

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler (eds.), *Modelle des religiösen Pluralismus*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hermann-Josef Große Kracht

Solide Säkularität. Diskursdemokratische Reflexionen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Zeitalter postmetaphysischer Politik

in: Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler (eds.), *Modelle des religiösen Pluralismus*, pp. 269–289

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012

https://doi.org/10.30965/9783657788118_051

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

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

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler (Hg.), *Modelle des religiösen Pluralismus* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hermann-Josef Große Kracht

Solide Solidarität. Diskursdemokratische Reflexionen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Zeitalter postmetaphysischer Politik

in: Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler (Hg.), *Modelle des religiösen Pluralismus*, S. 269–289

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012

https://doi.org/10.30965/9783657788118_051

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Die westlichen Demokratien wurzeln im normativen Kontext der europäischen Aufklärungsphilosophie, die sich vor 250 Jahren auf den Weg gemacht hatte, der Macht einer jenseitsorientierten Religion im Namen des vernunftbegabten Individuums den Kampf anzusagen. Seitdem verleiht die Idee vom 'öffentlichen Vernunftgebrauch' (Kant) dem neuzeitlichen Demokratieprojekt eine spezifisch säkulare, von Vorrang religiös-metaphysischer Wahrheitsvorgaben abgekoppelte Dignität. Welche politische Relevanz den verfassten Religionsgemeinschaften in diesem Projekt noch verbleibt, ist dabei nicht wenig umstritten; ebenso wie die Frage, aus welchen Motivationsressourcen die säkulare Republik die sozialmoralischen Grundlagen ihrer Existenz noch beziehen kann und darf, wenn sie sich nicht länger auf transzendente Legitimationsquellen berufen kann und darf. Fest steht lediglich, dass das Programm einer demokratischen Selbstregierung im Medium öffentlicher Vernunft seinen emphatischen Ambitionen nur dann gerecht werden kann, wenn die Staatsbürger in der Lage sind, dauerhaft eine politisch und moralisch anspruchsvolle Sphäre öffentlicher Selbstverständigung zu etablieren und sich nicht ausschließlich als private Individuen verstehen, die "ihre subjektiven Rechte nur noch wie Waffen gegeneinander richten"¹.

Vor diesem Hintergrund will ich im Folgenden das Normativitätsprofil der politischen Moderne als ein durch und durch profanes Projekt skizzieren (1.), das jedoch mit erheblichen Profanitätsunsicherheiten zu kämpfen hat (2.); mit Unsicherheiten, die der Suche nach einem verfassungsrechtlich wie zivilgesellschaftlich angemessenen Umgang des Staates mit religiöser Pluralität, der sich am Leitbild einer selbstbewussten öffentlichen Koexistenz von Religionen und Republik orientieren könnte (3.), nicht wenig im Wege stehen.²

1. Der leere Ort der Macht. Die Profanitätszumutung der politischen Moderne

Das Projekt der Republik zeichnet sich in seinem normativen Gehalt durch ein starkes säkulares Selbstbewusstsein aus. Die politischen Legitimationsgrundlagen des absolutistischen Fürstenstaates waren noch von der 'politisch-religiösen Einheitskultur' (Troeltsch) des Mittelalters geprägt, die das Gemeinwesen in den Kategorien eines organisch wohlgeordneten 'Staatskörpers' beschrieb, in dem jeder sozialen Gruppe ein im göttlichen Schöpfungswerk unverrückbar vorbestimmter Platz in der hierarchischen Ordnung der Welt zukam. Diese Gesellschaftswahrnehmung wurde mit der Enthauptung des Monarchen durch die französischen Revolutionäre aber radikal zerstört, denn mit der Hinrichtung Ludwig XVI. hatte sich die politische Gemeinschaft – in der Semantik der Körpermetaphorik gesprochen – gewissermaßen selbst das Haupt abgeschlagen.³ Die Gesellschaft war damit kopf- und orientierungslos geworden und hatte ihre transzendente Verankerung in einer ewig gültigen, göttlich garantierten Weltordnung endgültig verloren. Sie kann sich nun nicht länger als

¹ Jürgen Habermas, Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (2004), in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 106-118, 112.

² Im Folgenden greife ich u.a. zurück auf meinen Beitrag: Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften, in: Karl Gabriel (Hg.) Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 44); Münster 2003, 225-272.

³ So hat etwa Fr. C. C. Freiherr von Creuz, Der wahre Geist der Gesäze, Frankfurt a. M. 1766 schon die auf Betreiben Cromwells veranlasste Hinrichtung des Stuart-Königs Karl I. (1649) mit den anschaulichen Worten kommentiert: "Da sehe ich eine ganze Nation im Selbstmord begriffen, eine ganze Nation auf dem Blutgerüste, welche sich im persönlichen Oberhaupte symbolisch den Kopf abschlägt."; zit. nach Barbara Stollberg-Rilinger, Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates, Berlin 1986, 40 (Anm. 18).

harmonisch-statisches, einer vorgegebenen kosmischen Einheit angehörendes Naturgebilde verstehen, dessen letzter Sinn von einer gesellschaftsjenseitigen Autorität gesichert wird. Die durch die Revolution 'kopflös' gewordenen Gesellschaften sind jetzt vielmehr gezwungen, sich als brüchige Sozialgebilde zu entwerfen, denen jede metaphysische Geborgenheit abhanden gekommen ist. Erst dadurch aber eröffnet sich in der kollektiven Selbstwahrnehmung der Gesellschaft der notwendige Freiraum, um die von Grund auf neuartige Vorstellung einer rein profanen, pragmatisch-nüchternen Politik zu gewinnen, in der die Regelung der öffentlichen Angelegenheiten nun ohne Rest in den Kompetenzbereich des politisch-moralischen Urteilsvermögens und der Handlungsautonomie der Staatsbürger übergehen konnte und zugleich auch musste. Sind in diesem Sinne erst einmal die transzendenten Wurzeln des Politischen gekappt, dann wächst die gesamte Verantwortung für gelingende Politik einzig und allein den einzelnen, aus ihren vorgegebenen religiös-transzendenten Zusammenhängen herausgefallenen Bürgern zu, die mit ihrer neuen Republik nun politisch und moralisch auf sich allein gestellt sind. Sie müssen sich hinfort entscheiden, ob sie diese neue Alleinverantwortlichkeit für ihre Republik als hoffnungslose Überforderung ihrer politisch-moralischen Kompetenzen interpretieren wollen – oder ob sie sich zutrauen, dem anspruchsvollen Projekt einer politisch-moralischen Selbstregierung ohne Netz und doppelten Boden, d.h. allein aus ihren eigenen moralischen Kräften heraus, gerecht werden zu können. Entscheiden sie sich für Letzteres, dann sind und bleiben Staat und Politik radikal entsakralisiert. Der Staat ist dann nicht länger der souveräne, von Gottes Gnaden getragene Herrscher über die Gesellschaft, sondern nur noch ein technisch-administratives Hilfsmittel, das die Staatsbürger in die Lage versetzt, ihre gemeinsam beratenen und kollektiv beschlossenen Vereinbarungen und Gesetze auch wirklich umzusetzen und erfolgreich auf sich selbst anzuwenden.⁴

Damit stehen die westlichen Demokratien vor der Alternative, den durch Aufklärung und Revolution 'leer gewordenen Ort der Macht'⁵ dauerhaft transzendenz- und metaphysikfrei zu halten oder ihn durch die Wiedereinführung einer den einzelnen Bürgern übergeordneten, kritik- und diskursenthobenen Legitimationsquelle des Politischen erneut zu besetzen; sei es im Rekurs auf den Willen Gottes oder die Gebote einer Heiligen Schrift, auf eine ewig gültige und für alle Menschen einsehbare Naturordnung der Dinge, auf vorgegebene geschichtsphilosophische Notwendigkeiten, materiale Vernunftwahrheiten, überordnete Identitäten und Interessen der Nation o.ä. Alle diese Rekurse versuchen auf je unterschiedliche Weise, die Bürgerinnen und Bürger von ihrer politisch-moralischen Alleinverantwortlichkeit für die Geschehnisse ihrer Republik zu entbinden. Denn sie warten mit dem Anspruch auf, über feste Wahrheiten zu verfügen, die unabhängig von den Meinungs- und Willensbildungsprozessen der politischen Öffentlichkeit zur Geltung kommen müssten und deren Richtigkeitsansprüche sich den diskursiven Prüfprozeduren der politischen Öffentlichkeit nicht zu unterwerfen hätten. Damit entfällt dann aber nicht nur die diskursdemokratische Notwendigkeit eines für alle Bürgerinnen und Bürger gleichermaßen zugänglichen und dabei ebenso egalitär wie ergebnisoffen geführten Meinungsbildungsprozesses; auch die normative Kernüberzeugung der europäischen Moderne, die Idee der unbedingten moralischen Autonomie und irreduziblen

⁴ Vgl. zu dieser demokratiethoretischen Perspektive Claude Lefort, Die Frage der Demokratie, in: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M. 1990, 281-297 und den wesentlich von Lefort inspirierten und vor dem Hintergrund der osteuropäischen Demokratie-Aufbrüche des Epochenjahres 1989 entstandenen demokratiethoretischen Essay Ulrich Rödel/Günter Frankenberg/Helmut Dubiel, Die demokratische Frage Frankfurt a.M. 1989.

