

Säkularisierung und Minimalreligion

Einleitung

Bis vor einiger Zeit teilten die *scientific community* und ein verbreiteter Popularpositivismus mal mehr, mal weniger dezidiert die Auffassung, daß mit dem Ende des religiösen Weltbildes auch das historische Schicksal der Religion besiegelt sei. Ihre noch bestehenden Formen verdanken sich demnach einem nachhinkenden Bewußtsein, das mit der Aufhebung gesellschaftlicher Klassenherrschaft absterben werde, weil sein ideologischer Trost dann entbehrlich sei. Nach der mythisch-religiösen Epoche primitiver Kulturen und der metaphysisch-abstrakten Phase folge, so Comte, nun das positive Zeitalter der Wissenschaft. Schon Kant hatte die Religion vor den Richterstuhl der Vernunft zitiert, und der rationalistisch-naturalistische Flügel der Aufklärung feierte den Sieg von Toleranz und Wissenschaft über Mirakelglauben und Sündenangst. Hinzu kamen der politisch-rechtliche Freiheitsgewinn und demokratische Emanzipation, gegen welche die christlichen Kirchen zähen Widerstand mobilisierten. In jüngster Zeit ergänzt man, daß der ehemals evolutionäre Vorteil der Religion inzwischen hinfällig geworden sei.

Gegen dieses Konzept von Säkularisierung erhoben sich modifizierende Einwände unter dem Begriff „strukturelle Christlichkeit der Neuzeit“ oder einer „christlichen Anthropozentrik“. Sie haben nichts mit dem bekannten restaurativen oder fundamentalistischen Antimodernismus zu tun und beziehen sich weder nostalgisch noch normativ auf ein vormodernes Weltbild, sondern sehen in Neuzeit und Moderne die Fortsetzung christlicher (und jüdischer) Domänen mit profanen Mitteln. Moderne Ideen wie Befreiung oder Subjektivität haben ihren motivgeschichtlichen Vorlauf im Exodus Israels oder in christlicher Eschatologie. Alle Menschen sind Kinder Gottes und von ihm bei ihrem Namen gerufen.

Dem hat Blumenberg schon 1966 mit dem paradigmatischen Titel „Die Legitimität der Neuzeit“ widersprochen. Er sah darin latent-integralistische Intentionen und insistierte auf der genuinen Eigenständigkeit des nachchristlichen Weltbilds.

Aber auch diese These blieb nicht unwidersprochen. Die Ideen von Aufklärung, Moderne und Wissenschaft sind inzwischen längst selbst-reflexiv und Gegenstand vernunftkritischer Theorien geworden. Der große Anspruch von Aufklärung und Moderne, die traditionellen Orien-

tierungsleistungen der Religion durch bessere Begründungen und profane Argumente abzulösen, ist uneingelöst geblieben; wenn auch damit das „Projekt der Moderne“ noch keineswegs als schlechthin gescheitert gelten kann.

Damit mag eine seit etwa 10 Jahren reger gewordene Publizistik zum Thema „Religion“ zusammenhängen; sie hat sich von geläufiger theologischer Apologetik weitgehend gelöst.¹ Gewiß spielen da auch andere Motive hinein, etwa die Auseinandersetzung mit dem Islam, der schwindende Kirchenbesuch oder politisch-gesellschaftliche Verunsicherung bei Finanzkrise und wachsendem Armutsrisiko.

Immerhin aber bezeichnen sich aktuell doch noch zwei Drittel der Deutschen als Christen, weltweit gehört sogar mehr als die Hälfte aller Menschen einer monotheistischen Religion an (33% Christen, 21% Moslems, 0,2% Juden, als areligiös gelten etwa 14%); die Gesamtzahl nimmt eher zu.

