

HANS-JOACHIM HÖHN

Mit Religion Staat machen?

Sozialtheoretische Reflexionen – theologische Perspektiven

Die Rede von der „Wiederkehr der Religion“ ist in den letzten Jahren zu einer häufig gebrauchten Wendung geworden. Sie dementiert die lange Zeit dominierende Erwartung „postreligiöser“ Verhältnisse in den Kulturen und Gesellschaften Westeuropas und setzt dagegen die Beschreibung „postsäkularer“ Konstellationen: Moderne Gesellschaften haben sich darauf einzustellen, dass sich trotz fortlaufender Säkularisierungswellen das Religiöse behauptet.¹ Diese Selbstbehauptung ist nicht auf folkloristische Bestände reduzierbar oder auf den Bereich individueller Sinnfindung beschränkt. Immer öfter gelingt religiös formatierten Themen und Postulaten auch die Rückkehr in die politische und mediale Öffentlichkeit. Religion ist hier nicht mehr nur eine Sache des privaten Erlebens, sondern auch ein Medium der Darstellung sozialer Differenzen, des Austragens sozialer Konflikte und des Kampfes um öffentliche Anerkennung bisher marginalisierter Gruppen.² Für manchen Zeitdiagnostiker sind dies bereits Indizien, dass der Prozess einer Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit moderner Gesellschaften an ein Ende kommt. Falls sich dieser Trend bestätigt, gibt er auch Anlass für normative Überlegungen: In welchem Maß hat eine liberale Demokratie auf „postsäkulare“ Konstellationen von Religion und Gesellschaft Rücksicht zu nehmen? Inwieweit sind eine säkulare politische Moderne und öffentlich auftretende Religionen kompatibel? Begünstigt eine politische Sensibilität für religiöse Belange nicht Fundamentalismen und Fanatismen?³ Können sich religiöse Traditionen solcher Extreme erwehren und als resistenzfähig erweisen, ohne zu riskieren, dass man ihre Geltungsansprüche relativiert und sie selbst gesellschaftlich marginalisiert werden?

Die Beantwortung dieser Fragen lässt sich fokussieren auf die Frage, ob es erneut um die Alternative geht, Staat und Politik letztlich auf religiöse oder metaphysische Ressourcen angewiesen zu sehen oder umgekehrt die Religionen in die vor-politischen Bereiche der Gesellschaft abzudrängen. Angesichts dieser Fragestellung sind unter „postsäkularen“ Vorzeichen

¹ Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

² Vgl. Karl Gabriel und Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2008; Franz-Josef Bormann und Bernd Irlenborn (Hg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft*, Freiburg/Basel/Wien 2008; Thomas M. Schmidt und Michael G. Parker (Hg.), *Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit*, Würzburg 2009.

³ Vgl. Rolf Schieder, *Sind Religionen gefährlich?*, Berlin 2008.

auch Fragen neu zu diskutieren, die in den 1990er Jahren in der Kommunitarismusdebatte eine wesentliche Rolle spielten: Welche moralischen Motive und Bindungen sind notwendig, um die freiheitsverbürgenden Institutionen einer liberalen Demokratie am Leben zu erhalten? Auf welches Maß an gemeinschaftlichen Wertbindungen sind politische Subjekte angewiesen, um zur Ausbildung und Erhaltung einer persönlichen Identität ebenso in der Lage zu sein wie zur Identität des Gemeinwesens einen Beitrag zu leisten?⁴ Wie lässt sich in einer hochgradig individualisierten Gesellschaft bei Wahrung der Unterschiedlichkeit der Individuen ein diese einigendes soziales Band knüpfen? Wie können die Bedingungen der Freiheit autonomer Subjekte angemessen mit sozialen Verpflichtungen vermittelt werden, die eine gerechte Teilhabe und Teilgabe an gesellschaftlichen Gütern und Ressourcen gewährleisten? Sind religiöse Traditionen und Gemeinschaften hierbei förderlich oder konterkarieren sie wegen mangelnder Pluralitätsfähigkeit ihre Gemeinwohlrelevanz? Können an die Stelle „konfessioneller“ Religionskulturen andere Formate von Religiosität treten, die sozialintegrativ wirken oder führt die sozio-kulturelle Mobilisierung des Religiösen zur Vermehrung gesellschaftlicher Konfliktpotentiale?

An drei „Stellproben“ sollen im Folgenden diese Alternativen erörtert werden: Zunächst geht es um die Ortung und Funktionsbestimmung „zivilreligiöser“ Bestände moderner Gesellschaften (als Alternative zur konfessionell institutionalisierten Religiosität). Hier wird das Religiöse nicht als Ferment des Politischen bedeutsam, sondern findet als kulturelles Sediment Beachtung (I). Wie ist vor diesem Hintergrund ein möglicher Gottesbezug in der Präambel in der Verfassung weltanschaulich pluraler Gesellschaften einzuordnen – als zivilreligiöser Restbestand, der transkonfessionell zustimmungsfähig ist (II.)? Und wie kann sich eine christliche Theologie positionieren, wenn es ihr um zeit- und sachgemäße Formen einer „politischen Gottesrede“ geht, die ebenso kultur- wie religionskritisch ausfallen muss und somit gerade nicht von vornherein „konsenserpicht“ sein muss (III.)?

1. Religion als Sediment oder Ferment der politischen Kultur?

Die Debatte um Phänomen und Theorie der sogenannten „Zivilreligion“ wurde im deutschsprachigen Raum vor allem in den 1980er Jahren intensiv geführt und ist seitdem mit unterschiedlicher Intensität immer wieder neu belebt worden.⁵ Auf ihrer Tagesordnung steht das Verhältnis von Gesellschaft und Religion nach der vollzogenen Trennung von Kirche und Staat. Was diese Debatte anhaltend interessant macht, ist der Umstand, dass sie den empirisch

⁴ Vgl. etwa Axel Honneth, „Die Herausforderung des Kommunitarismus“, in: Christel Zahlmann (Hg.), *Kommunitarismus in der Diskussion*, Berlin ²1994, 118–123; Ders. (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M./New York 1993; Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993; Günter Frankenberg (Hg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1994.

⁵ Vgl. hierzu Heinz Kleger und Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986 (Münster ²2004); Rolf Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987; Ders., *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt/M. 2001; Ders. (Hg.), *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden 2001; Wolfgang Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh 1994; Mathias Hildebrandt, *Politische Kultur und Zivilreligion*, Würzburg 1996; Rudolf Withöft, *Civil Religion und Pluralismus*, Frankfurt/M. 1998; Thomas Hase, *Zivilreligion*, Würzburg 2001; Heinz Kleger, *Gibt es eine europäische Zivilreligion?*, Potsdam 2008.

nachweisbaren Rückgang einer gesellschaftlichen Abstützung konfessioneller Christlichkeit ernst nimmt und gleichzeitig den Fortbestand eines religiösen Sedimentes in der Gesellschaft registriert, das unabhängig von kirchlichen und konfessionellen „Verwaltungen“ des Religiösen kulturell präsent ist. Sie liefert Anhaltspunkte für die bleibende gesamtgesellschaftliche Bedeutung von Religion, ohne diese Bedeutung davon abhängig zu machen, dass Religion noch ein Leitsystem der Gesellschaft bildet.

