

**Religion und Säkularisierung
Rückkehr des Religiösen in die Politik?**

Dokumentation einer Veranstaltung der Reihe
„Werkstattgespräche“ am 2. September 2005

HEINRICH
BÖLL
STIFTUNG
GRÜNE AKADEMIE

Bisher erschienen folgende Schriften der Grünen Akademie in der Heinrich-Böll-Stiftung:

- Band 1: Lagertheorien und Lagerpolitik. Sozialwissenschaftliche Befunde und politische Argumente zur Strategie der Bündnis-Grünen
- Band 2: Amerika wohin? Die US-amerikanischen Wahlen 2004 und die Zukunft der transatlantischen Allianz
- Band 3: Der Streit um die Toleranz. Deutung und Konsequenzen eines moralisch-politischen Leitbegriffs
- Band 4: Arbeit der Zukunft. Wie weiter nach Hartz?
- Band 5: Die neue „rechte“ Herausforderung. Rechtsextremismus in Deutschland und Europa

Schriften der Grünen Akademie in der Heinrich-Böll-Stiftung – Band 6:
Religion und Säkularisierung. Rückkehr des Religiösen in die Politik?
Hrsg. von der Grünen Akademie in der Heinrich-Böll-Stiftung

1. Auflage, Mai 2006
© Heinrich-Böll-Stiftung
Alle Rechte vorbehalten
Gestaltung: SupportAgentur, Berlin
Druck: agit-druck, Berlin

Die Schreibweise entspricht den Regeln der neuen Rechtschreibung gemäß den Empfehlungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung.

Bestelladresse: Heinrich-Böll-Stiftung, Hackesche Höfe, Rosenthaler Str. 40/41, 10178 Berlin
Tel. 030-285 340, Fax: 030-285 341 09, E-mail: info@boell.de, Internet: www.boell.de

Inhalt

Vorwort	5
I. Entklerikalisierung und Menschenrechte	
– Die kontroversen Positionen zur Begründung der Menschenrechte . . .	7
Tine Stein: Der Beitrag der biblischen Erzählungen zur Idee und Entwicklung der Menschenrechte	9
Heiner Bielefeldt: Die säkularen Menschenrechte als Kern des normativen Konsenses pluralistischer Gesellschaften	15
Diskussion	21
II. Die Verlagerung transzendent begründeter Werte auf die weltliche Ebene	31
Susanne Lanwerd: Einige Überlegungen zu Prozessen der Klerikalisierung und der „Sanktifikation des Politischen“	33
Christina von Braun: Anmerkungen zum Begriff „Säkularisierung“ . . .	39
Autorinnen und Autoren	48

Vorwort

Der vorliegende Band dokumentiert das siebte Werkstattgespräch der Grünen Akademie zum Thema „Religion in den säkularisierten europäischen Gesellschaften – Rückkehr des Religiösen in die Politik?“, das am 2. September 2005 in Berlin stattfand.

Seit dem 11. September 2001 und dem Boom des Idioms vom „clash of cultures“ ist auch das Problem religiös begründeter Politik wieder präsent. Eine Faszination des Grauens geht aus vom religiös verbrämten, terroristischen Islamismus; hinzu kommt verschärfend die Reaktion der amerikanischen Politik, die einen christlich konnotierten militärischen Feldzug des Guten gegen das Böse inszeniert. Die Welt erlebt eine (lang vergessene) politische Mobilisierungskraft der Religion, die auch der christliche Fundamentalismus hervorzubringen vermag.

Über jeder Reflexion hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Politik schwebt immer der Begriff der Säkularisierung. Seine Implikationen sind zunächst genauer zu betrachten. Historisch gesehen, umfasst der Begriff der Säkularisierung eine Dialektik, die zwischen Entklerikalisierung, Entkirchlichung, Entchristianisierung und der Verlagerung oder Übertragung transzendent begründeter Werte auf weltliche Instanzen (Sakralisierung) oszilliert. Im hier dokumentierten Werkstattgespräch ging es darum, die verschiedenen Positionen zu präzisieren und zu diskutieren. Notwendigerweise bewegte sich das Werkstattgespräch vorwiegend im christlichen und postchristlichen Raum. In keinem anderen Religions- oder Kulturraum hat die Säkularisierung eine derartig historisch einschneidende Rolle gespielt – das gilt für beide Bedeutungen von Säkularisierung. (Wo, wie in jüdischen Religionsgemeinschaften, die Säkularisierung wichtige Spuren hinterlassen hat, stellten diese eine Reaktion auf den christlichen Säkularisierungsprozess dar, gleichgültig ob diese Reaktion in der Entstehung der Reformbewegung oder der Orthodoxie bestand.)

Wie stellt sich heute der Zusammenhang von Politik und Religion im Hinblick auf ein elementares Verständnis von konstitutiven Grundwerten – insbesondere der Menschenrechte – und hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Religion dar? Und wie könnte ein Verhältnis zwischen Politik und Religion aussehen, in dem (religionshistorische) Aufklärung und „Übersetzungs“-Tätigkeit zwischen „Religiösen“ und „Säkularen“ eine mögliche politische Aufgabe wäre? Die Veranstaltung lud zur Verständigung über diese und weitere Fragen ein, die nicht zuletzt zeitgenössischen Diagnosen religiös-politischer Konfliktfelder zugrunde liegen.

Aus technischen Gründen konnte die Diskussion zum zweiten Teil der Veranstaltung leider nicht dokumentiert werden. Wir wünschen Ihnen gleichwohl auch mit diesem Heft unserer Schriftenreihe eine interessante und erhellende Lektüre.

Berlin, im März 2006

Ralf Fücks, Vorstand der Heinrich-Böll-Stiftung
Christina von Braun, Vorstand Grüne Akademie
Anne Ulrich, Koordinatorin der Grünen Akademie

I. Entklerikalisierung und Menschenrechte
– Die kontroversen Positionen zur Begründung der
Menschenrechte

Der Beitrag der biblischen Erzählungen zur Idee und Entwicklung der Menschenrechte

Von Tine Stein

Wie das Verhältnis von Religion und Politik zu bewerten ist, das gehört zu den leidenschaftlich umstrittenen Fragen in der neuzeitlichen politischen Theorie. Alexis de Tocqueville hat in seinen Betrachtungen über die Demokratie in Amerika ganz systematisch über das Verhältnis zwischen Religion und Politik, genauer Demokratie, nachgedacht. Er sah die Religion als konstitutiv für eine freiheitliche und demokratische Republik an, in der die Menschen als frei und gleich gelten. In seinem 1835 erschienenen Werk *Betrachtungen über die Demokratie in Amerika* formulierte er eine These, die ich weiter unten noch vorstelle. Gut 130 Jahre später wurde diese These von einem zeitgenössischen Autor, dem Verfassungstheoretiker und ehemaligen Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde, so gefasst: Der freiheitliche Verfassungsstaat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Er erkennt diese Voraussetzung ganz wesentlich in der Religion. Die Religion übernimmt nicht bloß eine integrative, also assoziative, Funktion für die Gesellschaft in ihrer gemeinschaftsbildenden Kraft, sondern stellt auch eine Ressource innerer moralischer Urteilsbildung dar, die für ein freiheitliches Gemeinwesen unabdingbar ist: Die Freiheit bedarf der inneren Regulierungskräfte, und die finden in der Religion mit ihren zum Teil durchaus auch universalistisch, moralisch begründbaren Prinzipien eine vitale Quelle.

Tocqueville hat diese Gedanken so zugespitzt: „Der Despotismus kommt ohne Glauben aus, die Freiheit nicht. Der Republik ist die Religion viel notwendiger als der Monarchie und der demokratischen Staatswesen mehr als alle anderen.“ Tocqueville spricht in seiner Beobachtung der amerikanischen Verhältnisse natürlich von einer bestimmten Religion. Das Christentum nämlich sei es, das die Grundlage für die politische Gleichheit des demokratischen Zeitalters gelegt habe, indem in der christlichen Sichtweise, wie er sagt, alle Menschen vor Gott gleich seien. Und die Freiheit findet in der Religion, wie er sehr schön formuliert hat, die Gefährtin ihrer Kämpfe und ihrer Siege, die Wiege ihrer Kindheit, den göttlichen Quell ihrer Rechte. Mit Blick auf die amerikanische Gründungssituation der ersten modernen Demokratie der Welt scheint es einleuchtend, die Religion als Kampfgefährtin für die Freiheit anzusehen. Es war ja in der Tat ein religiöser Impetus, der die amerikanischen Siedler aufbegehren ließ, und nicht bloß die ökonomische Unterdrückung durch das englische Mutterland. Und sie bezogen dabei eine ganz wesentliche Legitimationskraft aus der Vorstellung, dass die Rechte der Menschen auf Freiheit und Gleichheit göttlichen, und das heißt: unverfügbaren Ursprungs seien.

So hat es sich dann auch in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung niedergeschlagen. Dort heißt es: „...all Men are created equal endowed by their Creator with certain inalienable rights.“ Die Vorstellung, nach der die Rechte eine göttliche Quelle haben, bedeutet immer auch, dass sie unverfügbar sind und nicht weggenommen werden können. Sie entstehen nicht erst aus der Verleihung in einem politischen Gründungsprozess. Juristisch mag es sich so darstellen, aber

systematisch gesehen, ist die Quelle dieser Rechte etwas, was gar nicht der politischen Gemeinschaft zur freien Entscheidung zukommt: ob man diese Rechte nun anerkennt oder nicht, sondern ihr Anspruch auf Geltung ist in dieser religiösen Tradition ein unbedingter Anspruch. So kann man es jedenfalls anhand der zeit-historischen Dokumente der amerikanischen Revolution rekonstruieren.

Diese Sichtweise auf das Verhältnis von christlicher Religion und Politik ruft erheblichen Widerspruch hervor. Um am amerikanischen Beispiel zu bleiben: Wenn denn die christliche Religion so freiheits- und gleichheitsliebend ist und die amerikanische Gründergeneration so christlich geprägt gewesen sein soll, wie konnte es dann aber zu dieser übelsten Form der Ausbeutung von Menschen durch Menschen kommen, nämlich der Sklaverei? Und es wurden auch den indigenen Völkern mit der Landnahme der Eroberer keine angeborenen Rechte zuerkannt, im Gegenteil. Hatte sich das nicht schon eingefügt in eine ganze Reihe von Christen begangener Untaten an Andersgläubigen bei der Eroberung der neuen Welt? Vor allem schon durch die spanischen Könige, die sich in ihrem Tun oftmals vermeintlicher Weise religiös gerechtfertigt sehen konnten, durch viele päpstliche so genannte Bullen, in denen der Papst den Konquistadoren auch noch einen theologischen Rechtfertigungsstempel für ihre Ausbeutung und Unterdrückung gegeben hat.

Man mag ja, so ein weiterer häufig vorgetragener Einwand gegen diese Tocquevillsche Sichtweise, in der protestantischen Kultur der in die Neue Welt ausgewanderten *Dissenter*, in ihren basisdemokratischen Entscheidungspraktiken, in der Betonung der gleichen Unmittelbarkeit zu Gott, durchaus einige Berührungspunkte zur modernen Demokratie sehen. Aber für die durch und durch nichtdemokratische, hierarchisch und zentralistisch organisierte Kirche Roms könne dies nicht gelten. Die katholische Kirche, so lässt sich dieser Einwand vertiefen, hat überdies bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil gebraucht, also bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, um die politische Ordnung einer auf der Gewissens- und Religionsfreiheit basierenden freiheitlichen Demokratie zu bejahren.

Wie kann jetzt gegenüber diesen doch gewichtigen Einwänden die These begründet werden, dass die Freiheit und die gleichen Rechte des Menschen und auch sein unbedingter Anspruch auf die Anerkennung seiner Würde doch eine ganz wesentliche Inspirationsquelle im christlichen und auch im jüdischen Denken finden?

Ich will in der gebotenen Kürze zeigen, wie unser Bild vom Menschen als frei und mit einem Gewissen begabt, der aufgerufen ist, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und sich für das Gute zu entscheiden, wie dieses Bild vom Menschen bereits in der Genesis zu finden ist, und zwar in der ersten Geschichte, die überhaupt vom Menschen erzählt wird.

Die Bibel beginnt mit einer Bewusstmachung, um nicht zu sagen einer Aufklärung des Menschen, über sich selbst als fehlbar und gleichwohl zur Freiheit berufen. Es heißt im ersten Schöpfungsbericht: „Dann sprach Gott: Lasset uns Menschen machen, nach unserem Abbild, uns ähnlich.“ Doch bleibt der Mensch nur ein Abbild. Es wird nicht gesagt, er sei selbst Gott geworden. Wie wird Gott dem Leser beschrieben? Das muss man sich vor Augen halten, um sich klar zu machen, was die These der Ebenbildlichkeit eigentlich bedeutet. Nach der Durchsicht der Tätigkeiten und Worte Gottes im ersten Schöpfungsbericht kann man festhalten, dass Gott über Sprache und Vernunft verfügt, Handlungsfreiheit und Schöpfungskraft ihn auszeichnen und auch das Vermögen besitzt, innezuhalten und zu bewerten.

Damit ist auch der Horizont, innerhalb dessen die menschliche Natur gedacht wird, entworfen. Aber kann der Mensch nun der Versuchung widerstehen, selbst Gott werden zu wollen?

Diese Versuchung steht paradigmatisch für eine zentrale biblische Aussage über die menschliche Natur. Denn das ihm gegebene Vermögen versetzt den Menschen wohl in die Lage, eigene, freie Entscheidungen zu treffen. Aber aufgrund seiner Unvollkommenheit – nicht Tier, nicht Gott, nur Gott ähnlich – ist es nicht vorherbestimmt, dass das Vermögen zur Freiheit sich auch in den moralisch richtigen Entscheidungen äußert, was Thema der Erzählung über das Essen der verbotenen Früchte ist. Die größte Verstehensschwierigkeit liegt in der Frage, warum Gott den Menschen im Paradies geboten hat: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, nur vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn am Tage, da du davon issest, musst du sterben. Hier wird in konditionaler Weise mit dem Verbot die Folge der Verbotsübertretung bekannt gegeben, nicht aber die Begründung. Es heißt nur: Denn am Tage, da du davon issest, musst du sterben, aber nicht, warum nicht gegessen werden soll.

Nun ist es aber so, dass Adam und Eva ohnehin schon sterblich sind, denn sie sind ja im Paradies Menschen und damit Lebewesen und keine Götter. Alle Lebewesen sind sterblich. Das ist das Kennzeichen von Lebewesen. Ist es vielleicht so, dass beide in diesem Zustand des naiven Glücks nur nicht darum wissen, dass sie sterblich sind? Wird mit der angekündigten Folge der Verbotsübertretung: „Am Tage, da du davon issest, musst du sterben“, gar nicht eine Strafe im Sinne einer Todesstrafe verheißen, sondern wird hier ein Zustand des Wissens um den eigenen Tod verheißen? Der Schluss liegt nahe, dass hier nicht der Tod des Menschen als biologisches Lebewesen gemeint ist, sondern nur der des edlen Wilden, der quasi ahnungslos und naiv im Paradies lebt. Damit hätten wir diese erste Verstehensschwierigkeit annähernd geklärt oder immerhin eine Vermutung dazu geäußert. Es ist aber noch nicht die Frage beantwortet worden, warum Gott dieses Verbot ausgesprochen hat. Will er etwa, dass die Menschen, diese *original men* des Naturzustands, im Garten Eden weiterhin in dieser Naivität verbleiben sollen?

Die Begründung für das Verbot erfährt der Mensch nicht vom Regelgeber selbst, sondern von der Instanz, die auffordert, die Regel zu missachten. Die Schlange nämlich ist es, die Eva ganz im Stile einer ersten vorsintflutlichen Ideologiekritik über die wahren Interessen Gottes aufklärt und die eröffnet, dass es Gott hier gar nicht um das Wohlergehen seiner Geschöpfe geht, d.h. nicht zu sterben. Was macht man bei einer Ideologiekritik? Man klärt auf über die tatsächlich verfolgten partikularen Interessen. Die Schlange sagt: „Oh nein, auf keinen Fall werdet ihr sterben. Vielmehr weiß Gott, dass euch, sobald ihr davon esset, die Augen aufgehen und ihr wie Gott sein werdet, indem ihr Gutes und Böses erkennt.“ In dem Moment, in dem die Schlange diese Begründung für das Verbot freigelegt hat, da sah die Frau, wie es in der Genesis heißt, „selbst, dass der Baum gut sei zum Essen und eine Lust zum Anschauen und begehrenswert, um weise zu werden“. Es war gar nicht erst die Frucht vom Baum der Erkenntnis, die die Erkenntnis selbst verlieh. Entscheidend ist, dass das Potential der Erkenntnisfähigkeit von Anfang an vorhanden ist, denn schließlich sind Adam und Eva ja Gott ebenbürtig. Und in dem Moment nun, in welchem Eva von der Schlange vernimmt, was es eigentlich mit der Frucht auf sich hat, da stößt diese Information auf einen Widerhall in ihr und veranlasst sie dazu,

weise werden zu wollen. Eva bewertet jetzt selbst, was sie sieht. Für den sich des Vermögens seines eigenen Verstandes bedienenden Menschen reicht die bloße Autorität des Regelgebers nicht mehr hin, sondern er will auf der Grundlage einer eigenen Bewertung eine freie Entscheidung treffen.