Allerdings sind das statistische Werte, sie besagen noch nicht viel über die Qualität solcher Zugehörigkeit, also über die jeweilige religiöse Praxis und subjektive Überzeugung. Weit verbreitet sind z.B. die Feiertagschristen, die zu Weihnachten oder bei biographischen Anlässen kirchliche Rituale bevorzugen; andere stellen sich ein eigenes Menü religiöser Überzeugungen zusammen, in dem sozialetische Ideale und Vorbilder wie Mutter Teresa oder die Taizé-Gemeinschaft eine Rolle spielen, nicht aber kirchliche Sexualmoral oder Auferstehungsglaube. Noch andere wissen nicht sicher, ob sie an Gott glauben, wohl aber an Bach. Oder man kreiert ein weltreligiöses Gemenge aus christlicher, Zen- buddhistischer und daoistischer Spiritualität. Auch hochkarätige Erfolgsmenschen ziehen sich offenbar in stillen Stunden in ihren religiösen Hobby-Keller zurück. Es ist auch fraglich, ob ein Christ in Italien, Schweden, Brasilien, den USA, Nigeria oder Rußland dasselbe meint, wenn er sich

¹ Eine unvollständige Auswahl aktueller Titel:

Berger, P., Sehnsucht nach Sinn, Frankfurt/M. 1999
 Deutsche Zeitschrift f. Philosophie 2/ 2009 (Schwerpunkt: Glauben und Wissen)
 Eagleton, T., The Meaning of Life (2007), dt. Der Sinn des Lebens, Berlin 2008.
 Gillespie, M.A., The Theological Origins of Modernity, Chicago-London 2008.
 Habermas, J., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt/M.2005.
 Joas, H., / Wiegandt, K. (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M. 2007.
 Kemper, J. et al. (Hg), Wozu Gott? Frankfurt/M. / Leipzig 2009.
 Marion, J.-L., Die Öffnung des Sichtbaren, Paderborn 2005.
 Nancy, J.L., Dekonstruktion des Christentums, Zürich-Berlin 2008.
 Nolte, P., Religion und Bürgergesellschaft, Berlin 2009.
 Pollack, D., Religion und Moderne, Tübingen 2009.
 Rawls, J., A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith, Cambridge /Mass. 2009.
 Schnädelbach, H., Religion in der modernen Welt, Frankfurt/M. 2009.
 Taylor, Ch., A Secular Age (2007); dt. Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt/M. 2009.
 Wellershof, D., Der Himmel ist kein Ort, Köln 2009 (Roman).

als Christen bezeichnet. Und über alldem pflegt Papst Benedikt den Zeigefinger mit der Warnung vor modernem Relativismus zu erheben.

Diesen skizzierten Befund möchte ich in drei Schritten diskutieren: (1) zunächst in einer Darlegung der Theorie von Charles Taylor über „Ein säkulares Zeitalter“, dann (2) mit einem Vergleich zwischen der Rolle von Religion in Europa und den USA, und schließlich (3) in der Frage, ob oder wie weit eine post-säkulare Religion Legitimations-Motive für demokratische Politik freisetzen kann.

1.

Taylor wiederholt immer wieder seine „Ausgangsfrage“: „sie lautet, einfach formuliert, wie folgt: Warum fällt es, zumindest in gewissen Milieus des modernen Westens so schwer, an Gott zu glauben, während es um 1500 praktisch unmöglich war, nicht an ihn zu glauben?“ (809). Die „gewissen Milieus“ sieht Taylor vor allem in den liberalen, intellektuellen, akademischen Welten. Deren Wissenschaft habe „in den letzten drei Jahrhunderten immer überzeugendere Belege für den Materialismus angesammelt“ und die „poröse Individualität“ der Vormoderne in eine „abgepufferte Individualität“ mit einem „atheistischen oder ausgrenzenden Humanismus“ verwandelt habe. Dieses ganze „Paket“ einer Immanenz-Welt mit ihrer „wissenschaftlich motivierten Geschichte vom Tod Gottes“ bedeutet schließlich: „wir sind nicht mehr imstande, rational an Gott zu glauben“. (946 ff.)

Diese Art von Wissenschaftskritik ist zunächst nicht besonders neu und originell. Taylor läßt auch durchaus konservative Motive anklingen.² Aber er pointiert doch anders: diese „Subtraktionsgeschichte“, die jede religiöse Anmutung verdrängt, erscheint nun als anthropologische Verkümmern und kulturelle Verarmung, als eine Begabung, die verschenkt wird. Der ausgrenzende Humanismus macht unfähig, auch „die moderne Identität...als eine unter mehreren Auffassungen des menschlichen Handlungsvermögens zu begreifen.“ Diese „Fragilisierung“ und die Spielarten des reduktionistischen Materialismus der Immanenz lassen keine Platz mehr für jene „Fülle“, die nicht unbedingt religiös sein muß, aber doch offen für transzendente Perspektiven, etwa in Ethik oder Ästhetik.