Das Urheberrecht für den Begriff „religion civil“ darf *Jean-Jacques Rousseau* (1712–1778) für sich beanspruchen. Am Ende seiner Abhandlung über den Gesellschaftsvertrag⁶ stellt er sich die Frage, von welchen nicht-politischen Ressourcen ein solcher Gesellschaftsvertrag bestandsabhängig ist. Wenn in einem aufgeklärten Staat hierfür die Religion in Frage kommen soll, kann dies jedoch nicht ein konfessionell und regional zersplittertes Christentum sein. Eine Religion, die in ihren eigenen Reihen den Dissens aufrechterhält, kommt kaum für die Herstellung eines gesellschaftlichen Konsenses in Betracht. Wenn überhaupt, kommen hierfür nur religiöse Leitbilder in Frage, die nicht im Definitionsbereich einer partikularen Konfession stehen. Wenn überhaupt, kommt nur ein religiöser Minimalkonsens in Frage, dessen Bestand und Geltung nicht eine Kirche, sondern der aufgeklärte Staat verbürgt. Diese religiösen Minima sind rasch aufgezählt: die Annahme der Existenz Gottes, die Wahrnehmung der Welt als Gottes Schöpfung, die Praxis der Toleranz, die Erwartung des Jüngsten Gerichtes mit der Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen, die Anerkennung der Heiligkeit gerechter weltlicher Ordnungen.

Die eigentliche Karriere des Begriffs „civil religion“ beginnt jedoch im Herbst 1967, als der amerikanische Soziologe *Robert N. Bellah* in der Zeitschrift *Daedalus* ihn als Überschrift wählt für den Versuch, religiöse Phänomene in der Politik zu orten und Religion als Quelle einer öffentlichen Moral auszuzeichnen, die den Fliehkräften eines politischen und ökonomischen Liberalismus entgegenwirkt.⁷ Dieser Versuch ist ebenso interessant wie gewagt. Bekanntlich zeichnet sich das US-amerikanische Modell der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik dadurch aus, dass einerseits eine strikte institutionelle Trennung von Kirche und Staat etabliert wurde, der Staat sich in religiöse Angelegenheiten nicht einmischt und im Interesse des sozialen und religiösen Friedens kein religiöses Bekenntnis privilegiert. Zugleich aber durchzieht die amerikanische Geschichte das Bemühen des Staates, auch eine religiös begründete Zustimmung zu sich selbst bzw. zum amerikanischen Gemeinwesen herzustellen. Bellah nennt als Beleg die verbreitete Formel vom Volk der USA als dem „neuen Israel“, dem Gott mit der Unabhängigkeitserklärung einen neuen historischen Auftrag gegeben habe. Dieser „neue Bund“ verleihe den von Gott gegebenen Grundrechten auf Unversehrtheit, Freiheit, auf das Streben nach Glück mit der Verpflichtung auf Toleranz, Gerechtigkeit und Nächstenliebe eine besondere Qualität. Ein solches Argumentationsmuster entdeckte Bellah in den Antrittsreden aller amerikanischen Präsidenten, in mehr als 90% der Predigten an Unabhängigkeitstagen und im Selbstverständnis zahlloser Verbände, die sich im gelobten Land der unbegrenzten Möglichkeiten formiert haben.

⁶ Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag* (1762), Stuttgart 1977. Vgl. dazu u. a. Sonja Asal, *Der politische Tod Gottes. Von Rousseaus Konzept der Zivilreligion zur Entstehung der Politischen Theologie*, Dresden 2007.

⁷ Vgl. Robert N. Bellah, „Zivilreligion in Amerika“, in: Heinz Kleger und Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers*, 19–41.

Zum Kern dieser „civil religion“ gehört ein entkonfessionalisiertes Credo, das wiederum die Voraussetzung für ein religiös grundiertes Bekenntnis zum Gemeinwesen ist. Da die Civil Religion in ihren Inhalten gleichsam die „Quersumme“ der zahlreichen Denominationen darstellt, ist sie religiös pluralitätsfähig und gesellschaftlich mehrheitsfähig. Da sie nicht wiederum eine neue und zusätzliche Denomination darstellt, sondern im Bereich der politischen Symbolik und Ästhetik, der nationalen Historiographie und der öffentlichen Moral angesiedelt ist, bleibt sie kompatibel mit einem Staat, der sich in konfessionelle Angelegenheiten nicht einmischt und dennoch das Politische vom Religiösen nicht gänzlich entkoppeln möchte. Die besondere Funktion der Civil Religion besteht hier nicht nur darin, dass sie als Legitimationsbeschafferin der Regierung oder nationaler Loyalitätsverstärker auftritt. Sie steht auch für jene Elemente, aus denen sich die historische und kulturelle Identität der US-Gesellschaft zusammensetzt, die ihrerseits nach Bellah nicht ohne ein moralisches Wertesystem auskommen kann.

Bellahs Studien haben eine Vielzahl von weiteren Untersuchungen auch außerhalb der USA angestoßen. Für nicht wenige Soziologen und Philosophen haben sich diese Impulse jedoch in ganz anders gelagerten Auffassungen und Schlussfolgerungen niedergeschlagen. Bellah musste sich entgegenhalten lassen, dass seine Arbeit als religiöse Verbrämung der amerikanischen Politik empfunden oder als utopische Gemeinschaftsromantik verstanden werden könnte. Bei seinem Plädoyer für eine „Remoralisierung“ und zivilreligiöse Grundierung politischer und ökonomischer Abläufe wurde ihm ein anachronistisches Politik- und Religionsverständnis vorgehalten. Angezeigt sei nicht eine weitere religiöse Aufladung der Politik, sondern deren Entideologisierung.

