

Transit

EUROPÄISCHE REVUE

Den Säkularismus neu denken

Religion und Politik

in Zeiten der Globalisierung

- | | |
|-----------------------------|--|
| Charles Taylor | Für einen neuen Säkularismus |
| José Casanova | Säkularismus – Ideologie oder Staatskunst? |
| Jean Baubérot | Säkularismus und Laizität |
| David Martin | Religiöse Antworten |
| Craig Calhoun | Säkularismus: Eine Bestandsaufnahme |
| Tariq Modood | Religion und Identität |
| Rajeev Bhargava | Das indische Modell |
| Souleymane B. Diagne | Senegals Sonderweg |
| Faisal Devji | Liebe deinen Feind: Militanter Islamismus |
| Dipesh Chakrabarty | Säkularismus im Westn. Ein Blick von außen |
| Marika Asatiani | Georgien: Bilder vom Alltag. Photographien |

Charles Taylor
 FÜR EINEN NEUEN SÄKULARISMUS*
 Zur Einführung

I.

Darüber, dass moderne Demokratien »säkular« zu sein haben, herrscht allgemeine Einigkeit. Zugleich ist der Begriff problematisch und ethnozentrisch geprägt. Nicht einmal im westlichen Kontext scheint er klar, ja, er kann irreführend sein. Was bedeutet »säkular« eigentlich? Meiner Meinung nach gibt es zumindest zwei Modelle für das, was sich als säkulare Ordnung bezeichnen lässt.

Beide Modelle schließen eine Form der Trennung von Kirche und Staat ein. Der Staat darf nicht offiziell mit einer bestimmten religiösen Glaubensrichtung verknüpft sein, höchstens in einer rudimentären und weitgehend symbolischen Form, wie das in England oder in Skandinavien der Fall ist. Aber Säkularismus erfordert mehr als dies. Der gesellschaftliche Pluralismus verlangt ein Modell »prinzipiengeleiteter Distanz«, um einen Ausdruck von Rajeev Bhargava zu verwenden.¹

Schauen wir uns den Begriff Säkularismus genauer an, so beinhaltet er eine komplexe Reihe von Anforderungen. Hier geht es um mehr als nur *einen* Wert. Wir können drei ausmachen, die sich der Parole der Französischen Revolution zuordnen lassen – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Freiheit: Niemand darf im Bereich der Religion oder des Glaubens einem Zwang unterworfen werden. Dies wird gemeinhin als Religionsfreiheit definiert, die natürlich auch die Freiheit zum Unglauben einschließt. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von »freier Religionsaus-

* Diesem Text liegt der Vortrag »Why We Need a Radical Redefinition of Secularism« zugrunde, den der Autor zu der Konferenz *Rethinking Secularism* beigetragen hat, die am 22. Oktober 2009 an der New York University stattfand (<http://blogs.ssrc.org/tif/2009/12/04/rethinking-secularism-the-power-of-religion-in-the-public-sphere/>). Die Ergebnisse der Konferenz erscheinen in: Jonathan Van Antwerpen / Eduardo Mendieta (Hg.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia UP 2010

übung«, eine Formulierung, die sich beispielsweise im ersten Zusatzartikel der Verfassung der Vereinigten Staaten findet. Gleichheit: Zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens oder unterschiedlicher Weltanschauung muss Gleichberechtigung herrschen; keine religiöse Sichtweise oder (religiöse oder nichtreligiöse) Weltanschauung hat Anspruch auf eine Vorzugsstellung, geschweige denn darauf, zur Staatsdoktrin erhoben zu werden. Brüderlichkeit (im weiteren Sinne): Alle spirituellen Richtungen müssen Gehör finden und in den Prozess eingebunden werden, in dem darüber entschieden wird, worum es der betreffenden Gesellschaft geht (worin ihre politische Identität besteht) und wie sie ihre Vorgaben in die Tat umsetzt (wie genau ihr System aus Rechten und Vorrechten beschaffen ist).

Diese Ziele können natürlich in Konflikt miteinander stehen; manchmal müssen die Werte, um die es geht, ins Gleichgewicht gebracht werden. Außerdem ließe sich meines Erachtens eine vierte Zielsetzung hinzufügen: das Bemühen, für möglichst harmonische und einvernehmliche Beziehungen zwischen den Anhängern unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen zu sorgen (vielleicht wäre es dieses Vierte, das eigentlich unter die Rubrik »Brüderlichkeit« fiele; aber ich hänge an der obigen klaren Einteilung mit ihren drei herkömmlichen Wertvorstellungen).

Für die eine oder andere Definition von Säkularismus scheint in Anspruch genommen zu werden, sie biete die Gewähr für eine Verwirklichung jener Zielsetzungen nach zeitlos gültigen Prinzipien und dafür, dass es keiner weiteren Vermittlungs- oder Anpassungsleistung bedürfe, um sie für unsere heutige Gesellschaft tauglich zu machen. Die Grundlage für diese Prinzipien sei in der bloßen Vernunft beziehungsweise in einer von aller Religion freien, uneingeschränkt »laizistischen« Einstellung zu finden. Die Jakobiner dachten so oder auch Rawls in seiner frühen Zeit.

Das Problem dabei ist, dass es a) keine solchen zeitlosen Prinzipien gibt, die sich durch bloße Vernunft bestimmen ließen, jedenfalls nicht in der für ein empirisches politisches System nötigen Komplexität, und dass b) Situationen sehr stark voneinander abweichen und verschiedener Formen der Konkretisierung anerkannter allgemeiner Prinzipien bedürfen. Eine gewisse Anstrengung zur Anpassung ist also stets vonnöten. Daraus folgt, dass es c) gegen die Brüderlichkeit verstößt, wenn eine vorgeblich höhere Autorität Prinzipien verfügt, weil dadurch bestimmte spirituelle Richtungen daran gehindert werden, sich an dieser Anstrengung zu beteiligen. Und deshalb finden wir uns d) häufig mit schwierigen Konflikten

und Dilemmata zwischen unseren grundlegenden Zielsetzungen konfrontiert.

Ein gutes Beispiel für b) liefern uns Probleme mit dem Säkularismus, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten in verschiedenen westlichen Ländern aufgrund von Veränderungen in der konfessionellen Zusammensetzung ihrer Gesellschaften ergeben haben. Wenn sich die Palette der Religionen oder der philosophischen Grundeinstellungen erweitert, wie etwa heute in Europa oder Amerika durch den Zuzug starker muslimischer Gemeinschaften, dann entsteht zwangsläufig Anpassungsbedarf.

Den Punkt c) illustriert das jüngst in Frankreich gesetzlich verfügte Verbot, in Schulen das muslimische Kopftuch zu tragen. Normalerweise müsste so etwas auf dem Verhandlungsweg entschieden werden. Das Gastland sieht sich oft gezwungen, eine doppelte Botschaft zu senden, das heißt eine religiöse Gruppe *einerseits* wissen zu lassen, dass sie dieses oder jenes (Schriftsteller wegen Gotteslästerung umbringen, Zwangsverheiratung praktizieren) hier nicht tun darf, und sie *andererseits* einzuladen, sich am Konsensbildungsprozess zu beteiligen. Im Zweifelsfall laufen diese beiden Botschaften einander zuwider: Die erste behindert die zweite und mindert deren Glaubwürdigkeit. Umso wichtiger ist es, die einseitige Anwendung der ersten Botschaft soweit wie möglich zu vermeiden. Das ist natürlich manchmal schwierig, denn bestimmte grundlegende Gesetze stehen nicht zur Disposition. Aber Prinzip sollte sein, dass religiöse Gruppen so weit wie möglich als Gesprächspartner und so wenig wie möglich als Bedrohung angesehen werden.

Diese Gruppen durchlaufen auch eine Entwicklung, wenn sie in einem demokratischen, liberalen Zusammenhang einem derartigen Neubestimmungsprozess ausgesetzt sind. José Casanova hat darauf aufmerksam gemacht, wie sehr der Katholizismus in Amerika noch im 19. Jahrhundert als mit demokratischen Gepflogenheiten unvereinbar galt, ganz ähnlich dem Misstrauen, mit dem heutigentags die Menschen dem Islam begegnen. Die Geschichte hat gezeigt, wie sich der amerikanische Katholizismus in der Folge entwickelte und dabei in wichtigen Punkten den Katholizismus weltweit veränderte. Es gibt keinen Grund, weshalb sich nicht auch in den muslimischen Gemeinschaften eine ähnliche Entwicklung vollziehen könnte.² Wenn es nicht zu ihr kommt, dann aller Wahrscheinlichkeit nach nur deshalb, weil die Voreingenommenheit triumphiert und es an einer guten Politik fehlt.