Taylor proklamiert also keine neue religiöse Renaissance, sondern plädiert dafür, statt agnostischer Geschlossenheit die Violdimensionalität westlich-moderner Gesellschaften wahrzunehmen. Das gilt auch für jene „therapeutische Wende“, die sich in puncto Körper, Begehren, Ge-

² Aber er distanziert auch ausdrücklich vom Syllabus, Pius IX. u. jedem restaurativen Antimodernismus.

sundheit, Leiden oder Heilung vom christlichen Konzept der Sünde oder Buße abgesetzt hat. Doch der Übergang von einer „Hermeneutik der Sünde, des Bösen zu einer Hermeneutik der Krankheit“ habe für das therapeutische Motiv der menschlichen Würde bestenfalls mehrdeutige Ergebnisse gezeitigt“. Taylor versucht hier eine Gratwanderung, indem er sogar, im Einspruch gegen den Gesundheitsnormalismus humanistisch-optimistischer Idealisierungen, so etwas wie eine „Heilswirkung des Leidens“ verteidigt; freilich nicht im Sinne jener „strafrichterlichen“ oder „hyper-augustinischen“ Tradition leibfeindlicher Sündentheologie. Seine leitmotivisch wiederkehrende Intention besteht vielmehr darin, das agnostische Interpretationsmonopol einer ausgrenzenden Moderne aufzubrechen.

„Je mehr man darüber nachdenkt, desto mehr werden die bequemeren Gewißheiten der einen wie der anderen Ausdeutung – der transzendenten ebenso wie der immanentistischen – untergraben...Das säkulare Zeitalter ist schizophoren. Besser ausgedrückt: Es steht stark unter doppeltem gegenläufigen Druck. Die Leute scheinen auf sichere Distanz zur Religion zu gehen, und dennoch rührt es sie zutiefst, daß es tiefgläubige Menschen wie Mutter Teresa gibt. Die Welt der Ungläubigen war es gewohnt, Pius XII. nicht zu mögen, doch das Auftreten von Johannes XXIII. überrumpelte sie...Viele Menschen fanden die öffentlichen Predigten von Johannes Paul II. mit ihrer großen Themenvielfalt – Liebe, Weltfrieden, weltwirtschaftliche Gerechtigkeit – anregend...Doch unter den Bewunderern des Papstes gab es sogar viele Katholiken, die nicht glaubten, man müsse allen seinen moralischen Geboten Folge leisten. Und in einer postdurkheimischen Welt ist das kein Widerspruch. Es hat durchaus Sinn“. (1031 ff.)

Taylor stellt die „Großerzählung“ von der Säkularisierung in Frage. In Wahrheit sei die „Hegemonie“ dieser Version überwunden. Wir stünden erst am Anfang eines neuen Zeitalters der religiösen Suche, deren Ergebnis niemand vorhersagen kann. (895) Indizien dafür erkennt er in Formen von „Minimalreligion“ oder einer „postsäkularen Spiritualität“ auch ohne traditionale konfessionelle Bindung. Und das ist nicht einmal unbedingt neu: In weit ausholenden Kapiteln beschreibt er exemplarische Formen des Religiösen in primitiven, antiken oder mittelalterlichen Kulturen, gewissermaßen „heisse Religionen“, deren Dynamik nicht an Dogmen gebunden ist; und Taylor sieht aktuell in der erwähnten „postsäkularen Spiritualität“ vergleichbare aktuelle Formen spontaner Gläubigkeit, auch Spielarten von New Age will er nicht gänzlich ausschließen; die nazarenische Ikonologie dieser Szene legt solche Vermutungen ja bisweilen auch nahe; indiskutabel bleiben freilich allerhand esoterischer Hokusfokus und Fundamentalismus..