Damit scheint die Interpretation der Genesis zu einem schon gleich zu Beginn reichlich paradoxen Ergebnis zu gelangen: Der Mensch emanzipiert sich vom monotheistischen Gott, seinem Schöpfer, und realisiert sein Vermögen der Freiheit. Soll also mit dem dritten Kapitel der Genesis zum Ausdruck gebracht werden, dass das besondere Vermögen zur Freiheit dem Menschen auch die legitime Freiheit verleiht, sich über Gottes Gebote hinwegzusetzen? Das genau ist die Crux der Erzählung. Denn dieses Vermögen heißt nicht zugleich, dass diese Möglichkeit auch immer zu moralisch guten Entscheidungen führt. Mit der Realisierung des Erkenntnisvermögens und der freien Entscheidung für den Ungehorsam gegenüber Gottes Gebot ist jetzt die Unschuld des naiven Menschen dahin. Und dieser vormals naive Mensch, der sich jetzt seiner selbst bewusst werdende Mensch, wie Kant das auch einmal in einer wundervollen Interpretation der Genesis herausgearbeitet hat, der macht noch eine weitere grundlegende und folgenreiche Entdeckung über sich.

Im Folgenden wird nämlich zuerst die Veränderung geschildert, die nach dem Essen der verbotenen Frucht erfolgt ist: Adam und Eva gehen die Augen auf. Und das erste, was sie sehen, ist ihre Nacktheit. Diese Wahrnehmung löst spontan eine neue Empfindung aus, die Scham nämlich, auf die sie reagieren, indem sie das „Adamskostüm“ ablegen und sich aus Feigenlaub einen Schurz fertigen. Offensichtlich ist damit aber das Schamgefühl noch nicht ganz beruhigt, denn als Adam und Eva der Anwesenheit Gottes im Garten Eden gewahr werden, verstecken sie sich vor ihm. Sie sind ja eigentlich schon nicht mehr völlig nackt, sie haben ja schon den Feigenschurz an. Aber trotzdem verstecken sie sich. Die Nacktheit, die dann im folgenden Dialog mit Gott eine Rolle spielt, muss also eine übertragene Bedeutung haben. Gott richtet an Adam die Frage: „Wo bist du?“ Damit wird der allmächtige und allwissende und unteilbare Gott wohl kaum ein Informationsbedürfnis zum Ausdruck bringen, sondern vielmehr fragen: Wo stehst du jetzt? – im Sinne einer Aufforderung zur Erklärung und Rechtfertigung. Das hat Adam auch so verstanden, denn anstelle nun schlicht zu sagen, dass er mitten unter den Bäumen des Gartens stehe – das ist die Ortsangabe, die sich in der Genesis findet –, rechtfertigt er sich. Er rechtfertigt sich dafür, sich überhaupt versteckt zu haben. Im Grunde ahnt Adam bereits, dass Gott aufgrund seines neuen Bewusstseins der Nacktheit und der Scham darüber erkennen wird, was er und Eva getan haben. In ihm wächst mit dem Schamempfinden nun ein weiteres Gefühl: Die Ahnung Adams, dass Gott weiß, was er getan hat. Das wird mit den nächsten beiden Fragen Gottes bestätigt: „Wer tat dir kund, dass du nackt bist? Hast du etwa von jenem Baume gegessen, von dem zu essen ich dir verboten habe?“ Wir alle hören mit diesen Sätzen die Stimme unserer Eltern in der Kindheit.

Die darauf folgende Antwort Adams spricht für sich: „Die Frau, die du mir als Gefährtin gegeben, hat mir vom Baume gereicht, und ich aß.“ Was er damit zwar nicht explizit ausspricht, aber dennoch sagt, ist, dass er sich schuldig weiß und sich für sein Verhalten schämt. Adam sagt also zwischen den Zeilen: Ja, ich habe davon gegessen. Ich weiß, dass dies nicht recht war, da es ungehorsam war gegenüber deinem Gesetz. Weder leugnet er die Tat, noch leugnet er den Vorgang als eine illegi-

time Tat. Er verfügt also über ein Bewusstsein der eigenen Schuld. Aber er vermag es nicht, für diese Schuld auch die Verantwortung zu übernehmen. Schuld sind auch beim ersten Menschen immer die Anderen, in diesem Fall die einzig zur Verfügung stehende andere: seine Frau und zudem auch das dem Menschen gänzlich andere Sein, nämlich Gott, der ihm die Frau als Gefährtin gegeben hat. Der Mensch hat durch die Erfahrung der Verbotsübertretung seine innere Welt entdeckt: sein Vermögen, etwas zu erkennen, zu bewerten und darauf hin eine eigene, freie Entscheidung zu treffen. Diese kann sich aber als eine Entscheidung erweisen, welche ein Gefühl der Scham und Schuld hervorruft. Angeleitet durch die fragende und prüfende Stimme Gottes, entdeckt der Mensch, dass er selber für sein Handeln verantwortlich ist. Für diese fragende Stimme, die das Innere prüft und die fragt, ob sich das eigene Handeln und die eigenen Ansichten in Übereinstimmung mit den als für gerecht gehaltenen Normen befinden, steht im Alten Testament der Begriff des Gewissens – noch nicht als Wort, also als Begriff, aber wohl als Phänomen. Das Gewissen ist es, das den Menschen erkennen lässt, dass er in seiner Freiheit selbstverantwortlich ist, nicht aber durch Schicksal oder die Launen der Götter bestimmt.

In der Idee der Geschöpflichkeit und der Ebenbildlichkeit kündigt sich also an, dass das Freiheitsvermögen allen Mitgliedern der Familie der Menschen gegeben ist und solchermaßen unverfügbar auch für politische Machtinteressen sein soll. Die sittliche Freiheit realisiert sich im biblischen Verständnis in der Bindung an die Gerechtigkeit und Gesetze Gottes, was dann in der jüdischen Tradition von dem alttestamentlichen Gerechtigkeitsideal durchdrungen ist und in der christlichen von der neutestamentlichen Liebesethik. Die Freiheit ist hier also immer schon eine gebundene Freiheit, eine Freiheit, die verknüpft ist mit der Verantwortung für das eigene Tun, welches sich in sozialer Hinsicht auch in der Anerkennung des Anderen bewähren soll.

Meines Erachtens findet sich diese grundlegende Vorstellung des Menschen als frei und gleich und aufgerufen, für andere verantwortlich zu sein, auch in der politischen Ordnung des demokratischen Verfassungsstaates wieder. Die Einbeziehung des Anderen in den Horizont der eigenen Freiheit geschieht hier nämlich nicht bloß in liberaler Manier, also dass wir alle einander wechselseitig uns Respekt vor unseren Freiheitssphären schulden, sondern darüber hinausgehend zeigt sich in der Unantastbarkeit der Menschenwürde und den aus ihr folgenden Menschenrechten eine weitergehende Verpflichtung. Im Grundgesetz heißt es in Artikel 1, dass die Bürgerinnen und Bürger im Verfassungsstaat sich zu dieser Menschenwürde und den Menschenrechten bekennen. Das geht über einen Rechtsrespekt hinaus. Wir bekennen uns dazu, dass der Andere in seiner Würde unbedingt anzuerkennen ist und ein würdiges Leben zu führen in der Lage sein soll. Für die historische Entwicklung und den Durchbruch der Ideen der Menschenwürde und der Menschenrechte als vorstaatliche, staatlicher Verfügungsgewalt entzogene Rechte, die der Staat nicht erst begründet, sondern gewissermaßen vorfindet und anerkennt, dafür ist das biblische Denken meines Erachtens eine ganz wesentliche gedankliche Voraussetzung.

Die säkularen Menschenrechte als Kern des normativen Konsenses pluralistischer Gesellschaften

Von Heiner Bielefeldt

Der Untertitel dieses Werkstattgesprächs fragt nach einer „Rückkehr des Religiösen in die Politik“. Dies klingt in manchen Ohren wie eine Gefahrenanzeige. Ich würde dagegen zunächst sagen, dass das zunehmende Interesse an religiösen Fragen in Europa im großen und ganzen keine Gefahr für die Liberalität dieser Gesellschaft darstellt. Für Teile der Gesellschaft mag das anders sein. Es gibt religiösen Autoritarismus in bestimmten Milieus, auch in einigen islamischen Milieus, nicht im Islam insgesamt. Es gibt zweifellos bestimmte Milieustrukturen, die für einen liberalen Rechtsstaat eine Herausforderung darstellen und zu denen man sich verhalten muss. Das ganz große religionskritische Pathos, das manchmal gegen religiöse Minderheiten und ihren Autoritarismus aufgebracht wird, wirkt allerdings etwas peinlich. Es ist auch nicht sehr hilfreich, wenn es im konkreten Fall dann um eine Frage wie die Abmeldung vom koedukativen Sport- und Schwimmunterricht geht. Natürlich muss man auch bei den Kopftuchdebatten sehr genau hingucken. Und dann gibt es außerdem auch noch den religiös motivierten Terrorismus. Entscheidend aber ist: Dies sind ganz verschiedene Phänomene. Wer meint, mit der Abmeldung vom Schwimmunterricht sei der Schritt in die Parallelgesellschaft getan, der im Terrorismus enden muss, der leistet einer grotesken Verzerrung Vorschub. Aber solche Bilder, solche Assoziationen sind derzeit sehr relevant. Auch wenn wir jetzt hier in diesem Kreis darüber schmunzeln – diese Insinuationen sind in der Gesellschaft sehr präsent. Also, es gibt keine Gefährdung für die Liberalität der Gesellschaft insgesamt, wenngleich man sich Autoritarismus in einzelnen Milieus sehr genau anschauen muss.

Für die Liberalität der Gesellschaft insgesamt sehe ich aktuell eher eine Gefahr in einem wenig souveränen, sehr defensiven, oft verkrampten Umgang mit uns zum Teil fremd gewordenen religiösen Phänomenen. Dazu will ich zwei Beispiele nennen.

Zum einen sehe ich eine Sicherheitsmentalität, die mittlerweile zur Besessenheit zu werden droht: Sie tendiert dazu – natürlich jetzt auch von Terrorismusängsten gespeist –, immer mehr auf Gefahrenprävention abzustellen; also nicht mehr akute Gefahren anzuschauen, sondern potentielle Gefahren; nicht mehr konkrete Gefahren, sondern immer abstraktere Gefährdungslagen – eine Mentalität, die sich sozusagen immer mehr der Logik des Verdachts ausliefert. Und dieser Logik des Verdachts sind dann insbesondere muslimische Minderheiten ausgesetzt. Da sehe ich eine wirkliche Gefahr für die Liberalität unserer Gesellschaft, nicht nur in Mentalitäten, auch in Strukturen. Geradezu ein Symbol für diese sich auch in Strukturen verfestigende Mentalität ist die im neuen Zuwanderungsgesetz eingefügte Formel von der „tatsachengestützten Gefahrenprognose“. Dieser Haltung begegnen wir im Ausländerrecht, aber auch in anderen Bereichen. Auch der Umgang mit dem Kopftuch ist genau das: tatsachengestützte Gefahrenprognose. Wir haben das Kopftuch – das ist die Tatsache. Daran wird die Prognose festgemacht, dass dies zu Konflikten führen muss oder zu Konflikten führen könnte. Konflikte, von denen wir

aber erst gar nicht abwarten, ob sie wirklich überhaupt eintreten, sondern die wir, auf Prognose gestützt, im Vorfeld abfangen wollen.

Die Figur, die das Bundesverwaltungsgericht dazu bemüht hat, ist der „objektive Empfängerhorizont“. Das Kopftuch wird von einem – was immer das genau sein mag – objektiven Empfängerhorizont so eingefangen, so wahrgenommen, dass es für eine verfassungsfeindliche Position stehen könnte. Artikel 3 (Gleichberechtigung von Mann und Frau) könnte damit in Widerspruch stehen. Ohne das Selbstverständnis der betroffenen Frau zu befragen, ohne deren praktisches Verhalten oder eine reale Konfliktsituation abzuwarten, wird eine Prognose gestellt, die dann staatliches Eingreifen legitimiert.

In dieser Mentalität, der tatsachengestützten Prognose, der Vorfeldabwehr von Gefahren sehe ich Risiken für die Liberalität der Gesellschaft. Nicht nur Risiken; da sind wir ja tatsächlich schon soweit gegangen, dass wir Liberalität ein Stück weit aufgegeben haben.

Ein zweiter Bereich, wo ich Gefahren für die Liberalität unserer Gesellschaft sehe, sind die kulturellen Grenzziehungen, die sich religiöser Motive bedienen. Das ist nicht die Rückkehr der Religion in die Politik; sondern der Kulturbegriff, nicht der Religionsbegriff, ist hier das Entscheidende. Das Religiöse wird dann als Adjektiv mitgeführt. Insofern ist der Untertitel der Tagung auch gut gewählt: Nicht Rückkehr der Religion, sondern Rückkehr des Religiösen, zum Beispiel als des Christlichen.

Das ist etwa in der Europapolitik auffallend. So habe ich heute Morgen wieder in der *Berliner Zeitung* gelesen, das christlich geprägte Europa könne für die Türkei prinzipiell keine Mitgliedschaft bereithalten. Es geht hier aber nicht um das Christentum, sondern um kulturelle Identitätsmotive, die politisch aufgeladen werden. Das Christliche ist in dieser Abstraktheit, in diesem diffusen Sinne ein Bestandteil kultureller Identitätskonstruktionen. Man könnte auf die Landesschulgesetze verweisen, die Kopftuchregelungen und so weiter, wo diese Motive ständig ins Auge fallen. Oder auf Jürgen Rüttgers im nordrhein-westfälischen Wahlkampf, der plötzlich auch das Christliche (als Adjektiv) ansprach. In diesem Fall war das Subjekt das „Menschenbild“ – auch ein, wie ich finde, sehr vages Konzept.

Interessant ist, dass hier eben nicht das Christentum mit bestimmten prägnanten Inhalten wie der Genesis vorkommt (es ist eher selten, dass man so eine schöne Exegese wie von Tine Stein präsentiert bekommt). Wenn man fragt, wo sich denn eigentlich das christliche Menschenbild niederschlägt, dann wird man vielmehr auf das Grundgesetz verwiesen, und zwar vielfach auf das Grundgesetz im Unterschied zum Koran. Diese Analogie ist aber von beiden Seiten völliger Unfug, denn damit wird einerseits insinuiert, der Koran sei das islamische Gegenstück zum Grundgesetz, eine Art Rechtsdokument oder Verfassungsdokument. Umgekehrt wird suggeriert, das Grundgesetz sei das christliche Gegenstück zum Koran, also ein heiliges Buch, die irgendwie christlich inspirierte moderne Zivilreligion, in der sich unser Land verortet fühlt.

Das Christliche kommt als Adjektiv vor; und in dieser adjektivischen Verwendungsweise ist es dann erstaunlich offen für die interessantesten Adjektiv-Clusterbildungen. Da finden sich Bindestrichkonstellationen wie beispielsweise „christlich-aufklärerisch“: Da wird Thomas von Aquin mit Voltaire in der Ahnengalerie der christlichen Leitkultur nebeneinander gehängt. Dass es historische Kämpfe und Auseinandersetzungen gab, wird völlig ausgeblendet. Wir finden „christlich-säku-

lar“ – als sei Säkularität schon per se ein Merkmal abendländischer Kultur gewesen und nicht ein erst in mühsamen Konflikten errungenes modernes Interpretament von Staatlichkeit. Und manchmal begegnet uns sogar die Bindestrichkonstellation „christlich-laizistisch“.

Diese Bindestrichkonstellationen sind für alles offen. Mit einem substantiell verstandenen Christentum oder religiösen Identitäten hat das vergleichsweise wenig zu tun. Ich wundere mich umso mehr, dass die christlichen Kirchen dieses Spiel nicht viel mehr stören. Ich würde mir aus genuin theologischen Motiven wünschen, etwas mehr Widerspruch gegen diesen Schlussverkauf des Christentums im Kontext der Leitkultur zu erfahren.

Ich möchte nun zu einigen systematischen Hinweisen zum Säkularitätsbegriff kommen – und zwar mit einem sehr spezifischen Blick, der mir sehr nahe liegt, nämlich einem von den Menschenrechten her. Ich fange mit einem Beispiel an, das aber noch nicht ganz zum Ziel führt.