⁵ Dieses Motiv stammt von dem im Oktober 2010 verstorbenen französischen Philosophen Claude Lefort; vgl. Ders., Fortdauer des Theologisch-Politischen? (frz. 1981), Wien 1999, 49f.

Verantwortlichkeit der einzelnen Individuen für ihre 'gemeinsamen Angelegenheiten', wird damit in ihrer Substanz gegenstandslos.

Dem anspruchsvollen Projekt gesellschaftlicher Selbstregierung kann aber nur dann entsprochen werden, wenn sich die autonom gewordenen Gesellschaftsmitglieder in ihrer je eigenen politisch-moralischen Identität und im Wissen um ihre gemeinsame Verantwortung für das Gemeinwohl der Republik als alleinige Träger und Subjekte des Politischen begreifen. Eine solche Republik, die ihren eigenen Einsichten in die grundsätzliche Fallibilität menschlicher Vernunft gerecht werden will, wird sich deshalb strikt profan definieren. Und sie wird mit Nachdruck darauf achten, dass keine vorab gültigen Wahrheiten den 'leeren Ort der Macht' erneut okkupieren und damit das mühsam errungene Normativitätsprofil der nachmetaphysischen Republik und die politisch-moralischen Autonomiestandards moderner Individualität unterlaufen.

Im normativen Zentrum dieses demokratietheoretischen Modells steht somit der rein innerweltlich vermessene Raum einer kollektiven Begegnungs- und Diskurspraxis gleichberechtigter und in gleichen Maßen zu moralischer Autonomie befähigter, dabei aber hochgradig individualisierter und pluralisierter Staatsbürger, die als solche durchaus unterschiedlichsten Religionen und Philosophien anhängen dürfen, ohne dass damit eine Gefährdung des demokratischen Projekts gesellschaftlicher Selbstregierung verbunden wäre. Die profane Republik verlangt nämlich nicht länger gemeinsam geteilte materiale Überzeugungen religiös-weltanschaulicher Art; und sie stellt gerade dadurch ein adäquates – und bis heute historisch wohl alternativloses – Politikdesign zur Verfügung, das auch einer kulturell heterogenen Massengesellschaft die Chance eröffnet, sich politisch und moralisch erfolgreich zu integrieren. Sehr wohl aber verlangt die profane Republik von ihren Mitgliedern die faktische Anerkennung eines klaren formalen Rechtsprinzips: gleiche Grundrechte und gleiche Kommunikations- und Partizipationschancen für alle. Diese unverzichtbare Grundlage beruht allerdings allein auf einem formal-egalitären Reziprozitätsprinzip, das sich nicht durch vertikale Rückversicherungen bei höheren Wahrheiten, sondern nur durch eine horizontale Selbstbindung zwischen gleichberechtigten Staatsbürgern absichern lässt. Im Sinne einer solchen Selbstbindung verpflichten sich die Staatsbürger wechselseitig, im Interesse ihrer politischen Selbstregierung eine faire, für alle zugängliche und politisch-moralisch sensible Beratungs- und Beschlussfassungspraxis einzurichten; und zwar so, dass diese ihrem Anspruch auch dauerhaft gerecht zu werden vermag.

Wenn es den Bürgerinnen und Bürgern gelingt, ein solches Politikmodell zu etablieren, dann können die für moderne Gesellschaften typischen Grade an hoher religiös-weltanschaulicher Pluralität als problemlose Selbstverständlichkeiten, vielleicht sogar als wünschenswerte Bereicherungen interpretiert werden, auf die sich die säkulare Demokratie ohne Animositäten und Abwehrreflexe einlassen kann und darf. Auf jeden Fall aber wird die unterkomplexe Vorstellung von einer für den Bestand der Republik notwendigen kollektiven Leitkultur mit von allen Staatsbürgern geteilten materialen Werten dann definitiv gegenstandslos. Für den demokratischen Staat gibt es keinen Grund zu dem freiheitsrechtlich problematischen Ansinnen, von den rechtstreuen Staatsbürgern, die die geltenden Gesetze befolgen und in der öffentlichen Artikulation ihrer politischen und moralischen Anschauungen die formalen Reziprozitätsbedingungen der öffentlichen Meinungsbildungsprozesse beachten, noch zusätzlich werthafte Bejahungen, durch innere Überzeugungen gestützte Bekenntnisse und Anhänglichkeiten o.ä. zu erwarten oder diese von ihnen gar abzuverlangen. In diesem Sinne bezieht auch Ernst-Wolfgang Böckenförde – gegen ein immer wieder zu beobachtenden Missverständnis seines berühmten Diktums aus dem Jahr 1967, wonach der freiheitlich-

säkularer Staat von Voraussetzungen lebe, die er nicht selbst garantieren könne⁶ – eine klare Position gegen "die stetige Berufung auf die 'Wertordnung des Grundgesetzes' und das Insistieren darauf, daß alle, die hier leben und leben wollen, seien sie Deutsche oder Ausländer, sich zu ihr bekennen müssen"⁷. Wenn man nämlich die individuelle Ausübung der bürgerlichen Freiheitsrechte "über die gesetzlich festgelegten Grenzen hinaus an ungeschriebene Gesinnungs- und Wertordnungsvorbehalte" binden wolle, dann werde "das rechtsstaatliche Freiheitsprinzip in seinem Kern beeinträchtigt", da nun "das loyale Befolgen der bestehenden Gesetze bei Zollfreiheit der Gedanken" nicht mehr ausreiche.⁸ Böckenförde plädiert deshalb gerade angesichts zunehmender religiöser Pluralisierung für die "Stabilisierung einer offenen säkularen Freiheitsordnung" und erklärt: "Solche freiheitsbezogenen Gesetze, werden sie konsequent und unparteiisch angewandt, vermögen eine neue Art von einigendem Band über einer pluralen, teilweise auseinanderstrebenden kulturellen Wirklichkeit hervorzubringen: die Gemeinsamkeit des Lebens in und unter einer vernunftgetragenen gesetzlichen Ordnung, die unverbrüchlich ist. [...] Geht der Staat in dieser

⁶ Das bis heute immer wieder zitierte *Böckenförde-Theorem* aus dem Jahr 1967 lautet in seiner vollständigen Fassung: "Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat. Die verordnete Staatsideologie ebenso wie die Wiederbelebung aristotelischer Polis-Tradition oder die Proklamierung eines 'objektiven Wertsystems' heben gerade jene Entzweiung auf, aus der sich die staatliche Freiheit konstituiert. Es führt kein Weg über die Schwelle von 1789 zurück, ohne den Staat als die Ordnung der Freiheit zu zerstören." (Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: Ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a.M. 1976, 42-64, 60) Im Anschluss an diese Diagnose fragt Böckenförde dann, ganz am Ende dieses Textes, "ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt. Freilich nicht in der Weise, daß er zum 'christlichen Staat' rückgebildet wird, sondern in der Weise, daß die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist" (ebd., 61).