Schon in früheren Abhandlungen³ hatte Taylor seine Kritik am neuzeitlichen Ideal von Individuum und Wissenschaft formuliert: „Ich glaube, daß wir von den großen Konzepten in sehr große Irrtümer geleitet wurden. ‚Ein Bild hält uns gefangen‘, sagte Wittgenstein. Ich glaube, es ist eine wichtige Aufgabe, uns von diesen Zerrbildern zu befreien und eine bessere Interpretation des menschlichen Lebens anzubieten.“ Immer weder geht es um eine technologisch-objektivierende Weltsicht. Sie beginnt mit dem, was er die „desengagierte Vernunft“ bei Descartes nennt; sie repräsentiert das freie autonome Subjekt, das die Welt kontrolliert. Hier schließt Taylor an andere bekannte Topoi der Kritik an: Husserl („Krisis“), Heidegger „Kritik der neuzeitl. Subjektivität), Adorno/Horkheimer („Dialektik der Aufklärung“), an Foucault (Kritik der Macht) oder an die anti-cartesische Dekonstruktion der französischen Postmoderne.⁴

Taylor hält ein aristotelisches Modell des „gewöhnlichen Lebens“ dagegen, ebenso auch eine romantische Idee vom Selbstaussdruck, der eigenen authentischen Lebensweise. Aristotelische Motive finden sich auch dort, wo er über das „gemeinsame geschichtliche Projekt demokratischer Gesellschaften“ schreibt, wo also „unsere Mitbürger die Mitteilnehmer an diesem Projekt sind“.⁵ Das gehört in den Kontext kommunitaristischer Thesen, die sich bei allen Unterschieden vor allem in der Kritik des „atomistischen liberalen Individuums“ treffen. Sie favorisieren, ohne hier ins Detail gehen zu können, das Leben in der Gemeinschaft, im Unterschied zum liberalen Ideal des autonomen Einzelnen.

Bei Taylor, kein strikter Kommunitarist, äußert sich das in einer gewissen Vernachlässigung von argumentativen Geltungskriterien und damit auch in der Unterschätzung des Aufklärungsgewinns, der zur Entmythologisierung des Religiösen und besonders des Christentums beigetragen hat; man denke nur an die Kämpfe gegen Aberglauben, Inquisition oder Hexenverfolgung oder auch an die desillusionierenden Erhellungen der historischen Bibelkritik. Schließlich genießt auch das Christentum in modernen Gesellschaften die Vorteile der Religionsfreiheit – aufgeklärt-modernes Recht par excellence.

2.

³ Ch. Taylor, Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M.1992; Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/M.1994; Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt/M. 1995.

⁴ Taylor spart hier aus, daß eine ökonomistische Ideologie das liberale Ideal des selbstbestimmten Individuums auf die Rolle des „unternehmerischen Selbsts“ (Bröckling, 2007) als Ich-AG reduziert; Freiheit wird dann zur Überforderung mit depressiven Konsequenzen (Ehrenberg, Das erschöpfte Selbst, 2004); als Paradoxie konstatiert A. Honneth institutionalisierte Individualisierung („Befreiung aus der Mündigkeit“ 2002).

⁵ Zit. n. I. Breuer/P. Leusch/ D. Mersch (Hg.), Welten im Kopf. Der Irrtum der desengagierten Vernunft, Berlin 1996, 195-202.

Das gilt für Europa vielleicht noch mehr als für die USA, deren demokratische Tradition seit den Tagen der *Mayflower* sich mit religiösen Impulsen weit eher verband als hierzulande. Aber das erklärt nicht alles, zumal die ersten Siedler Puritaner oder Presbyterianer waren, noch nicht Katholiken, Juden, Moslems oder Hindus.

Es ist so vielleicht kein Zufall, daß seit einiger Zeit gerade auch Autoren aus dem Land der „angewandten Aufklärung“ (Dahrendorf), den USA, das alte historische Schema zu überwinden suchen. Sie finden sich dabei in einer spezifischen Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen vor; auf der einen Seite das technisch-wissenschaftlich modernste Niveau und eine liberal-intellektuelle Kultur, auf der anderen spirituell so lebendige wie heterogene und auch traditionalistisch-religiöse Milieus. Beide Welten haben anscheinend lange Zeit in einem common-sense-Pragmatismus vermeiden können, religionskritische Grundsatzdebatten jener Art zu führen, wie sie Europa seit den Zeiten der Religionskriege und der Aufklärung beschäftigt haben. Allen transatlantischen Gemeinsamkeiten zum Trotz erscheinen Europäern deshalb gewisse religiöse Attitüden, etwa in amerikanischen Gospel-Gemeinden, bei aller Sympathie oft auch naiv oder sektenhaft.