In der Debatte der UNO über die Allgemeine Menschenrechtserklärung 1948 machte Brasilien einen Vorschlag, nämlich den Verweis auf die Menschenwürde auf die die Gottebenbildlichkeit des Menschen zu stützen. Demnach hätte der Artikel 1 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung ungefähr so lauten sollen: Alle Menschen haben als Ebenbilder Gottes Anspruch auf Respekt ihrer Würde. Dieser Vorschlag ist mit Pauken und Trompeten durchgefallen. Es gab dafür zwar auch ein klein wenig Unterstützung, aber der ganz breite Konsens war, dass ein Dokument, das interkulturell, interreligiös, quer zu den Grenzen verschiedener Identitäten Konsens finden soll, nicht in sich selber substantielle Referenzen auf religiöse Begründungsmuster enthalten kann. Das bedeutet nun nicht, dass solche Deutungen, wie Tine Stein sie vorgetragen hat, sinnlos wären. Aber es bleibt natürlich die Frage, die ich schon am Anfang habe anklingen lassen: Welchen Stellenwert haben sie? Offenkundig kann es nicht so sein, dass solche Begründungen in die Dokumente selbst hineingeschrieben werden. Solche Begründungen werden mindestens in Klammern gesetzt werden müssen, was nicht ausschließt, dass jeder für sich und auch religiöse Gemeinschaften diese Klammer wieder auflösen und Motive wie die Ebenbildlichkeit Gottes und viele andere – die auch Ressourcen für menschenrechtliches Engagement erschließen können – mitklingen lassen. Das abzukoppeln, wegzuschneiden, wäre unsinnig und auch nicht meine Perspektive. Es in Klammern zu setzen ist aber notwendig.

Bei Menschen aus der jüdischen und aus der christlichen Tradition mag Gottes Ebenbildlichkeit anklingen. Bei Muslimen mag etwas anderes anklingen, wenn von der Menschenwürde oder von Gerechtigkeit die Rede ist. Bei Buddhisten mag wiederum anderes anklingen. Entscheidend aber ist: Das alles muss nicht harmonisch zusammenklingen. Das muss keine Symphonie geben, das kann eine Kakophonie bleiben. Entscheidend ist, dass auch motivationale Ressourcen von Religionen zur Geltung kommen können, dass Identifikationspotential da ist.

Es gibt darüber hinaus aber eine genuin freiheitliche Begründung dafür, dass eine säkulare Rechtsordnung säkular sein soll unter den Menschenrechten: die Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Sie ist wie jedes Menschenrecht verbunden mit dem Gleichberechtigungsanspruch. Dies impliziert, dass der Staat sich nicht mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung identifizieren darf. Ich

nenne dies – es gibt ähnliche Formulierungen im Bundesverfassungsgerichtsurteil – das „Prinzip der respektvollen Nichtidentifikation“. Das ist für mich der Kern einer von den Menschenrechten her verstandenen Säkularität. Der Staat und die staatliche Rechtsordnung dürfen sich nicht mit bestimmten Religionen und Weltanschauungen identifizieren, und zwar aus Respekt vor der gleichberechtigten Freiheit der Menschen in Fragen von Religion und Weltanschauung.

Das ist keine diffuse Wertneutralität, sondern es ist selbst werthaft gegründet. Aber gerade aus dieser werthaftern Gründung, dem Respekt vor der Freiheit der Menschen, wird verlangt, dass sich der Staat in Fragen der Religion und der Weltanschauung um Neutralität bemüht. Gemeint ist „Neutralität“ im Sinne einer religiös-weltanschaulichen Neutralität und nicht im Sinn von Wertneutralität, was oft durcheinander geht. Dieses Verständnis von Säkularität ist vielen Missverständnissen unterworfen. Ich nenne nur drei:

- Das erste Missverständnis ist die Gleichsetzung dieses Säkularitätsverständnisses, das ich als respektvolle Nichtidentifikation ausbuchstabierte, mit säkularistischen Weltanschauungen. Die in Deutschland in bestimmten Milieus relevanteste ist mittlerweile der Kemalismus. Der Marxismus war auch mal so etwas und ist in Facetten in der Diskussion immer noch vorhanden. Es gibt viele andere, vor allem die des 19. Jahrhunderts, die uns heute etwas verstaubt vorkommen. Da wird beispielsweise aus Wissenschaftsgläubigkeit selber eine Art von Religion. Der Säkularitätsbegriff transportiert das manchmal auch mit. Das führt zu großen begrifflichen Verwirrungen.
- Zweites Missverständnis: die Gleichsetzung dieser sehr spezifischen Säkularität von Staat und Recht mit einer allgemeinen gesellschaftlichen Säkularisierung. Die Säkularität von Staat und Recht muss nicht Ausdruck einer allgemeinen gesellschaftlichen Säkularisierung sein. Es geht um eine sehr viel spezifischere Säkularität der staatlichen und rechtlichen Ordnung, die allerdings getragen sein muss von einer Zivilgesellschaft, die in der Lage ist, sich auf säkulare Rechtsinstitutionen positiv einzulassen. Es ist wichtig, dass nicht nur der Staat und das Recht, sondern auch eine Zivilgesellschaft damit umgehen kann. Das können aber mittlerweile längst auch die christlichen Kirchen. Sie sind durchaus in der Lage, zur Flüchtlingspolitik ganz säkular zu argumentieren: mit der Genfer Flüchtlingskonvention, mit verfassungsrechtlichen, menschenrechtlichen Argumenten. Neben diesen wird die eigene Haltung dann gleichzeitig auch biblisch ausgedeutet. Man leistet damit Übersetzungsprozesse von der eigenen substantiellen Tradition her, die ein intensiveres Wir-Gefühl ermöglicht, hin zu einer Zivilgesellschaft, die ihrerseits säkulare Rechtsinstitutionen tragen kann. Solche Übersetzungsprozesse sind erforderlich und auch möglich. Das ist aber nicht dasselbe wie eine grosso modo totale Säkularisierung der Gesellschaft. Das muss nicht sein.
- Ein drittes Missverständnis liegt darin, dass man die Säkularität des Rechtsstaats als Trennung von Religion und Politik ausbuchstabierte. Tatsächlich aber geht es nicht um die Trennung von Religion und Politik, sondern um die Trennung von Religion und Staat. Politik ist aber in einer freiheitlichen Gesellschaft gerade nicht das Monopol des Staates.

Nun noch ein paar Bemerkungen zu den Menschenrechten in der Wahrnehmung der Religionsgemeinschaften: In der Perspektive der Religionsgemeinschaften gibt es drei Grundhaltungen, die man nicht nur als aufeinander folgende Phasen verstehen kann, sondern die auch nebeneinander existieren, wenn auch bei unterschiedlichen Religionsgemeinschaften mit sehr unterschiedlichen Akzentsetzungen. Diese drei idealtypischen Wahrnehmungen sind: 1. Ablehnung (Säkularität als gottlos, abstrakt, nihilistisch, von Werteverlust, Niedergang, Dekadenz gezeichnet); 2. Anerkennung; 3. Vereinnahmung.

Zwischen diesen drei Motiven bewegt sich die Wahrnehmung der Menschenrechte in Religionsgemeinschaften. Bei den christlichen Kirchen wird man sagen müssen, dass die **Ablehnungsphase** im großen und ganzen längst vorbei, ja fast schon vergessen ist. Die katholische Kirche hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil den endgültigen Durchbruch vor allem zur Anerkennung der Religionsfreiheit geschafft. Aber es war auch eine schwierige konfliktvolle Lerngeschichte.

Bei muslimischen Gruppierungen ist es zum Teil noch etwas komplizierter. Da gibt es zwar nicht Ablehnung der Menschenrechte, wohl aber manchmal Ablehnung der westlichen Menschenrechte. Einige orientieren sich statt dessen an spezifisch „islamischen Menschenrechten“, die unmittelbar von den religiösen Quellen – Koran und Sunna – abgeleitet werden, aber mit den säkularen Menschenrechtsnormen der UNO wenig gemein haben.

Anerkennung: Anerkennung ist nicht einfach nur eine Anpassung an den modernen Zeitgeist, sondern geschieht durch die Erschließung von Affinitäten zwischen religiöser Tradition und modernen Menschenrechten, wie Tine Stein dies gerade mit Bezug auf die jüdische und christliche Tradition vorgeführt hat. Solche Affinitäten kann man auch außerhalb von Judentum und Christentum erarbeiten und zur Geltung bringen.

Die Frage ist, ob sie wirklich einen Begründungsstatus haben können. Da wäre ich sehr vorsichtig. Denn dann kommt man sehr schnell zu dem, was ich **Vereinnahmung** nenne: Es wird dann unterstellt, dass die Menschenrechte „eigentlich“ schon immer im Christentum (oder analog auch im Islam) anerkannt gewesen seien und dass dies nur aufgrund einiger historischer Missverständnisse zwischenzeitlich verdeckt worden sei.

Typisch für ein solches vereinnahmendes Denken ist die „Wurzel“-Metaphorik: Die „Wurzeln“ der Menschenrechte, so heißt es dann etwa, lägen in der Bibel. Die Wurzeln seien dann im Laufe von zweihundert Jahren gereift, bis man in der Französischen Revolution die Früchte ernten können. (Die katholische Kirche war bei diesem „Erntedankfest“ allerdings etwas abseits.) Die weltweite Verbreitung der Menschenrechtsidee scheint in der Logik dieser Wurzelmetaphorik im Grunde ein Implantationsprozess zu sein. Das wird dann sehr problematisch. Denn die Universalität der Menschenrechte lässt sich von dorthier nicht mehr sinnvoll denken, geschweige denn politisch durchsetzen.

Die säkularen Menschenrechte bilden den unverzichtbaren Kern eines normativen Konsenses in modernen pluralistischen, freiheitlichen Gesellschaften. Dieser Konsens muss erarbeitet werden – immer wieder neu. Er ist auch gegen Gefahren des Rückfalls nicht gefeit. Die können in religiösem Autoritarismus bestehen, wie er

sich in manchen Milieus zeigt. Sie sind aber heutzutage stärker für die Gesamtgesellschaft gefährlich durch diese Logik des Verdachts, die sich gegen religiöse Minderheiten richtet, und durch eine Politik kulturalistischer Grenzziehungen, bei denen das Christliche vielfach nur in Adjektivwendungen vorkommt, als Modus kultureller Selbstbehauptung und Abgrenzung.

Diskussion (Auszüge)

Michael Daxner: Ich möchte erst einmal „jüdisch“ und „christlich“ trennen. Die Tradition heißt nicht „jüdisch-christlich“, sondern „jüdisch“, und damit müsste man logisch sagen: Sie ist nicht christlich. In der christlichen Verwerfungslehre des Judentums ist dies ein ganz entscheidender Punkt. Es geht mir aber nicht um den religiösen Diskurs, sondern um den „Midrasch“, um die Auslegung. Ebenbildlichkeit eines bildlosen, eines nichtanthropomorphen Gottes ist eine sehr späte christliche Interpretation. In der Schöpfungsgeschichte, in Genesis 1, ist zunächst einmal Ebenbildlichkeit geradezu als Pflicht zur Säkularisierung im Sinne von Bielefeldt beschrieben. Wenn nämlich die Sterblichkeit und die Erkennbarkeit, und zwar die unveräußerliche Erkennbarkeit, von Gut und Böse zusammenfallen, dann ist der Mensch wie Gott, weil er/sie das Gleiche weiß und erkennt: was gut und böse, was recht und unrecht ist. Dies ist die Voraussetzung der menschlichen Existenz. Das ist unabhängig davon, ob Gott es offenbart hat oder nicht. Das hat eine ganz entscheidende Bedeutung in der deutschen Aufklärung, wo es dann zum Beispiel bei Schiller heißt: „Und der Mensch versuche die Götter nicht und vermöge nimmer und nimmer zu schauen, was sie gnädig bedecken mit Nacht und Grauen.“ Erkenntnis und Schuld stehen in einem konkreten Zusammenhang, besser: Erkenntnis und Schuldfähigkeit.

Die Emanzipation besteht aber genau im Begehen dieser Sünde. Und der Taucher kommt in der Ballade und erklärt die Welt und geht natürlich kaputt. Und später sagt Schiller an anderer Stelle: „Weh dem, der sich der Wahrheit naht durch Schuld, sie wird ihm nimmer mehr gefällig sein.“ Auch das ist Säkularisierung.

Säkularisierung heißt nach der Bibel, nach Exodus, zweierlei: Erstens: Das zweite Gebot verbietet den Menschen ausdrücklich, Gott für Politik in Anspruch zu nehmen. Das gilt nicht nur für Christen und Muslime, das gilt selbstverständlich auch für Juden. Was das für Konsequenzen hat, sieht man im Augenblick bei den Bigotten, die meinen, sie dürften Siedlungen im Namen Gottes betreiben. Die können diese politisch betreiben; darüber kann man reden. Aber Gott hat damit nichts zu tun. Das zweite Gebot sagt ausdrücklich: Du sollst meinen Namen nicht in Anspruch nehmen. Zweitens: Selbstverständlich enthält das lutherische Werk fantastische politische Sachen. Aber dann muss man wirklich ganz genau sein in der Bedeutungsarbeit. Gott ist unverfügbar, auch und gerade der „Gott der Philosophen“.

Leibowitz sagt völlig zu Recht: Was ist eigentlich der große Unterschied? Warum können Christen und Juden nicht miteinander beten? Weil im Judentum die Menschen für Gott da sind und im Christentum Gott für die Menschen. Und das hat auch etwas mit der Politik zu tun.

Jetzt frage ich Sie, rhetorisch: Wo finden wir eigentlich die Qualität der Ebenbildlichkeit? Bei Tine Stein ist sie übertragen: Sprache, Vernunft, Erkenntnis von Sterblichkeit. Es gibt aber eine einzige Stelle in der gesamten Bibel, wo es explizit dasteht: Nur in der Stelle zur Sabbat-Ruhe steht ausdrücklich: Dies ist eine Eigenschaft Gottes, und dies ist eine Eigenschaft der Menschen, und die sind identisch. Sie finden sonst bei noch so genauem Nachlesen immer nur Analogien, aber nicht eine so direkte Zuschreibung.

Daraus ziehe ich einen paradoxerweise dann wieder gleichen Schluss wie Tine Stein, nur eben nicht aus direkter Ableitung. Die Pflicht zur Erkenntnis von Gut und Böse ist auch eine Voraussetzung eines Menschenrechtskanons, der entweder universal gedacht werden kann oder kein Menschenrechtskanon ist. Man könnte zum Beispiel mit Augustinus sagen: „Liebe, und ansonsten tu, was dir gefällt.“ In dieser Tradition kann man auch Menschenrechte begründen.

Aber was man, glaube ich, nicht kann: Man kann nicht einen religiösen Diskurs zur Stützung einer Politik in Anspruch nehmen, die eigentlich mit Religion überhaupt nichts zu tun hat, sondern im Grunde genommen eine kulturalistische Interpretation des jeweiligen Herrschaftsdiskurses ist.

Otto Kallscheuer: Sie haben die Genesis interpretiert. Gilt das – wie auch immer man nun die Genesis interpretiert – nicht auch für den Islam? Der Begriff der Gottebenbildlichkeit kommt nicht vor. Aber es kommt ein Grad der Emporhebung des Menschen vor, der durchaus mit der Unverfügbarkeit in Ihrem Sinne vergleichbar ist. Ich erinnere an die hübsche Geschichte, wo im Koran der Herr aller Welten aus einem Klumpen den Menschen geschaffen hat und allen Geschöpfen der bereits geschaffenen Erde befiehlt, sich niederzuwerfen. Daraufhin widerspricht ihm, gut neuplatonisch, der Widersacher Iblis, Diabolus, und sagt: Wieso? Ich bin ein reines Geistwesen. Der Allerhöchste zeigt dann dem Satan, was eine Harke ist, gibt ihm aber bis zum Jüngsten Gericht noch Zeit, weiter über uns zu verfügen.

Wenn man eine inklusive Hermeneutik machen will, dann ist das ganz problemlos. Kritischer sehe ich die Analogiebildung zwischen der Tocquevillschen und der Böckenfördeschen These. Nicht nur, weil Tocqueville Katholik war; Böckenförde sowieso. Sondern weil der Akzent, den er setzt, ein anderer ist, und der hängt mit der Verfasstheit des Verhältnisses von Religion und Politik diesseits und jenseits des Atlantiks zusammen. Für Tocqueville ist die Inspiration des Evangeliums oder der evangelischen Sekten, die sich auf der anderen Seite niedergelassen haben, vor allem eine Motivationsbasis öffentlicher Freiheit, also von „civil society“.

Bei Böckenförde steht die Frage nach der Grundlage des Rechtsstaates im Kontext der Staatlichkeit. Es geht um die Freigabe der Staatlichkeit, und auch dies passt historisch genau. Im europäischen Westen wurde der Staat freigegeben oder freigekämpft. Das ist je nach Land und je nach Konfession unterschiedlich. Aber emanzipieren sich die Kirchen vom Staat – oder verflachen sie derartig, dass sie in der Funktion von Staatskirchen als Kirchen nicht mehr erkennbar sind wie in den skandinavischen oder englischen Ländern?

Die Frage ist: Was passiert mit dem Fundament des Rechts? Muss es nicht, so hat man im Rahmen der europäischen Aufklärung gedacht, eine analoge Emanzipation des Rechts geben – vom göttlich gesetzten Naturrecht zum reinen konsensualen Recht? Davor warnt Böckenförde – ob zu Recht oder zu Unrecht, ist eine andere Frage. Diese völlige Freisetzung des Rechts analog zur Staatlichkeit, die darf es nicht geben. Das ist der unterschiedliche Interpretationskontext in beiden Hinsichten.