In diese Richtung weist auch Hermann Lübke als prominentester deutschsprachiger Zivilreligionstheoretiker.⁸ Ihm geht es nicht um die Entgrenzung von Moral, Religion und Politik, sondern um die Selbstbegrenzung des politischen Systems durch die Anerkennung von Sachverhalten, über die die Politik nicht verfügen kann. Diese Selbstbegrenzung unterscheidet liberale, aufgeklärte Politik von totalitären Systemen und ist Ausweis ihrer Legitimität. In den Formen und Gehalten der Zivilreligion manifestiert sich die Anerkennung des politisch Unableitbaren und Unabstimmbaren. Als Platzhalter und Ausdruck dieses Unverfügbaren legitimiert sich wiederum die Zivilreligion; aufgrund dieser Funktion ist sie kompatibel mit weltanschaulich pluralen und liberalen Gesellschaften. Zur Zivilreligion zählt Lübke „exklusiv diejenigen Symbole, symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten, durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird und durch die darüber hinaus der Grund benannt und anerkannt wird, der uns normativ festlegen läßt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll“.⁹

⁸ Als einschlägig gilt der Aufsatz von Hermann Lübke, „Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität“, in: Heinz Klegler und Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers*, 195–220. Eine umfassende Auswertung weiterer Veröffentlichungen Lübkes und der Sekundärliteratur bietet Wolfgang Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, 74–207.

⁹ Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986, 320 f. Vgl. ebd.: „Zivilreligion ist das Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur, die in das politische System faktisch oder sogar förmlich-institutionell [...] integriert sind, die unbeschadet gewährleistetester Freiheit der Religion die Bürger unabhängig von ihren konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten

Diese Definition klingt abstrakt, lässt sich aber unschwer aus der politischen Alltagskultur konkretisieren, wofür als Beispiel der religiöse Zusatz „So wahr mir Gott helfe!“ bei der Vereidigung von Ministern dienen mag: Wer Macht hat, gesteht ein, bei der Ausübung dieser Macht auf etwas angewiesen zu sein, das nicht in seiner Macht steht. Zu einem Politiker, der dies einräumt, haben religiöse Menschen mehr Vertrauen als zu jemandem, der auf dieses Bekenntnis verzichtet. Insofern erfüllt die religiöse Eidesformel eine zentrale zivilreligiöse Aufgabe. Staatsbürger werden durch sie auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen gebunden und dieses Gemeinwesen selbst stellt sich ihnen auch hinsichtlich ihres religiösen Weltverständnisses als anerkennungsfähig dar.

Die besondere Zuständigkeit der Zivilreligion liegt aber in der Bewältigung positiver wie negativer Kontingenzen, die das Gemeinwesen als Ganzes betreffen. Wer Bundestagsreden aus dem Wendejahr 1989/90 studiert, entdeckt zahlreiche Aussagen, die in dem unverhofften und unverdienten Glück einer friedlichen Revolution eine Gnade Gottes erkennen. Das Unverfügbare und Unverrechenbare wird für Staat und Politik aber unmittelbar und dramatisch auch dort deutlich, wo als Folge staatlichen Handelns etwas eintritt, was nicht wieder gut zu machen ist. Unter diesen Umständen ist Zivilreligion das, was ein Staat tut, wenn nichts mehr zu machen ist. So sind Kranzniederlegungen vor den Denkmälern für die Gefallenen der beiden Weltkriege am Volkstrauertag zivilreligiöse Handlungen. Ähnlich verhält es sich, wenn etwa angesichts „humanitärer Katastrophen“ das profane Trauer- und Kondolenzvermögen am Ende ist. Hier kommt die politische Elite des Landes nicht umhin, ihre Distanz zur Religion aufzugeben. Das Vertrauen in die politische Führung hängt nämlich daran, dass sich ihre Vertreter nicht indifferent gegenüber dem Schicksal der Opfer zeigen. Eine entsprechende Symbol- und Trauerkultur, welche in der gesamten Bevölkerung (noch) verstanden wird, stellen die etablierten Kirchen und Konfessionen bereit. Anleihen bei dieser Kultur sind für Vertreter staatlicher Stellen nahezu unumgänglich, wenn es angesichts tragischer Ereignisse, welche die Dimension eines nationalen Unglücks annehmen, darum geht, Anteilnahme zu zeigen. Von den Vertretern der christlichen Kirchen wird allerdings beim Reden über Leiden und Tod dogmatische Diskretion verlangt. Es wird erwartet, dass sie stärker auf den Trost menschlicher Nähe und Solidarität setzen als die christliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod nähren.

An diesem Beispiel wird ein wesentlicher Zug der Zivilreligion deutlich: Ihr Inhalt tendiert auf jenes Minimum hin, das innerhalb einer weithin säkularen und weltanschaulich pluralen Gesellschaft als maximal konsensfähig erachtet wird. Ferner muss er zum gemeinsamen kulturellen Erbe aller Staatsbürger zählen und unterliegt daher nicht mehr dem bestimmenden Einfluss konfessionsgeprägter Religionsgemeinschaften. Öffentlich sichtbar wird die Zivilreligion schließlich auf Veranlassung politischer Akteure. Gleichwohl bleibt der Politik das genuin religiöse Moment der jeweiligen Anlässe entzogen. Es hat zu tun mit Ereignissen und Konstellationen menschlichen Daseins, die auch nach erfolgreich verlaufener Säkularisierung und Aufklärung einer religiösen Deutung zugänglich sind. An den Grenzen der Politik wird deutlich, dass der Mensch auch in modernen Gesellschaften vieles zum Leben bitter nötig hat, das politisch nicht verfügbar ist. Wer die Bitterkeit der Not und des Lebens zu spüren

als in letzter Instanz religiös legitimieren, das heißt auch im religiösen Lebensvollzug anerkennungsfähig darstellen.“

bekommt, braucht mehr und anderes als nur Politik. Und die Politik braucht ihrerseits dieses „Andere“, um nicht an Selbstüberforderungen zu scheitern.

Lübbes Analysen verweisen auf die säkularisierungsresistenten Anteile von Religion und wecken Hoffnungen auf einen Fortbestand des religiösen Segmentes liberaler Gesellschaften. Offenkundig gehört die (Zivil-)Religion zu den kulturellen Erhaltungsbedingungen der Errungenschaften der Aufklärung, die sich u. a. in einer freiheitlichen Demokratie niedergeschlagen haben. Wer diese Errungenschaften auf Dauer bewahren will, muss sich bewusst sein, hierbei auf Voraussetzungen angewiesen zu sein, die sich mit den Mitteln der Politik nicht schaffen lassen. Daraus scheint auf den ersten Blick auch das kirchlich institutionalisierte Christentum Nutzen ziehen zu können. Denn die Zivilreligion ist nicht nur angewiesen auf die Produktion von Symbolen und Ritualen der christlichen Konfessionen, die für die Zwecke der politischen Ästhetik weiterverarbeitet werden können. Sie zehrt in vielfältiger Hinsicht von dem, dessen Schwundstufe sie darstellt: Sie braucht ein lebensweltlich verankertes Ethos der Solidarität und Toleranz, ohne das politische Aktionen gegen Ausländerfeindlichkeit nur Strohfeder bleiben. Sie braucht ein kulturelles Gedächtnis, das auch „gefährliche Erinnerungen“ (J. B. Metz) birgt und das Skandalöse des Skandals von Krieg, Vertreibung und Rassenhass benennt, soll das Gedenken an die Opfer nicht ein hohles Ritual werden.¹⁰

