



Edition der
Carl Friedrich von Siemens
Stiftung

Friedrich Wilhelm Graf und
Heinrich Meier (Hg.)

Politik und Religion

*Zur Diagnose der
Gegenwart*

Mit Beiträgen von
Giorgio Agamben
Robert C. Bartlett
Hillel Fradkin
Gregory L. Freeze
Friedrich Wilhelm Graf
Hans Ulrich Gumbrecht
Jürgen Habermas
Hans Joas
Heinrich Meier
Peter Schäfer

Verlag C.H.Beck

Redaktionelle Mitarbeit: Hannes Kerber

Originalausgabe

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2013
Satz: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck
Umschlaggestaltung: Konstanze Berner, München
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 65297 4

www.beck.de

INHALT

FRIEDRICH WILHELM GRAF

Einleitung

7

HANS ULRICH GUMBRECHT
Religion und Politik in den Vereinigten Staaten
Über die Geschichtlichkeit einer
kulturellen Invariante

47

GREGORY L. FREEZE
Von der Entkirchlichung zur Laisierung
Staat, Kirche und Gläubige in Rußland

79

HILLEL FRADKIN
Die lange Suche nach dem Islamischen Staat
Religion und Politik im Islam und die
Dynamik der Gegenwart

121

ROBERT C. BARTLETT
Religion und Politik in der klassischen
politischen Wissenschaft

163

PETER SCHÄFER
Theokratie: Die Herrschaft Gottes als
Staatsverfassung in der jüdischen Antike

199

Politik und Religion

Heinrich Meier hat die instruktive Vortragsreihe auf Fragen der politischen Spannungen zwischen Religion und Politik zugespitzt. Das Programm verrät einen durch «9/11» geschärften Blick auf das den Weltreligionen innewohnende Gewaltpotential. Schon aus Gründen meiner fachlichen Beschränkung möchte ich den Blick auf uns selber lenken. Und statt des Brotes nahrhafter historischer Darstellungen biete ich nur die Steine trockener konzeptueller Überlegungen an. Aus der Sicht der zeitgenössischen politischen Theorie werde ich zunächst einige Stichworte zu den immer noch strittigen liberalen Vorstellungen von der Rolle der Religionsgemeinschaften im demokratischen Rechtsstaat sammeln (I) und dann, freilich nur in Thesenform, daran erinnern, wie die westliche Philosophie, die heute als selbstbewußter Interpret und Anwalt der politischen Aufklärung auftritt, selber in diese spezifisch westliche Konstellation verwickelt ist (II).

I. Religiöse Bürger im säkularen Staat

Nach der Wahl des ersten demokratisch gewählten Präsidenten Ägyptens hieß die Schlagzeile: «Mohammed Mursi verhilft dem politischen Islam zu seinem größten Triumph – westliche Werte lehnt er ab.» (Süddeutsche Zeitung vom 26. Juni 2012) Aus welcher Perspektive ist hier von «westlichen Werten» die Rede? Die eine Kultur bringt Werte wie Freiheit und Frieden, Gleichheit und Gottesfurcht in eine andere Rangordnung als die andere Kultur. Ob Mursi die harte Linie der Muslimbrüder verfolgen oder tatsächlich ein Präsident aller Ägypter, also

auch der Schiiten, Kopten und säkularen Bürger sein wird, hängt unter anderem davon ab, ob er Religionsfreiheit und andere Grundrechte einer liberalen Verfassung bloß für Werte oder für *Prinzipien* hält. Denn vernünftig begründete Prinzipien bedürfen zwar einer kontextempfindlichen Anwendung; aber sie gelten ihrem Anspruch nach für alle und stehen nicht schon *prima facie* in einem Spannungsverhältnis zu den «Werten» anderer Kulturen.

