter, aber individualisierter und in gesellschaftlichen Konflikten lebender Staatsbürger verlangt in-

⁴⁹ Vgl. dazu klassisch *Georg Simmel*, *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908), 5. Auflage, Berlin 1968, 168–255. Simmel wirft hier die Frage auf, »ob nicht der Kampf selbst schon eine Vergesellschaftungsform ist«, und betont: »Eine Gruppe, die schlechthin zentripetal und harmonisch, bloß ›Vereinigung‹ wäre, ist nicht nur empirisch unwirklich, sondern sie würde auch keinen eigentlichen Lebensprozeß aufweisen; (...) so braucht auch die Gesellschaft irgendein quantitatives Verhältnis von Harmonie und Disharmonie, Assoziation und Konkurrenz, Gunst und Missgunst, um zu einer bestimmten Gestaltung zu gelangen.« (ebd., 186f.). Vgl. dazu jetzt auch die Beiträge in *Thorsten Bonacker (Hrsg.)*, *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien*, Opladen 2002.

sofern nur eine formale, vom staatlichen Recht zu sichernde Grundlage, auf die sich alle Staatsbürgergruppen verpflichten müssen: die Anerkennung und Befolgung der verfassungsrechtlich fixierten Umgangs-, Begegnungs- und Diskursregeln einer prozedural angelegten Meinungs- und Willensbildung in Öffentlichkeit, Parlament und Politik, mit deren Hilfe stets vorläufige politische Willensäußerungen der Zivilgesellschaft hervorgebracht und an den Staatsapparat weitergeleitet werden.

Konkret bedeutet dies, dass sich prinzipiell alle eingebrachten Interessen, Optionen und Überzeugungen der öffentlichen Kritik und der diskursiven Prüfung unterziehen müssen. Für geheime Kabinetts-Diplomatie ist hier 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 dabei (hoffentlich) den vehementen Widerspruch der 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 bloße Überwinterungsmentalität wird hier auf die Dauer nicht ausreichen. Denn auch vorgegebene religiöse Wahrheiten, die sich unmittelbaren Zugang zu den Schaltstellen politischer Macht verschaffen wollen, sind ohne Ausnahme auf den mühsamen Umweg über die ›Prüfinstanz Öffentlichkeit‹ verwiesen.⁵⁰ 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 nachzuweisen und entsprechende Unterstützung bei Mehrheiten der gläubigen und ungläubigen Staatsbürger zu finden.

3.2. *Die bottom-up-Perspektive einer zivilgesellschaftlichen Religionsfreundlichkeit*

Das Prinzip der Religionsfreiheit des Staates verlangt nicht zugleich eine Religionsfreiheit des öffentlichen Raumes. Das Projekt der säkularen Republik zielt 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

⁵⁰ Vgl. dazu *Große Kracht*, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997, 428 ff.

und darf, müssen ihm diese aus den eigenen Moralressourcen der Zivilgesellschaft 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. Zu diesen Trägern zivilgesellschaftlicher Moral- und Motivationsressourcen gehören nicht nur die zahlreichen Bürger- und Stadtteilinitiativen, Selbsthilfegruppen, Freiwilligenkreise und »neuen sozialen Bewegungen«, die sich dieses »demokratieunterstützende« Motiv explizit auf ihre Fahnen schreiben; auch scheinbar unpolitische Organisationen und Traditionen wie Sport- und Schrebergartenvereine, intakte dörfliche Strukturen, traditionelle Religionsgemeinschaften, Schulen etc. sind hier zu nennen, sofern in all diesen heterogenen Sozialisations- und Tradierungsagenturen immer auch spezifische Intuitionen von Gemeinsinn und Gemeinwohl reproduziert werden, die die – keineswegs spannungsfreien – öffentlichen Debatten um die »gemeinsamen Angelegenheiten« der Republik beleben und bereichern können.

