
Religion – Wirtschaft – Politik

Schriftenreihe des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik

Herausgegeben von

Georg Pfeiderer (geschäftsführend), Martin Baumann,

Pierre Bühler, Gerd Folkers, Antonius Liedhegener,

Jürgen Mohn, Wolfgang W. Müller, Daria Pezzoli-Olgiati,

Konrad Schmid, Peter Seele und Jörg Stolz

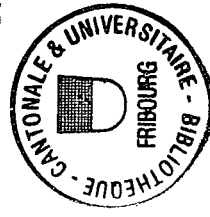
Band 6 – 2013

Georg Pfeiderer, Alexander Heit (Hg.)

Religions-Politik I

Zur historischen Semantik europäischer
Legitimationsdiskurse

CM



S 06 JUN 13

WA 2012-5565/1

P
V
E
R
V
A
L
L
A
E
R
N
G



Nomos

unterschiedlichen wissenschaftlichen Kompetenzen zu einem, aus unserer Sicht, überzeugenden Ergebnis geführt haben. Darüber hinaus ist in der Gruppe in den beiden Jahren eine «Fachmenschenfreundschaft» entstanden, in die wir einbezogen wurden – wofür wir ebenfalls sehr dankbar sind. Für die redaktionellen Arbeiten ist Dr. theol. Lucius Kratzert eigenverantwortlich zuständig gewesen. Wir verdanken ihm wiederum die aufmerksame Durchsicht des Bandes und die vielen organisatorischen Arbeiten, die hinter einem solchen Buch stehen. Frau stud. theol. Patricia Schneider hat erneut das mühsame Geschäft der Formatierungsarbeiten, die Einarbeitung von Korrekturen und vieles andere mehr übernommen. Auch ihr wollen wir unseren herzlichsten Dank für die schnellen und wie immer sehr zuverlässigen Arbeiten aussprechen.

Den Herausgebern der Reihe *Religion – Wirtschaft – Politik* sind wir dankbar für die Aufnahme des Bandes. Ferner gilt ein grosser Dank den beiden Verlagen *Pano/Zürich* und *Nomos/Baden-Baden*, sowie insbesondere der Verlagsleiterin des *TVZ/Pano-Verlags*, Frau Marianne Stauffacher für das sorgfältige Lektorat sowie die überaus konstruktive verlegerische Betreuung.

Ermöglicht wurde die Arbeit des Forschungskollegs, wie bereits erwähnt, durch die grosszügige Unterstützung des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik vonseiten der *Schweizerischen Universitätskonferenz* im Rahmen ihres Programms «Innovations- und Kooperationsprojekte». Dafür sind wir den Verantwortlichen sehr dankbar. Namhafte ergänzende Mittel wurden vom *Rektorat der Universität Basel* gesprochen, die überdies auch die gesamte Infrastruktur zur Verfügung stellte. Auch dafür sind wir überaus dankbar und wissen das damit verbundene Vertrauen sehr zu schätzen.

Der Band ist im Rahmen eines Kollektivbeitrags an die Publikationen des Forschungskollegs von der *Freiwilligen Akademischen Gesellschaft (FAG)* in Basel gefördert worden. Einmal mehr sind wir für diese Unterstützung dankbar.

Basel, im März 2013

Alexander Heit und Georg Pfeiderer

Otto Kallscheuer, Thomas Maisen, Raja Sakrani, Arnulf von Scheibba,
Helmut Zander

Legitimität und Religion Einleitung in die Thematik des Bandes

1. Direkte und politisch vermittelte religiöse Legitimation

Die demokratischen Verfassungsstaaten des 20. Jahrhunderts sind rein innerweltlich legitimiert durch die Entscheidung eines souveränen Volks von Bürgern (und Bürgerinnen), die qua Staatsangehörigkeit politische Grundrechte beanspruchen können. Dennoch lassen sich problemlos Spuren religiöser Legitimation identifizieren, etwa bei der *invocatio Dei* oder *nominatio Dei* in den Verfassungspräambeln, bei der sogenannten Ewigkeitsklausel im deutschen Grundgesetz¹ oder dort, wo das (gekrönte) Staatsoberhaupt zugleich Oberhaupt der Staatskirche ist und Andersgläubigen der Zugang zu diesem Amt versagt ist. Solche Phänomene verweisen auf lang anhaltende Auseinandersetzungen, in denen die europäischen Nationen seit dem 16. Jahrhundert eine revolutionäre Neubeugung politischer Herrschaftsausübung etabliert haben: den Anspruch auf Souveränität des Herrschers und seiner Herrschaft gegenüber anderen Quellen und Institutionen legitimer Macht.