Meiner Ansicht nach besteht eine wesentliche Schwierigkeit bei unserem Umgang mit diesen Fragen darin, dass wir ein falsches Modell zugrunde legen, das nach wie vor unser Denken beherrscht. Wir meinen, dass sich Säkularismus (oder *laïcité*) um das Verhältnis zwischen Staat und Religion drehe, während es dabei doch tatsächlich um die (richtige) Antwort des demokratischen Staats auf Vielfalt geht. Wenn wir uns die oben genannten drei Zielsetzungen anschauen, so sind sie übereinstimmend darauf gerichtet, 1) die Menschen in ihrer Einstellung zur Welt zu schützen, für die sie sich entschieden haben bzw. mit der sie aufgewachsen sind, gleich, wie diese Einstellung beschaffen sein mag, 2) den Menschen eine von ihrer Einstellung unabhängige Gleichbehandlung angedeihen zu lassen und 3) ihnen allen Gehör zu verschaffen. Es gibt keinen Grund, der Religion eine von nichtreligiösen, »säkularen« oder atheistischen Standpunkten abgehobene Sonderstellung zuzuweisen.

Tatsächlich liegt der Sinn staatlicher Neutralität genau darin, jegliche Bevorzugung oder Benachteiligung nicht nur religiöser Bekenntnisse, sondern überhaupt jeder Weltanschauung, sei sie religiöser oder nichtreligiöser Natur, zu vermeiden. Wir dürfen die christliche Religion nicht gegenüber dem Islam begünstigen, ebenso wenig wie den religiösen Glauben gegenüber dem Unglauben oder umgekehrt.

Die Überlegenheit des die genannten drei Prinzipien umfassenden Modells gegenüber einem auf die Religion fixierten erhellt unter anderem daraus, dass es das von Atatürk begründete Regime niemals als authentisch säkular missverstehen würde, da es sich über diese Prinzipien und sogar über die Trennung staatlicher und religiöser Einrichtungen hinwegsetzt.

Hier wird auch der Wert der vom späten Rawls formulierten Bedingungen für einen säkularen Staat deutlich. Rawls legt dabei großes Gewicht auf bestimmte politische Prinzipien: Menschenrechte, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit, Demokratie. Diese Prinzipien bilden das tragende Fundament des Staats, der sie zu seiner Sache machen muss. Diese politische Ethik aber kann von Menschen mit ganz unterschiedlichen Einstellungen zur Welt (Rawls spricht von »umfassenden Vorstellungen des Guten«) vertreten werden. Ein Kantianer wird das Recht auf Leben und Freiheit mit dem Verweis auf die Würde vernünftigen Handelns begründen. Ein Utilitarist wird von der Notwendigkeit sprechen, Lebewesen, die Freude und Leid erfahren können, so zu behandeln, dass ihnen möglichst viel von ersterer und möglichst wenig von letzterem zuteil werde. Ein

Christ wird geltend machen, dass die Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen seien. Alle stimmen sie in den genannten ethischen Prinzipien überein, so verschieden die tieferen Beweggründe auch sein mögen, aus denen sie sich zu ihnen bekennen. Der Staat muss diese Ethik verteidigen, darf aber keinem der Beweggründe, aus denen sie sich speist, den Vorzug vor den anderen geben.

II.

Die Idee, dass der Säkularismus auf die Religion gemünzt sei, geht auf seine Entstehungsgeschichte in den westlichen Gesellschaften zurück (was übrigens auch für den Namen selbst gilt). Kurz gesagt, gibt es zwei wichtige Gründungskontexte – den amerikanischen und den französischen. Im Falle der USA handelte es sich bei der gesamten Palette umfassender Vorstellungen bzw. tieferer Beweggründe um Spielarten des (protestantischen) christlichen Glaubens, mit einigen zusätzlichen deistischen Einsprengseln. In der historischen Folge erweiterte sich dann die Palette der Weltansichten über die christliche Religion hinaus und schließlich auch über Religion als solche. Ursprünglich aber waren alle Positionen, zwischen denen der Staat Neutralität wahren musste, religiöser Natur. Daher der erste Zusatzartikel der Verfassung, durch den der Kongress sich verpflichtet, kein Gesetz zu erlassen, das eine Staatsreligion einführt oder die freie Religionsausübung verbietet.

Das Wort »Säkularismus« wurde in den ersten Jahrzehnten des öffentlichen Lebens in Amerika nicht verwendet. Das aber hieß nur, dass man sich mit dem Problem noch nicht konfrontiert sah. Weil der erste Zusatzartikel auf die Trennung von Kirche und Staat abhob, eröffnete er die Möglichkeit, der Religion eine Stellung einzuräumen, die ihr heute niemand mehr zugestehen würde. So konnte in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts ein Richter am Obersten Bundesgericht die Ansicht vertreten, der erste Zusatzartikel verbiete zwar der Bundesregierung, sich mit irgendeiner bestimmten Glaubensrichtung zu identifizieren, aber da alle Glaubensrichtungen christliche seien (genauer gesagt, protestantische), dürfe man die Grundsätze der christlichen Religion bei der Auslegung von Gesetzen heranziehen.

Für den Bundesrichter Joseph Story bestand die Intention des ersten Zusatzartikels darin, »alle Rivalität zwischen den christlichen Religionsgemeinschaften auszuschließen«. Dessen ungeachtet habe »das

Christentum Anspruch auf Förderung von staatlicher Seite«.³ Es sei lebenswichtig für den Staat, weil der Glaube an »künftige Belohnungen und Strafen (...) für die Rechtsausübung unentbehrlich« sei. Darüber hinaus könnten »diejenigen, die an die Wahrheit des Christentums als göttlicher Offenbarung glauben, unmöglich daran zweifeln, dass es die erklärte Pflicht der Regierung ist, ihr unter den Bürgern des Staates Geltung zu verschaffen und Förderung angedeihen zu lassen«.

Dieser Vorrang der christlichen Religion blieb bis ins späte 19. Jahrhundert erhalten. Noch 1890 erkannten 37 der damals 42 Bundesstaaten in den Präambeln ihrer Verfassungen Gott als Autorität an. Ein einstimmiges Urteil des Obersten Bundesgerichts von 1892 stellte fest, dass »wir im amerikanischen Leben, wie es sich in seinen Gesetzen, seiner Wirtschaft, seinen Sitten und seiner Gesellschaft bekundet, ein und dieselbe Wahrheit anerkannt finden (...) dass dies eine christliche Nation ist«.⁴

Im zweiten Teil des Jahrhunderts begann sich Widerstand gegen diese Ansicht zu formieren. Dennoch wurde im Jahr 1863 eine National Reform Association gegründet, die sich Folgendes auf die Fahnen schrieb:

Ziel dieser Gesellschaft ist die Bewahrung vorhandener christlicher Prägungen des amerikanischen Staatswesens (...), um eine Ausgestaltung der Verfassung der Vereinigten Staaten zu erreichen, die sicherstellt, dass die Nation in der Nachfolge Jesu Christi steht und sich die moralischen Gebote der christlichen Religion zu eigen macht, und um auf solche Weise zu bekunden, dass dies eine christliche Nation ist, und alle christlichen Gebote, Einrichtungen und Gebräuche unseres Staats im Grundgesetz unseres Landes unanfechtbar zu verankern.⁵

Nach 1870 sahen sich die Anhänger dieser engen Sichtweise mit Verfechtern einer echten Öffnung gegenüber allen anderen Religionen wie auch gegenüber den Nichtreligiösen konfrontiert. Dazu zählten nicht nur Juden, sondern auch Katholiken, die (zu Recht) meinten, das »Christentum« der National Reform Association schließe sie aus. Im Rahmen dieser Auseinandersetzung tauchte erstmals das Wort »säkular« als ein Schlüsselbegriff in der amerikanischen Öffentlichkeit auf, wobei es häufig in der polemischen Bedeutung von »nichtreligiös« oder »antireligiös« gebraucht wurde.⁶