Böckenförde selbst hat in den letzten Jahren häufiger von Missverständnissen seines berühmten 1967er-Theorems gesprochen; und in der Tat verleiten die Formulierungen von der 'Homogenität der Gesellschaft' und den für den Staat notwendigen 'Antrieben und Bindungskräften des religiösen Glaubens seiner Bürger' viele dazu, die christliche Religion und Kultur als die moralische Grundlage des Staates anzusehen und entsprechend zu privilegieren. Im Gegenzug hat die *Humanistische Akademie* gemeinsam mit der *Friedrich-Ebert-Stiftung* im November 2007 eine Konferenz unter dem Titel 'Säkularisation und Freiheitsgarantien des Staates – Humanismus und 'Böckenförde-Diktum'' veranstaltet, die dazu dienen sollte, dieses Diktum als Hindernis auf dem Weg zu einem der multireligiösen Gesellschaft angemessenen Staatsverständnis aufzuweisen, da es den Eindruck erwecke, es solle "nun wieder der christliche katholische Glaube sein, der die Homogenität in Staat und Gesellschaft gewährleiste, so dass er für den Staat nach wie vor unersetzbar und unverzichtbar sei" (Hartmut Kreß, Das Böckenförde-Diktum – im modernen Pluralismus noch tragfähig?, in: Humanismus aktuell. Hefte für Kultur und Weltanschauung 22, Berlin 2008, 7-19, 9). Allerdings lässt sich m. E. nicht verkennen, dass das berühmte Zitat aus dem Jahr 1967 – unmissverständlich genug – im Kontext eines historisch-systematischen Erkenntnisinteresses, das aufzeigen will, warum der heutige Staat seine Legitimation "nicht in seiner geschichtlichen Herkunft oder göttlichen Stiftung, nicht im Dienst an der Wahrheit, sondern in der Bezogenheit auf die freie selbstbestimmte Einzelpersonlichkeit, das Individuum" (1976, 56) findet, wobei dieses für Staat und Recht als "ein profanes, von einer notwendig religiösen Bestimmung emanzipiertes Wesen" (ebd.) zu gelten habe. Und Böckenförde bedauert in diesem Zusammenhang explizit, dass aus der Sicht der damals herrschenden politischen Eliten nach 1945 "wiederum ein christlicher statt des säkularisierten Staates aufgerichtet werden sollte" (ebd., 57).

⁷ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. Vortrag, gehalten in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 26. Oktober 2006, München 2006, 29.

⁸ Ebd.

Weise vor, schafft er eine Art von Gemeinsamkeit, die Pluralität und partielle Heterogenität zu übergreifen vermag: Das gemeinsame Leben unter freiheitsbezogenen Gesetzen, deren Grenzziehung von allen gleichermaßen zu befolgen ist. Anstelle von ausgreifenden Wertbekenntnissen wird Gesetzesloyalität zur Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens. Das zugehörige Ethos der Gesetzlichkeit vermag eine solche Ordnung mitzutragen und zu stabilisieren."⁹

Die neuen staatlichen Institutionen, die die Bürger im nachmetaphysischen Zeitalter profaner Politik einrichten müssen, um die öffentliche Praxis demokratischer Selbstregierung auf Dauer zu stellen, beziehen ihre Legitimation also nur noch aus der moralischen Kraft eines reziproken Selbstbindungsversprechens unter freien und gleichen Staatsbürgern. Allerdings sind die öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozesse einer demokratischen Republik elementar auf politisch-moralisch sensible und engagierte Aktivbürger(gruppen) angewiesen. Denn wenn dem 'leeren Ort' der staatlichen Macht lediglich eine normativ entleerte politische Öffentlichkeit gegenüber steht, in der statt eines 'öffentlichen Vernunftgebrauchs' nur noch eine Vielzahl unterschiedlicher Strategien zur Durchsetzung privater Partikularinteressen anzutreffen ist, dann gerät das anspruchsvolle Demokratieprojekt der europäischen Moderne in existenzbedrohende Krisen.

Damit sich die politisch-moralischen Motivationskräfte demokratischer Selbstregierung im politischen Alltag nicht verlieren, müssen sie sich zuverlässig regenerieren können. Wenn man die Geschichte der letzten zwei Jahrhunderte Revue passieren lässt, entwickeln sie sich bei politischen Anlässen, in denen die Bürgerinnen und Bürger spüren, dass in ihrem Gemeinwesen außergewöhnliche Herausforderungen auftreten, die es ihnen unmöglich machen, bei der Alltagsroutine stehenzubleiben. Solche Kräfte entstehen aber nicht nur dort, wo Hunderttausende für gemeinsame politisch-moralische Anliegen 'auf die Straße gehen', ihre gemeinsame 'politisch-kommunikative Macht' erleben und womöglich ganze Herrschaftssysteme ins Wanken bringen; solche Kräfte entstehen auch dort, wo Menschen in Bürgerforen und Initiativen, in Protest- und Diskussionsveranstaltungen, in Kommunen und Stadtteilen, Schulen und Vereinen die Erfahrung machen, politisch etwas 'bewegen' zu können. In all diesen Erfahrungen eines gemeinsamen politischen Handelns erleben sich die Menschen – über ihre 'vorpolitische' Freiheit in weltanschaulich-kultureller Hinsicht bzw. in Fragen ihrer materiell-privaten Interessenverfolgung hinaus – als verantwortliche Aktivbürger, die als solche in die Lage kommen, sich zumindest partiell als Subjekte ihres Staates und ihrer Gesellschaft erfahren zu können. Darüber hinaus ist die Republik aber auch auf die Alltäglichkeit eines hinreichenden Maßes an gemeinwohlorientierten Wertvorstellungen und Handlungsweisen ihrer Bürger angewiesen; und diese Einstellungen – seien es die schlichten Verhaltensweisen von Zivilität und Gesetzesgehorsam, seien es die ambitionierteren Haltungen des sozialen Verantwortungsbewusstseins und des bürgerschaftlichen Gemeinsinns – fallen bekanntlich nicht vom Himmel. Vielmehr entstehen sie aus gelungenen sozialisatorischen Erfahrungen im Nahbereich von Familien und Nachbarschaften, aus alltagsweltlichen Gewohnheiten und eingelebten Lebensformen. Sie entstehen in den Milieus moralischen Gemeinschaften, in denen Individuen lernen, sich selbst und andere immer auch als verletzbare moralische Subjekte zu begreifen und sich als solche gegenseitig zu achten und zu behandeln. Insofern hängen die hohen normativen Erwartungen an das Projekt der profanen Republik auf Gedeih und Verderb ab von den Intensität und

⁹ Ebd., 35f.; Die Rede vom 'Ethos der Gesetzlichkeit' bleibt freilich insofern unklar, wie man hier meinen könnte, die formalen Rechts- und Reziprozitätsregeln der Gesetzlichkeit könnten und müssten sich womöglich selbst zu einem materialen Ethos aufladen und verdichten. Auch die geläufige Rede vom *Verfassungspatriotismus* ist schon semantisch nicht frei von dieser merkwürdig unentschiedenen Vermischung von formalen Verfassungsprinzipien und dem materialen Ethos des Patriotismus.

Dichte der politisch-kulturellen Moralbestände, die von den verschiedenen Milieus und Lebensformen der Gesellschaft hervorgebracht und dort in immer neuen, kaum zu kalkulierenden und sich ständig modifizierenden Varianten reproduziert werden.

Insofern ist gerade eine säkulare, in ihrem politischen Institutionengefüge strikt religions- und weltanschauungsfreie Republik angewiesen auf die Ressourcen intakter Moral- und Gesinnungsgemeinschaften in ihrer Mitte. Sie ist geradezu verdammt zu der fragilen Hoffnung, dass in ihrer Zivilgesellschaft nicht nur vereinzelte Individuen, sondern möglichst viele *moral communities*, möglichst viele Initiativen, Traditionen und Kulturen aktiv sind, die ihre je partikularen, für das gemeinsame politische Leben aber gehaltvollen Wertvorstellungen nachhaltig pflegen – und diese zudem nicht für sich behalten bzw. nur kleingruppenspezifisch für ihre eigenen Mitglieder reklamieren, sondern auch selbstbewusst in die gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozesse einbringen und öffentlich darzustellen versuchen. Nur im Kontext einer plural zusammengesetzten und politisch-moralisch sensiblen Zivilgesellschaft, zu der nicht zuletzt auch die Vereine und Verbände, die Gemeinden und Einrichtungen der verfassten Religionsgemeinschaften gehören, kann das radikaldemokratisch gedachte Projekt der säkularen Republik Aussicht auf Erfolg haben. Wenn aber diese Moralressourcen einer vitalen Zivilgesellschaft austrocknen und eine kritische Schwelle unterschreiten, dann wird der demokratische Verfassungsstaat in eine existenzbedrohende Krise geraten, auch wenn er sich selbst noch so viele Bestandsgarantien und 'Ewigkeitsklauseln' in seine Verfassung schreibt.