Dabei konnten sehr unterschiedliche Konzepte einer religiösen Legitimation von politischer Herrschaft entstehen. Zwei Modelle lassen sich idealtypisch skizzieren: Das eine bildet eine religiöse Theokratie, in der z. B. der Monarch, der Diktator² oder die gesamte Verfassungsstruktur als direkter Ausdruck von Ordnungswillen und Gnade Gottes verstanden wird. Gott – und *de facto* die für ihn als angemessen erkannte Religionspraxis – legitimiert also den Souverän und seine Herrschaft. Das andere Modell wird

1 «Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig.» (Art. 79 Abs. 3 GG).

2 Im Sinne der berühmten «Rede über die Diktatur» (vom 4. Januar 1849) des spanischen katholischen Gegenrevolutionärs Juan María Donoso Cortés. Vgl. dazu Carl Schmitt,

durch den Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag repräsentiert, in dem die politische Ordnung und die souveräne Machtausübung durch Gewaltübertragung der Vertragspartner begründet werden. Dieses zweite hat zwar – genealogisch gesehen – wichtige Wurzeln in der reformierten Bundestheologie,³ doch spielt die Religion nicht mehr unbedingt eine explizit konstitutive Rolle. Umgekehrt legitimieren vielmehr die säkular begründete Herrschaftsordnung und ihr Souverän den Rahmen, die Reichweite und die gesellschaftliche und politische Bedeutung der Religionspraxis. Indem in dieser vertragstheoretischen Variante der Souverän über die Zulassung der Religion entscheidet und ihre Ausübung kontrolliert, nimmt er für sich die «absolute» Macht in Anspruch – als «der sterbliche Gott».⁴ In der theokratischen Variante ergibt sich dagegen die «absolute» Macht aus der Unmittelbarkeit des Souveräns zu Gott, die ihm ebenfalls uneingeschränkte Verfügungsgewalt gewährt, nicht zuletzt gegenüber konkurrierenden Ansprüchen der Kirchen auf weltliche Macht und Deutungshoheit. Zwischen diesen Polen kann das Verhältnis zwischen politischer Ordnung und religiöser Legitimation unterschiedlich bestimmt werden.

Die beiden skizzierten Linien kommen seit dem späten 18. Jahrhundert zusammen, insofern das Gottesgnadentum der europäischen Monarchen rechtsstaatlich-konstitutionalistisch rückgebunden wird an die Nation als Vertragspartner, sofern es nicht gar – in Republiken – gleichsam deistisch auf das naturrechtlich konstituierte Volk als Souverän übertragen wird. So lebt die amerikanische Verfassungstheorie und -wirklichkeit von einer zivilreligiös interpretierten Bundestheologie, die ihrerseits eine religiöse Rückbindung der Bürger an ihre Religionsgemeinschaft (oder *denomination*) voraussetzt, ohne diese jedoch zu regeln. Beide Wurzeln moderner Staatsbegründung – tendenziell monokratisches Gottesgnadentum und potenziell egalitärer Gesellschaftsvertrag – führen jedenfalls zu einer Unterordnung des geistlichen Schwerts unter das weltliche. Das schliesst nicht aus, dass die Kirchen bzw. die Repräsentanten der Religion(en) weite Einflussbereiche zugestanden erhalten. Entscheidend ist, dass allein der Souverän kraft seiner wie auch immer legitimierten Kompetenz-Kompetenz diese

3 Die calvinistisch inspirierte Lektüre von Israels *covenant* mit Gott spielte nicht zuletzt bereits in den englischen Kolonien in der Neuen Welt eine Rolle. Vgl. dazu die Interpretation Michael Walzers, *Exodus und Revolution*, Frankfurt/M. 1995.

4 Dies hat der Theoretiker des *Leviathan* Thomas Hobbes in den (leider selten gelesenen) Teilen III «Of a Christian Common-Wealth» und IV «Of a Kingdom of Darknesse» hin-