Willfried Maier: Herr Bielefeldt, Sie sagten am Schluss in etwa: Das Thema der unverfügbaren Menschenrechte können und müssen wir in den Gesellschaften erarbeiten und durcharbeiten. Das ist sicherlich in Bezug auf die Genese von Überzeugungen richtig, dass das erarbeitet und durchgearbeitet werden muss. Aber das hat

natürlich noch nichts mit dem Legitimationsanspruch zu tun, der in „Unverfügbarkeit“ steckt. Wenn Sie Unverfügbarkeit übersetzen wollen, also Nichtrelativierbarkeit, dann können Sie auch „das Absolute“ sagen. „Unverfügbar“ heißt eigentlich: Sie gelten absolut. Das ist damit gemeint. Dann sind Sie aber auch wiederum bei einem Begriff, der ziemlich nah beim Gott der Philosophen liegt. Dann sind Sie bei einem Postulat der praktischen Vernunft und haben, soweit Sie sich auf Legitimationsfragen einlassen, doch sehr eng mit folgenden Fragen zu tun: Woher rührt denn nun diese letzte Unverfügbarkeit? Wird sie im Sinne eines Postulats der praktischen Vernunft geglaubt? Wo liegt dann die Differenz zum religiösen Glauben?

In Bezug auf die Legitimation ist das sehr dicht beieinander. Es gibt ja auch gläubige Kantianer, sie machen bei uns die Mehrheitsmeinungen an den philosophischen Lehrstühlen aus, wenn ich das richtig sehe. Aber wo ist eigentlich der wirkliche Unterschied zu einem mosaischen Erweckungserlebnis, wo das „Absolutum“ empfangen wird?

Hier wird es aus einer Tradition heraus immer wieder neu als solches geglaubt. Insofern glaube ich, dass beide Referenten nebeneinander her gesprochen haben. Sie haben gesprochen über die Funktion von Religionen in Gesellschaften, und was man dabei leisten kann und sich nicht leisten sollte. Und wenn ich Tine Stein richtig verstanden habe, ging es ihr mehr darum darzustellen: Was ist eigentlich die Genesis absoluter Überzeugungen innerhalb der Gesellschaften, und inwieweit ist diese Genesis absoluter Überzeugungen letztlich zurückzuführen auf Religionen? Wo liegt also die Gültigkeitsgrundlage?

Simone Dietz: Ich habe auch den Eindruck, dass beide Referenten über verschiedene Dinge gesprochen haben: nämlich Tine Stein über Religion in objektiver Hinsicht, also über Religion als Traditionszusammenhang, als kultureller Gegenstand, als Überlieferung; und Heiner Bielefeldt über Religion in subjektiver Hinsicht, nämlich als subjektive Religiosität, Weltanschauung, Bekenntnis der Individuen. Die Frage, die wahrscheinlich kontrovers ist, die aber in den beiden Beiträgen nicht klar wurde, ist folgende: Wie wichtig ist der Begründungszusammenhang für die Menschenrechte als einem übergreifenden Konsens bzw. einer konsensuellen Praxis? Wie wichtig ist dieser Begründungszusammenhang? Bei Heiner Bielefeldt hatte ich den Eindruck, dass er meinte, wir müssten diesen Begründungszusammenhang den Individuen überlassen. Wir können den Konsens also nur in praktischen Fragen des Umgangs miteinander verlangen. Aber wie wir diese Unverfügbarkeit der Menschenrechte begründen, ob diese für uns tatsächlich Offenbarungscharakter haben und welchen Offenbarungscharakter, das müssten wir in der Demokratie offen lassen. Dann gibt es auf der anderen Seite ein Begründungsangebot, die Geltung der Menschenrechte mit der Genesis zu erklären und ihre Unverfügbarkeit in diesen Traditionszusammenhang zu setzen. Aber das ist nur ein Interpretationsangebot.

Meine Frage ist in diesem Zusammenhang: Wenn wir Religion in dem subjektiven Sinn verstehen, dass sie ein gefühlter Glaube an die Offenbarung und die Unverfügbarkeit einer höheren Macht ist, ist das wirklich ein Monopol der Religionen – oder kann man auch politisch religiös sein in dem Sinne, dass man unter Verzicht auf diese Tradition doch auch einen Offenbarungs- und Absolutheitscharakter der Menschenrechte anerkennt, der sich vielleicht sogar traditionell aus diesen Ressourcen speist, aber sich davon abgelöst hat?

Tine Stein: Um den letzten Gedanken von Simone Dietz aufzugreifen: Das ist ein Punkt, den beispielsweise Hermann Lübke immer wieder einbringt, wenn er sagt: Wenn man religiös ist, nimmt man im Grunde genommen eine Haltung zum Unverfügbaren ein. Wenn wir also der Auffassung sind, dass die Würde des Menschen tatsächlich unantastbar ist und wirklich unbedingt gilt, das heißt, nicht an empirischen Kriterien festzumachen ist, dann nehmen wir darin, in den Worten Lübkes, eine religiöse Haltung ein. Religiös ist der Begriff, der eine solche Haltung zwischen einem erkennenden Subjekt und etwas, was man als nicht bedingt erachtet, angemessen zum Ausdruck bringt. Insofern könnte man sagen, dass das gerade in der deutschen Verfassungstradition – vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte – so unbedingte Bekenntnis zur Menschenwürde tatsächlich mehr ist als die Zivilreligion, an die wir denken, wenn wir über die USA sprechen. Wenn wir über die US-amerikanische Zivilreligion reden, dann denken wir etwa an die Dollarnote, auf der steht: In God we trust. Und auch an das Gemeinschaftsbewusstsein, das in den Inauguralreden zum Beispiel mit dem Exodus-Motiv angesprochen wird. Anders ist es eben in der hiesigen Auffassung der Verfassung, vor allem mit Bezug auf Artikel 1 Grundgesetz, insbesondere in Verbindung mit Artikel 79 Absatz 3 GG. Nicht umsonst wird dieser Artikel mit dem eigentlich metaphysischen Begriff der Ewigkeitsgarantie belegt. Danach kann das Prinzip der Unantastbarkeit der Würde des Menschen nicht verändert werden, selbst wenn sich eine 100-Prozent-Mehrheit für die Ansicht der libertären Bioethiker fände; diese müssten schon einen Verfassungsputsch machen. Es wäre jedenfalls auf verfassungslegalem Wege eine Änderung nicht möglich. Mit einem solchen Verfassungsverständnis wird quasi eine politisch-religiöse Haltung eingenommen.

Zu Willfried Maiers Frage nach der Genesis – hier in des Wortes doppelter Bedeutung: Worin liegt die Genesis? Die Entstehung absoluter Überzeugung führe ich in meiner Rekonstruktion auf die Genesis zurück. Die interessante Frage ist nun: Erwächst aus der Genesis Geltung? Kommt denn aus dieser genealogischen Herkunft, die ich stärker betone als Heiner Bielefeldt, andere schwächer und wieder andere noch viel stärker, rührt denn aus dieser genealogischen Verbindungslinie eben auch ein Geltungsanspruch? Wenn denn die Begründung der Menschenrechte und Menschenwürde tatsächlich darin zu sehen ist, dass hier etwas vorliegt, was dem politischen Souverän unverfügbar ist, dann ist dieses Denken die Frucht eines religiös inspirierten Denkens. Ich habe jedenfalls in meinen Studien über das politische Denken Athens dort keine vergleichbaren Quellen gefunden.

Schließlich zu Otto Kallscheuers Einwurf bezüglich Tocqueville und Böckenförde. Ich stimme zu, dass man beide nicht völlig parallelisieren kann. Aber als ich jetzt noch mal Tocqueville gelesen habe, fühlte ich mich an Böckenförde erinnert, weil hier doch dargelegt wird, dass die Demokratie eine Ordnung ist, die sehr auf innere Kräfte angewiesen ist, die die Freiheit regulieren. Das ist etwas, was auch Böckenförde umtrieb, der ebenfalls die Frage aufgeworfen hat, ob diese Regulierungskräfte vielleicht aus der Religion erwachsen.

Heiner Bielefeldt: Zu dem geäußerten Einwand, dass Tine Stein und ich etwas aneinander vorbei geredet haben. Wir haben in der Tat auf unterschiedlichen Ebenen gesprochen. Sie hat zu Verfassungsprinzipien und Menschenrechten aus der Mitte einer bestimmten religiösen Tradition heraus gesprochen. Ich habe ver-

sucht, skizzenhaft, die Logik eines menschenrechtlichen Ansatzes darzustellen – und zwar mit der Pointe, dass Ankopplungen an religiöse Traditionen zwar möglich sind, aber nicht konstitutiv. Sie sind in einer Vielfalt möglich, aber auch in der Pluralität nicht konstitutiv für die Menschenrechte. Die Nichtbeliebigkeit der Menschenrechte ist für mich genauso Ausgangspunkt. Insofern sind Menschenrechte oder auch die zentralen Verfassungsprinzipien gebunden an die Menschenwürde und damit natürlich mehr als nur positive Vereinbarungen. Da ist ein Anspruch enthalten, der hinaus weist über alle rechtspositiven Verträge, Gesetze, Vereinbarungen. Aber dann kommt die Frage: Woher begründet sich dieser Anspruch? Diese Frage findet in den Menschenrechten selbst keine Antwort. Das ist die Pointe. Unser Grundgesetz beruht insofern nicht auf christlichen Werten, auch nicht auf jüdisch-christlichen Werten, auch nicht auf abrahamitischen Werten. Zwar ist in Artikel 1 des Grundgesetzes ein Postulat ausgesprochen, das geradezu als Bekenntnis formuliert wird: „Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten ...“ Dieses Bekenntnis verweist auf eine moralische Evidenz, die natürlich danach drängt, in Begründungshorizonten ausgelegt zu werden, die ihrerseits aber nicht konstitutiv für das Recht sein dürfen. Das wäre mein Verständnis. Nicht nur, weil das pluralistisch nicht geht, weil es den Frieden stärken würde, sondern weil im Grunde auch die Säkularität des Rechts, wie ich finde, Ausdruck der Religionsfreiheit ist, also letzten Endes eine freiheitliche Errungenschaft. Das ist in der Tat der Punkt. Die Nichtkonstitutivität solcher Ankopplungen, Auslegungen oder Letztbegründungen würde ich dadurch zum Ausdruck bringen, dass ich begrifflich zwischen einer beispielsweise christlichen „Begründung“ der Menschenrechte und einer christlichen „Würdigung“ der Menschenrechte unterscheide. Für die Personen, die aus der Mitte eines christlichen Glaubensbekenntnisses heraus leben, ist es natürlich wichtig, auch die Menschenrechte christlich zu verstehen und für sich in ihren Glaubenshorizont zu integrieren. Aber der Staat darf dies nicht zum Constitutivum erheben.

Unser Staat ist ja in der Tat kein Bekenntnis-Staat in einem religiösen Sinne. Aber er formuliert über den Kulturbegriff dann doch plötzlich wieder Rückkopplungen, die Anlass zu Ausgrenzungen geben können. Das wollte ich deutlich machen. Denn wenn man aus einem Anspruch christlicher Begründung, der konstitutiv sei für diese Rechtsordnung, tatsächlich auch materiale Konsequenzen ableitet, führen diese dann praktisch-politisch leicht zu Ausgrenzungen oder Diskriminierungen.

Vielleicht noch ein letzter Punkt: Genesis und Geltung. Mir ist ganz wichtig, diese beiden Ebenen tatsächlich streng zu trennen. Dann kann man sich entspannt der Frage widmen, wie die Menschenrechte historisch im Westen entstanden sind. Dass sie nicht in einem kulturellen Vakuum entstanden sind, ist evident. Dass manche, die bei der Formulierung der Menschenrechte mitgewirkt haben, dabei christlich motiviert waren, andere weniger, auch das ist evident. Für mich sind Menschenrechte nicht kulturgegenetisch aus einer bestimmten christlichen Tradition herausgewachsene und eine durch diese Genese auch systematisch zu bestimmende Rechtsfigur. Menschenrechte sind stattdessen Ergebnis einer neuzeitlichen Lerngeschichte in der Verarbeitung des Pluralismus; einer Lerngeschichte, bei der auch moralische Evidenzen wie Mündigkeit und Würde neu aufgeladen worden sind, aber deren Lernprozess und Lernresultate per se auch interkulturell und interreligiös kommunikabel sind. Das ist also etwas anderes als diese kulturgegenetische Herleitung, die

mir zu sehr problematischen Konsequenzen zu führen scheint. Von daher: Das Systematische dieses Anspruchs ernst nehmen, heißt: Distanz schaffen zu den Fragen des Herkommens. Dem kann man sich gern ideengeschichtlich mit offener Neugierde widmen, was ich auch gerne mache.

Sybille Volkholz: Eine Frage, vor allem an Tine Stein: Wenn ich deduktiv vorgehe und von der universellen Gültigkeit der Menschenrechte ausgehe – kann man dann genauso die Menschenrechte aus allen anderen Religionen auch herleiten? Sonst würde sich eigentlich die universelle Gültigkeit nicht erklären lassen, es sei denn, man erklärt die christliche Religion zur Weltreligion, der alle anderen dann irgendwie folgen. Mir scheint diese Erklärung mit der universellen Geltung der Menschenrechte in einer gewissen Weise widersprüchlich: Entweder sie sind universell, dann müssen sie sich auch aus anderen Herkunftsfamilien her erklären lassen, oder sie sind doch regional beschränkt in ihrer Gültigkeit. Die gleiche Frage richtet sich an Heiner Bielefeldt: Woher begründet sich die universelle Geltung?

Bertram Keller: Mir ist doch die pluralistische Begründung von Heiner Bielefeldt sympathischer. Trotzdem bleibt natürlich das Problem, dass immer ein gewisser Sinnkontext auch für den Einzelnen da sein muss, in den er diese Menschenrechte einbettet. Hier kann man die Böckenförde-Formel dann auch anders lesen und im Grunde sagen: Es bedarf zumindest irgendwelcher Sinnhorizonte der Einzelnen, um diese Werte und unsere Verfassungswerte einbetten zu können. Insofern kann der Staat vielleicht nicht diese Ebenen garantieren, die er da selbst voraussetzt. Wo ist dann hier die Aufgabe des Staates? Muss er einerseits gewährleisten, dass bei zunehmend leeren Kirchen vielleicht doch ein gewisses Restpotential von Religion als Sinnquelle erhalten bleibt? Oder gibt es irgendein Alternativangebot? Wenn man sich Habermas' neue Diskussionen anhört, scheint allerdings selbst er wohl am Verfassungspatriotismus als alternative Sinnquelle des Staates zu zweifeln, bei der Intensität, in der er sich in letzter Zeit mit Religion auseinandersetzt. Wo ist also der Sinnhorizont? Wenn man von der rein christlichen Menschenrechts- oder Staatsbegründung ausgeht, stellt sich dieses Problem nicht. Aber sobald man pluralistisch wird, ist die Frage: Muss der Staat nicht auch aktiv diese allgemeinen, weltanschaulichen Konzepte des guten Lebens, von denen Religion vielleicht eines ist, aktiv fördern? Denn gerade im Zuge der Kapitalismus- und Werteverfallsdiskussion stellt sich natürlich schon die Frage: Wo kommen die Sinnpotentiale her?

Klaus Wiesinger: Die Ausführungen von Tine Stein sind mir natürlich sehr sympathisch. Man könnte auch andere Begründungen nennen: Die ganze Exodus- und Sinai-Tradition ist ja vielleicht noch grundlegender, die Freiheits- und Bindungsbotschaft oder die neutestamentliche Botschaft von der Menschwerdung Gottes selber, also die Abrüstung und die Schwachwerdung, die auch eine Menschenrechtslinie markiert. Aber man muss natürlich auch sehen: Die Bibel ist nicht eindeutig. Die hat auch immer das ganze Gegenteil bedient: Auch der absolute König oder ein Apartheidsregime hat sich stets mit biblischen Argumenten legitimiert. Insofern ist diese Auseinandersetzung erst mal eine innerchristliche, die rege geführt wird. Es gibt schon Leute, die protestieren, wenn vom christlichen Menschenbild oder überhaupt von einer christlichen Partei gesprochen wird. Aber die haben nicht unbe-

dingt die Mehrheit, genauso wie die Grünen ja auch nicht die Mehrheit in der Gesellschaft haben.