Für den Umgang mit vor- oder antimoderner »fundamentalismusverdächtiger« Religiosität bedeutet dies, solche Phänomene 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 faktisch anerkennen, aus der Perspektive einer säkularen Republik zunächst eher 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 Zivilgesellschaft blind zu akzeptierende »feste Werte«, sondern als von ihr noch kritisch zu prüfende Wert- und Norm*kandidaten*. 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 wird als etwa von der seit einigen Jahren sehr aggressiv geführten Ideologieoffensive einer neoliberalen ›Resignationslehre‹ (*Claus Offe*), die den normativen Anspruch öffentlicher politischer Debatten um ›Gemeinwohl‹ und ›Gerechtigkeit‹ von vorn herein der Lächerlichkeit preisgibt und die Idee einer ›gesellschaftlichen Selbstregierung‹ im Medium ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ ablösen will durch den Glauben an das Prinzip des ungehinderten ökonomischen Vorteilsstrebens, dem im Rahmen der Wohlstand und Freiheit für alle verheißenden *invisible hand* einer ›Marktwirtschaft pur‹ unbedingt Folge zu leisten sei.⁵¹

Öffentliche Artikulationen von weltanschaulichen Minderheiten und vormodernen Religionen sind in der Zivilgesellschaft also nicht nur legitim, sondern für deren eigene Funktionsfähigkeit auch wünschenswert und möglicherweise unverzichtbar. Sie sollten dementsprechend staatlicherseits nicht ängstlich bäugt und vorschnell diskriminiert, sondern mit einem gesunden säkularen Selbstbewusstsein zunächst durchaus zugelassen 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.

3.3. Perspektiven einer zukunftsfähigen zivilgesellschaftlichen Religionspolitik

Im Kontext der Suche nach einem Verhältnis produktiver Komplementarität von selbstbewusst-vitalen Religionen und selbstbewusst-säkularer Republik bieten sich konkrete Maximen staatlicher Religionspolitik an, die es erleichtern, mit den etablierten bzw. wiedererstarbten traditionellen Religionen so umzugehen, dass die vorhandenen Produktivitätspotenziale einer solchen Komplementarität erfolgreich freigesetzt werden können. Einige solcher Handlungsmaximen will ich abschließend kurz zur Sprache bringen.

⁵¹ Vgl. zum gegenwärtigen Siegeszug der ›Philosophie des Ökonomischen‹ u. a. die Hinweise in *Joachim Koch*, Megaphilosophie. Das Freiheitsversprechen der Ökonomie, Göttingen 2002.

(a) *Kein Rückfall in laizistische Unsicherheiten.* Zunächst ist darauf zu achten, dass die Republik nicht in ein laizistisches Selbstverständnis zurückfällt. Offensiv auftretenden Religionen, die in den letzten Jahrzehnten verstärkt versuchen, sich aus den privaten Rückzugsnischen, die ihnen die politische Moderne zugewiesen hatte, zu befreien und (wieder) eine starke öffentliche Präsenz in den Zivilgesellschaften der späten Moderne zu zeigen, sollte die Republik nicht mit voreiliger Skepsis begegnen. Vielmehr sollte sie in Erinnerung behalten, dass Religionen, die sich und ihre Glaubensüberzeugungen ernst nehmen, per se ein Interesse an öffentlicher politischer Artikulation haben und sich schon vom Wahrheitsanspruch ihres eigenen Glaubens her nicht mit dem laizistischen Angebot einer entpolitizierenden Privatisierung anfreunden können. Insofern sind die neueren Phänomene von wiedererstarkenden *public religions*, etwa was den politisch ambitionierten Katholizismus in Lateinamerika, auf den Philippinen oder in Polen vor und nach der Wende betrifft, keineswegs pauschal und eindimensional als Gefährdungen der Demokratie zu interpretieren. Vielmehr haben sich gerade diese Religionen in den letzten Jahrzehnten auch als entschiedene Triebkräfte der Demokratisierung erweisen. Starke kirchliche Strukturen und starke *public religions* tragen – sofern die prinzipielle Trennung von Kirche und Staat durchgesetzt und anerkannt ist – in vielen Ländern wesentlich zur Vitalisierung ihrer Zivilgesellschaften bei. Und in Ländern, in denen eigenständige und staatsferne religiöse Traditionen und Strukturen kaum entwickelt sind, finden sich häufig auch nur schwach ausgebildete Zivilgesellschaften.