Umgekehrt besteht von Seiten des kirchlich verfassten Christentums kein Grund, sich gänzlich vom Bereich des Zivilreligiösen zu distanzieren. Er kann gleichsam als Resonanzraum in der sozialen Umwelt der Kirchen betrachtet werden, ohne den ihre Verkündigung gesellschaftlich nicht mehr anschlussfähig wäre. In vielen Fällen ist es die Berufung auf ein „christliches Menschenbild“, das solche Anschlussleistungen zwischen Vertretern der Kirchen und der politischen Parteien ermöglicht. Offenkundig sind auch die Kirchen davon abhängig, dass in der Gesellschaft ein Sinn für die Artikulationskraft religiöser Semantik erhalten geblieben ist, wenn sie etwa Stellungnahmen zu bioethischen Fragen veröffentlichen. Auch sie sind auf entgegenkommende Motivationslagen und Sensibilitäten in der Gesellschaft angewiesen, sollen ihre Wortmeldungen nicht ins Leere laufen. Wo keine religiöse Grundierung von Kultur und Gesellschaft mehr antreffbar ist, wird es zunehmend schwieriger, ihre religiöse Kernbotschaft „unter die Leute“ zu bringen. Das Evangelium droht dann zu einem religiösen Text ohne kulturellen Kontext zu werden. Wo sich keine Anknüpfungspunkte für die christliche Gottesrede mehr zeigen und ihre Verstehensvoraussetzungen nicht mehr geteilt werden, muss sie für viele Zeitgenossen zu einer unassimilierbaren Fremdsprache werden. Gäbe es nicht mehr die zwar weitgehend säkularisierten christlichen Feiertage im Jahreskreis, existierte nicht einmal mehr der gesellschaftliche Anlass, auf das Evangelium als Hintergrund kultureller Zeitordnungen zu verweisen.

Allerdings lässt sich gegen eine Stützung zivilreligiöser Kulturbestände seitens des Christentums auch einwenden, dass hierbei dem Religiösen nur zu oft die Rolle eines prophylaktisch oder therapeutisch einzusetzenden Mittels gegen Politikversagen zugewiesen wird, das Christentum auf die Funktion eines politischen Sedativs reduziert und seine kulturelle Präsenz in die Nähe von Folklore gerückt wird. Zudem haben sich für die Aufgabe der gesellschaftlichen Integration und Kontingenzbewältigung längst Alternativen gefunden. In Großstädten wird bei der Anlage neuer Friedhöfe immer häufiger auf die Verwendung jedweder religiöser

¹⁰ Vgl. ausführlicher Christoph Lienkamp, „Zivilreligiöse Erinnerungspolitik?“, in: Karl Gabriel und Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch*, 109–122.

Symbolik verzichtet. An die Stelle des Religiösen tritt das Ästhetische in Gestalt einer Architektur, die allenfalls in ihrer formalen Bausprache an etwas Sakrales erinnert. Wie anders soll auch eine multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft sich selbst gegenüber treten, wenn sie dabei niemanden ausschließen will? Sie orientiert sich an jenem Minimum, das innerhalb einer weithin säkularen und weltanschaulich pluralen Gesellschaft als maximal konsensfähig erachtet wird. Und das ist offensichtlich immer seltener das Religiöse.

Wer dagegen offensiv das Konzept einer Zivilreligion mit der Funktion politischer Ersatzlegitimation vertritt, hat offensichtlich nicht verstanden, dass es dem normativen Niveau eines demokratischen Gemeinwesens nicht entspricht, sich auf eine transzendente Autorität zu berufen, sondern von der freiwilligen und rationalen Selbstbindung freier und gleicher Staatsbürger, d. h. von der Idee einer autonomen Selbstregierung des Volkes zu leben.¹¹ Die Feststellung, dass ein demokratisches Gemeinwesen von Voraussetzungen lebt, die es selbst nicht garantieren kann, ist nicht auf die Legitimitätsgrundlagen der Demokratie, sondern auf die Bedingungen ihres faktischen Funktionierens zu beziehen. Religion kann einem demokratischen Staat in Legitimationsfragen nicht zur Seite stehen, sondern tritt ihm allenfalls in der Zivilgesellschaft gegenüber.

2. Nominatio oder invocatio – Gott in der Verfassung?

Ein eindrucksvolles Lehrstück einer postsäkularen Konstellation von Religion und Gesellschaft stellt die Debatte um einen Gottesbezug in der Präambel der Europäischen Verfassung dar.¹² Seine Befürworter haben darauf verwiesen, dass die „nominatio Dei“ in der Präambel des Grundgesetzes¹³ als jene „offene Stelle“ in der Verfassung zu sehen ist, durch deren Wahrung sich totalitäre und antitotalitäre Systeme unterscheiden. Sie ist sprachlicher Ausdruck einer Selbstvergewisserung, in der sich der Staat auf „letztbegründende“ Voraussetzungen menschlichen Miteinanders bezieht, über die er selbst nicht verfügen, sondern sie nur anerkennen kann. Einer europäischen Verfassung würde es gut anstehen, ebenfalls einen solchen Verweis vorzunehmen. Allerdings wurde sogleich eingeräumt, man müsse auf eine weitere

¹¹ Zum Ganzen vgl. auch Hermann-Josef Große Kracht, „Wie religionsfreundlich darf der moderne Verfassungsstaat sein?“, in: Karl Gabriel und Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch*, 123–139.

¹² Die Präambel des EU-Verfassungsentwurfes vom 29.10.2004 verzichtet auf die Erwähnung eines Gottesbezuges. Stattdessen heißt es im einleitenden Satz: „Schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben [...]“, Thomas Läufer (Hg.), *Verfassung der Europäischen Union*, Bonn 2005, 32. Zum Folgenden vgl. vor allem Georg Essen, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*, Göttingen 2004 (Lit.); Karl Lehmann (u. a.), *Verfassung ohne Gottesbezug? Zu einer aktuellen europäischen Kontroverse*, Leipzig 2004.