Das Motto für religiöse Überzeugungen in den USA lautet heute: *E pluribus unum*, und das heißt: geh in die Kirche deiner Wahl, aber geh in die Kirche! „Das bedeutet, daß man als Amerikaner *durch* sein Bekenntnis oder seine religiöse Identität integriert werden kann. Das steht im Gegensatz zu der jakobinisch-republikanischen Formel der *laïcité*, der zufolge die Integration bewerkstelligt wird, indem man die religiöse Identität gegebenenfalls außer acht läßt, marginalisiert oder privatisiert.“⁶ In Europa, wo man mühsam die traditionellen Autoritäten überwinden mußte, waren religiöse Identitäten somit ein Motiv der Trennung; außerdem wirkte hierzulande die Befreiung vom Staatskirchentum nach, „während in Amerika viele Menschen die Vorstellung ...haben, man könne seine Zugehörigkeit zu Amerika zeigen, indem man...einer Kirche beitrifft“.⁷

Charles Taylor, als Kanadier eher franko-britisch, sieht das nicht ohne Sympathie, bringt freilich diese amerikanische religiös-nationale Unbekümmertheit auch mit einem kaum gebrochenen hegemonialen Selbstbewußtsein in Verbindung. In Europa schwer vorstellbar, daß ein US-Präsident wie G.W. Bush eine Kabinettsitzung mit einem Gebet oder einer Bibellesung eröffnete.

Dafür, daß es da inzwischen doch auch Irritationen gibt, führt Michael A. Gillespie zwei aktuelle Gründe an: den Fall der Berliner Mauer 1989

⁶ Ch. Taylor, a.a.O. 875.,

⁷ 880.

und 9/11/2001, die Zerstörung der Twin Towers in New York.⁸ Der Mauerfall ging einher mit der Verheißung, daß mit dem Kollaps des kommunistischen Systems nun die Bahn frei sei für einen westlich-liberalen Universalismus mit Demokratie und allgemeinem Wohlstand, die Vollendung der Geschichte der Moderne als *civil society* (so z.B. F.Fukuyama). Das ist ja bekanntlich so nicht eingetreten. Und mit 9/11 verband sich der Schock darüber, daß es eine religiös fanatisierte Clique war, welche die Symbole der westlich-modernen Herrlichkeit in einer mörderischen Attacke zerstörte.

Man mußte nun mehr als früher zwischen unterschiedlichen Formen von Religiosität und ihren Zusammenhang mit Politik oder Staat differenzieren. Gillespie nähert sich dabei Thesen der strukturalen Christlichkeit an, mit einer eigenen Modernisierungs-Triade: Gott – Mensch – Natur. Interne Widersprüche etwa in Nominalismus und Spätmittelalter bilden bereits Ursprünge von Individualismus und Humanismus vor, die dann ihrerseits weniger als Feinde der christlichen Religion gelten denn als bewahrende Konzepte von Metaphysik und Theologie unter moderneren Bedingungen. Die anhaltenden Kontroversen im Verlauf der neuzeitlich-modernen Säkularisierung stellen sich deshalb auch nicht als Defizit dar, sondern umgekehrt als ein großes diskursives Repertoire, das ein heutiges christliches Selbstverständnis dazu befähigt, sich angemessen sowohl mit radikalen islamischen Positionen als auch mit den ungelösten Widersprüchen der westlichen Moderne auseinanderzusetzen. Erst ein offener Austrag der Differenzen kann jenen viel zitierten globalen *clash of our two cultures* überwinden⁹.