Gegenüber den in vielen Gesellschaften Westeuropas zu beobachtenden Aufbrüchen eines oft fundamentalistisch angeschärft auftretenden Islam, der nun endlich die jahrzehntelange Existenz als öffentlich ignorierte und weithin unsichtbar gehaltene ›Hinterhof- und Lagerhallenreligion‹ überwinden und auch in den Ländern des ehemals ›christlichen Abendlandes‹ als traditionsreiche und bedeutsame Weltreligion wahrgenommen, respektiert und anerkannt werden will, bedeutet dies zunächst ein angstfreies Wohlwollen. Schließlich gehört es elementar zum Selbstverständnis einer säkularen Republik, Minderheiten nicht auszuschließen, sondern ihnen nicht nur öffentliches Existenz- und Selbstdarstellungsrecht, sondern auch egalitäre Zugangs- und Partizipationschancen zu den Foren der politischen Meinungs- und Willensbildung einzuräumen.

(b) *Ein gesundes säkulares Selbstbewusstsein.* Zugleich wird die Republik streng auf ihre säkularen Rechtsgrundlagen und ihr religionsfreies

Staatsverständnis achten. Wenn eine Mehrheitsreligion den Rang einer monopolartigen Hegemonialkultur behaupten kann, von deren politisch-kulturellem Einfluss sich auch der Staatsapparat nicht freimachen kann oder will, ist dem Strukturprinzip strikter staatlicher Religionsfreiheit nicht in vollem Umfang Genüge getan. Denn es gehört elementar zur normativen Dignität der säkularen Republik, dass sie das normative Fundamentalprinzip der politischen Moderne, die Idee der politisch-moralischen Autonomie und ›Selbstregierungsfähigkeit‹ der Menschen – und die daraus unmittelbar folgende Einsicht in die Notwendigkeit einer weltanschaulichen Neutralität des Staates – gegebenenfalls ›mit Zähnen und Klauen‹ verteidigt. Dabei wird sich die säkulare Republik daran erinnern, dass dieses Individualitätsprinzip nicht per se im Widerspruch zu religiösen Überzeugungen steht; im Gegenteil: zumindest für die abrahamitischen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islam gilt das unhintergehbare Prinzip der individuellen Glaubensentscheidung des Einzelnen, die niemals durch Waffengewalt und Zwang oktroyiert werden darf. Zwar sind aus der Geschichte und mitunter auch aus den ›heiligen Schriften‹ dieser Religionen Beispiele bekannt, in denen man sich über den eigenen ›Individualitäts-Vorbehalt‹ nur allzu gerne hinwegzusetzen und sich bereitwillig der nahe liegenden Hilfe obrigkeitlicher oder sonstiger Repressionsmittel zu bedienen versuchte; dennoch heben solche historischen Fakten die prinzipielle Geltung dieses dogmatisch-religiösen ›Individualitäts-Vorbehalts‹ keineswegs auf.

Deshalb kommt es für den Fortbestand der säkularen Republik nicht darauf an, den dogmatischen Wahrheitsanspruch dieser Religionen zurückzuweisen, auf ihre ›Aufklärung‹ und ›Modernisierung‹ zu drängen oder ihre ›Demokratie-Kompatibilität‹ anzuzweifeln. Vielmehr geht es darum, diese Religionen – auf der Grundlage des modernen politischen Egalitäts- und Reziprozitätsprinzips, das bekanntlich enge historische Verwandtschaften zum o. e. dogmatisch-religiösen ›Individualitäts-Vorbehalt‹ der Moderne hat⁵² – mit dem Selbstverständnis der politischen Moderne offensiv ins Gespräch zu bringen.