Sphären festlegen kann. Die Durchsetzung dieses Anspruchs auf das Gewaltmonopol im umfassenden Sinn ist eine Zumutung gegenüber allen traditionell privilegierten Trägern von Herrschaft oder spiritueller Ordnungsgewalt. Entsprechend heftig, anhaltend, vielfältig und unterschiedlich motiviert sind in der Frühen Neuzeit die Widerstände gegen die Entwicklung eines Gewaltmonopols und die Streitigkeiten darüber, wer dieses innehaben soll: Die französischen Religionskriege, der Dreissigjährige Krieg und die englischen Bürgerkriege sind bloss Höhepunkte in einem europäischen innen- wie aussenpolitischen Ringen in diesen Fragen. Für die folgenden Ausführungen ist das insofern von Bedeutung, weil dieser Konflikt auch auf symbolischer Ebene ausgetragen wird. Gerade weil die Souveränität einen Bruch mit traditioneller Herrschaftslegitimation darstellt, wird in denselben Jahrhunderten versucht, ihr Konzept durch den Rückgriff auf die herkömmliche Ikonografie zu vermitteln. Der frühneuzeitliche Staat nutzt das bildliche Reservoir der christlichen Religion zur politischen Legitimation und symbolischen Repräsentation seiner angestrebten oder noch umstrittenen Souveränität.

2. Zweierlei Säkularität des Staates

Der Souveränitätsanspruch des Staates steht gleichwohl in einer unaufheb- baren Spannung zu den Ansprüchen der Bürger auf Glaubens- und Gewissensfreiheit. In diesem Grundrecht manifestiert sich, dass im modernen Staat bürgerliche Partizipation am Staat und religiöse Orientierung prinzipiell voneinander unterschieden sind. Die negative Religionsfreiheit delegiti- miert geradezu den Zwang zur religiösen Begründung von Bürgerlichkeit. Die positive Religionsfreiheit ermöglicht den Bürgern die gemeinsame Aus- übung ihrer Religion – sie legitimiert ihren Status als Religionsgemeinschaft (oder Kirche). Das kann, namentlich in der modernen europäischen Aus- prägung, bis hin zur Kooperation von Staat und organisierter Religion bei den sogenannten *res mixtae* führen: Religionsunterricht, Seelsorgebereiche, Friedhöfe, Kirchensteuer.

Solche *res mixtae* sollte es im US-amerikanischen (sogenannten separa- tistischen) Modell des Verhältnisses von Religion(en) und Staat intentional nicht geben, da dort beide Bereiche auf der Ebene des rechtlichen Verfas- sungsanspruchs strikt getrennt sind. Der Sinn dieser Trennung (Thomas Jefferson's «wall of separation») besteht ja gerade nicht in der Einschrän- kung religiöser Aktivitäten, sondern im Gegenteil in der Abwehr jeglichen positiven (*establishment*) oder negativen staatlichen Einwirkens in die Selbst-

organisation von Heilsgemeinschaften.⁵ In der Praxis gibt es allerdings keine strikte Trennung von weltlicher Politik und religiöser Sphäre. Die zivilreligiösen Praktiken in den Vereinigten Staaten, ihre historisch aus der Tradition christlicher Dissenter kommende religiöse Imprägnierung sämtlicher (also auch der politischen) Bereiche der Lebensführung, geht i. d. R. problemlos mit der radikalen Trennung aller staatlichen Offizialität für religiöse Bekenntnisse, Gemeinschaften und Denominationen einher.

Im kontinentalen Europa ist die religionspolitische Landschaft weitaus komplizierter⁶ – und auch nicht frei von Aporien. Den Anspruch auf Trennung von Religion und Staat verwirklichen hier mindestens zwei Modelle: der «religiös neutrale» Verfassungsstaat (etwa in der Bundesrepublik Deutschland) oder aber der aktiv «laizistische» säkulare Staat des französischen Modells. Im französischen Fall stellt die strenge Limitierung und Reglementierung des Zugangs von religiösen Gruppen und Symbolen zur öffentlichen Sphäre selbst noch die Kehrseite (oder Revanche) einer jahrhundertelangen, konfessionell geprägten Geschichte der Staatlichkeit dar.

Das Problem der expliziten Kooperation von Religionsgemeinschaften und Staat ergibt sich somit vor allem im europäischen Fall. Das kooperative Modell u. a. Deutschlands impliziert eine potenziell intensive staatliche Befassung mit der inneren Struktur von Religionsgemeinschaften, insbesondere sofern sie als öffentlich-rechtliche Korporationen anerkannt werden wollen und nicht nur als eingetragene Vereine existieren. In den Vereinigten Staaten beschränken sich staatliche Eingriffsmöglichkeiten auf Strafverfolgung, die Terrorismusabwehr oder die Drogenbekämpfung.

5 Zwei Argumentationstraditionen waren hier wirksam: Die whiggisch-liberale Tradition von John Locke's *Letter on Toleration* und die radikal separatistische des Baptisten Roger Williams. (Vgl. Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York 2008.)