Im Fall Frankreichs entwickelte sich die *laïcité* aus dem Kampf gegen eine machtvolle Kirche. Für den Staat selbst lag darin die große Versuchung, sich auf eine von der Religion unabhängige moralische Basis zu stellen. Marcel Gauchet zeigt, wie Renouvier den Radikalen der Dritten

Republik die Grundlage für ihren Kampf gegen die Kirche lieferte. Der Staat müsse »moralisch und belehrend« sein. Er habe »geradeso wie die gesamte Kirche oder Gemeinschaft eine seelsorgerische Aufgabe, nur mit universellerem Recht«. Moralität ist das entscheidende Kriterium. Um nicht der Kirche unterworfen zu sein, müsse der Staat über eine »von jeglicher Religion unabhängige Moral« verfügen und eine »moralische Überlegenheit« gegenüber sämtlichen Religionen geltend machen können. Grundlage dieser Moral sei die Freiheit. Um sich gegenüber der Religion behaupten zu können, müsse sich die dem Staat zugrunde liegende Moral auf mehr als nur Nützlichkeit oder Gefühle stützen; sie brauche eine wirkliche »Vernunfttheologie« wie die Immanuel Kants.⁷ Die Klugheit eines Jules Ferry und später eines Aristide Briand und eines Jean Jaurès bewahrte Frankreich in der Zeit der Trennung von Kirche und Staat (1905) vor einem derart einseitigen Regime, aber die Vorstellung, dass es bei der *laïcité* einzig und allein darum gehe, die Religion in Schranken zu halten und unter Kuratel zu stellen, setzte sich in den Köpfen fest.

Wenn wir indes diese Gründungszusammenhänge hinter uns lassen und uns Gesellschaften von der Art anschauen, wie sie heute im Westen unser Lebensmilieu bilden, dann ist das Erste, was uns in die Augen sticht, die breite Vielfalt nicht nur der religiösen Anschauungen, sondern auch jener Weltansichten, bei denen die Religion keine Rolle spielt, ganz zu schweigen von denjenigen, die sich weder der einen noch der anderen Rubrik zuordnen lassen. Die oben genannten drei Zielsetzungen verlangen von uns eine Gleichbehandlung all dieser Sichtweisen.

III.

Die Fixierung auf die Religion ist ein komplexes Phänomen, welches verknüpft ist mit zwei anderen Eigentümlichkeiten, die wir in den Säkularismusdebatten häufig antreffen: Da ist zum einen die Tendenz, den Säkularismus oder die *laïcité* als institutionelles Arrangement zu bestimmen, statt von den oben vorgeschlagenen Zielsetzungen auszugehen. Und so kommt es, dass häufig gebetsmühlenartig die »Trennung von Kirche und Staat« beschworen wird oder die Notwendigkeit, die Religion aus dem öffentlichen Raum zu verbannen (in der jüngsten Debatte in Frankreich ist von »les espaces de la République« die Rede). Die zweite Eigentümlich-

keit folgt aus der ersten. Wenn die ganze Problematik sich auf eine einzige institutionelle Formel bringen lässt, dann muss man nur noch bestimmen, welche Vorkehrungen dieser Formel am besten gerecht werden. Man gerät nicht in Dilemmata, wie dies leicht geschehen kann, wenn man mehr als ein Ziel verfolgt, weil man ja eine Zauberformel besitzt. Mit ihr lässt sich trefflich jedes Argument abschneiden. In den USA beruft man sich auf die »Trennwand« als allentscheidendes Kriterium, und in Frankreich ist für die Hyperrepublikaner die *laïcité* das letzte Wort.

Diese Praxis läuft auf eine Fetischisierung der bestehenden Arrangements hinaus. Dagegen sollte man doch von den Zielsetzungen ausgehen und aus ihnen die konkreten institutionellen Lösungen ableiten. Damit will ich nicht abstreiten, dass ein gewisses Maß an Trennung von Kirche und Staat, eine gewisse wechselseitige Unabhängigkeit der staatlichen und religiösen Einrichtungen ein unabdingbares Merkmal jeder säkularistischen Ordnung ist. Das Gleiche gilt für die Neutralität der staatlichen Einrichtungen. Doch die praktische Umsetzung dieser Erfordernisse ist davon abhängig zu machen, wie sich unsere drei grundlegenden Ziele am besten verwirklichen lassen.

Nehmen wir zum Beispiel die Frage, ob muslimische Mädchen in öffentlichen Schulen ein Kopftuch tragen dürfen – ein heftig umstrittener Punkt in einer Reihe von westlichen Demokratien. Dass in Frankreich den Schülerinnen an staatlichen Schulen das Tragen des Kopftuchs als »demonstrative religiöse Geste« durch die *loi Stasi* von 2004 verboten wurde, erregte allgemein große Aufmerksamkeit. In einigen deutschen Bundesländern dürfen Schülerinnen das Kopftuch tragen, nicht aber Lehrerinnen. In Großbritannien und anderen Ländern gibt es kein generelles Verbot; die Entscheidung bleibt den einzelnen Schulen überlassen.

Was sind die Gründe für diese unterschiedlichen Regelungen? Unschwer erkennbar ging es in all diesen Fällen dem Gesetzgeber bzw. den Behörden darum, zwei Zielsetzungen miteinander in Einklang zu bringen. Das erste Ziel ist die Aufrechterhaltung der Neutralität staatlicher Einrichtungen, die (zu Recht) als wesentliche Implikation von Prinzip 2) gilt: der Gleichheit aller Glaubensrichtungen. Beim zweiten Ziel handelt es sich um Prinzip 1), die Gewährleistung eines Maximums an Religionsfreiheit bzw., allgemeiner gefasst, Gewissensfreiheit. Das erste Ziel scheint für eine uneingeschränkte Zulassung des Kopftuchs zu sprechen. Aber im Falle Frankreichs und Deutschlands wurden verschiedene Einwände

dagegen geltend gemacht, die nach Ansicht der Beteiligten schwerer wogen. Die deutschen Behörden stießen sich daran, dass sich Personen mit staatlich sanktionierter Macht in einer öffentlichen Einrichtung als religiös zu erkennen geben. Im Falle Frankreichs wurde die Behauptung in Zweifel gezogen, dass es sich beim Tragen des Kopftuchs um eine freie persönliche Entscheidung handele. Es wurde suggeriert, die Mädchen würden von ihren Familien oder von ihren männlichen Altersgenossen zu diesem *dress code* gezwungen. Dieses Argument wurde immer wieder vorgebracht, so zweifelhaft es auch angesichts der unter den Schülerinnen selbst durchgeführten und von der *Stasi*-Kommission weitgehend unbeachtet gelassenen soziologischen Erhebungen anmuten mag. Einer anderen Überlegung zufolge handelt es sich beim Tragen des Kopftuchs in der Schule weniger um ein Bekenntnis zur Religion als um einen Ausdruck von Feindseligkeit gegenüber der Republik und ihrem Prinzip der *laïcité*. Das ist es, was hinter der Rede von einer »demonstrativen Geste« steckt, denn ein kleineres, unauffälligeres Zeichen wäre kein Problem gewesen, erklärte die *Stasi*-Kommission, aber diese Aufmerksamkeit erregende Kleidung sei als eine ausdrückliche Kampfansage gedacht. Vergebens beteuerten die muslimischen Frauen, das Seidentuch sei kein Fanal.

Einerseits können wir also sehen, dass diese unterschiedlichen Antworten der beiden Nationen auf das gleiche Problem Ausdruck der jeweiligen Art und Weise sind, in der versucht wird, die beiden Hauptziele einer säkularen Staatsordnung miteinander in Einklang zu bringen. Andererseits aber bleiben das Dilemma und seine Lösungen kaschiert hinter der Illusion, dass es hier nur ein einziges Prinzip gebe, nämlich die *laïcité* und die von ihr untrennbare Neutralität der staatlichen Einrichtungen bzw. des öffentlichen Raums. Es geht hier also nur darum, ein Grundprinzip der republikanischen Ordnung zur Geltung zu bringen; sich zwischen Optionen zu entscheiden oder Zielsetzungen gegeneinander abzuwägen, ist weder erforderlich noch am Platze.