(c) *Bereitstellung von ›Integrationsorten‹ öffentlicher Begegnung.* Die säkulare Republik sollte deshalb darauf zielen, möglichst viele Orte und

⁵² So notierte etwa *Habermas* jüngst: »Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entspringen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative.« (*Habermas, Zeit der Übergänge* [Anm. 29], 175).

Foren zur Verfügung zu stellen, in denen sich freie Kommunikations- und Begegnungserfahrungen zwischen Religionen und Republik ereignen können. Diese Integrationsorte sollten ›beiden Seiten‹, den religions-skeptischen Anhängern der politischen Moderne ebenso wie den modernitätsskeptischen Anhängern traditionaler Religionen, gegenseitigen Austausch und wechselseitige Lernchancen einräumen. Sie sollten Anknüpfungspunkte für gemeinsamen Disput, für Begegnung, Konflikt und Konsens eröffnen. Gelingt es der Republik, solche Orte zu entwickeln und sie den ›modernitätszögerlichen‹ Religionen als Foren einer gleichberechtigten, manipulationsfreien und selbstbestimmten Begegnung anzubieten – zu denken wäre hier an eine gleichberechtigte und entsprechend ›integrierte‹ islamische Präsenz an Schulen und Universitäten, in Beiräten, Beratungsgremien und Rundfunkräten, in den Organen von Presse, Medien und Öffentlichkeit etc. –, dann bestehen gute Chancen, im Verhältnis von Religionen und Republik einen Integrationsweg zu gehen, der die beiden gängigen Irrwege vermeidet: zum einen den – von manchen religiösen *hardlinern* befürworteten – Weg eines fundamentalistisch verhärteten Rückzugs in ein autistisch angelegtes Getto, das jeden Kontakt mit der ›feindlichen Umwelt‹ vermeiden will; und zum anderen den – von nicht wenigen laizistischen *hardlinern* so gern gesehenen – Weg einer schleichenden Assimilation, in dessen Verlauf es am Ende zu einem mehr oder weniger vollständigen Verlust der gegenüber den Wahrnehmungs- und Interpretationsmustern bürgerlicher Identität stets auch sperrigen religiösen Traditionen und Überzeugungen kommt.

Noch vorgängig zur Suche nach adäquaten zivilgesellschaftlichen Integrationsorten hat sich die säkulare Republik aber bewusst zu machen, dass im Hinblick auf eine solche Integrationsperspektive zunächst elementar die Ebene der staatlichen Gesetzgebung gefordert ist. Denn eine Republik, die sich weigert, allen dauerhaft auf ihrem Territorium lebenden erwachsenen Menschen den egalitären Staatsbürgerschaftsstatus ohne Vorbehalte zuzusprechen, kann ihrem eigenen Normativitätsprofil nicht gerecht werden. Die von den Integrations- und Begegnungsorten der Zivilgesellschaft ermöglichten Chancen zu einer langsamen, selbstbestimmten Integration selbstbewusster Religionen jenseits von Assimilationsfurcht und Selbstgettoisierung können deshalb nur dann wirklich glaubwürdig angeboten werden, wenn der Staat allen seinen Bürgern nicht nur die rechtlichen, sondern – so weit es in seiner politischen Macht steht – auch die kulturellen und nicht zuletzt auch die ökonomisch-materiellen Voraussetzungen sichert, die Menschen brauchen, um

sich – im Sinne des frühliberalen Ideals der ›autonomen Einzelpersonlichkeit‹ – umfassend als freie und zur Selbstverantwortung fähige Bürger erleben und darstellen zu können.