Wenn es darum geht, Menschenrechte zu fundieren, dann können christlich glaubende Menschen oder Vertreter der christlichen Kirchen nur sagen: Das ist meine persönliche Motivation, diese Unantastbarkeit der Menschenrechte oder die Unmanipulierbarkeit. Das begründe ich mit meinem Glauben. Aber daraus kann man kein gesellschaftliches Vorrecht ableiten; da stimme ich Heiner Bielefeldt ganz zu. Wenn Bischöfe verlangen, in der Europäischen Verfassung solle der Gottesbegriff wieder vorkommen, dann geht das nicht. Ich glaube übrigens, dass in der abendländischen Geschichte die Unverfügbarkeit wesentlich aus säkularisierten christlichen Traditionen entstanden ist. Aber das kann nicht dazu führen, dass man heute die Begriffe noch so gebraucht. Sondern wenn man sich in eine gesamtgesellschaftliche Diskussion begibt, dann muss man das säkular diskursfähig machen und nicht mit Glaubensäußerungen argumentieren.

Ellen Ueberschär: Natürlich kann man bei aller Ambivalenz der biblischen Tradition die Freiheitsgeschichte für das Individuum an verschiedenen theologischen Traditionen nachvollziehen. Man kann genauso gut die Exodus-Geschichte als Begründungsgeschichte der Freiheit ansehen, wo es eben darum geht, eine Unrechtssituation zu überwinden. Aber Heiner Bielefeldt hat mehrfach gezeigt, welchen Status diese biblische Begründung hat. Da denke ich zum Beispiel an die Beantwortung der Frage: Leben Muslime in nachholenden Gesellschaften? Wir finden unter islamischen Theologen genau diese drei verschiedenen Möglichkeiten der Anerkennung, die Sie dargestellt haben: von Ablehnung über Anerkennung bis hin zu Vereinnahmung und Umdeutung in rein kollektive Menschenrechte. Warten wir also darauf, dass die Muslime aus ihrer Koran-Interpretation auch zu ihrer Begründung der Menschenrechte kommen? Das wäre ja für die Muslime ein Weg. Wie begründen aber eigentlich die Indifferenten, die, die keine Position haben, die Unverfügbarkeit der Menschenrechte? Ich glaube, das Problem ist nicht: Wer hat welchen Begründungsweg zu den Menschenrechten, sondern was geschieht dort, wo es überhaupt keinen Begründungsweg mehr gibt? Dann stellt sich nämlich tatsächlich die Frage: Aus welchen Quellen speist sich das soziale Kapital noch, von dem die Gesellschaft lebt? Daraus wiederum ergibt sich für den Staat die Aufgabe zu überlegen, wie wir das soziale Kapital der Religionsgemeinschaften akquirieren und für den Erhalt, für die Lebendigkeit der Gesellschaft wirklich fruchtbringend machen können. Denn es gibt religiös äußerst dynamische Gemeinschaften, die irgendwie eingefangen und institutionalisiert werden müssen. Deshalb stehen wir auch vor der Frage, wie der Staat eine aktivere Religionspolitik machen kann. Für die Muslime wird es im Moment diskutiert: Können die sich institutionalisieren? Wie können wir sie einbeziehen in unsere Gesellschaft? Unbeantwortet ist die Frage: Was machen wir mit denen, die gar nichts mehr glauben? Ob die jetzt, wie Willfried Maier andeutet, alle zu den gläubigen Kantianern überlaufen – das steht ja noch dahin.

Birgit Laubach: Ist denn der Staat eigentlich die richtige Vermittlungsinstitution, seitdem sich das kirchliche Recht geschieden hat und es zu einem staatlichen Recht geworden ist, seit also all die christlichen Tugenden sich in den Menschenrechten wiederfinden? Das ist ja auch die Frage, die Amoz Oz oder Zygmunt Baumann

umgetrieben hat, der sich dem noch mal von der anderen Seite her genähert hat mit der Frage: Wer ist es eigentlich, wenn es der Staat in der heutigen Gesellschaft, wenn es die Religion oder die familiären Institutionen oder anderen Institutionen nicht mehr sind, die das Wesentliche vermitteln? Ich würde ein großes Fragezeichen daran machen, dass es der Staat ist. Ein sehr großes Fragezeichen. Das ist in meinen Augen aber die Kernfrage dieser ganzen Diskussion. Das ist natürlich auch eine Kernfrage, die Böckenförde im Grunde genommen anspricht mit seiner Vorstaatlichkeit, wenn er feststellt: Es muss Quellen geben, aus denen auch die Interpretation dessen stattfindet, was Menschenwürde ist und wie Sinngebung und Gut und Böse vermittelt werden.

Ralf Fücks: Ich möchte Tine Stein und Heiner Bielefeldt fragen, ob die beiden Ansätze nicht doch nebeneinander stehen bleiben können, weil die eine eine geistesgeschichtliche Genese der Menschenrechte sieht, der andere gibt eine säkulare Begründung der Menschenrechte. Beides kann meines Erachtens miteinander existieren.

Was folgt nun aus Bielefeldts Säkularismusgebot für die Legitimation kirchlicher politischer Statements in der säkularen Republik? Erst recht vor dem Hintergrund von Michael Daxners These der Nichtverfügbarkeit Gottes für menschliche Zwecke. Ist das Anmaßung, wenn Kirchenvertreter zu weltlich-politischen Themen unter Berufung auf religiöse Prinzipien und Wahrheiten Stellung nehmen? Reicht es nicht völlig aus, als Begründung der Unverfügbarkeit der Menschenwürde für Heiden zu sagen: Die Menschenwürde muss deshalb absolut gelten, weil wir sonst in Teufels Küche kommen, wie uns die Geschichte des 20. Jahrhunderts lehrt?

Heiner Bielefeldt: Ja, es gibt Potentiale der Gesellschaft, die der Pflege bedürfen. Dass sie uns etwas wert sein müssten, dem stimme ich zweifellos zu. Ich hoffe auf die Sinnpotentiale auch der Religionsgemeinschaften. Aber mit Birgit Laubach bin ich mehr als skeptisch, ob der Staat dafür eine Kompetenz hat. Ich würde es sogar noch zuspitzen: Ob er sie überhaupt haben darf? Ich würde tatsächlich feststellen: Er hat diese Kompetenz nicht, und er darf sie nicht haben. Das hat auch mit der faktischen Unterschiedlichkeit von Sinnangeboten zu tun: Hier gibt es eine Differenz: Was dem einen Sinn ist, ist dem anderen Unsinn. Wenn ich mir die Esoterikliteratur anschau in den Bücherregalen, schüttle ich oft den Kopf. Für andere mag das indessen wertvoll sein. Wir haben ja nicht Sinnangebote einfach nur nebeneinander stehen. Wenn man sie ernst nimmt und sich inhaltlich darauf einlässt, merkt man, dass sie einander zum Teil auch in die Quere kommen und einander negieren. Es gibt auch Streit, und es soll diesen Streit zwischen unterschiedlichen Theologien geben. Es ist eine der geschichtlich mühsam erworbenen Lehren, dass der Staat diese Kompetenz, die Pflege von Sinnpotentialen, nicht haben darf, und zwar nicht nur um der Pazifizierungsfunktion des Staates willen, sondern auch aufgrund des Freiheitsauftrags des Staates. Die Sinnsuche muss tatsächlich in radikalem Sinne den Menschen überlassen bleiben. Nicht nur den einzelnen. Das hat auch kommunale Dimensionen. Aber der Staat kann diese Sinnsuche nicht aktiv betreiben. Der Staat verhält sich zu Religion positiv, indem er die Religionsfreiheit gewährleistet.

Laizisten neigen dazu, die negative Religionsfreiheit überzubewerten. Sie sagen: Die Befreiung von der Religion ist die große emanzipatorische Errungenschaft.

Manche, die mit dem Thema in bestimmten kommunitaristischen Settings umgehen, neigen dazu, die negative Religionsfreiheit unterzubewerten, weil es ihnen darum geht, positiv die Sinnressourcen der Gesellschaft von Staats wegen zu fördern und zu pflegen.

Es muss auch möglich sein, dass Menschen sich indifferent verhalten in dieser Gesellschaft. Der Staat hat zum Beispiel keine islam-politische Agenda. Der Staat darf keinen „Euro-Islam“ schaffen, von dem manche neuerdings reden. Der Staat darf auch nicht die feministisch korrekte Koran-Interpretation vortragen, so sehr dies vielen wünschenswert erscheinen mag. Der Staat kann nur die Rahmenordnung für religiöse Freiheit nach Maßgabe von Gleichberechtigung schaffen, ohne selbst religiöse oder weltanschauliche Kompetenzen in Anspruch nehmen zu dürfen. Er kann sagen: Bestimmte Konsequenzen religiösen Handelns können wir nicht hinnehmen. Aber wie das religiös verarbeitet wird und ob es überhaupt religiös verarbeitet werden muss, ob manche sich einfach heraushalten wollen – das alles hat der Staat zur Kenntnis zu nehmen.

In diesem Sinne sind die Menschenrechte tatsächlich in einem letzten Sinn ohne eine Begründung. Dennoch sind sie nicht beliebig. Sie sind eine Lehre, die ihre Evidenz vor allem aus Unrechtserfahrungen hat. Das will ich betonen. Menschenrechte gründen nicht in bestimmten kulturellen Wurzeln, die man in diversen Traditionen an sich schon findet und die dann im Laufe der Geschichte mehr oder weniger organisch herangereift sind. Sie haben ihren Ursprung stattdessen in Lernprozessen, die vor allem auf Unrechtserfahrungen zurückgehen. Aus diesen Lernprozessen wurden institutionelle Konsequenzen gezogen. Die Verweisfunktion, die im Konzept der Menschenwürde dann über Politik und Recht hinausweisen, kann der Staat nicht einlösen. Er kann sie auch nicht in einer bestimmten Richtung fördern, sondern muss in diesem Sinne als liberaler Staat sich selbst Grenzen setzen und diese Grenzen um der Freiheit der Menschen willen unbedingt respektieren. Ich bin überzeugt, dass eine Weisheit genau in dieser Selbstbescheidung steckt.

Tine Stein: Auch ich bin der festen Überzeugung, dass hinter das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität kein Weg zurückführen kann. Kein christlicher oder islamischer oder jüdischer oder anderer religiöser Ordo kann heute der Gesellschaft etwas geben, wozu sie vielleicht politisch aufgrund von Pluralität und Fragmentierung nicht mehr in der Lage ist zu formulieren. Das geht nicht nur wegen der Freiheit der Nichtgläubigen, sondern auch wegen der Freiheit der Gläubigen. Ein Glaube, der nicht die Möglichkeit einschließt, zu Gott nein zu sagen, ist kein wahrhaftiger Glaube. Auch aus einer innertheologischen Begründung führt an diesem Prinzip weltanschaulich-religiöser Neutralität kein Weg vorbei.

Das Problem, über das wir hier gesprochen haben, ist: Wie viel darf der Staat tun, um diese möglichen Quellen der Wertbildung zu pflegen, ohne dabei seine Freiheitlichkeit zu verlieren? Das Böckenförde-Diktum, nach welchem der freiheitliche Verfassungsstaat von Voraussetzungen lebt, die er nicht selbst garantieren kann, wird ja deswegen häufig als ein Paradoxon bezeichnet, weil Böckenförde selber in den weiteren Sätzen, die sich daran anschließen, formuliert, dass der Staat gerade seiner Freiheitlichkeit verlustig gehen könnte, wenn er nun zu sehr beginnen würde, diese Voraussetzungen, aus denen er sich nährt, zu pflegen. Das ist das Bedenken, das auch in dieser Diskussion verschiedentlich wahrnehmbar war. Wie

stark kann der weltanschaulich und religiös neutrale Staat aber Religion als eine Quelle für Entwürfe des guten Lebens unterstützen? Böckenförde übrigens selbst ist da gar nicht so sehr auf der Linie seiner konservativen Interpreten. Er sieht ja nicht das Christentum als eine geschichtlich situierte Offenbarungsreligion quasi alleine für die Wertbildung zuständig, sondern er spricht dann doch mehr von „Religion“. Er wurde, wenn ich recht informiert bin, von der baden-württembergischen Landtagsfraktion der Grünen gebeten, ein Gutachten zu schreiben, wie denn das Tragen des Kopftuchs erlaubt sein kann in der Schule. Böckenförde gehört zu jenen, die der positiven Religionsfreiheit unabhängig vom Bekenntnis mehr Raum geben würden. Ich finde das persönlich auch deswegen sinnvoll, weil in den letzten zehn Jahren in der Bundesrepublik die öffentliche Diskussion, das öffentliche Nachdenken über das Gemeinwohl reichhaltiger geworden ist, weil heute nicht mehr sofort jedes religiös inspirierte Argument unter den Vorwurf des Klerikalismus gestellt wird oder des Partikularen, das sich rechtfertigen muss gegen moralisch-universalistische Begründungsprinzipien, sondern auch eingespeist werden kann in das öffentliche Nachdenken. Bei aller Säkularität des Rechts müssen doch im öffentlichen Nachdenken durchaus auch religiös motivierte Argumente vorgetragen werden können. Die Diskussion über die Frage, wie bzw. ob überhaupt das ungeborene menschliche Leben verfügbar für Forschungszwecke sein kann, war im Grunde eine Initialzündung dafür, darüber nachzudenken, welche metaphysischen Begründungen der Menschenwürde mit dem Postulat der religiös-weltanschaulichen Neutralität verträglich sind.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass wir hier in der Grünen Akademie vor etwa vier Jahren genau diese Diskussion schon einmal geführt haben, aber sozusagen vom Ende her. Da haben wir nämlich darüber gesprochen, was es in der Biopolitik bedeutet, wenn wir der einen oder anderen Position zuneigen, wie können wir diese begründen? Ich weiß nicht, wie die Indifferenten die Menschenwürde begründen. Ich weiß aber, wie nichtmetaphysische Begründungen aussehen. Nichtmetaphysische Begründungen fallen in aller Regel so aus, dass sie sich auf empiristische oder sensualistische Kriterien des Menschseins beziehen. Und dann muss für das jeweils einzelne Individuum belegt werden, ob es über diese Kriterien verfügt oder nicht, um dann von der Gemeinschaft derer, die schon dazu gehören, quasi kooptiert zu werden in die Rechtsgemeinschaft. Gegen diese Position streitet die religiös-metaphysische, christlich konnotierte Begründung der Menschenwürde, aber auch die vernunft-metaphysische Begründung, wie sie meines Erachtens bei Kant zu finden ist.

II. Die Verlagerung transzendent begründeter Werte auf die weltliche Ebene

Einige Überlegungen zu Prozessen der Klerikalisierung und der „Sanktifikation des Politischen“

Von Susanne Lanwerd

Die christlich-religiöse Aufladung des Politischen ist so alt wie die Geschichte des Christentums selbst. Zunächst einige Beispiele:

Ein sichtbares Zeichen für die Christianisierung des römischen Senatorenadels ist ein um 400 entstandenes Apsismosaik, das die Apostel Petrus und Paulus, als wäre es die selbstverständlichste Sache der Welt, in der Kleidung römischer Senatoren dargestellt.¹

Mit Leo I., der im Jahr 440 den römischen Bischofsstuhl bestieg, wurde es im westlichen Teil des Reichs üblich, eine dem Kaiser ebenbürtige Stellung einzunehmen. Die Bischöfe respektive Päpste übernahmen für ihre liturgischen Handlungen den kaiserlichen Brauch, sich Kerzen und Weihrauch vorantragen zu lassen. Sie wurden mit dem Kniefall begrüßt und unterzeichneten ihre Dekrete, wie der Kaiser, nunmehr mit roter Tinte. Leo I. setzt zudem den Titel Pontifex Maximus wieder ein, den der christliche Kaiser Gratian im Jahr 376 – demonstrativ gegen die römische Religion gerichtet – abgelegt hatte.² (Zur „Romanisierung des antiken Christentums“ vgl. Hubert Cancik.³)

Mit Blick auf die ersten Jahrhunderte der christlichen Religion und deren Entwicklung sprach Adolf von Harnack von einer langsamen „Verweltlichung des Christentums als Kirche“. Um diesen Gedanken mit nur einem Beispiel zu verdeutlichen: Die frühe Kirche galt (ihm) als heilige Kirche, als, man beachte die geschlechtlichen Konnotationen, „Stätte des heiligen Geistes“ und „himmlische Genossin Christi“, jede Einzelgemeinde galt als irdische Projektion der einen heiligen Kirche. Über die Taufe und andere „sündentilgende Mittel“ wurde sie allmählich zu einer „Erziehungsschule und Kultusanstalt für das Heil“.⁴ Aus dieser Position heraus konnte sie eine mächtige Stütze des Staates werden und ihm immer ebenbürtiger gegenüberreten.

Die Jahrhunderte um 1000 legen beredt Zeugnis ab von der steigenden Machtentfaltung des Papsttums gegenüber dem Kaisertum; seit Otto dem Großen (936-973) dominierte das Kaisertum bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts. Durch die Bemühungen, das Papsttum kulturell zu fördern, wirkte es beim Aufstieg desselben kräftig mit. Unterstützt wurde die Förderung durch die mönchische Reformbewegung um das Kloster Cluny. Im sogenannten Investiturstreit kulminierte der Konflikt. Es ging um die Frage, wer Bischöfe einsetzen dürfe, die weltliche oder die geistliche Macht? Die Position der Kirche war eindeutig: Die Insignien des Bischofsamtes, Stab und Ring, kann nur der übergeben, der selbst in diesem Amt steht;

1 In der Kirche S. Prudenziana in Rom, vgl. Rüdiger Achenbach/Hartmut Kriege: Die Päpste und die Macht. Düsseldorf/Zürich 2002, hier S. 46.