2. Die Angst vor der eigenen Modernität. Bleibende Profanitätsunsicherheiten?

Im neuzeitliche Demokratieprojekt sieht sich die politisch-religiöse Einheitskultur des christlichen Abendlandes also radikal abgelöst durch eine moderne Trennungskultur, in der sich Staat und Politik autonom und säkular legitimieren und von diskurs- und kritikenthobenen Wahrheitsvorgaben religiös-weltanschaulicher Art vollständig abkoppeln. Aber schon die Generation der französischen Revolutionäre war geprägt von der nur allzu berechtigten Angst, dass die nun plötzlich von Untertanen zu Bürgern avancierten Gesellschaftsmitglieder nicht über das notwendige Maß an starken und belastungsfähigen Politiktugenden verfügen, um dem Projekt der säkularen Republik Bestand und Stabilität zu sichern. Man befürchtete, dass sich die motivationalen Grundlagen republikanischer *citoyenneté* – gerade auf dem Hintergrund des über Jahrhunderte herrschenden Moralgenerierungsmonopols der katholischen Religion – nicht allein aus dem staatsbürgerlichen Verantwortungsbewusstsein der Individuen gewinnen lassen würden. Viele Revolutionäre waren – aller Aufklärungseuphorie zum Trotz – davon überzeugt, die notwendigen Moralressourcen der Republik letztlich doch nur durch einen religiösen bzw. religionsähnlichen Jenseitsglauben absichern zu können, der mit robusten Droh- und Strafsemantiken aufgeladen ist und den Menschen himmlischen Lohn für irdische Tugendhaftigkeit in Aussicht stellt.

Bereits 1762 hatte Jean-Jacques Rousseau in diesem Zusammenhang die entscheidenden Stichworte geliefert, als er am Ende seines *contrat social* das Konzept einer vom Staat künstlich zu schaffenden *religion civile* entwickelte: eine aufklärerisch bereinigte, vernunftgetränkte und vom Katholizismus vollständig emanzipierte Staatsbürgerreligion. In ihrem Mittelpunkt sollte ein für alle Angehörigen der Republik verpflichtendes bürgerliches Glaubensbekenntnis stehen, "als Gesinnung des Miteinander, ohne die es unmöglich ist, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein"¹⁰. Wenn es gelingt, eine solche Zivilreligion,

¹⁰ Zu den Glaubensartikeln dieser *religion civile* zählt Rousseau "die Existenz der allmächtigen, allwissenden, wohlthätigen, vorhersehenden und sorgenden Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück der Gerechten und die

die sich zu den überlieferten Kulte und Religionen im Lande durchaus tolerant verhalten kann, in der Republik flächendeckend zu etablieren und – etwa durch eine entsprechend Religions- und Ideologienpolitik des Staates – allmählich in die Köpfe und Herzen der Menschen zu senken, dann entsteht eine spezifisch moderne 'Demokratiereligion', das Projekt einer 'heiligen Republik', in dessen Zentrum das religiös aufgeladene politische Institutionengefüge der Republik steht, dem die Bürger mit religionsähnlicher Ehrfurchts- und Unterwerfungsbereitschaft anhängen sollen.¹¹ Derartige Legitimationsstrategien arbeiten allerdings mit einer mindestens partiellen Rücknahme des säkularen Prinzips staatlicher Religionsfreiheit. Sie unterlaufen nämlich die in der politischen Moderne erreichten – bzw. zu erreichenden – Standards an politisch-moralischer Autonomie-, Selbstbestimmungs-, Kritik- und Distanzierungsfähigkeit der Staatsbürger, wenn diese ihre Republik nun – als zivilreligiös homogenisierte Masse – religionsanalog verehren sollen, statt sich in deren Rahmen – bei beibehaltener kultureller Pluralität und je eigenen Gemeinwohl-Vorstellungen und Gemeinwohl-Motivationen – im Modus demokratischer Diskursivität selbst zu regieren.

Relevanter als derartige Versuche, die neue Republik in ihren sozialmoralischen Grundlagen unmittelbar religiös zu verankern, war im 19. und 20. Jahrhundert aber – zumal in Europa – die säkulare Vorstellung des modernen, den liberalen Idealen der bürgerlichen Aufklärung verpflichteten Nationalstaates. Den verschiedenen nationalliberalen Bewegungen galten hohe Grade religiöser Differenz und kultureller Heterogenität innerhalb der Bevölkerung als permanente Gefahr für die politisch-kulturelle Identität der Nation und die darauf gründende Stärke des nachabsolutistischen Staates. Dementsprechend ging es diesen Wahrnehmungsmustern des Politischen darum, möglichst alle Staatsbürgergruppen in ihren verschiedenen Religionen und Kulturen, in ihren unterschiedlichen Milieus und Mentalitäten auf ein auch affektiv und emotional bindendes nationalliberales Einheitsprojekt zu verpflichten. Und dies zog entsprechende Konflikte mit nichtnationalen bzw. nichtliberalen Wahrnehmungen und Überzeugungen, Lebensformen und Traditionen nach sich, auf die nicht selten mit einer gehörigen kultur- und religionspolitischen Militanz reagiert wurde. In vielen Fällen war man hier – im Bewusstsein eigener, den vormodernen Weltwahrnehmungen des 'finsternen Mittelalters' unendlich überlegener Standards von Wissenschaft und Rationalität – ganz selbstverständlich davon überzeugt, gegenüber rückständigen Bevölkerungsgruppen und hartnäckigen Modernisierungsverweigern eine elementare Erziehungsaufgabe wahrnehmen zu müssen, der mit einem geradezu missionarischen Bekehrungseifer nachzukommen war. Die verschiedenen, von den modernen Nationalstaaten des späten 19. Jahrhunderts unternommenen Versuche, insbesondere die sich hartnäckig als antimodernistisch und

Bestrafung der Bösen sowie die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze". Wer diese Glaubensartikel nicht akzeptiert, soll aus dem Gemeinwesen verbannt werden; und wer gar, "nachdem er öffentlich eben diese Dogmen anerkannt hat, sich so verhält, als ob er sie nicht glaube, soll [...] mit dem Tode bestraft werden; er hat das größte aller Verbrechen begangen; er hat vor den Gesetzen gelogen" (Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 1986, 140-153, 151)

¹¹ Ihre ersten skurrilen Blüten trieb dieses Konzept bekanntlich im *Kult des höchsten Wesens*, mit dem die Revolutionäre der *Göttin Vernunft* huldigten und sich dabei ausgiebig im Arsenal der liturgisch-rituellen Kultusformen der katholischen Kirche und ihrer Gottesdienste bedienten. Spuren derartiger religiöser Republiküberhöhung finden sich aber auch im politischen Denken der Bundesrepublik Deutschland, vor allem im Milieu des liberal-konservativen Protestantismus. So plädiert etwa der Sozialphilosoph Hermann Lübbe seit langem für eine Zivilreligion, die die Bürger "auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimieren" soll (Lübbe, Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 15 (1981) 40-64, 57). Ähnlich denkt auch der Berliner Theologe Rolf Schieder, der dafür plädiert, die religiöse Dimension der politischen Kultur sichtbar zu machen" und nach der "Zivilreligionsfähigkeit der Kirchen" fragt, um diese zur aktiven Unterstützung für "die zivilreligiöse Rede von den westlichen Werten" aufzufordern (Schieder, Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a.M. 2001, hier: 10. 209. 207).

aufklärungsfeindlich inszenierende katholische Kirche in diesem Sinne – mit dem mehr oder weniger sanften Druck staatlicher Gesetze – kulturkämpferisch zu 'modernisieren' und nationalpolitisch 'zur Raison zu bringen', sprechen hier eine deutliche Sprache.¹²

In diesem Zusammenhang waren es gerade die heftigen Kulturkämpfe des späten 19. Jahrhunderts, in denen sich Kirche und Staat, Religion und Politik wechselseitig darüber aufzuklären vermochten, wo ihre jeweiligen Aufgaben und Grenzen liegen und inwiefern die eine Seite die andere in ihrem je eigenen Bereich anerkennen und in ihrer Andersheit akzeptieren kann, ohne weiterhin glauben zu müssen, Staat und Gesellschaft möglichst in ihrer Gänze auf eine wie auch immer geartete weltanschaulich einheitliche Identität – sei sie religiös-kirchlicher oder liberal-laizistischer Art – verpflichten zu müssen. Dass sich die moderne Republik in ihrer politischen Selbstwahrnehmung nicht dauerhaft auf das Muster eines militanten bürgerlich-liberalen 'Weltanschauungsstaates' festgelegt hat, sondern eben als ein neutraler, gewissermaßen 'wahrheitsimmuner' Rechts- und Verfassungsstaat zu begreifen begann, liegt insofern auch daran, dass sich die modernen Staaten an der sperrigen Widerständigkeit religiöser Traditionen und kirchlicher Strukturen abzuarbeiten hatten, die sich ihrerseits um so widerständiger zeigten, je stärker sie den staatlichen Modernisierungsdruck erlebten und empfanden. Offensichtlich haben die modernen Staaten hier zwar durchaus schmerzliche und die gesellschaftlichen Aufklärungsprozesse verzögernde, für den freiheitsrechtlich angemessenen Umgang mit religiös-kultureller Differenz und Alterität aber entscheidend wichtige Einsichten gesammelt, die sie allein aus den Bordmitteln ihrer eigenen Theorien kaum hätten gewinnen können.