Solange sich weite Teile der in Deutschland lebenden Muslime politisch, kulturell und ökonomisch nicht als gleichberechtigte Staatsbürger anerkannt und respektiert erfahren können, nur über eingeschränkte politische Partizipationsrechte verfügen und, statistisch gesehen, wesentlich größere Probleme haben, Schulabschlüsse zu erlangen, Arbeitsplätze zu finden und verlässlich in die sozialstaatlichen Sicherungsprogramme integriert zu werden, um so schwieriger wird es sein, auf den Wegen einer selbstbestimmten Integration jenseits fundamentalistischer Verweigerung und mehrheitsgesellschaftlichen Assimilationsdrucks voranzukommen.⁵³

(d) *Ein langer historischer Atem.* Insgesamt sollte sich die säkulare Republik in ihrer Suche nach zukunftsfähigen Integrationsperspektiven für ihre ›fundamentalismusanfälligen‹ Religionsgemeinschaften stärker als bisher von geschichtlichen Erfahrungen leiten lassen und einen langen historischen Atem an den Tag legen. Dass die überlieferten Religionen des Judentums, des Christentums und des Islam allesamt erhebliche Schwierigkeiten hatten und haben, sich mit den säkularen Prinzipien der bürgerlichen Moderne zu arrangieren, kann man ihnen sinnvollerweise nicht zum Vorwurf machen. Auch das Christentum hat in Europa erst nach langwierigen, äußerst schmerzvollen Lernerfahrungen seinen heutigen Grad an ›Demokratie- und Modernitätskompatibilität‹ erreicht. Die europäische Konflikt- und Trennungsgeschichte von Religion und Politik, von Kirche und Staat begann bekanntlich schon mit den hochmittelalterlichen Investitur-Streitigkeiten zwischen kirchlicher und weltlicher Macht;⁵⁴ sie setzte sich mit der Reformation, den blutigen

⁵³ Nicht umsonst ist es einhelliger Konsens der Fundamentalismusforschung, dass ›fundamentalistisch‹ akzentuierte Aufbrüche und Protestbewegungen keineswegs allein mit weltanschaulich-kulturellen Ursachen zu erklären, sondern zu erheblichen Teilen auf akute sozioökonomische Unrechts- und Ungleichheitserfahrungen zurückzuführen sind, die als solche aber eher unreflektiert bleiben. Eine staatliche Religionspolitik, die den so aufmerksam wahrgenommenen ›Gefahren fundamentalistischer Religion‹ erfolgreich begegnen will, darf deshalb nicht vergessen, dass sie nicht nur religions- bzw. kulturpolitische, sondern auch sozialpolitische Perspektiven in den Blick nehmen muss. Diesen Perspektiven wird in der Regel aber deutlich weniger Aufmerksamkeit gewidmet.

⁵⁴ Vgl. zur Entwicklungsgeschichte des ›weltlichen‹ Rechts in Europa *Harold J. Berman, Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition* (am. 1983), Frankfurt a. M. 1991.