6 Ein vollständiges Panorama müsste sowohl die anders gelagerten christlich-orthodoxen Kirchen- und Nationaltraditionen der Länder des Balkan oder Osteuropas einbeziehen als auch das Vereinigte Königreich und die skandinavischen Monarchien, in denen eine kulturell zunehmend «säkularisierte» Tradition der Staatskirche mit dem massiven gesellschaftlichen Rückgang religiöser Überzeugungen und Praxisformen einhergeht – jedenfalls für die christlichen Mehrheitskonfessionen. Während in diesen Ländern mit protestantischer Mehrheitskultur die anglikanische bzw. die lutheranischen Staatskirchen ihre konfessionellen Prärogativen symbolisch (in England) oder gar rechtlich (in Dänemark) abbauen, wächst unter den meist immigrierten Neubürgern der ersten, zweiten, dritten Generation v. a. aus muslimisch geprägten Ländern oder Kulturen eine neue, pri-

Die Frage, welche Religionsgemeinschaften für eine solche Kooperation in Frage kommen, kann aber in europäischen Staaten nicht mehr herrschaftlich entschieden oder – wie im Fall der Weimarer Reichsverfassung – bloss aus der bisherigen Geschichte übernommen werden. Sie muss vielmehr gesellschaftlich diskutiert, politisch entschieden und gegebenenfalls rechtlich überprüft werden. Dabei spielt in den europäischen Demokratien das Verhältnis der Religionsgemeinschaft zur Verfassungsordnung des Staates eine wesentliche Rolle. Damit stellt sich auch die Frage, welche Gruppen als Religionsgemeinschaft gelten und die mit ihrem Recht auf positive Religionsfreiheit verbundenen, zum Teil weitreichenden Vorrechte (Besteuerungsrecht, Bildungswesen, politische Mitsprache) beanspruchen können.

Wer aber entscheidet aufgrund welcher Kriterien über solche Anerkennungsfragen? Was ist mit Religionen, bei denen die Zugehörigkeit nicht von einer individuellen Entscheidung abhängig gemacht werden kann? Oder mit Religionen, die sich gar nicht so organisieren können oder wollen, wie dies für die bisherige Praxis der Kooperation von kirchlich verfassten Konfessionen mit dem Staat erforderlich wäre? Wie weit also reicht heute der Souveränitätsanspruch «des Staates» gegenüber der Religion? In den folgenden Kapiteln kommen einige, zum Teil hochaktuelle Probleme und Konflikte dieses religions-politischen Feldes zur Sprache. Sie betreffen auch die umgekehrte Frage, ob bzw. wie weit in Europa die religiösen Traditionen, Identitäten und Normen der Mehrheit ihrerseits – explizit oder implizit, eingeständenermassen oder verdeckt – die herrschenden politischen Verfahren legitimieren oder begrenzen.

3. Grenzdiskurse und Grauzonen

Innerhalb der Verfahren zur politischen Selbstorganisation des – im völkerrechtlichen Sinne⁷ – «souveränen» Staates bleiben religiöse Argumente wichtig. Dies gilt insbesondere für eine Konzeption des Staates, der in sei-

7 Der Begriff der Souveränität im heutigen Völkerrecht ist ja keineswegs mit dem absoluten Souveränitäts-«Programm» identisch, das Jean Bodin oder Thomas Hobbes zu Beginn der Neuzeit aufgestellt haben. Vgl. Ulrich K. Preuss, *Souveränität – Zwischenbemerkungen zu einem Schlüsselbegriff des Politischen*, in: Tine Stein/Hubertus Buchstein/Claus Offe (Hg.), *Souveränität – Recht – Moral*, Frankfurt/New York 2007, 313–335. Im vorliegenden Band analysieren die Kapitel von Thomas Maissen (73–192) und Otto Kallscheuer (251–376) unter historischen bzw. aktuellen Gesichtspunkten diese in-

ner politischen Praxis die Legitimation von Regierungshandeln beständig mit den legitimen Ansprüchen gesellschaftlicher Gruppen vermitteln muss und insofern keine absolute Souveränität mehr beanspruchen kann. Befreit vom Zwang einer religiösen Legitimation der *gesamten* politischen Ordnung können die Bürgerinnen und Bürger ihre politischen Interessen ethisch-religiös legitimieren und kommunikativ zur Geltung bringen. Die religiösen Organisationen bringen – wie andere Akteure der Zivilgesellschaft auch – ihre politischen Interessen durch Lobby-Arbeit in die politische Willensbildung von Parlament und Regierung ein. Sie sind aber auch dazu aufgerufen, als *public religions* am Streit der demokratischen Öffentlichkeit teilzunehmen und diesen zu beeinflussen.⁸