Trotz dieser weltanschaulichen Ernüchterungslektionen, mit denen der Übergang vom liberalen Weltanschauungsstaat zum profanen Verfassungsstaat ermöglicht wurde, blieb jedoch die Angst vor der eigenen postmetaphysischen Modernität, die Unsicherheit der profanen Republik, ob sie ihre Moralressourcen ohne religiösen bzw. quasireligiösen *support* bei transzendenten Autoritäten wirklich sichern könne, durchaus bestehen; und die politische Ikonographie des 20. Jahrhunderts ist – nicht nur im Kontext von Faschismus und Stalinismus – geradezu überschwemmt von ebenso verräterischen wie gefährlichen Einheits- und

¹² Der Begriff des Kulturkampfes stammt von Rudolf Virchow, Arzt an der Berliner Charité und Mitglied der preußischen Fortschrittspartei, der 1873 im Berliner Abgeordnetenhaus erklärt hatte, dass es bei der aktuellen Auseinandersetzung zwischen deutschem Kaiserreich und katholischer Kirche um die Frage gehe, "ob die Welt sofort in vollen Ruine fallen würde", wenn sie sich von den sittlich-religiösen Hilfsmitteln der Kirche lossage. Wenn der moderne Staat ohne diese Hilfsmittel, so Virchow, nicht leben könne, "dann soll er überhaupt nicht existieren. [...] Ich behaupte, die Staaten bedürfen dieser Hilfsmittel nicht, wenn sie selbst auf einem normalen nationalen Boden beruhen und wenn ihre Einrichtungen sittliche Einrichtungen sind". Virchow betont allerdings zugleich, dass er durchaus keine Sympathien für das Anliegen habe, "so eine Art von Staats-Erziehung der Geistlichen zu organisieren".

Dagegen verurteilte der Mainzer Bischof Wilhelm von Ketteler die preußischen Kulturkampfgesetze als obrigkeitlichen Versuch, die ultramontanen Katholiken mit Hilfe von Präventivmaßnahmen und Kontrollvorschriften "zur Vernunft zu bringen, die so unvernünftig sind, die absolute Vernunft des Liberalismus nicht anzubeten". Zu dem nach der Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes auf dem 1. Vatikanischen Konzil im Jahre 1870 geläufigen Vorwurf, die Katholiken würden, wenn sie sich nicht von Rom lossagen, die innere Einheit und Stabilität des Reiches gefährden, notierte er, dass ein Staatsmann, der "auf dem Boden des Rechts und der Freiheit steht", zu dieser Frage "vom staatlichen Standpunkt aus gar keine aprioristische Stellung einnehmen" könne: "Er muss daher die theoretische Frage, ob das Concil und seine Beschlüsse staatsgefährdend sind, lediglich auf sich beruhen lassen, bis sich die Staatsgefährlichkeit äußert. Das ist der Standpunkt des Rechtes und der Freiheit ..." (alle Zitate nach Hermann-Josef Große Kracht, Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit, Kevelaer 2011, 219f., 177, 181). Vgl. zu den Milieus und Mentalitäten der europäischen Kulturkämpfe aus der jüngeren Literatur vor allem die große Untersuchung von Manuel Borutta, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2010, in der die hier angesprochene Dimension einer durch die Kulturkämpfe forcierten weltanschaulichen 'Selbsternüchterung' der modernen Republik aber keine systematische Rolle spielt.

Identitätssymbolisierungen, auch wenn diese in der Gegenwart oftmals nur in eher harmloser und obsolet erscheinender Form auftreten; etwa in der Rede vom Bundespräsidenten als 'Staatsoberhaupt' u.ä.¹³

Im Blick auf das Verhältnis zu den Religionen zeigt sich das politisch-moralische Misstrauen der säkularen Republik gegenüber den postreligiösen bzw. postmetaphysischen Politiktugenden und Moralstandards ihrer Bürger – neben der zivilreligiösen Strategie – auch im umgekehrten Versuch, sich die motivationalen Grundlagen bei einer im Lande breit etablierten Mehrheitsreligion zu beschaffen und diese für die eigenen Legitimationszwecke gewissermaßen in Dienst zu nehmen. Exemplarisch ist dies etwa in Staatskirchenrecht der frühen Bundesrepublik unternommen worden. In der frühen Bundesrepublik schien nach der moralischen Katastrophe des Nationalsozialismus jedes 'religionsfreie' Vertrauen in den bürgerschaftlichen Gemeinsinn, die staatsbürgerliche Zivilcourage und die republikanisch-säkulare Tugendhaftigkeit der Deutschen endgültig gegenstandslos geworden zu sein. Deshalb griffen die politischen Eliten der jungen Bundesrepublik auf Traditionsbestände des vormodernen Modells eines 'Bündnisses von Thron und Altar', einer 'wohlgeordneten Zusammenarbeit' von Staat und Kirche zurück, wobei die Kirchen als staatsnahe Organisationen bewusst in den Legitimationshaushalt des Staates eingebunden wurden, was sich etwa an den bis heute üblichen Formeln des 'Öffentlichkeitsauftrags der Kirchen' und der 'Bedeutung der Kirchen für die Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens' ablesen lässt.

Diese Formeln signalisieren, dass man dem säkularen Projekt der modernen Republik in Sachen staatsbürgerlicher Moralgene in der Nachkriegszeit nur wenig zutraute. Man war davon überzeugt, auf die religiös-moralischen Haltekräfte der Kirchen als "Institutionen der Legitimierung und Stabilisierung staatlicher Existenz"¹⁴ nicht verzichten zu können und suchte deshalb legitimatorische Unterstützung bei den christlichen Großkirchen, auch wenn diese aus ihren tiefsitzenden Aversionen gegenüber den demokratischen Kernprinzipien von Volkssouveränität und öffentlichem Vernunftgebrauch kein Hehl machen konnten und lange Zeit auch kaum wollten. Dieses mangelnde politische Staatsbürger- bzw. Zivilgesellschaftsvertrauen, die grundlegende Skepsis gegenüber der politisch-moralischen 'Republikfähigkeit' der Deutschen mochte in den späten 1940er und frühen 1950er Jahren noch nachvollziehbar gewesen sein; unter den längst 'nachchristentümlich' gewordenen Verhältnissen der Gegenwart mutet dieses in den Köpfen und Herzen vieler Juristen, Publizisten und Theologen noch immer stark nachwirkende Modell jedoch eigentümlich obsolet an. Dennoch sollte diese Allianz von christlichen Großkirchen und demokratischem Staat bis weit in die 1990er Jahre noch ganz selbstverständlich in Geltung bleiben, was sich etwa an den Staatskirchenverträgen der fünf neuen ostdeutschen Bundesländer ablesen lässt.¹⁵ Erst in der jüngsten Gegenwart scheint hier – vor allem im Blick auf die Islam-Debatte – ein

¹³ Vgl. dazu aus der jüngeren Literatur u.a. Philip Manow, Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation, Frankfurt a.M. 2008. Manow bezweifelt in dieser Studie, dass "der monarchistische Bilderzauber" des *ancien régime* heute tatsächlich "durch demokratische Vernunft und Nüchternheit ersetzt" worden ist und vermutet, dass "der oft für tot erklärte politische Körper auch in der Demokratie lebendig ist oder zumindest nachlebt" (ebd., 8f.).

¹⁴ Wolfgang Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, 514.