Das Gefährlichste an dieser Fetischisierung ist vielleicht, dass sie uns den Blick auf die wirklichen Dilemmata verstellt, auf die wir in diesem Bereich treffen und die ins Auge springen, sobald wir die Vielfalt der Prinzipien anerkennen, die hier im Spiel sind.

IV.

Die Fetischisierung überkommener säkularer Ordnungen spiegelt einen Grundzug des Lebens unter den Bedingungen moderner Demokratien wider. Um dies besser zu verstehen, müssen wir auf das Prinzip der Selbstregierung zurückgehen, auf die Legitimation des Staats kraft Volkssouveränität. Damit nämlich das Volk souverän sein kann, muss es eine Entität bilden und über eine Persönlichkeit verfügen.

Die Revolutionen, die der Volkssouveränität Bahn brachen, übertrugen die Herrschaft von einem König auf eine »Nation« oder ein »Volk« und schufen damit ein neues kollektives Subjekt. Diese Begriffe existierten bereits, aber die Bedeutung, die sie jetzt annahmen, war bis dahin unbekannt, jedenfalls im Kontext des neuzeitlichen Europa. So ließ sich etwa der Begriff »Volk« zwar auf die Gesamtheit der Untertanen des Königreichs oder auf die nicht zur Elite gehörenden Bevölkerungsgruppen anwenden, doch eine Entität, die gemeinsam entscheiden und handeln, der man einen *Willen* zuschreiben konnte, hatte er in der vorrevolutionären Zeit nicht bezeichnet.

Damit freilich Menschen gemeinsam handeln, mit anderen Worten, sich beraten können, um einen gemeinsamen Willen zu bilden, der ihnen als Grundlage für ihr Handeln dient, braucht es ein hohes Maß an Engagement, an Gemeinschaftssinn. Eine Gesellschaft dieser Art setzt Vertrauen voraus, das grundlegende Vertrauen, das ihre Mitglieder und konstituierenden Gruppen haben müssen, die Gewissheit, dass sie tatsächlich Mitwirkende sind, dass sie Gehör finden und dass ihre Ansichten von den jeweils anderen ernst genommen werden. Ohne diese wechselseitige Verpflichtung käme es zu einem fatalen Vertrauensschwund.

Und so verfügen wir also im modernen Zeitalter über eine neue Art von Kollektivsubjekt, mit dem sich die Mitglieder der Gesellschaft identifizieren, weil es der Verwirklichung und dem Schutz ihrer Freiheit und dem Ausdruck ihres jeweiligen nationalen bzw. kulturellen Selbst dient. Natürlich identifizierten sich auch in vormodernen Gesellschaften die Menschen oft mit ihrer Herrschaft, mit heiligen Königen oder hierarchischen Ordnungen. Sie waren oft willige Untertanen. Im demokratischen Zeitalter indes vollziehen wir diese Identifikation als freie Subjekte. Deshalb spielt die Idee vom Volkswillen eine entscheidende Rolle bei der Legitimationsfrage.⁸

Dies bedeutet, dass der moderne demokratische Staat gemeinsame Zielsetzungen oder Bezugspunkte gelten lässt, kraft deren er den Anspruch erheben kann, Bollwerk der Freiheit seiner Bürger und zugleich deren Ausdrucksorgan zu sein. Gleich, ob dieser Anspruch tatsächlich begründet ist, der Staat muss sich um seiner Legitimität willen seinen Bürgern auf diese Weise darbieten.

Für den modernen Staat kann sich demnach eine Fragestellung ergeben, für die sich in den meisten vormodernen Staatsformen nichts Vergleichbares findet: Wofür bzw. für wen ist dieser Staat da? Wessen Freiheit bewahrt er? Wem dient er als Ausdrucksmittel? Angewandt auf die Donaumonarchie oder das Osmanische Reich ergibt diese Frage offensichtlich keinen Sinn – es sei denn, man beantwortet das »Für wen?« mit dem Verweis auf die Herrscherhäuser der Habsburger oder der Osmanen, was freilich wenig mit den Legitimationsquellen jener Reiche zu tun hat.

In diesem Sinne verfügt der moderne Staat über eine, wie ich es nennen möchte, politische Identität, bestehend in der gesellschaftsweit akzeptierten Antwort auf die Frage nach dem Wofür bzw. Für wen. Diese Identität unterscheidet sich von der individuellen Identität der Mitglieder der Gesellschaft, sprich, von den ebenso vielfältigen wie zahlreichen Bezugspunkten, die für die Einzelnen bestimmen, worum sich ihr Leben dreht. Natürlich ist es wünschenswert, dass sich beide Bestimmungen überlappen, weil das die Voraussetzung dafür bildet, dass sich der Einzelne nachdrücklich mit seinem Staat identifiziert. Aber die besondere Identität der Einzelnen und der die Gesellschaft konstituierenden Gruppen ist reichhaltiger und vielschichtiger und weist oft auch große Unterschiede auf.⁹

Mit anderen Worten, ein moderner demokratischer Staat erfordert ein »Volk« mit starker kollektiver Identität. Die Demokratie verpflichtet uns zu viel mehr Solidarität und zu einem viel stärkeren wechselseitigen Engagement für das gemeinsame politische Unternehmen, als von den auf hierarchische Ordnung und Unterwerfung gegründeten Gesellschaften früherer Zeiten verlangt wurde. In den guten alten Zeiten Österreich-Ungarns konnten dem polnischen Bauern in Galizien der ungarische Gutsbesitzer, der Prager Bürger und der Arbeiter in Wien völlig gleichgültig sein, ohne dass die Stabilität des Staates im Mindesten darunter litt. Das Gegenteil war der Fall. Dieser Zustand wird erst in dem Augenblick unhaltbar, in dem Vorstellungen von einer Herrschaft des Volkes um sich greifen. Sobald dies geschieht, beginnen Gruppen, die keine engen Verbin-

dungen untereinander eingehen können oder wollen, einen eigenen Staat zu fordern. Das ist die Ära des Nationalismus und des Zusammenbruchs der Reiche.

Moderne demokratische Staaten sind also auf eine starke politische Identität angewiesen, die sich als Volk konstituiert. Für diese Identität gibt es offensichtlich eine Reihe weiterer Gründe. Denker, die in der republikanisch-humanistischen Tradition stehen, angefangen von Aristoteles bis hin zu Hannah Arendt, haben darauf hingewiesen, dass freie Gesellschaften ein höheres Maß an Engagement und Teilhabe erfordern als despotisch oder autoritär regierte. Hier müssen die Bürger für sich selbst leisten, was ihnen zuvor die Herrscher angedeihen ließen. Das aber geschieht nur, wenn die betreffenden Bürger sich mit ihrem politischen Gemeinwesen und also mit denen, die in diesem Punkte mit ihnen übereinstimmen, durch starke Bande verknüpft fühlen.

Freie Gesellschaften setzen auch deshalb ein hohes Maß an gegenseitigem Vertrauen voraus, weil eine Situation unerträglich wäre, in der die einen die Last des gemeinsamen Engagements und der Solidarität tragen, während den anderen nur die Früchte in den Schoß fallen. Solche Gesellschaften sind mit anderen Worten dadurch gefährdet, dass die einen den anderen misstrauen, weil sie sie im Verdacht haben, ihren Verpflichtungen nicht nachzukommen – also etwa ihre Steuern nicht zu zahlen, das Sozialamt zu hintergehen oder als Arbeitgeber von günstigen Arbeitsmarktbedingungen zu profitieren, ohne zu den sozialen Kosten beizutragen. Diese Art von Misstrauen kann große Spannungen erzeugen und den sozialen Moralkodex auflösen, mit dessen Funktionieren demokratische Gesellschaften stehen und fallen.

Das Verhältnis zwischen Nation und Staat wird häufig als eine einseitige Beziehung betrachtet, nämlich so, als wäre es stets die Nation, die sich einen Staat schafft. Es gibt indes auch den gegenteiligen Prozess. Um lebensfähig zu bleiben, müssen sich Staaten manchmal um die Erzeugung eines Zusammengehörigkeitsgefühls bemühen. In der Geschichte Kanadas etwa spielt das eine wichtige Rolle.