Von besonderer Bedeutung für die religiöse Legitimation des Politischen sind die *Grenzdiskurse* zwischen den Bürgern und dem Staat, deren religiöse Dimension mal mehr, mal weniger explizit wird. Dieser Grenzdiskurs kann von zwei Seiten aus beschrieben werden. Auf der einen Seite beziehen sich die fortgesetzte Interpretation und Aneignung der Tradition der grossen Religionen stets auf das gesamte Leben der Menschen in der Gegenwart. Sie nehmen damit unweigerlich, implizit oder explizit, zur herrschenden politischen Ordnung Stellung. Innerhalb der religiösen Tradition des Christentums kann dabei auf ein weitgefächertes Arsenal an religionsphilosophisch («naturgesetzlich») oder biblisch begründeter Herrschaftsrechtfertigung (ausgehend von Röm 13), *-indifferenz* (ausgehend von Mk 12,13–17) und *-kritik* (ausgehend von der prophetischen Tradition im Alten Testament und von Apg 4,19 und 5,29) zurückgegriffen werden. Diese Stellungnahmen prädisponieren die politische Grundeinstellung der einzelnen Gläubigen als politischer Individuen, sei es in Richtung Partizipation, Abstinenz oder Resistenz.

In umgekehrter Richtung ist sich der liberal-demokratische Rechtsstaat seiner Grenzen bewusst. Seine Verfassungsgerichtsbarkeit ist ja vor allem «Hüterin» dieser Grenzen. Im Verhältnis zu den Bürgern wird diese Grenze durch die Grundrechte und die Staatsbürgerschaft gezogen. Deren inhaltliche Konkretisierung erfolgt im Rahmen ethischer, politischer und rechtlicher Diskurse, an denen auch die Religionsgemeinschaften und Kirchen beteiligt sind. Dieser «Grenzdiskurs» wird mit dem Ziel der Verständigung geführt und benutzt daher eine generalisierte Semantik, in die hinein politische und religiöse Begriffe migrieren können.

Hier öffnet sich das weite, aber auch diffuse semantische Feld des – politikwissenschaftlich umstrittenen und normativ umkämpften – Begriffs *Zivilreligion*. Der neuere westliche, am amerikanischen Beispiel entwickelte Begriff von *Zivilreligion*⁹ setzt zwar die Trennung von Staatsgewalt und organisierter Religion voraus, nicht aber das Fehlen von Kommunikation zwischen Religion und Politik. Eine demokratische *Zivilreligion* soll dann, auf dieser Basis, die vom Staat und von den meisten Bürgern geteilten ideellen Grundlagen des Gemeinwesens zur Sprache bringen, die jedem konkreten politischen Handeln vorausliegen, aber dem «Geist von Gesetzen und politischen Entscheidungen lebensweltliche Plausibilität zu verschaffen vermögen. Freilich umfasst solch ein «zivilreligiöser» Normenkatalog ebenso sehr normative Voraussetzungen liberal-demokratischer Staatlichkeit – wie der Begriff Menschenwürde, der in Deutschland, in der Schweiz und den Staaten der EU eine vorstaatliche Dimension elementarer Normen anspricht, an der auch noch die jeweilige Verfassungsordnung gemessen wird – wie er häufig zugleich spezifische politische Ordnungsprinzipien und Staatsziele artikuliert. Insofern bezeichnet der Begriff *Zivilreligion* wohl eher ein mögliches Feld politischer Legitimation zwischen Verfassung, dem politischen Prozess und der Bürgergesellschaft als eine klar umschriebene, spezifische Ressource für Legitimität.

Die Befürworter eines *Verfassungspatriotismus* halten diesen für eine rationale(re), dynamische(re) Variante der *Zivilreligion*, sofern es dabei nicht um die «passive Unterwerfung unter einen staatlichen Wertekatalog» gehe, sondern um «eine in Debatten und auch im Streit immer wieder neu erfahrene Aneignung von Werten, die einer die Diskussion ein für alle Mal beendenden Interpretation nicht zugänglich sind». Allerdings stellt sich hier die Frage, ob mit dieser Deutung einer verfassungspatriotischen *Zivilreligion* als «immer wieder neu zu erarbeitende[f] und zu erstreitende[f] Selbstbeschreibung der Gesellschaft» viel gewonnen ist.¹⁰ Könnte nicht vielmehr umgekehrt gerade mit dem Konzept einer «staatsnahen», gemeinwesenorientierten *Zivilreligion* auch eine Entmachtung der *Zivil*-Gesellschaft stattfinden, sobald im Felde *zivilreligiös* harmonisierter öffentlicher *Sittlichkeit* gar keine partikularen politischen Akteure mehr auftreten, die Verantwortung übernehmen oder zur Verantwortung gezogen werden können?