¹⁵ Schaut man sich die Verfassungen der neuen Bundesländer an, dann fällt auf, dass die Verfassungen von Sachsen und Brandenburg bruchlos an die alten Sprachregelungen anknüpfen und mit der größten Selbstverständlichkeit von der 'Bedeutung der Kirchen für die Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens' (Art. 109,1 der sächsischen Landesverfassung) bzw. vom 'Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und Religionsgemeinschaften' (Art. 36, 3 der Verfassung Brandenburgs) sprechen – und dabei geflissentlich übersehen, dass in diesen Bundesländern nur noch Minderheiten des Staatsvolkes am kirchlichen Leben teilnehmen.

tatsächlicher Umbau des demokratietheoretisch rückständigen Staatskirchenrechts zu einem pluralitätskompatiblen modernen Religionsverfassungsrecht in Gang zu kommen; ob sich darin aber auch ein selbstbewusst säkularer Abschied von den bisherigen Profanitätsunsicherheiten der politischen Moderne ankündigt, ist noch nicht absehbar.¹⁶

3. Selbstbewusste öffentliche Koexistenz: Zur Komplementarität von Religionen und Republik

Eine selbstbewusst-säkulare Republik, die auf gesellschaftsjenseitige Verankerungen ihrer Legitimität verzichten will und ausschließlich auf die Potenziale einer freiwilligen Selbstbindung von gleichberechtigten Staatsbürger(gruppen) setzen kann, wird in ihrer Religionspolitik weder auf militante Laizismusprogramme noch auf zivilreligiöse Selbstsakralisierungen oder legitimatorische Fremdanleihen bei etablierten Religionen in ihrer Mitte zurückgreifen. Sie wird sich vielmehr am Leitbild einer öffentlichen Koexistenz von Religionen und Republik orientieren und danach streben, strikte staatliche Religionsfreiheit mit einer zivilgesellschaftlichen Religions- genauer: Religionenfreundlichkeit zu verbinden.

Konkret bedeutet dies, dass der Staat das Prinzip weltanschaulich-religiöser Neutralität auf der Ebene der Gesetzgebung kompromisslos verteidigt, so dass die Religionsgemeinschaften nicht umhin können, sich auf dieser Ebene mit ihrer 'politischen Egalisierung' abfinden zu müssen. Was ihren unmittelbaren Einfluss auf die staatliche Gesetzgebung angeht, gibt es für religiöse Wahrheitsansprüche keinerlei Privilegierung; sie müssen sich – all ihrer tief empfundenen Heiligkeit und weltüberlegener Wahrheit zum Trotz – strikt egalitär mit anderen Wahrheits- und Geltungsansprüchen, die in der Öffentlichkeit erhoben werden, vor den 'Richterstuhl der öffentlichen Vernunft zerren' lassen und dürfen auf dieser Ebene keinerlei Wege finden, den kritisch-diskursiven Ansprüchen der 'Prüfinstanz Öffentlichkeit' zu entgehen.¹⁷ Auch der von vielen Repräsentanten der Religionen nicht zu Unrecht erhobene Einwand, die moralischen Sensibilitäts- und Aufmerksamkeitsstrukturen der säkularen Öffentlichkeit seien allzu oberflächlich und sensationsheischend, moralisch allzu indifferent und verkommen, plädiert ja selbst wieder an diese Öffentlichkeit und versucht sie in ihrer politisch-moralischen Kompetenz und Responsivität aufzurütteln und zu vitalisieren. Larmoyante Klagen religiöser Autoritäten über Indifferentismus und Amoralität in der politischen Öffentlichkeit bilden als solche also noch keinen Grund, diesen Religionsvertretern einen Mangel an Republik- und Demokratiekompatibilität zu attestieren. Inakzeptabel werden solche Klagen erst dann, wenn sie sich mit dem Ansinnen verbinden, religiöse Wahrheitsauffassungen autoritativ und direkt, per Anordnung an Regierende und Parlamentarier, in staatliche Gesetzgebung umsetzen zu wollen.

¹⁶ Vgl. dazu etwa den programmatisch gemeinten Sammelband Hans-Michael Heinig/Christian Walter (Hg.); Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit, Tübingen 2007.

¹⁷ Allerdings muss dies nicht so weit gehen, dass im Parlament per Geschäftsordnung "religiöse Stellungnahmen oder Rechtfertigungen aus dem Protokoll zu streichen" seien, wie Jürgen Habermas vorschlägt. Sehr wohl aber ist mit Habermas auf dem unaufgebbaren deliberativen Charakter des demokratischen Verfassungsstaates zu insistieren, der es der Staatsgewalt nicht erlauben könne, "zum Agenten einer religiösen Mehrheit" zu werden, "die ihren Willen unter Verletzung des demokratischen Verfahrens durchsetzt". Denn, so betont er gegen den neocalvinistischen Religionsphilosophen Nicolas Wolterstorff, "die Mehrheitsgesellschaft verwandelt sich in Repression, wenn eine religiös argumentierende Mehrheit im Verfahren der politischen Meinungs- und Willensbildung der unterlegenen säkularen oder andersgläubigen Minderheit den diskursiven Nachvollzug der ihr geschuldeten Rechtfertigungen verweigert (Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den 'öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 119-154, 137. 140; Herv. i. O.). Die modernen westlichen Gesellschaften dürften allerdings weit davon entfernt sein, in ihren Parlamenten jemals mit einer einheitlich argumentierenden 'religiösen Mehrheit' konfrontiert zu werden.

Die streng verteidigte Religionsfreiheit der staatlichen Gesetzgebung fungiert gegenüber den Religionsgemeinschaften also zunächst als Nötigung, sich mit dem Faktum der weltanschaulichen Pluralität und der politisch-moralischen Autonomie der Staatsbürger und ihrer politisch-moralischen Meinungs- und Willensbildungsprozesse, auch wenn diese moralisch noch so defizitär erscheinen mögen, irgendwie arrangieren zu müssen, wenn man am Politik- und Öffentlichkeitsanspruch der eigenen Glaubensüberzeugungen festhalten und sich nicht selbst entpolitisieren will. Diese Nötigung setzt die Religionsgemeinschaften unter einen permanenten inneren Reflexions- und Rechtsfertigungsdruck, dem sie – anders als bei einem von außen auf sie ausgeübten Assimilations- und Anpassungsdruck, der sich usurpatorisch in die religionsinternen Angelegenheiten ihrer theologischen Selbstverständigung einmischt – allein durch defensive Rückzugs- und Überwinterungsstrategien mit Aussicht auf Erfolg nicht zu begegnen vermögen. In einer solchen Konstellation ist es deshalb nicht unwahrscheinlich, dass sich die Religionsgemeinschaften auf den Weg machen, in selbstbestimmter Weise eigene Lernprozesse zu initiieren, in denen sie zuvor unterschätzte Freiheits- und Autonomiegehalte ihrer eigenen Lehrtraditionen in neuer Weise wiederentdecken und für sich selbst fruchtbar machen können. Die theologische Entdeckung des Prinzips der Religionsfreiheit des Staates und der religiösen Freiheit der Individuen gegenüber dem Staat durch das II. Vatikanische Konzil im Jahr 1965 ist hier nur ein vielbeachtetes Beispiel neben anderen.¹⁸

Zugleich fungiert das nüchtern-profane Prinzip der Religionsfreiheit des Staates aber auch als permanente Einladung an die Religionsgemeinschaften und die anderen *moral communities* der Zivilgesellschaft, ihre in der Genese partikularen, in ihrer Geltung aber als universal behaupteten moralischen Wahrheitsansprüche in der politischen Öffentlichkeit offensiv zur Sprache zu bringen. Selbstbewusste öffentliche Artikulationen solcher Religiosität – mögen sie vielen auch als sperrig und fremd, als vormodern und antiliberal – erscheinen, sind aus der Perspektive einer säkularen Republik zunächst einmal als potenziell wertvoll und hilfreich zu bewerten. Denn jede zivilgesellschaftliche Verständigungskultur lebt im Blick auf die politisch-moralische Selbstvergewisserung der Gesellschaft über die Grundfragen ihrer gemeinsamen Identität davon, dass ihr von starken und engagierten, in der Öffentlichkeit selbstbewusst auftretenden Überzeugungsgemeinschaften mit Nachdruck und Emphase verschiedene Wert- und Normvorstellungen vorgelegt werden. Nur so nämlich können sich diejenigen moralischen Selbstverständigungsprozesse immer wieder neu entzünden, auf die eine demokratische Republik angewiesen ist, die sie mit ihren eigenen – notwendigerweise dürr und formal angelegten – Verfahrensprozeduren aber nicht selbst hervorbringen kann und darf. Diese dichten und material gehaltvollen Wertvorstellungen können im öffentlichen Raum demokratischer Zivilgesellschaften freilich nicht als blind zu akzeptierende feste Werte, sondern nur als kritisch zu prüfende und gegebenenfalls reflexiv anzueignende Wert- und Normkandidaten auftreten und zur Geltung kommen. Ohne die nachhaltige zivilgesellschaftliche Präsenz derartiger Wertvorstellungen gerade auch in ihrer Pluralität und Widersprüchlichkeit, d.h. ohne die permanente und lebendige, nie dauerhaft abzuschließende und stets neu aufbrechende öffentliche Debatte über derart 'dichte Wert- und Normkandidaten' steht die Republik in der Gefahr, dass sie mit ihrer politischen Öffentlichkeit auch selbst moralisch austrocknet und das anspruchsvolle Programm einer gemeinwohlorientierten und alle Staatsbürgergruppen auch in ihren je unterschiedlichen kulturellen Identitäten einbeziehenden Politik nicht länger aufrechterhalten kann. Insofern spricht vieles dafür, dass das Projekt der Demokratie heute weniger vom Öffentlichkeitsanspruch fundamentalismusanfälliger traditionaler Religionen bedroht sein könnte als von manchen