Was ich als politische Identität bezeichne, ist also für moderne demokratische Staaten außerordentlich wichtig. Und gewöhnlich wird diese Identität einesteils durch gewisse Grundprinzipien (Demokratie, Menschenrechte, Gleichheit) definiert und andernteils an den historischen, sprachlichen oder auch religiösen Traditionen der betreffenden Gesellschaft

festgemacht. Dass Bestandteile dieser Identität einen quasisakralen Charakter annehmen können, ist verständlich, weil ihre Veränderung oder Aushöhlung als gleichbedeutend mit einer Bedrohung jener Einheit betrachtet wird, ohne die ein demokratischer Staat seine Funktionsfähigkeit verliert.

Dies ist der Zusammenhang, in dem bestimmte institutionelle Arrangements als unantastbar erscheinen können. Sie können als wesentlicher Bestandteil der Grundprinzipien der gesellschaftlichen Ordnung gelten, aber gleichzeitig auch als Schlüsselemente ihrer historischen Identität. Das kann man an der von vielen französischen »Republikanern« beschworenen *laïcité* beobachten. Die Ironie besteht darin, dass dieses Prinzip als Wesensmerkmal französischer Identität geltend gemacht wird in einer Zeit, da eine Politik multikultureller Identität gefordert ist. Dieses Beispiel illustriert, dass sich die heutigen Demokratien in dem Maße, wie sie an Vielfalt gewinnen, einer ebenso schmerzhaften wie weitreichenden Neubestimmung ihrer historischen Identität unterziehen müssen.

V.

An dieser Stelle möchte ich gern einen interessanten Punkt aufgreifen, den Habermas uns ins Gedächtnis gerufen hat, dass nämlich ursprünglich politische Macht ihre Rechtfertigung im Kosmisch-Religiösen fand. Sie definierte sich im Rahmen einer »politischen Theologie«: »In dieser symbolischen Dimension entsteht jene legitimationswirksame Legierung aus Politik und Religion, auf die sich der Begriff des Politischen bezieht.«¹⁰ Habermas scheint freilich der Ansicht, moderne säkulare Staaten könnten auf eine ähnlich geartete Vorstellung völlig verzichten. Diese Auffassung kann ich nicht ganz teilen.

Die entscheidende Entwicklung, die wir seit dem 17. Jahrhundert im neuzeitlichen Westen beobachten können und die uns den kosmisch-religiösen Ordnungsvorstellungen entreißt, besteht in der Ausbildung einer neuen, von unten nach oben orientierten Sicht der Gesellschaft, der zufolge diese um des Schutzes und wechselseitigen Nutzens ihrer (gleichgestellten) Mitglieder existiert. Dieser Sicht haftet ein starkes normatives Moment an, weshalb ich von einer »modernen moralischen Ordnung« spreche.¹¹ Diese Ordnung beruht im Wesentlichen auf drei Prinzipien: 1) den Rechten und Freiheiten ihrer Mitglieder, 2) deren Gleichheit (die

natürlich unterschiedlich interpretiert worden ist und sich im Laufe der Zeit in Richtung radikalerer Vorstellungen gewandelt hat) und 3) einer auf Konsens basierenden Machtausübung (welches Prinzip ebenfalls in mehr oder minder radikaler Form vertreten worden ist).

Diese grundlegenden Normen sind in einer Vielzahl verschiedener philosophischer Anthropologien herausgearbeitet worden, nach Maßgabe sehr unterschiedlicher Vorstellungen von der Vergesellschaftungsfähigkeit des Menschen. Der Atomismus, der die Perspektive ihrer ersten Verfechter wie etwa Locke und Hume noch einengte, wurde bald überschritten. Aber die Normen selbst sind geblieben und mit den modernen liberalen Demokratien mehr oder minder untrennbar verknüpft.

Der Verzicht auf eine kosmisch-religiöse Verankerung der Gesellschaft wurde also durch eine neue Konzeption des »Politischen« herbeigeführt, durch eine neue Grundnorm, die Lefort zufolge eine eigene Repräsentation politischer Macht vorsah, allerdings eine, bei der das Zentrum paradoxerweise leer bleibt. Wird die Idee der Souveränität beibehalten, so gibt es keine einzelne Person oder Gruppe, die sich mit ihr gleichsetzen lässt.

Demokratische Gesellschaften kreisen nicht unbedingt um eine »Zivilreligion«, wie Rousseau behauptet, aber mit Sicherheit um eine ausgeprägte »Philosophie der Zivilität«, in der die drei Normen aufgehoben sind, die in heutigen Gesellschaften unter den Begriffen Menschenrechte, Gleichheit und Freiheit von Diskriminierung sowie Demokratie erscheinen.

In bestimmten Fällen aber kann es eine Zivilreligion geben im Sinne einer religiösen Sicht, die der Verkörperung und Rechtfertigung der Philosophie der Zivilität dient. So hält die junge amerikanische Republik in ihrer Präambel zur Unabhängigkeitserklärung fest: »Wir halten diese Wahrheiten für ausgemacht, dass alle Menschen gleich erschaffen wurden, dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt wurden, worunter Leben, Freiheit und das Streben nach Glückseligkeit sind.« Die Zivilreligion kann auch umgekehrt Teil einer nichtreligiösen oder gar religionsfeindlichen Ideologie sein, wie im Falle der Ersten Französischen Republik. Man könnte behaupten, umfassende Sichtweisen dieser Art erschienen vielen unserer Zeitgenossen als das »Natürlichere«, denn offensichtlich verlangen die Prinzipien unserer Philosophie der Zivilität nach einer tieferen Begründung. Wenn es von so großer Wichtigkeit ist, dass wir in diesen Prinzipien übereinstimmen, dann befördert es ohne Frage die Stabilität des Ganzen, wenn wir auch darin übereinkommen,

dass sie ein gemeinsames Fundament haben. Die jahrhundertealte Tradition des politischen Lebens scheint dies zu bezeugen.

Tatsächlich stellt ein überlappender Konsens zwischen unterschiedlichen Begründungen einer gemeinsamen Philosophie der Zivilität etwas Neues und vergleichsweise Unerprobtes in der Geschichte dar. Dementsprechend riskant ist er auch. Und außerdem hegen wir häufig den Verdacht, dass Menschen mit anderer weltanschaulicher Grundlage sich unsere Prinzipien nicht wirklich zu eigen machen können, wenigstens nicht so, wie wir das tun (weil, wie »man« weiß, »Atheisten prinzipienlos sind«, oder, wie »man« im anderen Lager weiß, »alle Religionen gegen Freiheit bzw. Gleichheit sind«).

Das Problem besteht darin, dass eine von Vielfalt geprägte Demokratie nicht mehr auf eine Zivilreligion oder auch Antireligion zurückgreifen kann, so beruhigend solch ein Rückgriff auch wäre, weil sie damit ihre eigenen Prinzipien verraten würde. Wir sind zu einem überlappenden Konsens verurteilt.

VI.

Wir haben gesehen, wie uns der starke Antrieb, unsere historisch tradierten Einrichtungen zu fetischisieren, daran hindern kann, unsere säkulare Ordnung konstruktiver wahrzunehmen, nämlich die Grundziele, die wir anstreben, in den Vordergrund zu rücken und die Dilemmata zu erkennen und zu reflektieren, mit denen wir konfrontiert sind. Hier gibt es einen Zusammenhang mit der bereits erwähnten anderen Hauptursache unserer Desorientierung, nämlich unserer Fixierung auf die Religion als Problem. Tatsächlich sind wir in vielen westlichen Ländern aus der anfänglichen Phase, in der Säkularismus eine schwer erkämpfte Errungenschaft zur Abwehr bestimmter Formen religiöser Vorherrschaft war, in eine Phase übergewechselt, in der verschiedene Grundüberzeugungen in einer weitgespannten Vielfalt nebeneinander bestehen, seien sie religiöser oder areligiöser Natur. Dieser Situation können wir aber nur gerecht werden, wenn wir uns auf die Notwendigkeit konzentrieren, Gewissensfreiheit und wechselseitige Anerkennung miteinander ins Gleichgewicht zu bringen. Andernfalls riskieren wir, unter Berufung auf unsere historisch tradierten Arrangements, die religiöse Freiheit zugewanderter Minderheiten unnötig zu beschränken und ihnen zu signalisieren, dass von einer

Gleichstellung mit der lang etablierten Mehrheit keine Rede sein könne.