2 Ebd., S. 60.

3 Hubert Cancik: Die Romanisierung des antiken Christentums. Zur Entstehung des römischen Katholizismus, in: Richard Faber (Hg.): Katholizismus in Geschichte und Gegenwart. Würzburg 2005, S.35-50.

4 Adolf von Harnack: Dogmengeschichte. Tübingen 1991, S. 84, 96, 104.

keine weltliche Macht darf sich hier einmischen. Eben dieses, eine Einmischung, hatte der deutsche König Heinrich IV. vorgenommen, indem er den Erzbischof von Mailand 1075 einsetzte. Die bekannte Anekdote, andere sprechen von Inszenierung, des „Gangs nach Canossa“ im Jahr 1077, war die Folge.⁵ (Ich überspringe die obrigkeitsstaatlichen Kirchenverfassungen des deutschen Protestantismus, die einen eigenen Beitrag verdienen würden.⁶)

„Sanktifikation des Politischen“ übersetzte Adolf von Harnack dahingehend, dass der Staat sich vom „Evangelium her einen göttlichen Schimmer borgt und daß dieser Schimmer ihm außerordentlich nützlich sein kann“; mit Blick auf seine Gegenwart (um 1900) beklagte er, dass die Kirchen unfähig seien, „das abzustreifen, was einst unter besonderen geschichtlichen Verhältnissen zweckmäßig war, nun aber zum Hemmnis geworden“ sei – denn: „Die Vermischung des Göttlichen mit dem Weltlichen, des Innerlichsten mit dem Politischen ist der tiefste Schade, weil die Gewissen geknechtet werden und die Religion um ihren Ernst gebracht wird.“⁷ Deutlich wird, dass auch Religion als diskursiver Tatbestand fungiert, hatte doch Harnack diese Gedanken in seiner berühmten Vorlesung zum „Wesen des Christentums“ entfaltet; sie implizierten durchaus auch aktive politische Positionierungen, so beispielsweise vor Beginn des Ersten Weltkriegs; am 4.8.1914, am Tag der Kriegserklärung Englands, schrieb der Kirchenhistoriker den kaiserlichen Aufruf an die deutsche Bevölkerung.

Unser Gespräch über die Religion in den säkularisierten europäischen Gesellschaften ist besonders der Thematisierung der Säkularisation gewidmet, die jedes Verhältnis von Religion und Politik mitbestimmt.⁸ Hans Blumenbergs im Jahre 1964 erschienener Beitrag zur Säkularisation steht dabei gemeinsam mit Hermann Lübkes Studien zur Säkularisierung am Beginn einer in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts einsetzenden kritischen Diskussion.⁹

5 Im Wormser Konkordat (1122) haben Heinrich V. und Calixt II. den Investiturstreit mit einem Kompromiss beendet: Der König verzichtete auf die Investitur mit Ring und Stab, ihm blieb die Investitur mit dem Zepter vorbehalten, die vor der Weihe stattfand. Nach dem Wormser Konkordat war es dem deutschen König aber immer noch möglich, einen bereits gewählten Bischof durch Verweigerung der Annahme der Investitur vom Episkopat auszuschließen. Vgl. Wolfgang Sommer/Detlef Klahr (Hg.): Kirchengeschichtliches Repetitorium. Göttingen 1997.

6 Vgl. zu einigen ihrer Aspekte, die auch in der Diskussion meines Beitrags eine Rolle spielen: Susanne Lanwerd: Die ‚Realisierung des Christentums‘. Kulturprotestantische Traditionen in Deutschland – gestern und heute. In: Richard Faber (Hg.): Zwischen Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten. Zürich 2005, S. 101-114.

7 Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums. Herausgegeben und kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999, S. 239, 237.

8 Vgl. den Beitrag von Christina von Braun in diesem Heft sowie „Säkularisierung, Sakralisierung und Kulturkritik“ von Insa Eschebach und Susanne Lanwerd in: Metis. Zeitschrift für historische Frauen- und Geschlechterforschung. 9. Jg., Heft 18: Säkularisierung – Sakralisierung, Berlin 2000, S. 10-26; der Beitrag thematisiert die Säkularisierungsproblematik und enthält auch zahlreiche Literaturangaben zur Geschichte des Begriffs, so daß ich an dieser Stelle auf die Nennung weiterer Literatur verzichte, mit einer Ausnahme: Walter Jaeschke in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. V. s.v. Säkularisierung, Stuttgart, Berlin u.a. 2001, S. 9-20.

9 Hans Blumenberg: Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in:

Auch Trutz Rendtorffs Studie zur soziologischen Funktion der Säkularisierung, die ab 1966 mehrfach publiziert wurde, ist in diesem kritischen Diskussionskontext anzusiedeln.¹⁰ Rendtorff unterscheidet – und er ist von daher für unser Gespräch relevant – zwei Bedeutungsgehalte von Säkularisierung: Erstens bezeichne der Begriff das „christliche Erbe, das in der Gesellschaft, in bestimmten Verhaltensweisen oder Einstellungen, realisiert und aus seinem ursprünglichen Kontext herausgelöst worden ist“; zweitens stehe Säkularisierung „für einen Prozeß der Entchristlichung oder Entkirchlichung, in dem das Christliche durch eine Autonomisierung der Gesellschaft immer mehr beiseite gedrängt worden ist“. Rendtorffs These ist, dass das „wertgeladene dichotomische Grundschema“ der Säkularisierungsproblematik den real-historischen Entwicklungsprozessen des Christentums nicht gerecht wird. Die im Kontext der späteren Aufklärungstheologie entfaltenen Theorien eines von der Kirche emanzipierten Christentums sind ihm Indiz dafür, dass der historische Prozess gleichzeitig und nebeneinander her laufend beide Merkmale aufweist: die Realisierung des christlichen Erbes und die Entkirchlichung. Die Realisierung des christlichen Erbes, hier im Sinn der Erschließung einer größeren und freieren Allgemeinheit des Christentums gedeutet, zeige sich in der „Entbindung der religiösen und sittlichen Rationalität“, auf deren Basis Verbindungen zur politischen, gesellschaftlichen und geistigen Welt gesucht und gefunden wurden.

Friedrich Wilhelm Graf wies darauf hin, dass religiöse Sprachen von nicht-empirischen, fiktionalen Subjekten handeln: Gott, Christus und Heiliger Geist, und er warnte vor einem „irrationalen, falschen Gebrauch dieser Begriffe“.¹¹ Fügt man der Liste der fiktionalen Subjekte den Begriff des „Reichs des Erlösers“ hinzu, dann stellt sich die Frage, ob die real-historisch stattgefundene Einordnung des Begriffs in den politischen Kontext des Aufrufs „Mit Gott für König und Vaterland“ ein Beispiel wäre für jenen „irrationalen Gebrauch“? (Tatsächlich sieht Graf in dieser eigentümlichen Verflechtung von Thron und Altar eine Konsequenz der Entklerikalisierung; diese habe Energien zur religiösen Aufladung des Politischen freigesetzt)¹². Immerhin scheinen die von Rendtorff genannten Bestimmungen für eine Realisierung des christlichen Erbes erfüllt: Eine christliche Vorstellung ist aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst und realisiert worden, eine Potentialität aktualisierte sich, indem sie in den Staat hinübersiedelte. Zugleich wird das Augenmerk auf die durchaus realen Konsequenzen dieses Vorgangs gelenkt: Gerade das dem

H. Kuhn und F. Wiedmann (Hg.): Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. München 1964, S. 240-265; Hermann Lübke: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (1965), Freiburg/München 1975.

¹⁰ Trutz Rendtorff: Zur Säkularisationsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie. In: Heinz-Horst Schrey (Hg.): Säkularisierung. Darmstadt 1981, S. 366-391. Die Erstveröffentlichung des Textes erfolgte 1966 im Internationalen Jahrbuch für Religionssoziologie. Ich zitiere im folgenden aus einer zwischen den Jahren 1966 und 1981 liegenden, textidentischen Fassung dieses Aufsatzes mit leicht differierendem Titel: Von der Kirchensoziologie zur Soziologie des Christentums. Über die soziologische Funktion der „Säkularisierung“. In: ders.: Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung. Gütersloh 1972, S. 116-139, hier S. 116ff.

¹¹ Friedrich Wilhelm Graf: Wozu noch Theologie? Über die spannungsreiche Einheit von Kritik und Gestaltung. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.8.2000, S. 11.

¹² Friedrich Wilhelm Graf: Kulturbedeutung des Protestantismus, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXVII, Berlin, New York 1997, S. 551-580, hier S. 570.

Schauplatz der christlichen Vorstellungen entnommene „Reich Gottes“ wurde und wird nie ohne seinen Widerpart – das Reich der Finsternis, das Reich des Bösen – gedacht. So boten und bieten sich diese Vorstellungskomplexe zur religiösen Beurteilung spezifischer Zeitereignisse an.

Im Zuge der Befreiungskriege 1813–1815 wurde die siegreiche Begegnung Russlands mit Napoleon als ergangenes Gottesgericht und Gottesurteil, der Krieg selbst als ein „heiliger Krieg“ und Napoleon als „Ungetüm der Hölle“ sowie als „Triumph des Bösen“ bezeichnet. All dies ist hinlänglich bekannt. Allein, die Beharrlichkeit der Vorstellungen bleibt signifikant. „So gilt es auch jetzt, da unsere vaterländischen Krieger ausziehen, da unser ganzes Volk sich gleichsam zum Kampfe rüstet, eine heilige Sache, es gilt den König und das Vaterland; es bedarf des Kampfes, es bedarf vieler und schwerer Opfer, und nur wenn diese Opfer gebracht werden, sind wir was wir sein sollen, ist uns das Leben, Heil und Segen von Gott“.¹³ Dieses Zitat stammt aus einer der Predigten, die im Rahmen der regierungsamtlich landesweit verordneten Gottesdienste während der Befreiungskriege durchzuführen waren. In den Predigten wurden zumeist auch die Güter genannt, für die in den Kampf zu ziehen sei: für die Ehre Gottes, für das Reich Gottes gegen das Reich der Finsternis. Rund einhundert Jahre später, am 17. 10. 1915, schreibt Adolf von Harnack im Vorwort der „handlichen Feldausgabe“ seiner Vorlesungen zum *Wesen des Christentums*: „Ihr kämpft für uns, für das Vaterland; aber, Ihr kämpft auch für die ganze Menschheit und ihre heiligsten Güter! ... So soll es bleiben in der Heimat und bei Euch draußen, und der Sieg ist durch Gottes Gnade schon unser!“

Dem heutigen Stand der Forschung entsprechend versteht man unter Säkularisierung weniger einen gradlinigen Prozess, als vielmehr ein plurales Nebeneinander unterschiedlicher religiöser und konfessioneller Ausprägungen, ihre Verschränkungen und Schnittpunkte. Säkularisierung und Sakralisierung werden als dialektische Prozesse, als komplexe Konfigurationen aus Christlichem und Nicht-Christlichem untersucht.

Im Blick auf die bereits erwähnten historischen Tiefendimensionen greife ich nun noch einmal den Gedankengang Trutz Rendtorffs auf. Denn er wählte die Überlegungen des Heidelberger Theologen Richard Rothe (1799–1867, im 19. Jahrhundert der wohl lebhafteste Anwalt eines Entkirchigungs-, nicht aber Entchristlichungsprozesses), um die Realisierung des christlichen Erbes zu verdeutlichen. Rothes vielzitierte Vision einer „Entsäkularisierung des Staates“ und die Vorstellung einer umfassenden Einheit der sittlichen, sozialen und politischen Welt des Christentums ist für Rendtorff eine frühe Garantin einer mit soziologischen Einsichten gesättigten Theorie.

Andere Theologen sprechen in der Begutachtung Rothes dagegen von einem Triumphalismus des sittlich-staatlich zu realisierenden Christentums oder auch von „absoluter Theokratie“.¹⁴

¹³ Zitiert nach Gerhard Graf: *Gottesbild und Politik*. Göttingen 1993, S. 29.

¹⁴ Falk Wagner: *Theologische Universalintegration. Richard Rothe, 1799–1867*. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*. Gütersloh 1990, Bd. I, S. 266–286, hier S. 277ff.

In der Zuspitzung einer „Entsäkularisierung des Staates“ geht Rothe sicherlich über gemäßigte Positionen des Kulturprotestantismus hinaus, als dessen früher Vertreter er dennoch, bei allen inneren Differenzen, gelten kann. Der Minimalkonsens des deutschen Kulturprotestantismus bestand in der Überzeugung, dass „die Religion immer wieder Einfluß auf die“ – in ihren Augen – „verweltlichte Kultur nehmen müsse“, und zwar „praktisch, politisch, publizistisch, ethisch, wissenschaftlich“. ¹⁵ Es wäre sicherlich lohnenswert, diese Positionen mit dem – von Hartmut Lehmann für die Vereinigten Staaten diagnostiziertem – Gegenwartsphänomen, nämlich die Durchdringung einer modernen Industriegesellschaft mit christlichen Wertvorstellungen und Verhaltensweisen, vergleichend zu untersuchen. ¹⁶

Wie stellt sich heute, vor dem Hintergrund unterschiedlicher Positionen zur Säkularisierung und Entwicklungen in den europäischen Gesellschaften, der Zusammenhang von Religion und Politik dar? Dies zum einen mit Blick auf die zunehmend komplexeren Beziehungen zwischen Religion und Politik, mit Auswirkungen auf die deutsch-europäischen und transatlantischen Bündnisse? Zum anderen angesichts einer wachsenden Inanspruchnahme der Religion(en) als Orientierungsinstanz auf gesellschaftlichen Konfliktfeldern? Und: Ließe sich das heutige Verhältnis zwischen Politik und Religion nicht aus einer Perspektive denken, die religionshistorische Aufklärung und Übersetzungstätigkeit als mögliche politische Aufgabe darstellen könnte?

Ich möchte zur Beantwortung dieser Fragen auf zwei Ansätze hinweisen: In ihrer *Kritik der ethischen Gewalt* ¹⁷ thematisiert Judith Butler Dimensionen der Ethik, die ethisches Handeln nicht auf das Befolgen von Vorschriften reduziert; sie tut dies mit folgender Begründung: Gesellschaftspolitische Entscheidungen, die primär an der Durchsetzung der eigenen, ethischen Normen und Vorschriften interessiert sind und in der Verfolgung dieses Ziels quasi zwangsläufig die bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen der Anderen außer acht lassen, schlagen in Gewalt um. Das Beispiel der gegenwärtigen amerikanischen Politik im Irak bezeugt diesen Tatbestand eindringlich. Von der Frage geleitet, ob es eine Theorie der Verantwortung jenseits eines schlechten Gewissens oder Schuldgefühls geben kann, skizziert Butler die Bedingungen einer neuen „Kultur der Ethik“ und zwar als Theorien der Anerkennung und der Verantwortung, die Selbsterhaltung nicht als das höchste Ziel denkt. Selbsterhaltung als Grundlage der Ethik sei problematisch, da sie die Ethik zu einer reinen Ethik des Selbst, zu einer Form des moralischen Narzissmus mache; die Behauptung des Selbst aber findet in aller Regel auf Kosten jeder Berücksichtigung der Welt und damit auch des Anderen statt. Zugleich denkt sie Anerkennung und Verantwortung in einer Weise, die nicht nur akzeptiert, dass der Mensch in der Adressierung des Anderen lebt, sondern ebenso, dass sich diese soziale Tatsache (die genuine Abhängigkeit der Menschen voneinander) letztlich der erschöpfenden

¹⁵ Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33: Religion und Politik, Einführung. Opladen 1993, S. 7-15, hier S. 8.

¹⁶ Hartmut Lehmann: Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung. Göttingen 2001, S. 160.

¹⁷ Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt am Main 2003, S. 54ff.

Erklärung entzieht. Statt diese Leerstelle durch religiöse Deutung und Interpretation zu füllen, scheint sie als Quelle der eigenen, ethischen Verknüpfung mit Anderen auf: Gerade der Erfahrung der Grenzen der menschlichen Erkenntnis, also einem Verzicht auf letzte Wahrheiten oder Gewißheiten, sei es zu verdanken, dass Bescheidenheit und Großzügigkeit auch für Handlungs- und Entscheidungsprozesse leitend werden können.

Teilt Politik mit Religion nicht häufig den Anspruch auf Unbedingt-gültig-Seiendes, auf letzte Wahrheiten, den Anspruch auf das, was uns unbedingt angeht, wie Paul Tillich einmal Religion definiert hatte? Politik könnte aus den Religionen Ideen der Nächstenliebe, der Caritas, der Barmherzigkeit übernehmen; stattdessen bezeugen Geschichte und Gegenwart immer wieder den Versuch, an religiös Nobilitiertem zu partizipieren und die eigenen Muster und Vorschriften als „unbedingt“ für alle Menschen zu geltende Werte in der Welt zu verbreiten.