9 Im Anschluss an den klassischen Aufsatz von Robert N. Bellah, *Civil Religion in America* (1966), jetzt in: *The Robert Bellah Reader* (ed. R. N. Bellah und St. M. Tipton), Durham and London 2006, 225–245.

Ein weiteres Grenzdiskursfeld betrifft jene – naturgemäss neuen – ethischen Probleme, die wesentlich durch den technischen Fortschritt aufgeworfen werden. So ist heute der Souverän nicht mehr nur im traditionellen Verstande «Herr über Leben und Tod», sondern staatliche Gesetze, Behörden, Bürokratie entscheiden über den Beginn und das Ende des Lebens – und damit auch über seine Definition. Die damit verbundenen Deutungen des Lebens berühren in umfassender Weise das genuine Feld der religiösen Traditionen, die in oft komplexen Interpretationen auf die neuen Probleme bezogen werden müssen. Dennoch wollen und müssen sich die politischen Argumente gerade in Fragen, die die Definition des Lebens und seiner Würde betreffen, an der Auseinandersetzung mit religiösen Sinnhorizonten und Dogmatiken bewähren und gegebenenfalls von ihnen her oder gegen sie ihre Legitimation beziehen – und die Legitimität der politischen Entscheidung im religiösen Lichte interpretieren.¹¹

Ein drittes Grenzdiskursfeld wird durch die neue Dimension der transnationalen Migration und die zunehmende «Normalität einer noch vor wenigen Jahrzehnten in Europa undenkbar vielfalt religiöser Bekenntnisse und Gemeinschaften aufgeworfen. Diese Prozesse religiöser Pluralisierung haben – wenigstens in Westeuropa – die nationalstaatlich zumindest beanspruchte Homogenität von Nation, Staatsbürgerschaft, Kultur und Religion weiter erodieren lassen. Die politischen Zugehörigkeits-, Beheimatungs- und Abgrenzungsdiskurse ringen um das Mass an (ethnischer, religiöser und kultureller) Heterogenität und Assimilation, das die politische und sozialstaatliche Ordnung ertragen will und kann. In der offiziellen, staatsnahen Rhetorik solcher Diskurse hat sich mittlerweile eine Art zivilreligiöser Rhetorik der Offenheit etabliert, wonach auch (historisch gesehen) durchaus exklusive religiöse Semantiken tendenziell auf Toleranz und Inklusion umgestellt werden sollen. Doch wird diese generische Konstellation zwischen politisch-kultureller Homogenitätsanforderung und religiöser Pluralität jedes Mal dort konfliktträchtig, wo staatliche Gesetze mit religiösen Gesetzen kollidieren und sich die unterschiedlichen Rechtskulturen unter dem Dach staatlich-rechtlicher Einheit wechselseitig in Frage stellen (und in Frage stellen lassen müssen). Zwar gibt es im Internationalen Privatrecht

11 In diesem Sinne muss wohl Jürgen Habermas' terminologischer Vorschlag in seinen religionspolitischen Interventionen der letzten Jahre verstanden werden, es gehe um die wechselseitigen «Übersetzung von heilsreligiöser und zivilreligiöser Semantik – eine Überset-

durchaus Möglichkeiten zur Anerkennung von ausländischem (auch religiös bedingtem) Recht. Aber wie weit geht die Anerkennung des Rechts auf eigene Rechte?¹²

Damit hängt ein viertes Diskursfeld zusammen. Denn hinter konkreten Rechtsfragen etwa der Polygamie oder des Erbschaftsrechtes stehen weiterreichende Fragen nach der Tiefengrammatik von Wertesystemen. Zu diskutieren ist, in welchem Ausmass etwa in das Konzept der Trennung von Religion und Staat oder in die Organisation legitimer Pluralität nicht nur arbiträre, vertragstheoretisch zu begründende Festlegungen eingeflossen sind, sondern auch religiöse Überzeugungen oder Rechtstraditionen – wenn gleich in indirekter oder «säkularisierter» Gestalt. Die berühmte These Böckenfördes – die ja dem Staat vorausliegende innere Bindungskräfte auf religiöser Grundlage postulierte, für die es aber in nichtreligiösen, rein vertragstheoretischen Legitimationsstrategien keine Basis gibt¹³ – stellt sich somit in multireligiösen Gesellschaften mit verschärfter Dramatik. In der Praxis stösst nämlich die diskursive Begründung normativer Grundlagen in der Frage der Religionsfreiheit an Grenzen, wenn sich herausstellt, dass Grundrechtsregelungen ja nicht frei, hinter einem «Schleier des Unwissens» (Rawls), vereinbart wurden, sondern selbst Derivate religiöser Traditionen sind, um deren religiöse Imprägnierung man allerdings gar nicht mehr weiss und die sich, hinter dem Schleier historischer Vergesslichkeit, einem Diskurs entziehen.