¹³ „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...] hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben“, Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949, zuletzt geändert durch Gesetz vom 26. Juli 2002 (BGBl I S. 2863). Diese Nennung Gottes stellt keine „invocatio dei“ dar, d. h. es erfolgt keine „Anrufung“ Gottes, den man als Autorität in Anspruch nimmt, in deren Namen man handelt (wie dies etwa in den Verfassungen Irlands und Griechenlands erfolgt). Vielmehr bestimmt das GG das Volk als verfassungsgebende Gewalt und gemäß Art. 20 (2) GG geht alle Staatsgewalt vom Volk aus.

inhaltliche Bestimmung des Gottesbegriffs verzichten, damit die Präambel mit der Liberalität und der weltanschaulichen Pluralität Europas kompatibel bleibe. Im Übrigen stelle es eine Verkürzung dar, wenn der Ausdruck „Gott“ inhaltlich auf ein dezidiert „konfessionelles“ Bekenntnis eng geführt werde, vielmehr finde er sich in den bedeutendsten philosophischen und „transkonfessionellen“ Traditionen Europas in den Reflexionen über Grund und Sinn menschlicher Existenz. Gegen diese Argumentation wurde von theologischer Seite geltend gemacht: Ist es mit dem Gehalt des christlichen Gottesbegriffs vereinbar, wenn er verstanden wird als bloße Chiffre für das politisch Unverfügbare, als Platzhalter für eine Instanz, vor der sich Menschen letztlich zu verantworten haben, als Markierung eines Einspruchs zur Versuchung, innerweltliche Macht zur alles bestimmenden Wirklichkeit zu erheben, als metaphysischer Sperrriegel, der die Unbedingtheit der Menschenwürde sichern soll? Ist es theologisch vertretbar und politisch angemessen, „dem Wort ‚Gott‘ einen prominenten Platz in der Europäischen Verfassung einzuräumen, um es sogleich mit dem Vorbehalt zu versehen, mehr als eine vage dahinschweifende Transzendenz dürfe mit ihm nicht verbunden werden?“¹⁴

Wenn seine Erwähnung jedoch nur darauf hindeuten soll, dass zu den humanistischen Überlieferungen Europas das Christentum einen entscheidenden Beitrag geleistet hat, bleibt zu fragen, ob diese Erinnerung mittels einer „nominatio dei“ erfolgen muss. Eine kulturgeschichtliche Würdigung des christlichen Erbes, dem die europäische Rechtskultur wesentliche Elemente verdankt, kann ohne diese rhetorische Figur auskommen. Oder steht hinter ihrer Verwendung der Gedanke, dass auch ein demokratischer Staat noch weiterer Formen religiöser Unterstützung bedarf? Steht er auf so instabilem Fundament, dass er auf eine (funktionale) Indienstnahme religiöser Traditionen und Deutungsmuster nicht verzichten kann? Sind die säkularen Ressourcen zu schwach, um das Normen- und Wertgefüge der Demokratie stützen und stärken zu können?

Die Intensität, mit der aus Kirchenkreisen auf die Verankerung eines Gottesbezuges in der Verfassung hingearbeitet wurde, lässt aber auch einen anderen Verdacht aufkommen: Kommen die Kirchen im demokratischen Staat ohne wie auch immer geartete staatliche Unterstützung nicht aus, für die sie bereit sind, sich mit zivilreligiösen Dienstleistungen erkenntlich zu zeigen? Tragen aber die Kirchen ihrerseits nicht zur Säkularisierung des Christlichen bei, wenn sie selbst in zivilreligiöser Verdünnung „die Substanz des christlichen Glaubens auf die bürgerlichen Grundtugenden von Toleranz, Demokratiefreundlichkeit, Antitotalitarismus und Gemeinschaftsfähigkeit“¹⁵ zurückstutzen und im Gestus nachholender Aufklärung auf eine öffentliche Artikulation ihrer durchaus auch ‚unbürgerlichen‘ Glaubensüberzeugungen verzichten?

Ein zentrales Merkmal eines postsäkularen Verhältnisses von Religion und Gesellschaft besteht darin, dass sich die Religionen auf die „Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen“.¹⁶ Denn die Möglichkeit allgemeinverbindlicher ethischer Diskurse und politischer Beschlüsse in einem demokratischen Gemeinwesen muss einen Geltungsgrund moralischen Sollens voraussetzen, der universal als sittlich verbindlich einsehbar ist. Wer im Kontext eines weltanschaulichen Pluralismus ethische und

¹⁴ Georg Essen, *Sinnstiftende Unruhe*, 17.

¹⁵ Hermann-Josef Große Kracht, „Zwischen Zivilreligion und Zivilgesellschaft?“, in: Joachim Wiemeyer (Hg.), *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*, Münster 1999, 27.

¹⁶ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001, 14.

politische Pflichten durch die Berufung auf einen Willen Gottes begründen will, stellt die unbedingte Verpflichtung zu ethischem Handeln offenkundig unter den Vorbehalt einer vorgängigen Anerkennung Gottes. Damit würde die Verbindlichkeit des Ethischen an eine Prämisse gebunden, die faktisch nicht von allen Mitgliedern dieses Gemeinwesens geteilt wird und deren Anerkennung in einem liberalen Rechtsstaat, der Bekenntnis- und Religionsfreiheit gewährleistet, auch grundsätzlich nicht von ihnen eingefordert werden kann. Politische Willensbildung und Entscheidungsfindung müssen daher auf säkularen Entscheidungsgrundlagen basieren, die grundsätzlich von allen Bürgerinnen und Bürgern anerkannt werden können. Dies gilt auch für den Verweis auf die Notwendigkeit einer metapositiven Legitimations- und Begründungsinstanz der Gesetzgebung. Die Geltung von Verfassungsprinzipien darf nicht von einem Geltungsgrund abhängig sein, der in einem pluralistisch verfassten Gemeinwesen nicht allgemein anerkennungsfähig ist. Sie bedarf nicht einer theonomen Legitimation, sondern verfügt mit der Anerkennung der unveräußerlichen Menschenrechte über ein entsprechendes säkulares Äquivalent ethischer „Letztbegründung“.

Schließlich ist der moderne Verfassungsstaat auch erfunden worden, „um einen friedlichen religiösen Pluralismus zu ermöglichen. Erst die weltanschaulich neutrale Ausübung einer rechtsstaatlich verfassten säkularen Herrschaftsgewalt kann das gleichberechtigte und tolerante Zusammenleben verschiedener, in der Substanz ihrer Weltanschauungen oder Doktrinen nach wie vor unversöhnter Glaubensgemeinschaften gewährleisten. Die Säkularisierung der Staatsgewalt und die positive wie negative Freiheit der Religionsausübung sind zwei Seiten derselben Medaille. Sie haben die Religionsgemeinschaften nicht nur vor den destruktiven Folgen der blutigen Konflikte untereinander, sondern auch vor der religionsfeindlichen Gesinnung einer säkularistischen Gesellschaft geschützt.“¹⁷

Wenn zum Signum postsäkularer Gesellschaften nunmehr eine Neubewertung der modernen Säkularisierungsprozesse gehört, dürfte es keinen Gewinn bedeuten, dem Staat eine andere als eine säkulare Legitimationsbasis zuzuweisen. Dies schließt jedoch nicht aus, dass eine neue Nachdenklichkeit einsetzt, ob ein demokratisches Gemeinwesen angesichts der religiösen Prägung seiner moralischen Ressourcen sich nur in historisierender Einstellung mit einer Erinnerung dieser Herkunft begnügen darf.¹⁸

¹⁷ Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005, 9.