¹⁸ Vgl. dazu die Beiträge in Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn 2010.

szientistischen Wissenschaftskulturen, denen die demokratiethoretische Leitidee gesellschaftlicher Selbstregierung im Medium des 'öffentlichen Vernunftgebrauchs' lediglich als ein naives Wahrnehmungsmuster alteuropäischer Zeiten gilt, von dem nach sich im Gestus realistischer Auf- und Abgeklärtheit nun endlich verabschieden sollte.

Es besteht also keinerlei Notwendigkeit, religiöse Konflikt- und Pluralitätslagen von vorn herein als Bedrohung der staatlichen Einheit wahrzunehmen. Für eine erfolgreiche politische Integration kommt es im normativen Politikmodell der säkularen Republik nur darauf an, dass sich die differenten Staatsbürger und ihre Gruppierungen allen Gegensätzen zum Trotz als freie und gleiche Aktivbürger der Republik erfahren und dadurch lernen können, sich als solche wechselseitig anzuerkennen und zu respektieren. Auf dieser Grundlage wird jenseits unterkomplexer konsens- und harmonieorientierter Integrationsvorstellungen auch eine 'konflikttheoretische Integration' der heterogenen Staatsbürger und ihrer plural-konfliktiven Gruppierungen und Verbände denkbar. Demnach integrieren sich die Bürgerinnen und Bürger durch die gemeinsame Praxis von öffentlichem Streit und Dialog, von Gespräch und Disput, durch 'gehegte Konflikte'¹⁹ und Erfahrungen miteinander ausgefochtener und gemeinsam durchgestandener Auseinandersetzungen in einem erst durch diese Erfahrungen konstituierten gemeinsamen öffentlichen Raum. In diesem Raum lernen die verschiedenen Staatsbürgergruppen, die anderen als Freunde, Fremde oder Gegner anzuerkennen, mit denen man womöglich weltanschaulich und kulturell 'nichts zu tun haben will', die man aber trotzdem als freie und gleichberechtigte Aktivbürger der Republik zu respektieren beginnt. Denn schließlich gestehen diese anderen auch der eigenen Gruppe diesen egalitären Staatsbürgerstatus, gesichert durch das Reziprozitätsprinzip des formalen Rechts- und Verfassungsstaates, in gleicher Weise zu bzw. müssen ihn de facto zugestehen, wenn sie mit ihnen die Arena des öffentlichen Streites und der 'gehegten Konflikte' betreten. Eine moralische Haltung strikter Verwerfung des Reziprozitätsprinzips der politischen Moderne scheint sich für Religionsgemeinschaften, die sich als vormodern verstehen bzw. bewusst als antimodernistisch inszenieren, auf die Dauer nur dann durchhalten zu lassen, wenn sie ihren Öffentlichkeitsanspruch vollständig aufgeben und sich in unpolitische Nischen resonanzloser Privatheit zurückziehen. Am Beispiel des ultramontanen Katholizismus in Deutschland lässt sich jedenfalls ablesen, dass derartige Religionen, wenn sie sich auf das Feld der politischen Öffentlichkeit und die Foren parlamentarischer Gesetzgebung begeben und hier für ihre religiöse Sache zu kämpfen beginnen, schnell in eine Art 'Demokratisierungsfalle' geraten, die erhebliche – wenn auch zunächst ungewollte – politische Modernisierungseffekte freisetzen kann.²⁰

Eine selbstbewusst-säkulare Republik wird deshalb darauf achten, dass sie nicht in ein laizistisches Selbstmissverständnis zurückfällt. Offensiv auftretende Religionen, die versuchen, sich aus den privaten Rückzugsnischen zu befreien, die ihnen die politische Moderne einst zugewiesen hatte, kann die Republik zunächst einmal gelassen zur Kenntnis nehmen. Sie wird sie weder aus ängstlicher Unsicherheit als kulturelle Bedrohung wahrnehmen, noch wird sie in einem weltanschaulichen Überlegenheitsgefühl autoritativ auf deren Modernisierung bzw. Privatisierung drängen. Sie wird vielmehr in Erinnerung behalten, dass Religionen, die sich und ihre Glaubensüberzeugungen ernst nehmen, per se ein Interesse an politischer Artikulation haben und sich schon vom Wahrheitsanspruch ihres eigenen

¹⁹ Vgl. Helmut Dubiel, Gehegte Konflikte, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 12/1995, 1095-1106.

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

Glaubens her mit Privatisierungs- bzw. Assimilationszumutungen nicht anfreunden können. Dies gilt zumindest für die großen abrahamitischen Weltreligionen, deren überraschendes *going public* seit den 1990er Jahren für erhebliche religionssoziologische Aufmerksamkeit sorgt.²¹ Zudem ist auch empirisch nicht zu bestreiten, dass sich die neueren Phänomene von wiedererstarkenden *public religions* keineswegs pauschal als Gefährdungen der Demokratie interpretieren lassen. Vielmehr haben sich gerade diese Religionen in den letzten Jahrzehnten oftmals als entscheidende Triebkräfte gesellschaftlicher Demokratisierung erwiesen. So tragen offensichtlich starke *public religions* in vielen Ländern dieser Welt – sofern dort die verfassungsrechtliche Trennung von Staat und Religion durchgesetzt und anerkannt ist – wesentlich zur Vitalisierung der jeweiligen Zivilgesellschaften bei. In Ländern dagegen, in denen staatsferne Religionen kaum vorhanden sind, finden sich häufig auch nur schwach ausgebildete Zivilgesellschaften.²²

Im politischen Alltag einer postlaizistischen profanen Republik werden sich die religionsskeptischen Verteidigern der Moderne ebenso wie den modernitätsskeptischen Anhängern der Religionen 'auf Augenhöhe' begegnen und zahlreiche Anknüpfungspunkte finden für gemeinsamen Disput, für Begegnung, Konflikt und Konsens. Im Rahmen einer solchen Öffentlichkeit bestehen gute Chancen, dass religiöse Bürger und Bürgergruppen in ihrem Verhältnis zur säkularen Republik einen selbstbestimmten Integrationsweg einschlagen können, der die beiden gängigen Irrwege vermeidet: den – von manchen religiösen *hardlinern* befürworteten – fundamentalistischen Rückzug ebenso wie den – von vielen laizistischen *hardlinern* empfohlenen – Weg eines permanenten Assimilationsdrucks, in dessen Verlauf es zu einem mehr oder weniger vollständigen Verlust der gegenüber den Wahrnehmungs- und Interpretationsmustern bürgerlicher Modernität stets auch sperrigen religiösen Überzeugungen kommen soll. Wenn man am Leitbild selbstbewusster öffentlicher Koexistenz von Religionen und Republik festhalten will, kommt es vielmehr darauf an, dass nicht nur die Wahrheitsansprüche der überlieferten Religionen unter Rechtfertigungs- und Veränderungsdruck gesetzt werden. Umgekehrt müssen sich auch die Selbstverständlichkeiten und Plausibilitäten der westlichen Moderne von religiös motivierten Anfragen – etwa an Konsumismus und Kapitalismus, an Sexismus, Materialismus und Werteverfall, an Relativismus und Individualismus, an Vereinsamung, Sinnleere und Solidaritätsverlust, an die arrogante Rücksichtslosigkeit des westlichen Wirtschafts- und Wissenschaftsmodells etc. – erreichen und irritieren lassen. Solche religiös motivierte Kritik ist auch in der bürgerlich-säkularen Moderne des Westens durchaus verständlich; und auch in religiöser Sprache artikulierte Überzeugungen und Wertvorstellungen produzieren für die religionsfrei sozialisierten Bürgerinnen und Bürger keineswegs einfach nur 'unverständliches Rauschen'. Nicht zufällig wächst gerade in den letzten Jahren – angesichts zahlreichen Tendenzen einer gerade auch in ihrem politisch-moralischen Normativitätsprofil "entgleisenden Modernisierung" (Habermas)²³ – die Aufmerksamkeit dafür, dass die

²¹ Vgl. dazu die mittlerweile klassische Studie von José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-London 1994.