Ein letztes Grenzdiskursfeld eröffnet sich gegenwärtig in Europa durch die Etablierung von staatlichen und rechtlichen Strukturen und Verfahren jenseits und oberhalb des Nationalstaates: durch das vertragliche Gemeinwesen der Europäischen Union. Die politisch gewollte ökonomische Verflechtung der EU-Staaten wird sukzessive in weiteren Politikfeldern vertieft, stösst aber dort auch auf neue Widersprüche. Hierbei spielen – angesichts der neuen Legitimitätsbedürfnisse und -probleme des europäischen Gemeinwesens, nach innen wie nach aussen – durchaus alte Dimensionen

12 Vgl. Christian Waldhoff, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? [= Gutachten D zum 68. Deutschen Juristentag], München: Verlag C.H. Beck 2010.

13 Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), jetzt in: ders., Recht, Staat, Freiheit (erweiterte Ausgabe), Frankfurt/M.: Suhr-

einer «zivilisatorischen» Identitätspolitik des westlichen Abendlandes erneut eine öffentliche Rolle, die insbesondere in der Frühphase des Kalten Krieges explizit auf das religiöse Erbe der westlichen Christenheit zurückgriff.¹⁴ Angesichts der in Europa gewachsenen religiösen Vielfalt, zu der noch die Perspektive des Atheismus als sich teilweise bereits «konfessionell» organisierender Weltanschauungsgemeinschaft getreten ist, muss sich allerdings jeder religiöse Identitätsdiskurs, will er die Dimension liberaler Legitimität nicht von vornherein verfehlen, auf ein Forum pluraler Narrative einlassen.

Können diese Narrative aber gewissermassen die alteuropäische Geschichtsphilosophie ersetzen, die – als Fortsetzerin und Verweltlichterin der christlichen Heilsgeschichte – den ursprünglichen Friedensideen der Gründungsäter der Europäischen Gemeinschaft (und dann Europäischen Union) durchaus vorschwebte? Welche Religionen gehören dann in dieses europäische Forum? Das Christentum in allen Konfessionen, in die es sich friedlich und kriegerisch ausdifferenziert hat? Das Judentum (in all seinen Spielarten)? Und der Islam? In welcher Interpretation oder Gestalt? Noch sind alle diese Fragen offen – zumal die meisten dieser «zivilisatorischen» Identitätsdiskurse noch unterhalb der Artikulationsschwelle der Öffentlichkeit in der Latenzphase verharren und somit leicht zum Ressentiment erstarrten können.

4. Umso schlimmer für die Wirklichkeit

Dieses letzte Frage-Set des Forschungsvorhabens sollte das Kapitel zur Identität und Legitimation «Europas» strukturieren: Liesse sich vielleicht um hermeneutisch «dichte Beschreibungen» der Menschenwürde in (oder aus) verschiedenen religiösen Traditionen auch ein übergreifender Konsens über die normativen Minima europäischer Rechtsstaatlichkeit destillieren?¹⁵ Oder kann eine europäische politische Legitimität nur in einem «vernunfteuro-

14 Die nach dem Ende des Kalten Krieges in Europa von Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations* (in: *Foreign Affairs*, Summer 1993, 22–49), ausgelöste Debatte hat leider mehr Staub aufgewirbelt als Klarheiten geschaffen. Zur historischen Semantik der Unterschiede von Abendland, Westen und Europa vgl. Rémi Brague, *Europe – la voie romaine*, Paris 1992; Otto Kallscheuer, *Zur Zukunft des Abendlandes*, Springer 2009.

15 Im weiten Sinne anknüpfend an John Rawls' Gedanken des *overlapping consensus*, der es erlauben soll, einzelne Bausteine (oder «normative Module») aus verschiedenen Religionen oder umfassenden metaphysischen Weltanschauungen bzw. *comprehensive doctrines* zu kombinieren, sofern dabei nur der minimale gemeinsame normative Nenner nicht ver-

päischen» Jenseits, also auf der Ebene eines oberhalb der religiösen Narrative angesiedelten supranationalen Verfassungspatriotismus erreicht werden?