Denken wir an die Begründung, mit der deutsche Bundesländer Lehrerinnen untersagen, das Kopftuch zu tragen. Lehrer sind Autoritätspersonen, keine Frage. Aber wollen wir damit sagen, dass nur Menschen ohne solche Kennzeichen Autoritätspersonen sein können? Dass, wer sich durch die Ausübung der eigenen Religion von den anderen abhebt, in dieser Gesellschaft keine amtlichen Positionen bekleiden darf? Vielleicht übermittelt man damit Kindern in einer zunehmend vielfältigen Gesellschaft eine falsche Botschaft.

Die Fixierung auf die Religion als Problem ist freilich kein bloßes historisches Relikt. Ein Gutteil unseres Denkens wie auch einige unserer führenden Denker bewegen sich nach wie vor in diesen ausgefahrenen Gleisen. Sie möchten aus der Religion etwas Besonderes machen, allerdings nicht immer aus Gründen, die ihr schmeicheln.

Was sollen wir von der Vorstellung halten (wie sie Rawls eine Zeitlang vertrat), dass man in einer durch religiöse und weltanschauliche Vielfalt geprägten Demokratie von allen Bürgern verlangen könne, sich ausschließlich in Vernunftbegriffen zu beraten und religiöse Überzeugungen an der Garderobe der öffentlichen Sphäre abzugeben? Man muss Rawls zugute halten, dass er den despotischen Charakter dieser Forderung rasch selber erkannte. Fragen aber müssen wir uns, wie es überhaupt zu solch einem Ansinnen kommen konnte. Mit seinem restriktiven Vorschlag wollte Rawls erreichen, dass alle eine Sprache verwendeten, von der sie mit Grund annehmen könnten, dass sie für ihre Mitbürger akzeptabel sei. Die säkulare Vernunft bietet nun, so scheint es, eine Sprache an, die jeder spricht und in der sich jeder verständlich machen bzw. überzeugen lassen kann. Religiöse Sprachen bewegen sich hingegen außerhalb dieses Diskurses, weil sie heteronome Voraussetzungen ins Spiel bringen, zu denen sich nur Gläubige bekennen können. Also sollten wir uns auf eine Sprache einigen, die alle teilen.

Dieser Überlegung liegt so etwas wie eine erkenntnistheoretische Unterscheidung zugrunde. Danach gibt es die säkulare Vernunft, von der jeder Gebrauch machen und die er für Aussagen nutzen kann, denen alle zustimmen können. Sodann gibt es Sondersprachen, die Annahmen ins Spiel bringen, welche sogar im Widerspruch zu denen der säkularen Vernunft stehen können. Diese Annahmen sind, erkenntnistheoretisch gesehen, sehr viel heikler, da sie nur überzeugen, wenn man sie bereits teilt.

Entweder also gelangt die religiöse Vernunft zu den gleichen Einsichten wie die säkulare Vernunft, aber dann ist sie überflüssig; oder sie gelangt zu gegenteiligen Einsichten, und dann ist sie gefährlich und trennend. Deshalb ist sie auszuschalten.

Was Habermas betrifft, so ist er stets von einem erkenntnistheoretischen Bruch zwischen säkularer Vernunft und religiösem Denken ausgegangen und gibt ersterer den Vorzug. Die säkulare Vernunft reiche aus, um die erforderlichen normativen Schlussfolgerungen zu ziehen, etwa, um die Legitimität des demokratischen Staatswesens zu begründen oder eine politische Ethik zu entwerfen. In letzter Zeit hat seine Haltung zum religiösen Diskurs eine beträchtliche Weiterentwicklung erfahren, bis hin zu der Feststellung, sein Potential mache »die religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte«. An der grundlegenden erkenntnistheoretischen Unterscheidung aber hält er unverändert fest. »Im Parlament muss beispielsweise die Geschäftsordnung den Präsidenten ermächtigen, religiöse Stellungnahmen und Rechtfertigungen aus dem Protokoll zu streichen.«¹²

Beweisen die Positionen von Rawls und Habermas, dass beide noch nicht verstanden haben, was die normative Grundlage des heutigen säkularen Staates bildet? Meiner Ansicht nach sind ihre Überlegungen insoweit triftig, als es in einem säkularen Staat Bereiche gibt, in denen die Sprache Neutralität zu wahren hat. Aber zu diesen Bereichen zählt nicht die öffentliche Beratung der Bürger, wie Rawls anfangs meinte, und nicht einmal die parlamentarische Beratung, wie dem obigen Zitat zufolge Habermas zu meinen scheint. Vielmehr lässt sich jener Bereich als die amtliche Sprache des Staates bestimmen – als die Sprache, in der Gesetze, Verordnungen und Gerichtsurteile abgefasst sein müssen. Es versteht sich von selbst, dass ein vom Parlament verabschiedetes Gesetz oder ein Gerichtsurteil sich nicht auf die Heilige Schrift berufen kann. Das aber hat nichts mit der besonderen Beschaffenheit der religiösen Sprache zu tun. Denn ebenso wenig könnten sie sich auf Marx oder Kant stützen. In beiden Fällen verbietet dies die Neutralität des Staates.

Der Staat darf weder christlich noch muslimisch noch jüdisch sein; aber ebenso wenig darf er marxistisch, kantianisch oder utilitaristisch sein. Natürlich beschließt der demokratische Staat letztlich Gesetze, die (im Idealfall) die tatsächlichen Überzeugungen seiner Bürger widerspiegeln, Überzeugungen, die christlicher, muslimischer oder sonstiger, der ganzen

Palette von Weltsichten in einer modernen Gesellschaft entsprechenden Prägung sind. Die Beschlüsse dürfen aber nicht so beschaffen sein, dass sie der einen oder anderen dieser Weltsichten bevorzugt Rechnung tragen. Dies zu befolgen, ist keine leichte Aufgabe – die Grenzen zu ziehen ist schwierig, und sie müssen immer neu gezogen werden. Aber das liegt eben in der Natur des vom modernen säkularen Staat verkörperten Vorhabens. Und welche Alternative gäbe es für Demokratien, die durch Vielfalt charakterisiert sind?¹³

Die Vorstellung, dass staatliche Neutralität im Wesentlichen eine Antwort auf Vielfalt ist, sorgt für Unruhe unter den auf Religion fixierten Anhängern des Säkularismus im Westen. Religion kommt ihnen befremdlich oder gar bedrohlich vor. Diese Haltung speist sich nicht nur aus all den vergangenen und gegenwärtigen Konflikten liberaler Staaten mit der Religion, sondern auch aus einer spezifisch erkenntnistheoretischen Unterscheidung, der zufolge religiös geprägtes Denken weniger rational ist als der rein »säkulare« Vernunftgebrauch. Die Haltung hat also sowohl einen politischen Grund (Religion als Bedrohung) als auch eine erkenntnistheoretische Begründung (Religion als mangelhafte Form der Vernunft).¹⁴

Wir können diese beiden Motive in einem viel gelesenen zeitgenössischen Buch, *The Stillborn God* von Mark Lilla, finden. Einerseits vertritt Lilla die These, dass es eine große Kluft zwischen einem Denken gibt, das von einer politischen Theologie geprägt ist, und »einem politischen Denken und Sprechen, das sich ausschließlich menschlicher Begriffe bedient«. ¹⁵ Die modernen Menschen hätten »die Befreiung, Isolierung und Klärung politischer Fragen erreicht, bar jeder Spekulation über einen Zusammenhang mit dem Göttlichen. Politik wurde, intellektuell gesehen, zu einem eigenständigen Bereich, der Anspruch darauf hat, dass man ihn als solchen untersucht, und der dem begrenzten Zweck dient, Frieden und Wohlstand zu sichern als notwendige Voraussetzung für Menschenwürde. Hier vollzog sich die Große Trennung.«¹⁶ Diese Sicht entspringt der Überzeugung, dass ein politisches Denken, in dessen Mittelpunkt der Mensch steht, zuverlässigere Antworten liefert als Theorien, die von politischer Theologie geprägt sind.