In seinem Essay „Was heißt: aus der Geschichte lernen?“¹⁸ kommt Jan Philipp Reemtsma zu einer – auf den ersten Blick – verstörenden Antwort. Gerade weil wir gelernt hätten, unsere Existenz historisch aufzufassen, könnten wir aus der Geschichte nichts für uns als historische Wesen lernen. Der veränderte Blick auf Geschichte (dass wir ihr nicht äußerlich sind, zum Beispiel) lehre uns aber, wie fragil unsere Verhältnisse sind. Er zeige uns auch eine Einstellungsänderung gegenüber der Gewalt, die (seit ca. drei Jahrhunderten) eigens zu rechtfertigen ist; dieser Wandel in der Haltung zur Gewalt sei unter anderem das Resultat des schwindenden Einflusses der Religion als gewaltlegitimierender Kraft. Der Schlußsatz lautet daher auch: „Lernen können wir wohl nur aus der und für die Politik“.

Die Frage, woher Ideen letztlich herrühren, um das Beispiel der Menschenrechte zu nehmen, ob sie sich (mit Troeltsch) „lauter konfessionslosen Geistern“ verdanken (damit meinte er jene, von den frühen Protestanten verfolgte und in die Neue Welt verbannte Christen) oder der Aufklärung oder wem auch immer, diese Frage führt nicht weit, denn: Ideen sind nicht ihren Entstehungskontexten verpflichtet, sie entstehen mal hier, mal dort und immer wieder neu. Auch wenn sich die Entstehung einer Funktion oder einer Idee mit wissenschaftlichen Mitteln nicht lösen läßt, so besagt es nicht – mit Ernst Cassirer – dass wir an einer absoluten Schranke unseres Wissens stehen, es besagt vielmehr, dass nicht alles Wissen in der Erkenntnis von Ursprung und Entstehung aufgeht; es gibt andere Erkenntnisinteressen, die sich auf Prozessualitäten und Veränderungen konzentrieren.

Für das Thema dieses Werkstattgesprächs, der Frage nach einer Rückkehr der Religion in die Politik, wäre es spannend zu untersuchen, unter welchen Bedingungen Ideen (auch die der Menschenrechte) gedeihen, und umgekehrt, welche Bedingungen sie einschränken oder zerstören. Es geht also nicht so sehr um die Frage, wie Religion und wie Politik je einzeln zu beschreiben sind, auch nicht darum, wie die eine die andere unterdrückt, es geht vielmehr um den Nexus Religion – Politik, der zu analysieren wäre im Blick auf die Bedingungen, die die Akzeptanz dieses Systems ermöglichen.

¹⁸ Jan Philipp Reemtsma: „Was heißt: aus der Geschichte lernen?“, in: ders. (Hg.): „Wie hätte ich mich verhalten?“ Und andere, nicht nur deutsche Fragen. München 2001, S. 30-52.

Anmerkungen zum Begriff „Säkularisierung“

Von Christina von Braun

Beim Begriff der Säkularisierung geht es u.a. um das Verhältnis von Religion und Politik – aber auch von Religion und Naturwissenschaft. Ich will mich hier auf die Dimension der Politik beschränken.

Ende des. 19. Jahrhunderts – als in den europäischen Ländern die Entwicklung zur säkularen Gesellschaft unumkehrbar erschien – entdeckten Historiker, Anthropologen, Soziologen wie Emile Durkheim, Max Weber, Talcott Parsons, Bronislaw Malinowski die politische Bedeutung der Religion. Emile Durkheim bringt es auf den folgenden Punkt: „Es ist nämlich unzulässig, dass Ideensysteme wie die Religionen, die in der Geschichte einen so bedeutenden Platz eingenommen haben und aus denen die Völker zu allen Zeiten die Energie geschöpft haben, die sie zum Leben brauchen, nur Illusionen sind. Heute erkennt man allgemein an, daß das Recht, die Moral, das wissenschaftliche Denken selbst aus der Religion gekommen sind, dass sie lange mit ihr vermischt waren und von ihrem Geist durchdrungen sind.“¹

Allerdings ist die Begründung, die er für diese Bedeutung der Religion anführt, nicht ganz nachzuvollziehen. Er führt sie nämlich auf die Natur zurück – eine Art von gesellschaftlicher „Natur“: „Wie hätte ein eitler Traumgeflecht so stark und so dauerhaft das menschliche Bewußtsein durchdringen können? Sicherlich sollte es ein Prinzip für die Religionswissenschaft sein, daß die Religion nichts ausdrückt, was nicht in der Natur existiert.“ Denn jede Gesellschaft könne weder entstehen noch sich erneuern, „ohne gleichzeitig Ideales zu erzeugen“.²

Religionen haben also einen gewissen funktionalen Wert für die Gesellschaft: Sie dienen ihrem Bestand wie ihrer Erneuerung. Das hebt auch Talcott Parsons hervor, der in den Religionen einen wesentlichen Konstitutionsfaktor sozialer Integration sieht. Ähnliche Einstellungen kann man auch bei Luhmann finden. Insgesamt eignen religiösen Deutungssystemen drei sozialwissenschaftlich relevante Eigenschaften. Ich zitiere Friedrich Wilhelm Graf und Manfred Mols, von denen sich der eine mit der politischen Rolle von Religionen auseinandergesetzt hat und der andere sich fragt, warum das Thema Religion derartig aus den politikwissenschaftlichen Betrachtungen verschwunden ist. Die entscheidende Funktion von Religion, so Graf, „besteht darin, die innere Einheit einer Gemeinschaft (bzw. der Gesellschaft, des politischen Gemeinwesens oder einer bestimmten Gruppe von Menschen) zu befördern“.³ Die Religion erzeuge ein „ontologisches Weltvertrauen“⁴ und werde so zu einem „Instrument dafür, die existentielle Unbehautheit des Menschen aufzuheben oder zu relativieren“. In dieser Hinsicht seien „religiöse Gemeinschaften

1 E. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/M. 1981, S. 104.

2 Ebd. S. 565.

3 Friedrich Wilhelm Graf: „In God we Trust“. Über mögliche Zusammenhänge von Sozialkapital und kapitalistischer Wohlfahrtsökonomie, in: ders./Andreas Platthaus/Stephan Schleissing (Hg.): Soziales Kapital in der Bürgergesellschaft. Stuttgart 1999, S. 93-128, 94.

4 Ebd. S. 93.

nach der Familie die effektivsten Sozialisierungsagenturen für die Akkumulation von Sozialkapital, ohne das weder politische noch wirtschaftliche Systeme eine partizipationsfördernde Vertrauensbasis finden“.⁵

So sehr Religionen der Kohäsion von Gesellschaften dienen, so sehr sind sie aber auch – und das ist damit eng verbunden – ein Faktor der Unterscheidung der einen Gesellschaft von der anderen. Dabei ist ein entscheidendes Problem die Definition von Religion selbst. Sind Religionen immer auf eine transzendente Botschaft angewiesen, oder lassen sich auch ethische Ordnungen wie etwa der Konfuzianismus unter den Begriff der Religion fassen? Zumindest was die oben beschriebene politische Rolle der Religionen betrifft – die Herstellung sozialer Kohäsion sowie die Abgrenzung gegen andere Gesellschaften – erfüllt auch der Konfuzianismus eine solche Funktion, wobei sich dabei ein Nebeneinander von verschiedenen Religionen keineswegs ausschließt. In Korea leben Konfuzianismus und Christentum friedlich nebeneinander, oft in ein und derselben Person. Dasselbe gilt für den Shintoismus, Buddhismus oder das Christentum in Japan. Eine Umfrage in Japan nach der Religionszugehörigkeit hat ergeben, dass es zweimal so viele Religionszugehörigkeiten gibt wie das Land Einwohner zählt.

Im Prozess der ökonomischen Globalisierung, die mit einer kulturellen Mondialisierung einhergeht,⁶ erfährt die politische Bedeutung der Religionen eine zusätzliche Dimension. Denn es stellt sich die Frage, ob die „globale Zivilisation“ eine agnostische sein wird, was eine historisch einmalige Situation wäre, weil der bisher wichtigste Faktor sozialer Kohäsion fehlen würde. Es ist sogar zu fragen, ob es unter diesen Umständen überhaupt zu einer Kohäsion kommen kann. Der brasilianische Politologe Helio Jaguaribe de Mattos, der für die Unesco in den 90er Jahren eine Untersuchung zum Thema „Weltzivilisation“ geleitet hat, kommt zum Schluss: „As a matter of fact the main distinguishing cultural traits that characterize the emergence of and development of a civilization, vis-à-vis other ones are their religious beliefs.“ Und er fügt hinzu: „It is a matter of serious concern, as the new emerging Planetary Civilization will be first agnostic civilization in history, how the current technological consumerist mass society will be able to recover new humanistic values without the help of religion.“⁷ Da die Verbreitung und Vereinheitlichung von Konsumartikeln zum Hauptfaktor der Globalisierung geworden sei, stelle sich darüber hinaus die Frage: „The intransitive consumerist culture and life style of mass societies at the end of the XXth century generated material demands increasingly exceeding their possibilities of attendance. The result, *at the public level*, is an increasing crisis of governability (...). *At the private level*, intransitive consumerism dissolves ethical values and induces individuals to all appropriate behaviours at their reach.“⁸

5 Manfred Mols: Globale Zivilisation und Religion: „Wird eine globale Zivilisation religionslos sein?“, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft, 14. Jg. 2004, Heft 3, S. 899-924, 907.

6 Der Begriff „Globalisierung“ wird zunehmend dem Bereich des Ökonomischen vorbehalten. Um diese vom kulturellen Zusammenwachsen der Welt zu unterscheiden, wird für letzteres zunehmend der Begriff der „Mondialisierung“ verwendet.

7 Zit. n. Mols, a.a.O., S. 905.

8 Zit. n. ebd., S. 911f.

Nun lässt sich aber – und zwar weltweit – ein Wiedererwachen religiöser Strömungen beobachten; und diese scheinen zum Teil mit – bei den US-Evangelikalen – bzw. auch gegen die Globalisierung zu entstehen: einer Globalisierung, die im Allgemeinen unter dem Stichwort „Davos“ und mit den Begriffen „Individualismus“ und „Marktwirtschaft“ in Verbindung gebracht wird. Die Religionen werden also zu einer Art von Motor von *und* Schutz gegen eine Globalisierung, deren marktwirtschaftliche Orientierung weitgehend westlich geprägt ist. Auf die Fragen, die sich aus dieser paradoxen Rolle der Religion im Globalisierungsprozess ergeben, gibt es bisher noch keine Antwort. Aber es gilt zu konstatieren, dass sich die Religion offenbar sowohl für die ökonomische Globalisierung instrumentalisieren lässt als auch zum Medium einer dagegen ansteuernden kulturellen Mondialisierung geworden ist. Was das eines Tages für den „clash of religions“ bedeuten könnte – und ob sich dieser Zusammenstoß nicht auch *innerhalb* von Gesellschaften, etwa der westlichen, vollziehen wird – das lässt sich zur Zeit noch nicht absehen.

Die ökonomische Instrumentalisierung der Religion hat viele Gemeinsamkeiten mit dem Fundamentalismus, der zur Zeit in allen Religionen, besonders in den drei „Religionen des Buches“ Blüten treibt.⁹ Ein Symptom, das alle Formen des Fundamentalismus verbindet, egal ob islamischer, christlicher oder jüdischer Herkunft, ist einerseits die Intellektuellenfeindlichkeit und andererseits eine bemerkenswerte Unkenntnis der heiligen Texte, auf die sich die Fundamentalisten so gerne berufen. So wurde dem Mörder des ägyptischen Präsidenten Anwar Sadat – erstaunlich genug! – bei seinem Prozess die Möglichkeit geboten, seine Tat theologisch zu begründen. Die Anhörung offenbarte eine bemerkenswerte Unkenntnis des Koran und seiner Auslegungen. Eine ähnliche Unkenntnis würde auch eine genauere Untersuchung der Argumentation christlicher und jüdischer Fundamentalisten zutage fördern. Der Fundamentalismus breitet sich dort aus, wo das Fundament fehlt – und zwar das religiöse Fundament. In diesem Kontext tauchen simplistische Antworten auf komplexe Fragen auf; es entsteht der Anspruch, dass die eigene Position die „absolute Wahrheit“ repräsentiere; wer andere Ansichten vertritt, wird stigmatisiert und dämonisiert. Die Instrumentalisierung der Religion für die ökonomische Globalisierung geht ähnlich simplistisch vor und ist insofern einem ähnlich strukturierten politischen Fundamentalismus zuzurechnen.

Sieht der Säkularisierungsprozess in allen christlichen und post-christlichen Gesellschaften ähnlich aus und hat er zu ähnlichen Resultaten geführt? Die Antwort auf diese Frage ist ein eindeutiges: nein. Einen Unterschied hat schon der spanische und in den USA lehrende Politologe José Casanova durch seine Studie *Public Religions in the Modern World* herausgearbeitet, wo er die – der Säkularisierung geschuldete – Einordnung der Religion als „Privatangelegenheit“ auf ihre Folgen untersuchte. Er kommt, sehr vereinfacht ausgedrückt, zum Schluss, dass dort, wo eine strenge Trennung von Kirche und Staat durchgeführt wurde, die Gotteshäuser voll seien, wähen dort, wo Staat und Religion nicht getrennt sind, das Interesse an der Religion zurückgeht. Das wiederum hat Rückwirkungen auf die Politik. Die USA

9 David S. New: Holy War. The rise of militant Christian, Jewish and Islamic fundamentalism. New York 2002.

sind zur Zeit ein gutes Beispiel dafür. Das Erste Amendment macht die Religion zu einer strikt persönlichen Angelegenheit und untersagt jede staatliche Einmischung in religiöse Angelegenheiten. Der Grundsatz der staatlichen Nichteinmischung in religiöse Angelegenheiten geht mit der Garantie der freien Entfaltung aller Religionen einher. Dieser Abstinenz der Politik gegenüber der Religion steht jedoch das Phänomen gegenüber, dass „Erweckungserlebnisse“ zu einem gängigen Muster amerikanischer Politiker geworden sind – sie bilden gewissermaßen das Entreebillet zu politisch einflussreichen Stellungen. Der damit einhergehende Einfluss fundamentalistischer, religiös begründeter Strömungen auf die Regierungspolitik braucht kaum betont zu werden. Allerdings handelt es sich nicht um kirchlich organisierte politische Instanzen, sondern eher um „imagined communities“, wie sie Benedict Anderson für die Entstehung der Nationalstaaten beschrieben hat. Bei der Entstehung der Nationalstaaten spielten Kulturtechniken wie Buchdruck und andere Kommunikationssysteme eine Rolle, während die Kulturtechniken heute in der häufigen Verwendung des Begriffs „Gott“ zu bestehen scheinen.

Statt diesen Aspekt so abstrakt zu formulieren, werde ich mich jetzt auf die präzise Untersuchung von Hartmut Lehmann stützen. Er hat das Werk *Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung* verfasst¹⁰ und darin die Christianisierung Amerikas und die Dechristianisierung Europas im 19. und 20. Jahrhundert verglichen.¹¹ Seine erste These lautet: „Im Gegensatz zu Amerika, wo wir in den vergangenen zwei Jahrhunderten einen zwar nicht vollständigen, aber doch weithin erfolgreichen Prozeß der Christianisierung (...), der Rechristianisierung beobachten können, scheinen Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur in Europa im gleichen Zeitraum in erstaunlichem Maße säkularisiert, wenn nicht gar dechristianisiert worden zu sein.“¹²

Seine zweite These – und die ist nicht unwichtig im Zusammenhang mit der Frage nach ökonomischer Globalisierung: „Während Industrialisierung und Urbanisierung in Europa fast überall zur Säkularisierung führten, haben die gleichen sozialen und ökonomischen Prozesse in Amerika die Bedeutung des Christentums nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern möglicherweise sogar verstärkt. Dies ist es, was es zu verstehen gilt.“¹³ Lehmann geht davon aus, dass das First Amendment die Voraussetzung dafür schuf, dass sich in den Vereinigten Staaten ein scheinbar unerschöpflicher Vorrat religiöser Energien und des religiösen Enthusiasmus entwickelte, während in Deutschland „das ganze 19. Jahrhundert hindurch und bis zum Ende der Wilhelminischen Ära im Jahr 1918 die enge Verbindung von Thron und Altar bestehen blieb“. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein gleichen die kirchlichen Apparate in der Regel staatlichen Behörden.¹⁴

Lehmann spricht hier einen wichtigen Punkt an: Historisch gibt es in Europa eine enge Verbindung zwischen der Etablierung der römischen Kirche und der Etablierung der Herrscherhäuser bzw. der Reiche, die diese Herrscherhäuser schufen. Der Papst verschuf den weltlichen Herrschern eine Legitimation – andersherum

10 Hartmut Lehmann: *Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung*. Göttingen 2001.

11 Ebd., S. 159-179.

12 Ebd., S. 161.

13 Ebd., S. 162.

14 Ebd., S. 163f.

wuchs aber auch die Macht der Kirche in dem Maße, in dem die Herrscherhäuser auf die Legitimation durch die Kirche angewiesen waren. Ernst Kantorowicz hat diese ganze Entwicklung präzise für das Mittelalter dargestellt, wo die Inthronisation des Königs in Analogie zum Papsttum und nach dem Modell eines weltlichen Statthalters Christi entwickelt wurde.¹⁵ Dieses Modell hat nicht nur die katholischen Länder geprägt, sondern auch abtrünnige wie England und die deutschen protestantischen Fürstentümer: Die englische Königin ist bis heute Oberhaupt der anglikanischen Kirche, und der preußische König war zugleich Oberhaupt der Kirche in Preußen. Eine solche Konstruktion gilt nicht für die Ostkirche. Dort haben sich Staat und Kirche sehr viel weniger überlagert. Auf der anderen Seite verdanken aber auch die Vereinigten Staaten ihre Entstehung einer abtrünnigen religiösen Sekte.