Das waren die Fragen der Forschergruppe zu Europa ... und dann kam die EURO-Krise, die ja immer noch anhält. Dabei spielten nun in den öffentlich erhitzten Debatten um Staatsschulden, um *moral hazard*, um politische oder ökonomische Schuld von Regierungen und Nationen plötzlich auch pseudo-religiöse oder konfessionelle Schlagworte eine deutlich vernehmbare Rolle. Im Vordergrund standen freilich nicht die Motive der «christlichen Wurzeln» Europas, welche immerhin noch wenige Jahre zuvor erhitzte Debatten um die Fragen des «Gottesbezugs» in der (dann gescheiterten) Europäischen Verfassung ausgelöst hatten.¹⁶ Beliebt in Leitartikeln wurden stattdessen Verweise auf lateinische oder griechisch-orthodoxe Misswirtschaft, ihren Kontrast zu schwäbischen Hausfrauentugenden, die Berufung auf lutherische Gewissenhaftigkeit und calvinistische Wirtschaftsethik ... Einer genaueren Untersuchung, ob in theologie- oder wirtschaftsgeschichtlicher Hinsicht, halten die meisten dieser Schlagworte kaum stand.¹⁷ Aber lohnt es, sich auf ihre bloss Korrektur einzulassen? Auch eine pluralistisch sorgfältigere Feinzeichnung religiös codierter Europa-Erzählungen aus katholischer, protestantischer, orthodoxer, muslimischer, jüdischer ... Sicht erscheint Anno Domini 2012, auch im Rahmen des vorliegenden Projektes zur Legitimität europäischer Staatlichkeit, zweit- oder dritrangig. Im Angesicht einer tatsächlichen, ernstlichen, aber *nicht* primär religiös strukturierten Legitimationskrise des europäischen Einheits- und Integrationsprozesses erscheint eine analytische Privilegierung religiös-kultureller Obertöne wenn nicht historisch obsolet, so doch politisch als *pointless*.

Umso schlimmer für die Europäische Union. Anstelle der Option, das Stichwort «Europa» aus dem Kontext der Analysen zwischen organisierter

16 Siehe dazu Helmut Goetlich/Wolfgang Huber/Karl Lehmann, *Verfassung ohne Gottesbezug?* Zu einer aktuellen europäischen Kontroverse [= Forum Theologische Literaturzeitung THLZ.F14], Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004; Jo H. H. Weiler, *Ein christliches Europa*, Vorwort von Ernst-Wolfgang Bockenförde, Salzburg-München 2004.

17 Vgl. dazu Georg Pfeleiderer, Alexander Heit (Hg.): *Wirtschaft und Wertekultur(en)*. Zur Aktualität von Max Webers «Protestantischer Ethik» (Christentum und Kultur. Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums, hg. v. A. Grözinger, G. Pfeleiderer u. Ekkehard W. Stegemann, Bd. 9), Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2008. Diesen Fragestellungen werden sich auch künftige Forschungsgruppen des ZRWP ver-

Religion und politischer Legitimität zu streichen, entschied sich die Forschungsgruppe für einen anderen Weg: Das von Otto Kallscheuer verantwortete Kapitel zu den europäischen Legitimationsdiskursen und Legitimitätsengpässen möchte einen Beitrag zur Analyse des politischen Prozesses der aktuellen EURO-Krise und der «Grammatik» ihrer Entscheidungs- und Verhandlungsstrukturen leisten. Das Ergebnis dieser Analyse redimensioniert die vermutete Rolle des Religiösen für die Bewältigung der Legitimationsprobleme des politischen Europa deutlich. Für die aktuelle Bewährungsprobe der EU gibt es keinen einfachen Legitimitäts-Schlüssel, und erst recht keinen religiösen. Die EU muss längst als Staatengebilde *multipler*, prekärer, komplexer Legitimität verstanden werden. Nur seine ursprünglich *einfache*, initiale «Anschub-Legitimation» bezog der Europäische Einigungsprozess aus einem Hintergrundkonsens, in den durchaus – *inter alia* – auch konfessionelle Kulturen und religionspolitische Ordnungsbegriffe wie das christliche Abendland hineinspielten. Diese aber tragen zur fälligen Reform der EU nur wenig bei.

Helmuth Zander

Toleranz: legal oder legitim?

Über die historische Tiefengrammatik der religiösen
Legitimation von Pluralisierungsprozessen