Gillespie konzentriert sich auf die Epoche von Wilhelm v. Ockham bis Hobbes; es geht ihm vor allem um eine Kritik der einseitig religionskritischen oder szientistischen Versionen von Humanismus und Aufklärung; er stützt sich auch dabei ausgiebig auf die jüngere europäische Säkularisierungs-Debatte. Insofern enthält seine Darstellung für die hiesige Diskussion kaum Überraschungen, von zwei Aspekten einmal abgesehen: erstens zeigt sich, daß diese Diskussion auch in den USA neue Aktualität gewonnen hat, und zweitens, daß und wie der Autor diese historischen Untersuchungen in einem Schlußkapitel ergiebig für eine gegenwärtige Standortbestimmung zu machen versteht.¹⁰

3.

⁸ Gillespie, a.a.O. Er bezieht sich dabei vor allem auf die europäische Säkularisierungs-Diskussion.

⁹ A.a.O. 287.

¹⁰ „The Contradictions of Enlightenment and the Crisis of Modernity“, 255-287

In einem Presse-Interview verwies vor knapp 2 Jahren der damalige brandenburgische Innenminister Schönbohm auf bestimmte zivilgesellschaftliche Defizite der ostdeutschen Bundesländer und führte sie auf die „Entbürgerlichung“ nach vierzig Jahren Indoktrination in der DDR zurück. Und als ob das nicht schon genug wäre, diagnostizierte der Minister noch eine gleichzeitige „Entkirchlichung“; beide bedingten sich, doch vor allem von einer Überwindung der letzteren verspricht er sich offenbar auch politische Besserung.

Man muß dem ja nicht gleich in *allem* widersprechen. Von der Basis bis zur Politbüro-Idylle in Wandlitz durchzog tatsächlich ein kleinbürgerliches Aroma die Alltagswelt der DDR wie die verheizte Braunkohle die Luft. Besonders Intellektuelle, Künstler und Literaten mußten sich ständig mit kleinkarierten Kulturfunktionären und dem Verdacht auf „bürgerlichen Formalismus“ herumschlagen; der „subjektive Faktor“ gefährdete den Klassenstandpunkt. Bürgerliche Reservate überlebten allenfalls im „Turm“ (Tellenbach), demokratisch-liberale Staatlichkeit gab es schon seit 1933 nicht mehr. Und der Geburtsfehler des nicht zu Unrecht so firmierenden „real-existierenden Sozialismus“ bestand ja darin, hinter das historische Niveau der bürgerlichen Ära zurückzufallen statt sie durch Anverwandlung aufzuheben.

Aber es waren ja gerade die „Bürgerrechtsbewegung“ und die als anachronistisch abgetanen Kirchen (vor allem die evangelischen), die den Zerfall und Exitus des Regimes beschleunigten. Daraus ist nach nun zwanzig Jahren keineswegs eine christliche Renaissance hervorgegangen. Im Mutterland der Reformation ist heute die Jugendweihe immer noch populärer als die Konfirmation.

Nun muß das nicht alles nur mit der DDR-Vergangenheit zu tun haben. Berlin war auch in früheren Zeiten nie eine Stadt, bei der sich wie etwa für Rom oder Köln das Prädikat „heilig“ aufgedrängt hätte, obwohl es dort auch genügend Kirchen gab und gibt. Die alte preußische Einheit von Thron und Altar hatte immer mehr mit Herrschaftslegitimation als mit inniger Frömmigkeit zu tun. Und auch der Kulturprotestantismus war Religion fürs Bildungsbürgertum.

Und nun die Hoffnung des Ministers auf bürgerlich-christlich blühende Landschaften in den neuen Bundesländern: Es sieht nicht so aus, als ob sich dieser Wunsch so bald erfüllen würde; es spricht daraus eher eine konservative Sehnsucht. Sie idealisiert das bürgerliche 19. Jahrhundert und geht als typische Religionsform des aufgeklärten Bürgertums auf den Deismus des 18. Jahrhunderts zurück. Religion ist für die Moral des Volkes zuständig. Man mag nicht auf Gott als den großen Uhrmacher des mechanistischen Newton-Universums verzichten, und man braucht ihn auch als obersten Pädagogen: „die Canaille bedarf der Religion“, ließ Voltaire verlauten, und zierte das Portal der Kapelle auf seinem

Anwesen in Ferney mit dem hintersinnigen Spruch: Deo erexit Voltaire.