¹⁸ Vgl. in diesem Kontext ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 2¹⁹⁸⁸, 23: „So glaube ich nicht, daß wir Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation [...] ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzuzeigen [...]. Ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation irgendeiner der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll.“ In etlichen seiner späteren Arbeiten vertritt J. Habermas Positionen, die den liberalismuskritischen Thesen von Vertretern „kommunitaristischen“ Denkens nahe kommen. Vgl. etwa Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, 9: „Der demokratische Staat zehrt von einer rechtlich nicht erzwingbaren Solidarität von Staatsbürgern, die sich gegenseitig als freie und gleiche Mitglieder ihres politischen Gemeinwesens achten. [...] Indem der liberale Staat seinen Bürgern ein kooperatives Verhalten über weltanschauliche Grenzen hinweg ansinnt, muss er voraussetzen, dass sich die dazu auf religiöser wie auf säkularer Seite erforderlichen kognitiven Einstellungen bereits als Ergebnis historischer Lernprozesse herausgebildet haben. [...] Der liberale Staat ist langfristig auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen kann“.

Einerseits kann ein säkularer Rechtsstaat 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 aber 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.“¹⁹ Demnach hat sich zwar der Staat von der Auffassung gelöst, dass für ihn die Bindungskräfte der Religion essentiell sind, aber für ihn besteht noch immer die Notwendigkeit der Bindung an ihm vorausliegende unverfügbare Bedingungen eines Daseins in Freiheit. Verfügt aber die säkulare Vernunft mit dem Vermögen, diese Prämissen zu erkennen, auch schon über das Vermögen, ihre Umsetzung gewährleisten zu können? Kann von den formalen Arrangements und Verfahren einer diskursiven Willensbildung und Entscheidungsfindung erwartet werden, dass sie ihre Ressourcen gleichsam von selbst erzeugen? Vermag die säkulare Vernunft die Gehalte einer freiheitlichen Politik, die sie allein legitimieren kann, auch allein zu generieren?²⁰ Es mag sein, dass Religionen in Fragen der Legitimationsbedingungen eines demokratischen Gemeinwesens nicht über Einsichten verfügen, die über das Potential der säkularen Vernunft hinausgehen. Sie besitzen hier kein höheres Erkenntnisvermögen. Aber kann es nicht ebenso der Fall sein, dass sie den Horizont des Entdeckungszusammenhangs von Werten und Normen menschlichen Miteinanders und des Sinns menschlichen Daseins in Freiheit erweitern? Es sind unter dieser Rücksicht zwar nicht die Legitimations-, wohl aber die Funktionsbedingungen, unter deren Rücksicht ein demokratisches Gemeinwesen bzw. ein liberaler säkularer Staat auf vorpolitische Vorgaben angewiesen ist.

Unter der Voraussetzung eines überzeugendes Aufweises, „daß gerade ein freiheitlicher Staat ein elementares Interesse an Sinnvorgaben haben muß, die er um der Freiheit willen selbst nicht verbürgen kann, widerspricht es seinen Grundlagen nicht, wenn er seine Angewiesenheit auf sie ausdrücklich benennt.“²¹ Dies kann in der Weise geschehen, dass die bleibende Relevanz der religiösen Traditionen Europas als Vergewisserungsformen dieser Sinnvorgaben auch in einer Verfassungspräambel herausgestellt wird. Sie stellt insofern einen zugleich prominenten wie angemessenen Ort dieser Erwähnung dar, als hier nicht normativ, sondern deskriptiv festgehalten wird, unter welchen Umständen und Bedingungen eine Verfassung beschlossen worden ist. Es handelt sich dabei um Feststellungen über Sachverhalte, die nicht Regelungsgegenstand einer politischen Ordnung und eines Rechtssystems sind, sondern diesen Regelungen vorausliegen. Hierzu zählt zweifellos auch die nachhaltige Prägung der Werte- und Rechtskultur Europas durch das Christentum. Ihr Verschweigen würde signalisieren, dass man das „Projekt Europa“ nicht bloß als ein säkulares, sondern auch als ein laizistisches

¹⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: *Säkularisation und Utopie*, Stuttgart 1976, 112 f.

²⁰ Der liberale Staat „darf die Gläubigen und Religionsgemeinschaften nicht entmutigen, sich als solche auch politisch zu äußern, weil er nicht wissen kann, ob sich die säkulare Gesellschaft sonst von wichtigen Ressourcen als Sinnstifter abschneidet. Auch säkulare oder andersgläubige Bürger können unter Umständen aus religiösen Beiträgen etwas lernen, was z. B. dann der Fall ist, wenn sie in den normativen Wahrheitsgehalten einer religiösen Äußerung eigene, manchmal verschüttete Intuitionen wiedererkennen“, Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 137.

²¹ Georg Essen, *Sinnstiftende Unruhe*, 73.

Unternehmen begreift. Ein Laizismus ist aber erst recht mit der pluralen Struktur europäischer Zivilgesellschaften unvereinbar; er ist letztlich anti-pluralistisch und fördert die kulturelle Amnesie. „Gewiss, Demokratie wurzelt im Konsens, das Ethos der Demokratie aber wurzelt im Gedächtnis. Das gibt seinerseits Rechenschaft davon, dass und wie die in der EU-Verfassung abstrakt zitierten ‚Erbschaften‘ (Kultur, Religion, Humanismus) sich keineswegs isoliert entwickelt haben, sondern vielfach – in gegenseitiger Kritik und Inspiration – ineinander greifen und so das Ethos Europas prägen.“²²

Hätte man dagegen in diesem Kontext eine „*nominatio dei*“ gewählt, müsste die Funktion des Gottesbegriffs im Vollzug der Ethos- und Sinnvergewisserung auch nicht-gläubigen Bürgern zumutbar, d. h. rational einsichtig zu machen sein und – im Blick auf die weltanschaulich plurale Struktur moderner Gesellschaften – sprachlich in einer Sequenz stehen, die es gestattet, sich neben religiöse auf andere, rational legitimierbare und funktional äquivalente Formen der Ethos- und Sinnvergewisserung zu beziehen.²³ Pluralitätsfähig sind aber nur solche Formen, die eine Sinnvergewisserung formal so vornehmen können, dass sie zwei Leistungen gleichzeitig erbringen: „erstens die Begründung der unbedingten Verbindlichkeit des jeweiligen Überzeugungsinhalts für die betroffenen Einzelnen bzw. Gruppen; und gleichzeitig zweitens die Begründung für die Existenz anderer weltanschaulich-ethischer Überzeugungen und deren unbedingten Anspruch auf Respekt. Das ist nur denkbar, wenn der Grund jeder derartigen weltanschaulich-ethischen Überzeugung unmissverständlich als ein solcher gedacht und anerkannt wird, der nicht in einer der beteiligten partikularen Instanzen (einzelnen Personen oder Gruppen) selber liegt und auch nicht in irgendwelchen Gegebenheiten, über die eine der partikularen Instanzen verfügt (oder zu verfügen meint).“²⁴