Auch im Westen waren die naturrechtlichen Legitimationsgrundlagen der politischen Herrschaft zunächst mit Vorstellungen vom Aufbau des Kosmos und der Polis, dann mit Offenbarungen eines Erlösergottes oder mit den in der Schöpfung objektivierten Gedanken Gottes verwoben. Erst das moderne Vernunftrecht hat jene Prinzipien, die in den Verfassungsrevolutionen des 18. Jahrhunderts positive Geltung erlangt haben, von den erheblichen metaphysischen und religiösen Begründungslasten solcher «umfassenden» Konzeptionen abgelöst. Aus dieser anthropozentrisch eingeschränkten Sicht bilden Demokratie und Menschenrechte für moderne Gesellschaften die beiden miteinander verschränkten Legitimationssäulen politischer Herrschaft.

Auf die vernunftrechtlichen Begründungsversuche kann ich nicht eingehen – erwähnen will ich aber die Art der Begründung. Diese kann sich vom Kontext umfassender Weltbilder lösen, sobald wir zwischen der Idee der Gerechtigkeit und der eines höchsten Gutes differenzieren und die eine nicht länger von der anderen abhängig machen. Die gerechte Ordnung orientiert sich dann nicht mehr an einer exemplarischen Lebensform, die im Kosmos oder in der Heilsgeschichte fest verankert ist. Statt dessen wird die einst am konkreten Guten haftende Perspektive der Gerechtigkeit vom abstrakten Gedanken der zwanglosen Inklusion von freien und gleichen Individuen, die Ja und Nein sagen können, abgelöst.

Entscheidend ist die Wendung von einer inhaltlichen Vorstellung des ontologisch ausgezeichneten guten Lebens zur Idee eines Beratungsverfahrens, nach der die Beteiligten selber

eine gerechte Ordnung konstruieren. Freie und gleiche Personen müssen im Zuge einer fortschreitenden Dezentrierung ihres je eigenen Selbst- und Weltverständnisses herausfinden, was gleichermaßen gut für jeden von ihnen ist. Diese begriffliche Entkoppelung des Gerechten vom Guten hat den Legitimitätsglauben von heilsgeschichtlichen und kosmologischen Weltbildern unabhängig gemacht und damit den Gedanken einer säkularisierten Staatsgewalt erst ermöglicht. Im Westen ist eine entsprechende institutionelle Trennung von Staat und Religion in Gestalt sehr verschiedener kirchenrechtlicher Arrangements mehr oder weniger verwirklicht worden.

Aber die Säkularisierung der Staatsgewalt bedeutet nicht schon eine Säkularisierung der Bürgergesellschaft – in den USA hatte sie diese Intention von Anfang an nicht. Aus diesem Umstand ergibt sich insbesondere für religiöse Bürger eine paradoxe Lage. Liberale Verfassungen gewährleisteten zwar allen Religionsgemeinschaften (unter Berücksichtigung der negativen Religionsfreiheit) den gleichen Freiraum, schirmten aber gleichzeitig die staatlichen Körperschaften, die kollektiv verbindliche Beschlüsse fassen, gegen die politische Einflußnahme von seiten einzelner mächtiger Religionsgemeinschaften ab. Daraus folgt, daß sich dieselben Personen, die ausdrücklich dazu ermächtigt werden, ihre Religion zu praktizieren und ein frommes Leben zu führen, in ihrer Rolle als Staatsbürger an einem demokratischen Prozeß beteiligen sollen, dessen Ergebnis von allen religiösen Beimengungen freigehalten wird.