Heute trennen auf jeweils eigene Weise alle westlich-modernen Verfassungen Staat und Kirche; wo das nicht der Fall ist, wie etwa in den meisten islamischen Ländern, zahlt man einen hohen Preis an rechtlicher und zivilisatorischer Rückständigkeit.

In etwas anderer und differenzierter Form bliebe allerdings noch zu diskutieren, welche politische Rolle religiöse Überzeugungen in demokratischen Staaten spielen können. In den fünfziger Jahren gab es in der jungen Bundesrepublik ausgiebige Debatten darüber, ob oder wie eine spezifisch christliche Politik möglich wäre. Diese Frage ist nie abschließend beantwortet worden, sondern irgendwann sanft und wohlverdient an Altersschwäche entschlafen.

Nun mag der demokratische Verfassungsstaat weltanschaulich neutral sein; seitdem aber seine Grundlagen sich nicht mehr theologisch oder naturrechtlich absichern lassen, wird seine Legitimation problematisch. Es genügt auf Dauer ja nicht, sich allein auf das faktische Recht zu berufen. Die Anerkennung einer Verfassung zehrt von vorausliegenden Überzeugungen. Über solche „vorpolitische Grundlagen“ haben 2004 in München Jürgen Habermas und der damalige Kardinal Ratzinger eine vielbeachtete Diskussion geführt. Während Kardinal Ratzinger das Thema zum eher apologetischen Anlaß nahm, um auf die Defizite der Säkularisierung und des modernen Vernunftkonzepts zu verweisen, bezog sich Habermas auf Überlegungen, die auch John Rawls, der 2002 verstorbene amerikanische Philosoph der liberalen Politik und Gerechtigkeitstheorie, entwickelt hatte.

Rawls hatte sich, wie kürzlich erst bekannt wurde, als Student intensiv mit Theologie beschäftigt und erwogen, in ein Priesterseminar der Episkopalkirche einzutreten. Damit mag noch zusammenhängen, daß er später das Problem diskutierte, ob oder wie sich der jeweils dogmatische Anspruch der Konfessionen mit dem Pluralismus eines liberalen Staates vereinbaren ließe. Seine abwägend-vorsichtige Antwort hieß, in aller Vereinfachung, daß auch die Religionen liberale Schnittmengen mit dem politischen Postulat der pluralen freien Gleichheit bilden könnten.

Während Rawls sich auf die konkurrierende konfessionelle Vielfalt in den USA bezog, diskutierte Habermas eher die Frage, ob auch religiöse Überzeugungen zu den vorpolitischen Grundlagen eines demokratischen Rechtsstaats zählen. Antwort: zunächst erstmal nicht. Moderne Verfassungen basieren auf säkularen, nachmetaphysischen und postreligiösen Grundlagen. Demokratisch-rechtlich prozedierende Verfahren sind

gleichsam selbsttragend und bedürfen keiner gesonderten Legitimation oder einer über den beteiligten Akteuren stehenden Supernorm.

Allerdings treten diese Akteure in zweierlei Gestalt auf: als Adressaten des Rechts, die zur Legalität verpflichtet sind; und als Staatsbürger, die auch Mitautoren des Rechts sind. Als diese sollen sie nicht bloß ihr Eigeninteresse, sondern auch das Gemeinwohl verfolgen. Das kann man nun zwar anmuten, aber nicht mehr gesetzlich erzwingen; deshalb ist man hier auf politische und kulturelle Tugenden angewiesen; etwa eine „republikanische Gesinnung“, die sich selbst als Tugend erlebt. Und erst an dieser Stelle sieht Habermas für ein philosophisch-politisches Denken Gründe, sich auch gegenüber dem Potential der religiösen Überlieferung lernbereit zu verhalten.

Diese Bestimmung zitiert zwar Religion nicht mehr – wie noch Kant – vor den Richterstuhl der strengen reinen Vernunft; die Vernunft ist inzwischen zu selbstkritisch geworden, um sich letztverbindliche Urteile über religiöse Überzeugungen zuzutrauen; es bleibt ihnen so auch mehr politischer Spielraum als in rabiatem Laizismus; aber die religiösen bilden nur eines unter vielen möglichen Motiven, die das Gemeinwohlinteresse einer republikanischen Gesinnung stützen können

(2010)