²² Vgl. dazu u.a. Ders. Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M. 1996, 181-210 und die 'Länderberichte' in Karl Gabriel (Hg.), *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 44), Münster 2003.

²³ Der Hinweis auf Tendenzen einer 'entgleisenden Modernisierung' taucht seit der Frankfurter Friedenspreisrede von 2001 im Habermasschen Schrifttum immer wieder auf und markiert eine zunehmende Skepsis gegenüber den Realisierungschancen des europäischen Aufklärungsprojekts. So befürchtet er heute "eine entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im Ganzen" (Habermas, *Vorpolitische Grundlagen?*, 111) und betont: Die Imperative einer beschleunigten kapitalistischen Modernisierung erzeugen und verbreiten Mentalitäten und Einstellungen, die langfristig das normative Bewusstsein der Zivilgesellschaft auszehren könnten. Wir können nicht sicher sein, daß die Moderne aus ihren eigenen kulturellen Beständen [...] immer wieder die Inspiration

semantischen Traditionen der großen Religionsgemeinschaften – vorgängig zu und unabhängig von aller Übersetzbarkeit in die rationale Sprache moderner Philosophie – "auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen"²⁴ können, dass auch religionsfrei aufgewachsene Bürger "in den normativen Wahrheitsgehalten einer religiösen Äußerung eigene, manchmal verschüttete Intuitionen wiedererkennen"²⁵ können, auch wenn sie mit Autoritätshinweisen auf göttliche Gebote und heiliges Überlieferungsschrifttum nichts anzufangen wissen. Die Chancen für einen Abschied von der Konkurrenz- und Überlegenheitsperspektive einer philosophischen Religionsbeerbung²⁶ hin zu einem Programm öffentlicher Koexistenz von Religionen und Republik dürften jedenfalls in dem Maße steigen, wie das Bewusstsein dafür wächst, dass gerade die religiösen Überlieferungen über unverzichtbare humanitätsverbürgende Gehalte verfügen könnten, die wir allein mit der säkularisierten Moralsprache der politischen Moderne nicht in gleicher Weise artikulieren können, die wir aber angemessen erinnern und vergegenwärtigen müssen, wenn wir die – zu Beginn der politischen Moderne entstandenen, gegenwärtig aber vielfach bedrohten – Normativitätsstandards von personaler Würde und Autonomie, von politischer Freiheit und Gleichheit, von sozialer Solidarität und Gerechtigkeit nicht selbst gefährden wollen.

Literatur:

Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (am. 1958), München-Zürich: Piper 1981.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), in: Ders., *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M.; Suhrkamp 1976, 42-64.

und die Kraft zur Selbsterneuerung gewinnen wird." (Habermas, Einleitung, in: Ders., *Politische Theorie, Philosophische Texte*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 2009, 9-34, 28f.)

²⁴ Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001*, in: Ders., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt a.M. 2003, 249-262, 261.

²⁵ Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*, 137.

²⁶ Für eine solche Verabschiedung spricht sich jüngst auch Habermas aus, wenn er erklärt: "Gewiß ist auch Religionsphilosophie als die vernünftige Selbstausslegung eines praktizierten Glaubens ein verdienstvolles Geschäft. Aber das nachmetaphysische Denken, für das die religiöse Erfahrung und der religiöse Glaubensmodus einen undurchsichtigen Kern behalten, muß auf Religionsphilosophie verzichten." (Jürgen Habermas, Einleitung, in: Ders., *Kritik der Vernunft. Philosophische Texte*, Bd. 5, Frankfurt a.M. 2009, 9-32, 31). In diesem Verzicht auf den jahrzehntelang hartnäckig verteidigten Anspruch auf eine kommunikationstheoretisch-philosophische 'Übersetzung' der unverzichtbaren semantischen Gehalte der religiösen Überlieferungen wird man den zentralen Umbruch in der Habermasschen Verhältnisbestimmung von Religion und Moderne identifizieren können, während er seine inhaltliche Wertschätzung insbesondere der jüdisch-christlichen Glaubenstradition von seinen frühesten Schriften an bis heute unverändert durchgehalten hat; vgl. dazu Hermann-Josef Große Kracht, *Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe*. Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen, in: Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt (Hg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i. Br. 2009, 55-91.

Diese 'Verzichtserklärung' kann und darf nun umgekehrt jedoch kein Anlass für – mitunter zu beobachtende – religiöse Selbstgefälligkeit und theologisch-triumphalistische Moderne-Verabschiedungen sein, denn es bleibt dabei, dass der 'öffentliche Vernunftgebrauch' in der demokratischen Republik mit religiösen Aussagen und Autoritätshinweisen auf göttliche Gebote und heiliges Schrifttum nichts anzufangen weiß. Dies müssen religiöse Überzeugungen als konstitutives Merkmal moderner Gesellschaften anerkennen; und daran müssen sie sich weiterhin – intern – abarbeiten. Und in dieser 'Lernumgebung' begreifen sie wohl auch am ehesten, dass sie ohne eigene Übersetzungs- und Erklärungsleistungen, allein mit den Rückbezug auf geoffenbarte Glaubenswahrheiten, auch bei den aufgeschlossensten Zeitgenossen einer religiös sensibilisierten Moderne wohl nur auf achselzuckendes Befremden stoßen werden.

Ders., Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. Vortrag, gehalten in der Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 26. Oktober 2006, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2006.

Borutta, Manuel, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2010.

Casanova, José, Public Religions in the Modern World, Chicago-London: University of Chicago Press 1994.

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

Dubiel, Helmut, Gehegte Konflikte, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 12/1995, 1095-1106.

Gabriel, Karl (Hg.), Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 44), Münster: Regensburg 2003.

Ders./Spieß, Christian/ Winkler, Katja (Hg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn: Schöningh 2010.

Große Kracht, Hermann-Josef, Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften, in: Karl Gabriel (Hg.) Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 44); Münster: Regensburg 2003, 225-272.

Ders., Religiöse Fremdlinge in der modernen Welt? Ultramontane Katholiken im 19. Jahrhundert und die Frage nach den Entstehungskontexten einer zivilgesellschaftlichen Demokratie, in: Ralph Jessen/Sven Reichhard/Ansgar Klein (Hg.), Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2004, 89-113.

Ders., Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe. Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen, in: Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt (Hg.), Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg i. Br.: Herder 2009, 55-91.

Ders., Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit, Kevelaer: Butzon und Berker 2011.

Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: Ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 249-262.

Ders., Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? (2004), in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, 106-118.

Ders., Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den 'öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, 119-154.

Ders., Einleitung, in: Ders., Politische Theorie, Philosophische Texte, Bd. 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 9-34

Ders., Einleitung, in: Ders., Kritik der Vernunft. Philosophische Texte, Bd. 5, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 9-32

Heinig, Hans-Michael/ Walter, Christian (Hg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit, Tübingen: Mohr 2007.

Huber, Wolfgang, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart: Klett 1973.

Kreß, Hartmut, Das Böckenförde-Diktum – im modernen Pluralismus noch tragfähig?, in: Humanismus aktuell. Hefte für Kultur und Weltanschauung 22, Berlin 2008, 7-19.

Lefort, Claude, Die Frage der Demokratie, in: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, 281-297.

Ders., Fortdauer des Theologisch-Politischen? (frz. 1981), Wien: Passagen 1999.

Lübbe, Hermann, Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 15 (1981) 40-64.

Manow, Philip, Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008

Rödel, Ulrich/ Frankenberg, Günter / Dubiel, Helmut, Die demokratische Frage Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.

Rousseau, Jean-Jacques, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 1986.

Schieder, Rolf, Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

Stollberg-Rilinger, Barbara, Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates, Berlin 1986.