Die Antwort, die der Laizismus auf diese Art von *double-bind* gibt, ist unbefriedigend. Die Religionsgemeinschaften dürfen, solange sie in der Bürgergesellschaft eine vitale Rolle spielen, nicht aus der politischen Öffentlichkeit in die Privatsphäre verbannt werden, weil eine deliberative Politik vom öffentlichen Vernunftgebrauch ebenso der religiösen wie der nicht-religiösen Bürger abhängt. Wenn die schrille Polyphonie aufrichtiger Meinungen nicht unterdrückt werden soll, dürfen die religiösen Beiträge zu moralisch komplexen Fragen wie Abtreibung, Sterbehilfe, vorgeburtlichen Eingriffen in das Erb-

gut usw. nicht schon an der Wurzel der demokratischen Willensbildung abgeschnitten werden. Religiösen Bürgern und Religionsgemeinschaften muß es freistehen, sich auch in der Öffentlichkeit religiös darzustellen, sich einer religiösen Sprache und entsprechender Argumente zu bedienen.

In einem säkularen Staat müssen religiöse Bürger freilich auch akzeptieren, daß der politisch relevante Gehalt ihrer Beiträge in einen allgemein zugänglichen, von Glaubensautoritäten unabhängigen Diskurs übersetzt werden muß, bevor er in die Agenden staatlicher Entscheidungsorgane Eingang finden kann. Es muß gewissermaßen ein Filter zwischen die wilden Kommunikationsströme der Öffentlichkeit einerseits und die formalen Beratungen, die zu kollektiv bindenden Entscheidungen führen, andererseits eingezogen werden. Denn staatlich sanktionierte Entscheidungen müssen in einer allen Bürgern gleichermaßen zugänglichen Sprache formuliert *und gerechtfertigt* werden können.

Dann stellt sich allerdings die Frage, unter welchen Bedingungen religiöse Bürger, deren normative Einsichten letztlich in fundamentalen Glaubensüberzeugungen wurzeln, die Konsequenz eines solchen Übersetzungsvorbehalts überhaupt akzeptieren können. Gerade in vitalen Religionen schlummert oft ein Gewaltpotential; dieses darf sich nicht an den Funken einer Weltanschauungs-Konkurrenz entzünden, die in der Zivilgesellschaft unter dem Schutz der Verfassung freigesetzt wird. Wenn die liberale Verfassungsordnung über einen bloßen *modus vivendi* hinaus Legitimität beanspruchen können soll, müssen sich grundsätzlich alle Bürger, auch die religiösen, von der Vernünftigkeit der Verfassungsprinzipien überzeugen können. Religionskonflikte werden diese gemeinsame Basis nur dann nicht angreifen, wenn die Glaubensüberzeugungen mit der Loyalität zu Verfassungsgrundsätzen nicht in Widerspruch geraten.

Nach John Rawls muß deshalb der liberale Staat seinen religiösen Bürgern zumuten, daß sie die säkularen, ihrem Anspruch nach allein auf Vernunft gestützten Grundsätze von

Demokratie und Rechtsstaat jeweils aus ihrem Glauben heraus begründen und diese «wie ein Modul» in den Kontext dieser Hintergrundüberzeugungen einsetzen. Die katholische Kirche hat beispielsweise eine solche dogmatische Anpassung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, also erst in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts vollzogen. Das Bild des Moduls veranschaulicht, wie religiöse Bürger den *objektiven Vorrang*, den politische Entscheidungen im Einzelfall gegenüber religiösen Grundüberzeugungen behaupten, mit dem *subjektiven Vorrang* ihrer existentiellen, für sie selbst letztlich ausschlaggebenden Glaubensüberzeugungen in Einklang bringen können.

Der liberale Staat ist mit religiösem Fundamentalismus unvereinbar. In diesem Konflikt tritt eine Gestalt der Moderne einer anderen, als Reaktion auf entwurzelnde Modernisierungsprozesse entstandenen Gestalt der Moderne entgegen. Der liberale Staat kann seinen Bürgern gleiche Religionsfreiheiten – und ganz allgemein gleiche kulturelle Rechte – nur unter der Bedingung garantieren, daß diese gewissermaßen aus den integralen Lebenswelten ihrer Religionsgemeinschaften und Subkulturen ins Offene der gemeinsamen Zivilgesellschaft heraustreten. Andererseits darf die Mehrheitskultur ihre Mitglieder nicht wiederum in der bornierten Vorstellung einer «Leitkultur» gefangenhalten, die sich eine *ausschließende* Definitionsgewalt über die politische Kultur des Landes anmaßt. In seinem Urteil über die Zulässigkeit der Beschneidungspraxis von Muslimen (und Juden) verkennt das Kölner Landgericht, daß inzwischen, gewissermaßen auf dem Rücken der Einbürgerung von Muslimen, «auch der Islam» in unsere politische Kultur eingebürgert worden ist und insofern «zu Deutschland gehört».