Religionskriegen des 17. Jahrhunderts und der Entstehung des absolutistischen Staates mit einem oberhalb der konkurrierenden Konfessionen angesiedelten und nur noch ›Gott allein‹ verantwortlichen Monarchen dramatisch und gewaltsam fort; und sie erreichte dann mit der Französischen Revolution und dem politischen Durchbruch der laizistisch-säkularen Kultur einen historischen Höhepunkt, der insbesondere für die katholische Kirche eine schwerwiegende Traumatisierung bedeutete. Erst auf dem II. Vatikanischen Konzil 1965 vermochte der Klerus der katholischen Kirche nach einer langen Phase antimodernistischer Verhärtung das politisch-moralische Selbstverständnis der europäischen Moderne normativ anzuerkennen, sich vom Jahrhunderte lang verteidigten Leitbild des katholischen Glaubensstaates zu verabschieden und sich dazu durchzuringen, das bürgerliche Menschenrecht auf unbedingte Religions- und Gewissensfreiheit aller Menschen vorbehaltlos anzuerkennen – und dadurch ›endgültig das Blatt des Mittelalters‹ umzudrehen, wie der bekannte Konzilstheologe *Yves Congar* formulierte.⁵⁵ Auch dem politischen und sozialen Laienkatholizismus in Deutschland gelang es im 19. und 20. Jahrhundert erst in mühsamen Lernprozessen, seine Haltung einer pauschalen Fundamentalverweigerung gegenüber der politischen Moderne aufzugeben, sich in vorsichtigen Lernschritten allmählich aus dem selbst gewählten Getto einer abgeschotteten katholischen Milieuwelt hervorzutasten und nicht nur defensiv zu agieren, sondern sich allmählich auch ›über den eigenen Tellerrand hinaus‹ produktiv in die preußisch-protestantisch dominierte Welt der industriekapitalistischen Moderne hineinzubewegen. Über die unbeabsichtigt integrativ wirkenden ›Brückenköpfe‹ der vielen sozialpolitisch engagierten katholischen Vereine, der katholischen Presse und nicht zuletzt der katholischen Zentrumspartei konnte man so erste positive Erfahrungen mit den modernen Prinzipien des bürgerlichen Rechtsstaats, mit Meinungsfreiheit, politischer Öffentlichkeit und parlamentarischer Demokratie sammeln und sich langsam und selbstbestimmt in die politische Moderne integrieren. Erst im Laufe dieser behutsamen und von vielen ›fundamentalistischen Versuchungen‹ begleiteten Integrationsgeschichte haben die deutschen Katholiken in ihrer großen Mehrheit gelernt, die sicheren Schützengraben eines antimodernistisch zugespitzten Minderheitenmilieus hinter sich zu lassen und sich – spätestens in der Weimarer Republik – vorbehaltlos in die politischen Prozesse der säkularen Repu-

⁵⁵ Vgl. dazu *Große Kracht*, Kirche in ziviler Gesellschaft (Anm. 50), 214 ff.

blik einzubringen.⁵⁶ Im Umkehrschluss wäre in diesem Zusammenhang auch zu fragen, ob das konkrete ›realpolitische‹ Engagement vieler Katholiken auf dem Boden eines ihnen eigentlich als ›unkatholisch‹ und ›illegitim‹ geltenden Staates nicht auch – ähnlich wie die politischen Artikulationen der Arbeiterbewegung – dazu beitragen hat, den modernen Staat vor einem laizistischen Selbstmissverständnis zu bewahren, d. h. zu verhindern, dass sich die säkulare Republik unter der kulturellen Hegemonie einer monopolartig anerkannten und gesellschaftlich kritiklos bleibenden bürgerlich-liberalen Philosophie zu einem rigoros laizistischen ›Weltanschauungsstaat‹ entwickelt, der den kulturellen Autonomie- und Egalitätsversprechungen der politischen Moderne nicht gerecht werden könnte.

Wer vor dem Hintergrund dieser historisch-politischen Konflikt- und Lernerfahrungen des europäischen Katholizismus heute meint, den Vertretern des Islam in Europa die rasche und umstandslose Anerkennung der Prinzipien der politischen Moderne, die Trennung von Religion und Politik und das Prinzip der bürgerlichen Religionsfreiheit empfehlen zu müssen, muss darauf achten, dieses Anliegen nicht 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, kann so allzu leicht als eine Form westlicher Arroganz bzw. als Ausdruck eines ignoranten europäischen Kulturimperialismus erscheinen, der nur verstärkte Abwehrreaktionen hervorruft.⁵⁷ Für eine wechselseitig fruchtbare, kritisch-produktive Auseinandersetzung zwischen ›westlichen‹ und ›islamischen‹ Werten sind ›weichgespülte‹ und ›harmoniesüchtige‹, jedem Konflikt aus dem Wege gehende ›Dialoge‹ ebenso wenig hilfreich wie wohlmeinende Belehrungen oder schroffe wechselseitige Platzanweisungen.

⁵⁶ Vgl. dazu *ders.*, Religion in der Demokratisierungsfalle? Zum Verhältnis von traditioneller Religion und politischer Moderne am Beispiel des deutschen Katholizismus im Kaiserreich, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 51 (2000) 3, 140–154.