Gegen Ende seines Buches appelliert Lilla an uns, nicht zuzulassen, dass die Große Trennung rückgängig gemacht wird.¹⁷ Die Wiederkehr der Religion, wie er sie versteht, erscheint ihm als ein zutiefst bedrohliches Ereignis.

VII.

Was sind die Wurzeln dieses erkenntnistheoretisch begründeten Argwohns gegen die Religion? Sie scheinen mir in etwas zu liegen, das man als Mythos der Aufklärung bezeichnen könnte. Es gibt die verbreitete Vorstellung, der zufolge es sich bei der Aufklärung (*Lumières*, *Enlightenment*) um einen Übergang von der Finsternis zum Licht handelt, um einen absoluten, eindeutigen Weg aus einem von Irrtümern und Täuschungen erfüllten Bereich des Denkens in eine Sphäre, in der endlich die Wahrheit erfasst werden kann. Dem korrespondiert eine als »reaktionäres« Denken betrachtete gegenteilige Ansicht: Die Aufklärung wäre demnach ein Irrweg, eine Missachtung heilbringender und unverzichtbarer Wahrheiten über das menschlichen Dasein. In der Auseinandersetzung um das, was Modernität bedeutet, werden differenziertere Ansichten schnell an die Wand gedrückt, und was bleibt, erinnert an das Bild in Matthew Arnolds Gedicht »Dover Beach«, »wo sich Heere blind bekriegen in der Nacht«.

Ich will mich hier indes nicht damit aufhalten, diesen Umstand zu beklagen, sondern versuchen zu erklären, was dem Verständnis von der Aufklärung als einem absoluten, eindeutigen Schritt nach vorn zugrunde liegt. Das nämlich ist es, was ich als den »Mythos« der Aufklärung bezeichne. (Man verzeihe mir die kleine Spitze – schließlich gilt der »Mythos« ja gemeinhin als eben das, woraus uns die Aufklärung befreit hat.)

Es gibt also eine Lesart von Aufklärung, nach der diese uns aus einem Bereich, in dem die Offenbarung – oder allgemein die Religion – als Quelle von Einsichten über die menschlichen Verhältnisse galt, hat herausgetreten und in einen Bereich hat eintreten lassen, in dem diese Verhältnisse nun in rein innerweltlichen oder menschlichen Begriffen verstanden werden. Dass Menschen diesen Schritt getan haben, steht natürlich außer Frage. Fragwürdig aber ist die Vorstellung, dass er einen erkenntnistheoretischen Gewinn mit sich bringt, insofern er uns nämlich erlaubt, Überlegungen von zweifelhafter Wahrheit und Relevanz hinter uns zu lassen und uns auf Probleme zu konzentrieren, die wir lösen können und deren Relevanz auf der Hand liegt. Dies wird häufig als ein Wechsel von der Offenbarung zu dem beschrieben, was bei Kant »bloße Vernunft« heißt.

Diese Sicht finden wir auch bei zeitgenössischen politischen Denkern wie Rawls und Habermas. Allen Unterschieden ihres Denkens zum

Trotz, scheinen sie beide der nichtreligiös bestimmten Vernunft einen besonderen Rang einzuräumen, als wäre a) diese Vernunft imstande, gewisse moralisch-politische Fragen in einer Weise zu entscheiden, die jeden ehrlichen, klar denkenden Menschen mit Fug und Recht zufriedenstellen kann, und als müssten b) religiös fundierte Einsichten stets zweifelhaft bleiben und könnten letztlich nur Menschen überzeugen, die sich bereits die entsprechenden Dogmen zu eigen gemacht haben.

Das verbirgt sich hinter der oben erwähnten und von beiden Philosophen zeitweise vertretenen Ansicht, dass im Bereich des öffentlichen Vernunftgebrauchs der religiöse Sprachgebrauch eingeschränkt werden dürfe. Wir müssen noch einmal darauf hinweisen, dass beide diese Ansicht weitgehend wieder fallengelassen haben. Aber sie ergibt nur dann einen Sinn, wenn man die oben genannten Punkte a) und b) in Kombination gelten lässt. Rawls' Begründung der Einschränkung lief auf die These hinaus, der öffentliche Vernunftgebrauch müsse so abgefasst sein, dass sich im Prinzip alle Menschen auf ihn verständigen könnten. Diesem Erfordernis zu genügen vermag Rawls zufolge nur die bloße Vernunft, während die Sprache der Religion ihrer Natur nach dazu außerstande ist.

Mir scheint diese die rationale Glaubwürdigkeit betreffende Unterscheidung zwischen religiösem und nichtreligiösem Diskurs, wie sie sich in a) und b) formuliert findet, ganz und gar unbegründet. Es mag sich zu guter Letzt erweisen, dass die Religion auf einer Illusion beruht und folglich das, was aus ihr abgeleitet wird, weniger Glaubwürdigkeit besitzt. Aber bis dieser Nachweis tatsächlich erbracht ist, gibt es keinen Grund a priori, ihr mit größerem Misstrauen zu begegnen. Die Stichhaltigkeit der Unterscheidung steht und fällt mit der Überzeugung, dass eine ganz und gar »diesseitige« Argumentation ausreicht, um bestimmte moralisch-politische Schlussfolgerungen zu fundieren. Mit »ausreichen« meine ich dabei, dass, wie unter a) gefordert, solch eine Argumentation jeden ehrlichen, klar denkenden Menschen zu überzeugen vermag. Solche Argumentationen gibt es – sie reichen von der Aussage » $2 + 2 = 4$ « bis hin zu den Befunden der modernen Naturwissenschaften. Die Schlüsselüberzeugungen freilich, die wir zum Beispiel brauchen, um unsere politische Moral zu fundieren, zählen nicht dazu. Zwei der am meisten verbreiteten rein weltlichen Philosophien in unserer heutigen Welt, der Utilitarismus und der Kantianismus, weisen in ihren diversen Spielarten allesamt Punkte auf,

an denen es ihnen misslingt, ehrliche, klar denkende Menschen zu überzeugen. Wenn wir zentrale Elemente unserer heutigen politischen Moral betrachten wie zum Beispiel das Grundrecht auf Leben, so kann ich nicht erkennen, inwiefern dieses Recht durch die Tatsache, dass wir Wesen sind, die begehren, sich freuen oder leiden können, oder durch die Feststellung, dass wir vernunftbegabte Wesen sind, besser begründet werden könnte als durch den Umstand, dass wir nach dem Bilde Gottes geschaffen sind. Dass wir fähig zum Leiden sind, stellt zwar eine jener grundlegenden, unanfechtbaren Behauptungen dar, wie sie a) vorsieht, während das für die Behauptung, wir seien Geschöpfe Gottes, nicht gilt. Doch was daraus in normativer Hinsicht folgt, ist weniger klar.

Die Unterscheidung zwischen religiösem und nichtreligiösem Diskurs wäre plausibler, wenn es eine wasserdichte »säkulare« Begründung etwa für das Recht auf Leben gäbe. Und genau an diesem Punkte scheiden sich bei Habermas und mir die Geister. Er findet solch eine zuverlässige Begründung in der »Diskursethik«, die mich leider nicht überzeugen kann.

Die Unterscheidung zwischen a) und b), angewandt auf den moralisch-politischen Bereich, stellt eine der Früchte des Aufklärungsmythos dar, oder vielleicht sollte man besser sagen, sie bildet eine der Formen, in denen dieser Mythos erscheint. Es wäre interessant, der Entstehung dieser Illusion nachzuforschen, der Reihe von historischen Schritten, die teilweise gut begründet waren, teilweise ihrerseits Illusionen entsprangen. Auf zwei dieser Schritte möchte ich hier kurz eingehen.

Da ist als erstes der Grundlegungsanspruch, der seinen berühmtesten Vertreter in Descartes hat. Hier verbindet sich ein angeblich unbezweifelbarer Ausgangspunkt mit einer unfehlbaren Methode, was zu Einsichten führen soll, die dem Anspruch a) genügen. Damit aber hapert es, und zwar an zwei Stellen. Der unbezweifelbare Ausgangspunkt lässt sich durch einen entschiedenen Skeptizismus in Zweifel ziehen, wie von Hume vorgeführt; und die Methode stützt sich viel zu sehr auf apriorische Argumente und viel zu wenig auf empirische Gegebenheiten.