In der Rolle von demokratischen Mitgesetzgebern gewähren sich alle *Staatsbürger* gegenseitig den grundrechtlichen Schutz, unter dem sie als *Gesellschaftsbürger* ihre kulturelle und weltanschauliche Identität wahren und öffentlich zum Ausdruck bringen können. Dieses Verhältnis von demokratischem Staat,

Zivilgesellschaft und subkultureller Eigenständigkeit ist der Schlüssel zum Verständnis der beiden einander ergänzenden Motive, die Säkularisten und radikale Multikulturalisten fälschlich für unvereinbar halten. Das *universalistische Anliegen* der politischen Aufklärung erfüllt sich erst in der fairen Anerkennung der *partikularistischen* Selbstbehauptungsansprüche religiöser und kultureller Minderheiten.

Mit diesem Selbstverständnis des säkularen Staates unterscheidet sich der Westen von anderen Regionen der Welt. Inzwischen nötigen uns die postkoloniale Situation und die Verschiebung der weltpolitischen Machtverhältnisse dazu, die Blicke, die andere Kulturen auf uns richten, ernst zu nehmen. Diese bringen dem Westen die provinziellen Züge eurozentrischer Verallgemeinerungen zu Bewußtsein, indem sie uns an die imperialistischen Eroberungen und kolonialen Greuel, an die Verbrechen erinnert, die im Namen unserer hehren Normen auch begangen worden sind. Aus unserem europäischen Entstehungskontext begreifen wir beispielsweise die Säkularisierung der Staatsgewalt als die Frieden schaffende Antwort auf die religiöse Gewalt der Konfessionskriege. Aber in anderen Weltteilen hat umgekehrt erst die Nationalstaatsbildung eine Konfessionalisierung, d. h. die wechselseitige Exklusion und Unterdrückung der bis dahin mehr oder weniger friedlich, jedenfalls schieblich nebeneinander lebenden Religionsgemeinschaften hervorgebracht. Im übrigen können uns die obskuren Mischformen und zweifelhaften Symbiosen von staatlicher und religiöser Gewalt, die wir andernorts beklagen, an die zähe Gegenwehr unserer christlichen Kirchen gegen den liberalen Staat erinnern, auch an den lang anhaltenden Kampf um die Emanzipation der öffentlichen Schulbildung und des Familienrechts vom kirchlichen Zugriff.

Andererseits ist Relativismus die falsche Konsequenz aus der gebotenen Selbstkritik. Nicht zufällig bedienen sich heute Dissidenten in aller Welt der Sprache von Demokratie und Menschenrechten. Als Teilnehmer an interkulturellen Diskursen bildet der Westen gewiß nur eine unter mehreren Parteien.

In dieser Rolle müssen wir uns an einen undogmatischen und lernbereiten Umgang mit Zivilisationen gewöhnen, die auf *ganz anderen* Entwicklungspfaden zu Zeitgenossen einer von *multiple modernities* geprägten Weltgesellschaft geworden sind. Aber nur auf der Grundlage einer selbstbewußten Verteidigung universalistischer Ansprüche können wir uns von den Argumenten der anderen über unsere blinden Flecken im Verständnis und in der Anwendung der eigenen Prinzipien belehren lassen.