Weiter mit Lehmann: Der religiöse Pluralismus in Amerika sei aus einer „großen Zahl religiöser Erweckungen hervorgegangen, die ihrerseits durch starke endzeitliche Glaubenserwartungen und Hoffnungen bestärkt wurden“.¹⁶ Anders in Deutschland: „Im Gegensatz zum Great Awakening in den Vereinigten Staaten waren in der Erweckungsbewegung in Deutschland endzeitliche Erwartungen niemals das bestimmende Moment. Außerdem gelang es in Deutschland den Kirchenführern, die Erweckungsbewegung zu kontrollieren und somit zu disziplinieren.“¹⁷ Die Protestanten waren jedoch (bis weit ins 20. Jahrhundert hinein) von der Idee der „nationalen Wiedergeburt“ überzeugt und von der Vorstellung getragen, dass sich mit Hilfe Gottes ein Erneuerungsakt (nach 1870/71) vollziehen und dass dieser eine „christliche Erneuerung des gesamten deutschen Volkes“ bewirken könne.¹⁸ In Deutschland bezieht sich das Verhältnis von Religion und Staat also auf das Prinzip des Nationalstaats bzw. die Verbindung von Krone und Altar, während diese Verbindung in den USA nicht gegeben ist. Das hatte wiederum zur Folge, dass, „während sich in den Vereinigten Staaten in der Frage der Kirchenorganisation das Prinzip des Lokalismus“ durchsetzte, „die deutschen Kirchen am Prinzip des Zentralismus fest(hielten)“. Seit jeher sei es eine Tradition in den USA, „daß christliche Überzeugungen in die politischen Diskussionen auf lokaler Ebene eingebracht werden und daß Lokalpolitiker und Bundespolitiker auf lokaler Ebene beweisen müssen, ob sie ihren Beruf als Politiker verstehen oder ob sie als Christen glaubwürdig sind. Deshalb besitzen im amerikanischen politischen System die Vorwahlen eine so große Bedeutung“.¹⁹ Tatsächlich ist es heute so, dass das Terrain des Patriotismus wie das des Christentums von den Republikanern bzw. den Evangelikalen besetzt worden ist. Wenn ein US-Bürger sagt „I am Christian“, so kann man mit ziemlicher Sicherheit davon ausgehen, dass es sich um einen Evangelikalen handelt. Christen der „Mainline Church“ würden einen solchen Satz nicht aussprechen, weil die Zugehörigkeit zur „christlichen Kultur“ als eine Art von sozialer Zugehörigkeit begriffen wird, die nicht als religiöses Bekenntnis daherkommt. Meinungsumfragen haben gezeigt, dass so auch die Wahrnehmung der Evangelikalen in der Öffentlichkeit ist. Auch der Besuch des Gotteshauses und des Gottesdienstes (der in Deutsch-

15 Ernst H. Kantorowicz: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. Übers. v. Walter Theimer u. Brigitte Hellmann, München (dtv) 1990.

16 Lehmann, a.a.O., S. 165.

17 Ebd., S. 166.

18 Ebd., S. 167.

19 Ebd., S. 170.

land eindeutig als ein religiöses Bekenntnis gewertet wird, inklusive von den Gottesdienstbesuchern selbst) wird in den USA oft als „service an der community“ bzw. als Bekenntnis zur sozialen Gemeinschaft begriffen. Das gilt nicht nur für christliche, sondern auch für andere Religionsgemeinschaften. Der Besuch der Synagoge unterliegt ganz ähnlichen Gesetzen: Er wird auch von ganz laizistischen, säkularen Juden praktiziert und als Zugehörigkeit zur sozialen Gemeinschaft bewertet. (Interessanterweise gibt es hier Parallelen zur DDR, wo der Kirchenbesuch eine ganz ähnliche Funktion erfüllte: Er beinhaltete Schutz *vor dem Staat* und schuf zugleich eine politische Gemeinschaft.) Lehmann geht noch auf die unterschiedlichen Entwicklungen in Europa ein. Ich zitiere sie stichwortartig:

- Das Osteuropa des 19. Jahrhunderts durchlief eine retardierte Säkularisierung, die in einigen Ländern ab 1917 in einen staatlich propagierten Atheismus überging.
- Frankreich war in zwei Lager geteilt: einen strikt ultramontan-katholischen und einen strikt laizistisch-antikatholischen.
- Ähnliche starke Differenzen lassen sich auch im katholischen Belgien und den überwiegend protestantischen Niederlanden beobachten.
- In Skandinavien sind Säkularisierung und Dechristianisierung am stärksten fortgeschritten
- Spanien wiederum erlebte eine retardierte Säkularisierung, die durch das lange Zusammenspiel von klerikalen und faschistischen Kräften eine eigene Zusammensetzung erfuhr.
- Italien wurde von starken klerikalen, aber auch ebenso starken laizistischen Traditionen beherrscht.
- Den Entwicklungen in den Vereinigten Staaten am ähnlichsten sind die religiösen Verhältnisse in England, Schottland und Wales, während Irland – mit seiner ausgeprägt katholischen Orientierung und seinem „staatlichen“ Katholizismus völlig andere Strukturen aufweist, die ihrerseits mit den jahrhundertlangen und nationalistisch geprägten Kämpfen um die Unabhängigkeit zusammenhängen.
- Eine ähnlich enge Verbindung von Katholizismus und Nationalismus zeigt sich auch in Polen.

Schließlich geht Lehmann auch noch auf die Bedeutung des Religiösen im Prozess der Migration ein. Er schreibt, dass sich oft beobachten lässt, „daß die Auswanderer, nachdem sie begonnen haben, sich in der Neuen Welt heimisch zu fühlen, von Kirche und Religion mehr hielten als ihre Verwandten, die in Deutschland zurückgeblieben waren“.²⁰ Ein weiteres Merkmal des 20. Jahrhunderts sei die Tatsache, dass sich durch die migrationsbedingte Berührung unterschiedlicher Lebenswelten christliche und nichtchristliche Denk- und Verhaltensweisen miteinander vermischt haben. Dieses Phänomen gilt einerseits für die Migranten. Man kann aber auch von einer Migration der Religionen sprechen. Das Beispiel Korea und Japan erwähnte ich schon; es gilt aber auch für den nicht zu unterschätzenden Import asiatischer Religionen nach Europa und in die USA.

²⁰ Ebd., S. 171f.

Daneben gilt es noch eine Frage zu untersuchen, die heute – im Jahr der epidemischen Katastrophen – aktueller denn je erscheint: die Frage, ob und inwieweit die Rechristianisierung verursacht wird durch endzeitliche Ängste und Befürchtungen, die ihrerseits ausgelöst werden durch rasche und unvorhergesehene politische, soziale und kulturelle Veränderungen, die als „Zeichen der Zeit“ oder als „Zeichen der Apokalypse“ verstanden werden – bzw. von selbsternannten Endzeitpropheten dazu ernannt werden. So hat z.B. der Tsunami-Schock zu einer „Verlebendigung“ religiöser Erfahrungen in den Industrieländern geführt.

Tatsächlich scheinen Katastrophen eine eigene Art der Kohäsion herzustellen. Aber sie haben auch auf der Ebene der Religion eine Bedeutung: In den letzten zweihundert Jahren scheinen Katastrophen die Rolle übernommen zu haben, die einst der Apokalypse zugewiesen wurden: Sie ziehen die Aufmerksamkeit auf sich (es entsteht ein Katastrophentourismus), sie beschwören das Bild von der Endzeit und von Strafe durch eine „höhere Gewalt“. Letzteres gilt insbesondere da, wo die Katastrophe als vom Menschen verursacht betrachtet wird – so die Flutkatastrophen, die als Folge des Klimawandels gelten. Oder auch Seveso, mit Öl verpestete Küsten, Harrisburg, Tschernobyl, Schlammlawinen, Tunnelbrände, Aids – allesamt Phänomene, die inzwischen zu einem beliebten Thema von Filmen, Literatur, Kunst und Musik geworden sind: die Katastrophe als quasi-religiöses Mahnmal. Der Zusammenhang von Katastrophe und Visualität reicht bis ins 18. Jahrhundert zurück, als der Begriff in Umlauf kam – eines der auslösenden Ereignisse war das Erdbeben von Lissabon mit seiner Flutwelle. Andererseits richtete sich aber auch das Interesse auf Vulkanausbrüche. Das heißt, es gibt keine Katastrophe „an sich“, es gibt Ereignisse, deren Bedeutung einer Interpretation unterliegt. Insofern sind Katastrophen auch eine Begebenheit, zu deren Voraussetzung eine medial inszenierte Wahrnehmung und zu deren Auswirkungen ein Zustand kollektiver Erregung gehören. Verstärkt wird diese Wahrnehmung wiederum durch die globale mediale Vernetzung, die es erlaubt, an allen Katastrophen weltweit zu partizipieren.

Neben dem Katastrophentourismus – mit seiner globalen Kohäsionskraft – gibt es auch den „Katastrophenkapitalismus“: Das sind die Gewinner der Katastrophen (darunter auch ganz offizielle und legale wie „Cat-Bonds“, Katastrophen-Versicherungen, für die man Marktanteile an der Börse kaufen kann). Schließlich können Katastrophen auch zu radikalen politischen Veränderungen führen. Das scheint nach den Überschwemmungen in Mississippi der Fall sein, wo die US-Regierung, im Gegensatz zum 11. September, sehr langsam reagiert hat. Das erste Symbol, das auf dem zerstörten Terrain des World Trade Center errichtet wurde, war ein Kreuz. Diese Art von Symbolik fehlt hier – und es kann durchaus sein, dass die Bush-Regierung nicht für ihr technisches Versagen bei der Katastrophe, sondern für ihre mangelnde religiöse Interpretation der Katastrophe abgestraft wird.

Der Begriff der Naturkatastrophe ist, wie die Katastrophe selbst, neueren Ursprungs. Er stellt ein Kompositum aus dem 18. Jahrhundert dar, wie viele Komposita mit Natur: Naturschauspiel, Naturesehnsucht, Naturempfinden etc. Das Mittelalter kannte diesen Begriff nicht. Das Aufkommen solcher Begriffe erzählt von einem neuen Verhältnis zur Natur: ihre Verwandlung in ein „Phänomen“, dessen Geheimnisse betrachtet, untersucht und entschlüsselt werden können. Aber gerade diese „Naturkatastrophen“ – das heißt, Katastrophen, die nicht von Menschen verursacht wurden, wie Flutwellen oder Vulkanausbrüche – haben Folgen für das religiöse

Empfinden: etwa das Schrumpfen der Zeit. Als eine der Folgen von Tsunami wurden die sich in 50 Millionen Jahren vollziehenden Kontinentalverschiebungen zur Tagesaktualität. Eine solche veränderte Zeitwahrnehmung, in der weder das Individuum noch das Kollektiv (z.B. als Nation) aufgehoben ist, impliziert eine „Verkleinerung“ individueller Existenz, die mit ihrer minimalen Zeitlichkeit konfrontiert wird. Das sind typische Voraussetzungen für die Sehnsucht nach transzendenter Sinngebung.

Dem Säkularisierungsprozess eignen also sehr vielschichtige und paradoxe Entwicklungen, von denen ich hier nur einige skizzieren konnte. Jede von ihnen hat einen prägenden Einfluss auf das Verhältnis von Religion und Politik. Offen bleibt nur die Frage, ob Politik zu einem Instrument der Religion geworden ist – oder umgekehrt. Ein Vergleich zwischen den USA und Deutschland ist hier ganz aufschlussreich. In den USA ist die Religion zu einem Motor des politischen Aktivismus geworden – der Politiker versteht sich als Agent Gottes, und das ist keineswegs erst eine Entwicklung der letzten Jahre: Auf John F. Kennedys Grab steht der Spruch: „We must do God’s work“. In Deutschland hingegen ist die Religion – deutlich ablesbar an den politischen Aussagen von Theologen – eher zu einer „Bremse“ des Aktivismus geworden. Sie fordert auf zu Reflexion (etwa in der naturwissenschaftlichen Forschung). Allerdings zeigt das Beispiel der amerikanischen US-Politik gegenüber China, dass politisches Handeln zwar heilgeschichtliche Erklärungsmuster heranzieht, andererseits aber weiterhin von ökonomischen Interessen geleitet ist. Aber auch in Deutschland kann man eine solche politische – und letztlich ökonomische – Instrumentalisierung religiöser Bedürfnisse beobachten. Als Beispiel sei der über alle Medien – Fernsehen, Internet, Plakatwände – flimmernde Werbespot „Du bist Deutschland“ genannt. Betrachtet man den Text genauer – es empfiehlt sich bei allen politisch-religiösen Botschaften immer den Text nicht nur zu hören, sondern auch zu *lesen* – so erkennt man Muster von völkischer Mystik, psalmartigen Rhythmus, apokalyptische Beschwörungsformeln, biblische Rhetorik usw.:

„Du bist das Wunder von Deutschland.

Ein Schmetterling kann einen Taifun auslösen. Der Windstoß, der durch seinen Flügelschlag verdrängt wird, entwurzelt vielleicht ein paar Kilometer weiter Bäume. Genau so, wie sich ein Lufthauch zu einem Sturm entwickelt, kann deine Tat wirken. Unrealistisch sagst du?

Warumfeuerst du dann deine Mannschaft im Stadion an, wenn deine Stimme so unwichtig ist? Wieso schwenkst du Fahnen, während Schumacher seine Runden dreht? Du kennst die Antwort: Weil aus deiner Flagge viele werden und aus deiner Stimme ein ganzer Chor.

Du bist von allem ein Teil. Und alles ist ein Teil von dir.

Du bist Deutschland.“

Der Säkularisierungsprozess hat das Verhältnis von Politik und Religion grundlegend verändert. Aber es wäre ein Irrtum anzunehmen, dass die Religion aus dem Leben der „fortschrittlichen“ industriellen Gesellschaften verschwunden ist. Im Gegenteil. Ihr scheint nur eine andere Funktion zuzukommen: Sie wird zur emotionalen – oder magischen – Aufladung von politischen Bewegungen und Zielen

herangezogen. Das kann umso leichter geschehen, je geringer das Wissen über Religion ist. Der Nationalsozialismus konnte vermutlich deshalb einen tiefen Griff in den Fundus christlicher Bilder machen und deren Wirkungsmacht aktivieren, weil sich die wenigsten noch mit der Religion beschäftigten. Und viele von denen, die sich damit beschäftigten – ein Gutteil der Kirchen zum Beispiel – hatten es ihrerseits aufgegeben, die Heiligen Texte neu zu lesen, auf ihre Aktualität zu prüfen. Sie hatten schlicht die Exegese vergessen und ihr Wirkungsfeld im Politischen gesucht. Diesem doppelten Verhältnis zur Religion – entweder Unwissen oder Verweigerung der Exegese – entspricht heute das Verhalten vieler fundamentalistischer Strömungen. Um dem zu begegnen, bedarf es einer genaueren Kenntnis von religiösen Texten und religiöser Geschichte. So paradox es klingen mag: Je säkularer eine Gesellschaft sein will, desto genauer sollte sie die Religion verstehen. Die Religion ist eine zu wichtige Sache, um sie Politikern und Kirchenmännern zu überlassen.

Autorinnen und Autoren

Tine Stein, PD Dr., derzeit Lehrstuhlvertretung für Politische Theorie an der Universität Bremen, Mitglied der Grünen Akademie, Aufsichtsrat der Heinrich-Böll-Stiftung.

Heiner Bielefeldt, PD Dr., Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte in Berlin.

Christina von Braun, Prof. Dr., Kulturwissenschaftlerin, Filmemacherin, Lehrstuhl für Geschlecht und Geschichte am Kulturwissenschaftlichen Seminar der Humboldt-Universität zu Berlin, Vorstandsmitglied der Grünen Akademie.

Susanne Lanwerd, PD Dr., Privatdozentin am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften, Institut für Religionswissenschaft der Freien Universität Berlin, 2005/06 Lehrstuhlvertretung Kulturwissenschaft, Kulturgeschichte des Körpers und Gender Studies an der Humboldt-Universität Berlin.