Obwohl aber sein Grundlegungsanspruch und seine apriorische Physik umstritten blieb, hinterließ uns Descartes zum einen den Glauben an die Wichtigkeit der richtigen Methode und zum zweiten ein dem Begriff der bloßen Vernunft Vorschub leistendes Verfahren. Er forderte die Ablösung von allen äußeren Einflüssen, gleich, ob diese der Gesellschaft oder der Überlieferung entstammen oder von Eltern oder Lehrern eingeschärft

werden, und formulierte den Anspruch, sich nur auf das zu verlassen, was die mit sich selbst zu Rate gehende Vernunft als gewiss zu erkennen vermag. Der angemessene Vernunftgebrauch wird scharf unterschieden von allem, was wir von Autoritäten empfangen. In der abendländischen Tradition umfasst dieses angeblich von außen Aufgedrängte schließlich auch die religiöse Offenbarung und findet darin sogar sein Paradigma. In seinem *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* erklärt der Marquis de Condorcet:

Endlich durfte das so lang gelehnte Recht laut verkündet werden, jedwede Meinung der Prüfung durch unsere eigene Vernunft zu unterwerfen, das heißt, des einzigen Werkzeugs zur Auffindung der Wahrheit sich zu bedienen, das uns zu ihrer Erkenntnis gegeben ist. Jedermann erfuhr mit einem gewissen Stolz, dass die Natur ihn nicht unter allen Umständen dazu bestimmt hatte, anderen aufs Wort zu glauben; und die abergläubische Verehrung des Altertums, die Erniedrigung der Vernunft vor dem Wahn eines übernatürlichen Glaubens verschwanden aus der Gesellschaft so gut wie aus der Philosophie.¹⁸

Unsere Vernunftfähigkeit wird hier als selbstbestimmt und unabhängig begriffen. Wahre Vernunft lässt nichts, aber auch nichts, »auf Treu und Glauben« gelten. Das können wir als das Prinzip der »eigenständigen Vernunft« bezeichnen. Die Geschichte ihres Aufstiegs und ihrer Emanzipation wird als eine Art Erwachsenwerden der Menschheit wahrgenommen. Wie Kant nicht lange nach Condorcet die Sache fasst, ist Aufklärung der »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«, und er fährt fort: »Sapere aude! Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.«¹⁹

Der erste entscheidende Schritt zum Aufklärungsmythos war also die Proklamierung einer eigenständigen Vernunft. Der zweite bestand darin, die Naturwissenschaft zum Modell für die Gesellschaftswissenschaft zu erheben, wie wir es etwa bei Hobbes sehen. Ich will das hier nicht weiter verfolgen, weil solche reduktionistischen Vorstellungen heute weniger Anklang finden als früher, obwohl sie leider immer noch wirksam sind.

Mit den vorliegenden Überlegungen plädiere ich für eine Revision und Öffnung des »Säkularismus«-Konzepts. Wenn die Demokratie den Herausforderungen unserer Zeit gewachsen sein soll, darf sie die säkularistische Ordnung nicht länger als Bollwerk gegen die Religion verstehen, sondern muss sie weiterentwickeln im Sinne der drei grundlegenden Zielsetzungen, die ich oben skizziert habe. Wir müssen uns von einigen

geheiligten Traditionen verabschieden und unsere institutionellen Arrangements neu gestalten, so dass sie zwischen den verschiedenen Weltanschauungen ein Höchstmaß an Freiheit und Gleichheit garantieren.

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Anmerkungen

- 1 Rajeev Bhargava, »What is Secularism for?«, in R. Bhargava (Hg.), *Secularism and its Critics*, Oxford UP, Delhi 1998, S. 486-520 (siehe vor allem S. 493f. und S. 520), sowie »The Distinctiveness of Indian Secularism«, in T. N. Srinivasan (Hg.), *The Future of Secularism*, Oxford UP, Delhi 2007, S. 20-58 (besonders S. 39ff.).
- 2 Vgl. José Casanova, »Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective«, in: *Taiwan Journal of Democracy*, Bd. 1, Nr. 2 (2005), S. 89-108.
- 3 Zitiert nach Andrew Koppelman, »The Fluidity of Neutrality«, in: *Review of Politics*, Bd. 66, Nr. 4 (2004), S. 633-649, hier: S. 641 (vgl. Joseph Story, *Commentaries on the Constitution*, Boston / Cambridge 1833).
- 4 Church of the Holy Trinity vs. United States, 143 U.S. 457, Nr. 471.
- 5 Vgl. http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_amendment (Anm. d. Red.)
- 6 Christian Smith, *The Secular Revolution*, University of California Press 2003. Vgl. auch Tisa Wenger, »Rewriting the First Amendment: Competing American Secularisms, 1850-1900«, in: *Public Religion, Secularism, and Democracy*, hg. von Linell Cady und Elizabeth Shakman Hurd, London 2010.
- 7 Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris 1998, S. 47-50.
- 8 Rousseau, der die Logik dieser Idee schon sehr früh herausarbeitete, erkannte, dass ein demokratischer Souverän nicht einfach eine »Menge« sein könne, sondern sich als »geistiger Gesamtkörper« konstituieren muss, wodurch er »seine Einheit, sein gemeinsames Ich, sein Leben und seinen Willen erhält«. Dem letzteren Begriff kommt eine Schlüsselbedeutung zu, weil das, was dieser Körperschaft ihren personalen Charakter verleiht, die »volonté générale«, der Gemeinwille ist. (*Gesellschaftsvertrag*, Erstes Buch).
- 9 Diese Beziehung habe ich in »Les sources de l'identité moderne« erörtert, einem Beitrag zu Mikhaël Elbaz / Andrée Fortin / Guy Laforest (Hg.), *Les frontières de l'identité: modernité et postmodernisme au Québec*, Presses de l'Université Laval 1996, S. 347-64.
- 10 Jürgen Habermas / Eduardo Mendieta, »Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 58, Nr. 1 (2010), S. 3-16.
- 11 Vgl. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press 2004.
- 12 Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005, S. 137.
- 13 Ich bin nicht sicher, ob Habermas und ich in diesem Punkt unterschiedliche Positionen einnehmen bzw. ob der Unterschied in der Formulierung wirklich auch einen in der Praxis einschließt. Wir beide erkennen an, dass es Bereiche gibt, in denen die Sprache des Staats Neutralität wahren muss, und andere Bereiche, in

denen uneingeschränkte Meinungsfreiheit herrscht. Vielleicht unterscheiden wir uns eher in unseren Begründungen als in der Praxis, für die wir uns auf der jeweiligen Grundlage aussprechen. Habermas ist ein außergewöhnlicher Fall. Das ist er natürlich in vielerlei Hinsicht, aber worauf ich hier abziele, ist die Tatsache, dass er zwar ein Hauptvertreter der erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen Religion und Vernunft ist (weswegen ich ihn weiter unten kritisiere), dass er aber gleichzeitig frei von dem politischen Misstrauen gegenüber der Religion ist, das häufig mit dieser Unterscheidung Hand in Hand geht.

- 14 Habermas schreibt: »Das Selbstverständnis des verfassungsmäßigen Staats hat sich im Rahmen einer vertragsrechtlichen Tradition entwickelt, die auf ›natürlicher Vernunft‹ aufbaut, mit anderen Worten ausschließlich auf öffentlichen Debatten, an denen jedermann soll teilhaben können.« (»Religion in der Öffentlichkeit«, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2005, S. 119-154). Aber welchen Grund haben wir, anzunehmen, dass die »natürliche Vernunft« uns diese Art von ideologischem Esperanto liefert? Blieben Martin Luther Kings säkularen Mitbürgern seine Argumente unverständlich, als er seine Forderung nach Gleichberechtigung in biblische Worte fasste? Hätten ihn mehr Menschen verstanden, wenn er Kant zitiert hätte? Und im Übrigen: Wie unterscheidet man religiöse und säkulare Sprache voneinander? Ist die Goldene Regel eindeutig der einen oder der anderen zuzurechnen?
- 15 Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, New York 2007, S. 5.
- 16 Ebd., S. 162.
- 17 Ebd., S. 305 f.
- 18 Marquis de Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt a.M. 1976, S. 157.
- 19 Immanuel Kant, »Was ist Aufklärung?«, *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1964, S. 53.