II. Die Versprachlichung des Sakralen

Zu diesen blinden Flecken gehört nach meiner Auffassung jene einäugig-säkularistische Lesart der säkularisierten Staatsgewalt, die falsche Fronten aufbaut. Der liberale Staat muß religiöse Stimmen in der politischen Öffentlichkeit willkommen heißen, soweit diese als Beitrag zur demokratischen Meinungs- und Willensbildung zählen können. Er muß daher auch den säkularen Bürgern zumuten, religiöse Mitbürger, die ihnen in der politischen Öffentlichkeit begegnen, nicht nur als Personen zu achten, sondern als Teilnehmer an der *gemeinsamen* Praxis des öffentlichen Vernunftgebrauchs von Staatsbürgern ernst zu nehmen. Die Zumutung besteht darin, daß säkulare Bürger sich nicht der Möglichkeit verschließen sollen, in der artikulierten Sprache religiöser Stellungnahmen und Äußerungen gegebenenfalls Resonanzen eigener verdrängter Intuitionen wiederzuerkennen, darin also potentielle Wahrheitsgehalte zu entdecken, die in eine öffentliche, religiös ungebundene Argumentation eingebracht werden können.

Gerade in der Gestalt eines nachmetaphysischen Denkens kann die Philosophie zum Sinneswandel eines säkularistisch verhärteten Selbstverständnisses der säkularen Staatsgewalt beitragen. Sie selbst ist nämlich in die okzidentale Entstehungsgeschichte des säkularen Staates verstrickt. Im gegebenen Rahmen kann ich diese Verstrickung nur mit *drei über-*

verallgemeinernden Thesen andeuten. In der gebotenen Kürze können sie bestenfalls zur Diskussion anregen.

Erste These: *Die Erinnerung an die sozialintegrative Rolle des sakralen Komplexes macht verständlich, warum die im Westen vollzogene Säkularisierung der Staatsgewalt eine immer noch beunruhigende Zäsur bedeutet.*

Rituelle Praktiken haben die von Desintegration bedrohten Lebensformen unserer Spezies anscheinend von Anfang an mit der knappen Ressource gesellschaftlicher Solidarität versorgt. Die in diesen Praktiken noch versiegelten, d. h. nur performativ ausgedrückten Bedeutungen sind dann von Mythen entschlüsselt oder kommentiert worden. Aus beidem, *Riten und Mythen*, hat sich ein sakraler Komplex herausgebildet, der in reflexiv verwandelten Gestalten bis heute fortbesteht. Die Anthropologie hat uns darüber belehrt, wie in den rituell verwurzelten Weltbildern der *vorhochkulturellen Gesellschaften* das angesammelte Weltwissen mithilfe der intuitiv vertrauten Verwandtschaftsbegriffe jeweils zu einer identitätsstabilisierenden Selbstdeutung des Kollektivs verarbeitet worden ist. Auf diese Weise diente der sakrale Umgang mit Mächten des Heils und Unheils (Martin Riesebrodt) dem sozialen Zusammenhalt und behielt diese Funktion auch noch, als um die Wende zum 3. Jahrtausend v. Chr. *staatlich organisierte Gesellschaften* entstanden sind.

Es ist nicht trivial, daß in diesen frühhochkulturellen Königreichen einer für alle handelt. Daher trat gleichzeitig mit politischer Herrschaft jener neue Legitimationsbedarf auf, der zunächst durch mythische Herrschergenealogien und Staatsriten gedeckt worden ist. Die Inanspruchnahme des sakralen Komplexes für Zwecke der politischen Integration hat die Art symbolischer Fusion von Staat und Religion erzeugt, die wir bis heute mit dem vagen Begriff «des» Politischen belegen. Diese Symbiose von Heil und Herrschaft (Jan Assmann) löste sich um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends mit der

Stiftung der bekannten Weltreligionen nur insoweit auf, als die Herrscher nun der *überirdischen* Autorität göttlicher bzw. kosmischer Gesetze, der sie ihre Legitimität verdankten, ihrerseits untergeordnet waren; sie selbst konnten fortan nach Maßgabe dieser Gesetze kritisiert werden.