⁵⁷ So warnt etwa *Volker von Prittwitz* zurecht vor der Gefahr einer »eurozentristischen Selbsttäuschung«, die dann entsteht, wenn man das heutige »Bild der weitgehend problemlos in die Zivilgesellschaft eingebundenen christlichen Religion als Vorlage einer entsprechenden allgemeinen Religionsauffassung« verwendet. Berücksichtigt man dagegen die historischen Entwicklungslinien, die zum modernen Staat geführt haben, »lässt sich erahnen, welche Schwierigkeiten dem Abbau herrschaftlicher Religion in jenen Teilen der Welt entgegenstehen, in denen Modernisierung als erzwungener kultureller Import aufgefasst wird oder nur partiell zustande gekommen ist« (*Volker von Prittwitz*, *Zivile oder herrschaftliche Religion? Fundamentalismus, Religionsfreiheit und die Verantwortung des zivilen Staates*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (3. Mai 2002) B 18/2002, 33–38, 36).

Im Hinblick auf die aktuellen Auseinandersetzungen um die ›richtigen Wege‹ der Integration der in der Bundesrepublik Deutschland lebenden Muslime in den säkularen Staat betont etwa *Claus Leggewie* zu Recht die langfristigen Chancen einer ›negativen Integration‹, die in den modernen westlichen Gesellschaften mit ihrer uneinheitlich, widersprüchlich und ungeordnet verlaufenden Begegnungsgeschichte von muslimischen Minderheiten und westlicher Mehrheitskultur seit langem im Gange ist. »Je mehr sich die Muslime der zweiten und dritten Generation von ihrer früheren Hinterhof-Existenz verabschieden und je mehr ihre Vertrautheit mit deutschem Recht wächst, desto mehr steigert das die Konfliktbereitschaft, was im Gegensatz zur üblichen Harmonisierung und Panikmache positiv zu werten ist. (...) Der Vielfalt des Islam, die in Europa eine neue Farbe und Facette erhalten hat, korrespondieren mehrere Modernisierungswege Europas. Der dogmatische Rekurs auf eine ›europäische Leitkultur‹ blockiert diese ebenso wie ›multikulturell‹ verkleidete Indifferenz. Und erst die offene Diskussion der Gegensätze erlaubt, den Islam und den Westen nicht mehr antagonistisch gegeneinander in Stellung zu bringen.«⁵⁸

Grundvoraussetzung für dieses historische Vertrauen in die ›krummen Wege‹ einer langwierigen und konflikthaft, dafür aber selbstbestimmt und ohne Assimilationsdruck ablaufenden Integrationsdynamik, die sich aktuell u. a. an den Themen des Kopftuchs, des islamischen Religionsunterrichts und des Schächtens abarbeitet, ist allerdings ein deutliches Bewusstsein der Differenz von ›Assimilation‹ und ›Integration‹. Assimilationsprozesse zielen 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 ›fundamentalistischen‹ Rückzugs- und Selbstgettoisierungstendenzen.⁵⁹

⁵⁸ *Claus Leggewie*, Auf dem Weg zum Euro-Islam? Muslime im säkularen Rechtsstaat, in: Blätter zur deutschen und internationalen Politik, Heft 4/2002, 431–439, 435.439.

⁵⁹ Diese Differenz übersieht etwa *Armin Pfahler-Traughbers* Plädoyer für ›wertorientierte Integrationspolitik‹ (*ders.*, Islamismus in der Bundesrepublik Deutschland. Ursachen, Organisationen, Gefahrenpotential, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (14. 12. 2001) B 51/2001, 43–53). Weil er Integration mit Assimilation gleichsetzt (S. 47, Anm. 24), bleibt ihm nur die sattsam bekannte, der Sache aber nicht dienliche säkularistische Maxime: »Säkularität fordert keineswegs von allen Gläubigen – oder hier insbesondere von