Christen erfüllen diese Bedingung, weil ihr Verständnis von Gewissens- und Religionsfreiheit einschließt, mit anderen inhaltlich unterschiedlich benannten, aber funktional äquivalenten Formen zu rechnen und ihnen als solchen Respekt zu zollen. Für Christen wurzelt die Freiheit des Gewissens *formal* in der von Gott ohne Vor- und Nachbedingungen gewährten Freiheit menschlichen Daseins. Diese Unbedingtheit ist nicht nur der Grund für die Verbindlichkeit des Gewissens, sondern auch der Grund jener Toleranz, die mit verschiedenen *materiellen* Bestimmungen von Gewissensentscheidungen rechnet.

Diese Offenheit entlastet jedoch nicht davon, die theologische Berechtigung eines Gottesbezuges in einer Verfassungspräambel mit Blick auf die genuin christliche Rede von Gott zu überprüfen. Christen müssen dabei „ad intra“ und „ad extra“ zeigen können, dass sie nur so angemessen von Gott reden können, dass sie ihn als Gott aller Menschen verstehen – auch der ungläubigen. Ihre Gottesrede muss also auch den Ungläubigen etwas zu sagen haben. Wer vom Gott aller Menschen reden will, muss mit dem beginnen, was allen Menschen gemeinsam ist.

²² Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 202.

²³ Diesen Weg beschreitet die polnische Verfassung von 1997. Sie spricht „für diejenigen, die in Gott die Quelle der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Guten und der Schönheit sehen, sowie für diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, aber die allgemeinen Werte anerkennen aufgrund anderer Quellen“. Der Text ist wie sämtliche Verfassungen der Mitgliedstaaten der Europäischen Union im Internet abrufbar unter „www.verfassungen.de“.

²⁴ Eilert Herms, *Kirche für die Welt*, Tübingen 1995, 438.

3. Im Zeichen des Bilderverbotes: Theologische Prämissen politischer Gottesrede

Gemeinsam ist religiösen und säkularen Bürgern moderner Gesellschaften die Frage einer möglichen Daseins- und Selbstakzeptanz angesichts des Inakzeptablen. In der existenziellen Sinnfrage geht es um das Problem, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit das eigene Dasein „zustimmungsfähig“ erscheinen kann.²⁵ Skeptische und naturalistische Positionen der zeitgenössischen Philosophie erkennen darin jedoch keine adäquate Basis für ein religiöses Verhältnis zu den Lebensverhältnissen des Menschen und sehen die Letztbestimmung menschlicher Existenz in der Grundlosigkeit des Daseins.²⁶ Als „grundlos“ im Sinne eines ohne Vor- und Nachbedingungen gewährten Lebens, das keinem höheren Zweck als Mittel dient oder der Umsetzung eines vorherbestimmten Planes dient, vermag allerdings auch der christliche Glaube das Dasein zu deuten. Allerdings identifiziert er diese Grundlosigkeit nicht als Ausdruck von Absurdität, Willkür oder Beliebigkeit, sondern als unverfügbare und unableitbare, alternativenlose und unabstreifbare Akzeptanzbedingung des menschlichen Daseins. Hier wird die Grundlosigkeit des Daseins als Sinnbedingung von Freiheit und Humanität bzw. als prä-funktionale Voraussetzung aller zweckorientierten, funktionalen Gestaltungen menschlicher Lebensverhältnisse bestimmt. Grundlos am Leben (gelassen) zu sein bedeutet, dass das menschliche Dasein bedeutungslos ist, d. h. es hat keine Bedeutung in dem Sinne, dass es etwas abbildet, an- oder bedeutet und für etwas steht, das es nicht selbst ist. Es ist als grundloses zugleich zwecklos in dem Sinne, dass es nicht als Mittel zum Erreichen eines Zwecks erhalten kann, der nicht autonom vom Daseinssubjekt gesetzt wurde.²⁷

Die Erhaltung einer zweckfreien menschlichen Existenz ist letztlich auch die Sinnbedingung und Zielvorgabe der politischen Gestaltung menschlicher Lebensverhältnisse in einer Freiheitsordnung. Dasein in Freiheit kann nur insoweit das Ziel eines demokratischen Gemeinwesens sein, dass es zugleich von der Zustimmungsfähigkeit freien Daseins ausgehen kann. Sie ist nicht Ergebnis einer herstellenden Tätigkeit, sondern ihre Vorgabe und ihr immanentes Richtmaß. Sie ist das, was allen politischen Institutionen und somit auch dem Staat Sinn gibt. Sicherung des Daseins in unverfügbarer Freiheit kann insofern nur dann Resultat staatlichen Handelns sein, wenn die Zustimmungsfähigkeit zweckfreien Daseins dessen Grund ist. Dies anzuerkennen ist Ausdruck der Selbstbeschränkung der Politik und der Erkenntnis des modernen Verfassungsstaates, nur im Modus des Verweisens auf die ihm unverfügbare Sinndimension des Daseins für den Sinn des Lebens seiner Bürger eintreten zu können.

Auf die Freiheits- und Sinndimension einer „wohltuenden Grundlosigkeit“ menschlicher Existenz zu verweisen, kann durchaus die Funktion eines Gottesbezugs in einer Verfassungspräambel sein. Dieser ist uneingeschränkt mit dem menschlichen Autonomiebewusstsein vereinbar (und steht darum nicht im Verdacht, Atheisten vereinnahmen zu wollen). Dass er auch

²⁵ Vgl. hierzu etwa Christian Thies, *Der Sinn der Sinnfrage*, Freiburg/München 2008.

²⁶ Vgl. exemplarisch Bernulf Kanitscheider, *Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst*, Stuttgart 2008.