Erst die Verfassungsrevolutionen des 18. Jahrhunderts haben – in Frankreich radikaler als in den USA – die jahrtausendealte Klammer um Heil und Herrschaft aufgebrochen. Sie erst haben die legitimierende Autorität von Gott auf die menschliche Vernunft umgepolt, so daß der Appell an ein natürliches, allen Menschen gemeinsames Vermögen genügen konnte, um auch ein konfessionell gespaltenes oder pluralistisches Gemeinwesen über die Grenzen einzelner Religionsgemeinschaften hinweg politisch zusammenzuhalten. Die Erschütterung über die Abkoppelung der bis dahin im kollektiven Handeln staatlicher Akteure zusammenlaufenden Integration des Gemeinwesens vom sakralen Komplex wirkt bis heute nach und findet in den Präambeln vieler Verfassungen ein verhaltenes Echo.

Zweite These: *Dieser Bruch mit sakralen Formen der Herrschaftslegitimation erklärt sich aus der abendländischen Polarisierung von Glauben und Wissen.*

Wie der Platonismus bilden auch die fernöstlichen Religionen – Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus – kosmologische Weltbilder, die Kontemplation, Bildung und Meditation als Heilswege auszeichnen und mit einem entsprechenden Ethos verbinden. Auf diesen *epistemischen Heilswegen* bilden Weisheit und Wissen noch eine Einheit. Diese Einheit spiegelt sich soziologisch in der Beziehung von Schülern zu weisen Lehrern. Demgegenüber verbinden sich mit dem moralisch gesetzgebenden und in die Geschichte eingreifenden Gott Israels, der mit seinem Volk einen rettenden Bund schließt, *ein kommunikativer*, über Offenbarung und Gebet führender *Heilsweg* sowie ein Ethos der gesetzestreuen Lebensführung.

Im römischen Kaiserreich befand sich das paulinische Christentum in einer Lage, die die frühen Theologen dazu nötigte, gleichzeitig eine reflexive Einstellung zu zwei gegensätzlich konstruierten achsenzeitlichen Weltbildern – zum Judentum und zur hellenistischen Bildungsreligion der römischen Oberschicht – einzunehmen. Die platonisierenden Kirchenväter verstanden sich als die besseren Philosophen und fanden Wege, ihren Glauben unter Beibehaltung des offenbaren Heilszieles an den epistemischen Heilsweg der Griechen zu assimilieren. In der komplexen Denkbewegung von Augustin bis Thomas gelingt es freilich nur auf der Grundlage einer klaren *Differenzierung* zwischen Inhalten des Glaubens und des Wissens die beiden großen Vorgängertraditionen zu einer überzeugenden Synthese zusammenzufügen. Darüber büßt das dem Glauben untergeordnete Wissen den Charakter der Weisheit und damit den eines Heilsweges ein.

Erst in der Folge der «nominalistischen Revolution» entstand freilich die uns vertraute, in keiner anderen Kultur so schroff ausgebildete *Polarisierung* zwischen Glauben und Wissen. Das drückte sich innertheologisch in der Entwicklung zur Reformation aus. Gleichzeitig mit der Preisgabe der teleologischen Struktur der entwerteten aristotelischen Metaphysik verloren die modernen Naturwissenschaften den internen Anschluß an die christliche Heilslehre. Und die moderne Philosophie zog sich in der arbeitsteiligen Allianz mit diesen neuen Wissenschaften auf Erkenntnistheorie, Vernunftrecht und Vernunftmoral als den Kernbestand nachmetaphysischen Denkens zurück. Ausgehend von der Verfassung des menschlichen Geistes, bahnte schließlich die praktische Philosophie den Weg zu einer von Religion unabhängigen Legitimationsgrundlage für die Ausübung politischer Herrschaft.