Wenn man diese beiden integrationspolitischen Sackgassen vermeiden will, kommt es entscheidend auf einen ernsthaft geführten Disput ›auf gleicher Augenhöhe‹ an, in dem nicht nur der Islam in Europa unter Rechtfertigungs- und Veränderungsdruck gesetzt werden darf, sondern umgekehrt auch die europäischen Gesellschaften sich von der islamischen Kritik am Westen irritieren lassen müssen. Die religiös motivierten Anfragen an Konsumismus und Kapitalismus, an Sexismus, Materialismus und Werteverfall, an Vereinsamung, Sinnleere und Solidaritätsverlust, an die arrogante Rücksichtslosigkeit des politisch-ökonomischen Wirtschafts- und Expansionsmodells des Westens, die sich nach 1989 weltweit noch erheblich verschärft hat, sind jedenfalls auch für ›die ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne‹ durchaus verständlich; und nicht nur das: vieles spricht dafür, dass bei ihnen das Bewusstsein dafür wächst, dass die humanitätsverbürgenden Gehalte der politischen Moderne durch öffentliche Begegnungen⁶⁰ mit den moral- und traditi-

den Muslimen – die Aufgabe ihres Glaubens, sondern dessen Beschränkung auf den privaten Bereich und Zurückdrängung aus der politischen Sphäre. Wenn Fundamentalismus und Islamismus als ›Entprivatisierung der Religion‹ verstanden werden, bedarf es als dagegen gerichteter Entwicklung einer Privatisierung der Religion.« (ebd., 52).

⁶⁰ In diesem Sinne misst auch José Casanova dem »public encounter« zwischen öffentlichen Religionen und moderner Gesellschaft eine demokratie- und gemeinwohlfördernde Funktion zu, denn »by entering the public sphere and forcing the public discussion or contestation of certain issues«, public religions »force modern societies to reflect publicly and collectively on their normative structures« (Casanova, *Civil society and religion* [Anm. 21], 1048f.). Chancen zu solchen, auf ›public encounters‹ beruhenden Lernprozessen sieht er explizit auch in islamischen Ländern, etwa in der Türkei, im Iran und in Indonesien, denn »whenever such open public spaces appear, either in Muslim countries or in the diaspora, Muslims seem to find a way of reformulating their tradition in a civil, democratic direction« (ebd., 1076). Zu den keineswegs monolithisch oder gar diskursivitätsfeindlich angelegten Formen der Traditionsvergewisserung in der Religionsgeschichte des gegenwärtigen Islam vgl. auch Armando Salvatore/Schirin Amir-Moazami, Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten, in: *Berliner Journal für Soziologie* 3/2002, 309–330. Sie verweisen u. a. auf Interviews mit jungen muslimischen Frauen zum Reizthema ›Kopftuch‹ und betonen, dass das öffentliche Tragen eines Kopftuchs in den westlichen Gesellschaften auch die Funktion hat, »eine öffentliche Repräsentation des Islams einzufordern und sich aktiv gleichzeitig als Bürgerinnen und Musliminnen am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Dem Kopftuch kommt in diesem Zusammenhang ein symbolischer Gehalt für den Kampf um Anerkennung als ›muslimische Bürgerin‹ zu.« Zugleich machen die Autoren darauf aufmerksam, dass dieser symbolische Kampf auch die in Anspruch genommene religiöse Tradition nicht unverändert lässt: »(...) die Frauen haben keineswegs eine einheitliche Version der Regel, das Kopftuch zu tragen. Indem sie selbst ästhetische Elemente mit islamischen Kleidervorschriften verbinden, setzen die Frauen die klare Grenzlinie zwischen der bedeckten, ›reinen‹ Muslimin und der unbedeckten und daher verführerischen Frau selbst außer Kraft.« (ebd., 320f.). Es spricht also einiges dafür, dass sowohl traditionelle Religionen wie sä-

onsgesättigten Überzeugungen der Religionen nicht gefährdet, sondern eher gefördert werden.

kulare Republiken aus ihren ›public encounters‹ nicht unverändert hervorgehen, so dass gerade in solchen konfliktiven Begegnungen elementare Lern- und Entwicklungspotenziale für gesellschaftliche Modernisierungsprozesse zu liegen scheinen.