²⁷ Die in Korrelation zu dieser Bestimmung „grundlosen“ Daseins stehende Beschreibung „kreatürlichen“ Daseins führt den Gottesbegriff als theologisches Korrelat ein: Das Wort „Gott“ steht für jene Wirklichkeit, welche den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seins konstituiert und das Dasein nicht im Kontext des Nichtigen, sondern dessen Negation situiert. Vgl. hierzu auch Hans-Joachim Höhn, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001.

anschlussfähig für eine theologische Bestimmung menschlichen Daseins ist, wird indessen nur jenen Christen einleuchten, für die „Gott“ den Sinngrund einer Grundlosigkeit meint, welche funktionale Notwendigkeit und pragmatische Zweckdienlichkeit „wohltuend“ überschreitet. Da die Bedeutung des Gottesbegriffs hier nur über den Vollzug der sinnstiftenden und freiheitsbewahrenden Überschreitung des Notwendigen und Zweckdienlichen erklärt wird, mag dieser Ansatz sich den Vorwurf zuziehen, sich von einer letztlich inhaltsleeren Vorstellung von Gott leiten zu lassen. Aber gerade mit dieser Zurückhaltung wahrt er die Tradition und Logik der jüdisch-christlichen Gottesrede, des Bilderverbotes und der Weisung, seinen Namen nicht zu missbrauchen (vgl. Ex 20,4–6; Dtn 5,8–11): Gott ist kein „Term“, der zur Erklärung oder Begründung innerweltlicher Abläufe oder Sachverhalte nötig wird. Er ist gerade unabhängig von diesen Notwendigkeiten zu denken, wenn angemessen von ihm geredet werden soll. Er ist um seiner selbst willen „interessant“ und innerweltlich nicht zu instrumentalisieren. Das Problem der Legitimation politischer Herrschaft bzw. eines demokratischen Gemeinwesens stellt keinen Denkkzusammenhang dar, innerhalb dessen Christen genötigt werden von Gott zu reden.

Der Verzicht auf eine solche Gottesrede ist von Christen nicht als ein von außen aufgezungenes Zugeständnis an die Moderne zu betrachten. Vielmehr sind die Anerkennung der Autonomie und Säkularität des Politischen und die Formulierung eines politisch nicht funktionalisierbaren Gottesbegriffs als zwei zusammengehörende Aufgaben zu begreifen – und zwar aus explizit theologischen Gründen. Denn Gott kann nicht als Gott gedacht werden, ohne dass zugleich die Welt und ihre geschichtliche Situation bedacht wird. Die Situation der Welt betrifft aber nicht nur den Gedanken, sondern auch die Wirklichkeit von Gottes Beziehung zu ihr. Gottes Weltverhältnis wird thematisch, wenn die Realität der Welt – seiner Schöpfung – und ihrer geschichtlichen Signatur begriffen wird. Deren Eigenart besteht aber nun darin, die Welt ohne Gott zu denken.²⁸ Von Seiten der Theologie besteht unter dieser Rücksicht kein Grund, einer „säkularistischen“ Grundthese der politischen Philosophie von *Agnes Heller* zu widersprechen: „Die moderne Politik ist säkular ebenso wie die moderne Wissenschaft. Wir verstehen und erklären Ereignisse, ohne uns dabei auf Gottheiten zu berufen, wir handeln, ohne zuvor göttliche Quellen zu konsultieren, wir rechnen im allgemeinen Handlungen und Ereignisse Menschen und anderen diesseitigen Wesen und Phänomenen zu.“²⁹ Auch theologisch gilt, dass der moderne Mensch leben muss „etsi Deus non daretur“ (D. Bonhoeffer) – aber dies ist kein „atheistisches“ Postulat, sondern Ausdruck einer Welterfahrung „sub ratione Dei“. Die im Bereich der Wissenschaft, Technik und Politik Gott los gewordene Moderne führt den Menschen zur Erkenntnis seiner eigentlichen Situation vor Gott. „Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Mk 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt

²⁸ Die folgenden Überlegungen stehen im Zusammenhang eines breiter angelegten Versuches, eine theologische Hermeneutik der Moderne mit dem Instrumentarium einer „theologia negativa“ in Angriff zu nehmen. Es geht dabei um die Aufgabe, Gott nicht ohne eine Welt zu denken, die ohne Gott gedacht werden will, so dass sich die theologische Verarbeitung der neuzeitlichen „Gottlosigkeit“ und das Bemühen um einen (christlichen) Gottesbegriff als einander bedingend zu verstehen sind. Vgl. hierzu Hans-Joachim Höhn, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

²⁹ Agnes Heller, „Politik nach dem Tod Gottes“, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 2 (1997) 80. Vgl. ergänzend: Dies, *Ist die Moderne lebensfähig?*, Frankfurt/M./New York 1995; Dies., *Paradoxe Freiheit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung*, Oberhausen 2001.

leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“.³⁰

Agnes Heller tritt ebenso dafür ein, politische Institutionen so zu begreifen und zu gestalten, dass sie „ohne“ Gott funktionieren. Aber sie plädiert auch für das Offenhalten einer „Leerstelle“ im politischen Geschehen. Dabei erinnert sie an den jüdischen Brauch, bei Tisch stets einen Stuhl unbesetzt zu lassen, um ihn für den Messias frei zuhalten. „Der leere Stuhl wartet auf den Messias. Wenn jemand diesen Stuhl besetzt, kann man sich sicher sein: es handelt sich dabei um den pervertierten oder verlogenen Messias. Wenn jemand den Stuhl wegnimmt, dann ist die Vorführung zu Ende und der Geist wird die Gemeinde verlassen. Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen; aber solange man den Stuhl belässt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen. Zumindest steht es ihnen frei, sein Dasein in Rechnung zu stellen. Alles übrige ist Pragmatismus“.³¹ Dessen Zwängen und Nötigungen sollte sich eine Gesellschaft nicht völlig ausliefern. Zumindest in ihrer Verfassung sollte für diese Weigerung ein Zeichen gesetzt werden. Nicht weniger gilt dies auch für eine Politische Theologie.

³⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh 1989, 178. Bonhoeffer greift die vom neuzeitlichen Atheismus konstatierte innerweltliche Nichtnotwendigkeit Gottes in der Formel „etsi Deus non daretur“ auf. Er gibt dabei aber einen genuin theologischen Grund an, der diese Zumutung rechtfertigt. Lange bevor die neuzeitliche Welt Gott los geworden ist, hat es die Vertreibung Gottes aus der Welt schon einmal gegeben. Gott ist schon einmal aus der Welt gedrängt worden – ans Kreuz. Und der Weg zum Kreuz war genau die Weise, wie Gott eine Welt trägt und hält, die Gott nicht erträgt und nicht aushält: „Gott läßt sich aus der Welt hinausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade nur so ist er bei uns und hilft uns.“ (177f). Gott und eine Gott los gewordene Welt zusammendenken zu müssen, ist für das Christentum keine erst von der Moderne ausgehende Nötigung, sondern nach Bonhoeffer ein christologisch bereits gegebenes Mandat der Rede von Gott.

³¹ Agnes Heller, „Politik nach dem Tod Gottes“, 87.