Dritte These: *Aus der Sicht einer solchen grob angedeuteten Genealogie nachmetaphysischen Denkens ergeben sich verschiedene Verwandtschaftsverhältnisse im Hinblick auf die*

monotheistische Überlieferung einerseits und die griechische Metaphysik andererseits.

Die Philosophie bleibt auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt «nicht-festgestelltes Denken»; sie ist keine wissenschaftliche Disziplin, die sich über eine feststehende Methode oder einen festgelegten Objektbereich definiert. Aber sie teilt mit den Wissenschaften das fallibilistische und nicht-skeptische Bewußtsein, daß wahre Aussagen einer *uneingeschränkten* diskursiven Prüfung standhalten müssen. Das bedeutet die Entwertung von intuitiven Gewißheiten und unmittelbaren Evidenzen, die sich entweder auf das Zeugnis offenbarer Wahrheiten oder auf Meditation, Wesensschau, intellektuelle Anschauung usw. berufen, also in der einen oder anderen Weise den Fluß der Argumente zum Stillstand bringen. Auf der anderen Seite teilt die Philosophie mit den religiösen und metaphysischen Lehren jenen markanten Bezug auf uns selbst, der verloren geht, sobald sich die Philosophie nur noch als Zuliefererbetrieb für die Kognitionswissenschaften versteht. Während die Wissenschaften ihre Aufmerksamkeit exklusiv auf einen Gegenstandsbereich richten, ist die Philosophie nicht nur an Erkenntnis, sondern auch an Aufklärung interessiert – also an dem, was ein neu erworbenes Stück Weltwissen *für uns bedeutet*. Sie überläßt sich einer Interaktion zwischen Welt- und Selbstverständnis.¹

Dieses nachmetaphysische Denken knüpft an die griechische Metaphysik an, wenn sie beispielsweise das performative Wissen erkennender, sprechender und handelnder Subjekte – also das Wissen, wie man Urteile bildet und begründet, wie

¹ Der Szientismus, der im Namen einer wissenschaftlichen Philosophie nur naturwissenschaftliche Aussagen gelten läßt, ist ein paradoxes Unterfangen. Er muß nämlich die reflexive Einstellung, die die Philosophie von den Wissenschaften unterscheidet, in Anspruch nehmen, um diese Differenz zu verleugnen und das Selbstverständnis vom Weltverständnis konsumieren zu lassen.

man intentional Ziele verfolgt und realisiert, wie man sprachliche Ausdrücke bildet und kommunikativ verwendet – zum Thema macht und rational rekonstruiert. Auf der anderen genealogischen Linie sind die Spuren weniger offensichtlich. Begriffsgeschichtlich war die Hellenisierung des Christentums ein zweiseitiger Prozeß. Die Versuche, Theologumena wie den Kreuzestod Jesu, die Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist oder die Rechtfertigung des unvertretbaren Individuums im Angesichte Gottes in Begriffen der griechischen Metaphysik auszudrücken, hatten Rückwirkungen auf die Philosophie selbst. Indem die Theologen seit Augustin auf einer nicht-assimilierenden Begriffsklärung der anstößigsten Glaubensinhalte insistierten, haben sie unter der Hand eine ganz ungriechische Sensibilität für die Eigenart jener selbstreflexiv und im Vollzug erschlossenen praktischen, geschichtlichen und kommunikativen Erfahrungen geweckt, die sich den ontologischen Begriffen einer Substanzmetaphysik entziehen.

Die Theologie hat mit begrifflichen Mitteln jenen Prozeß einer Versprachlichung des Sakralen, der mit dem Mythos begonnen hatte, fortgesetzt. Zunächst war die Philosophie nur stille Teilhaberin, aber seit dem 18. Jahrhundert saugt sie in eigener Regie Gehalte der Theologie in Grundbegriffen der Ethik und Geschichtsphilosophie auf. Kant und Hegel wollten noch den Wahrheitsgehalt der religiösen Überlieferung philosophisch auf den Begriff bringen. In den Krisen- und Entfremdungsdiagnosen der Junghegelianer setzte sich dieser Übersetzungsprozeß eher unbeabsichtigt fort. Auch in dem Perspektivenwechsel, den Existenzphilosophie und Pragmatismus vom Was der Objekte auf das Wie des performativ zu leistenden Umgangs mit der Welt und uns selbst vornehmen, verrät sich eine ähnliche semantische Osmose. Die gemeinsamen Seminare von Heidegger und Bultmann oder die religiösen Erfahrungen eines William James sind dafür symptomatisch. Seit Kierkegaard haben gewissermaßen vom anderen Ufer aus religiöse Schriftsteller wie Josiah Royce, der frühe Ernst Bloch, Walter Benjamin, Emmanuel Levinas oder Martin Buber Ge-

halte konfessioneller Überlieferungen durch einen philosophischen Begriffsfilter getrieben. Diese philosophischen Schriftsteller wollten den religiösen Gehalten die Exklusivität ihrer Herkunft aus einer bestimmten Religionsgemeinschaft abstreifen, um sie der allgemeinen Öffentlichkeit zuzuführen.

Der Rückblick auf solche Erbschaftsverhältnisse könnte das Selbstverständnis der Philosophie in ihrem gegenwärtigen Verhältnis zu Wissenschaft und Religion verändern. Daraus ergibt sich keine These, aber eine Empfehlung:

Die Philosophie sollte den Faden einer dialogischen Beziehung zur Religion nicht abreißen lassen. Denn wir können nicht wissen, ob sich der bis heute – bis zu Jacques Derridas Begriffsschöpfungen – andauernde Prozeß einer Übersetzung un-abgegoltener religiöser Bedeutungspotentiale in die Begrifflichkeit nachmetaphysischen Denkens schon erschöpft hat.

Die Empfehlung einer *dialogischen* Beziehung schließt ein funktionalistisches Verständnis der Religion aus. Denn eine mögliche Fortsetzung jener semantischen Osmose, die ich aus der Sicht der Philosophie angedeutet habe, setzt ja weder voraus, daß dieser Dialog ein Nullsummenspiel ist, noch folgt daraus, daß sich das philosophische Denken auf diesem Wege von Religion abhängig macht. Ich exponiere lediglich die Frage, ob sich vielleicht im Zuge einer *weitergehenden philosophischen Versprachlichung des Sakralen* die beiden folgenden Defizite, die ich als Mängel nachmetaphysischen Denkens empfinde, ausgleichen lassen.

Im Hinblick auf die überkomplexen Herausforderungen der im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft empfinde ich es erstens als ungewiß, ob die Ressourcen einer *unverlierbaren* (!), aber nur schwach motivierenden Vernunftmoral, auf die sich auch die verfassungsrechtliche Integration weitgehend säkularisierter Gesellschaften in letzter Instanz stützen muß, ausreichen. Diese Moral darf zwar – und das ist ihre Stärke – mit universalistischem Anspruch auftreten; aber zu solidarischem

Handeln kann sie uns nur noch indirekt – in der Erwartung eines kumulativen Zusammentreffens individueller Entscheidungen – durch den Appell an das Gewissen eines jeden einzelnen Individuums verpflichten. Kants «Reich der Zwecke» ist intelligibler Natur und vereinigt seine Mitglieder nicht mehr – wie die universale Gemeinde der Gläubigen – im Vollzug gemeinsamer Praktiken.

Zweitens bin ich im Hinblick auf die vielfältigen lebensweltlichen Symptome eines sich zum Universum abschließenden und versiegelnden Kapitalismus, der die Politik entwaffnet und die Kultur einebnet, von der Frage beunruhigt, ob der in der Philosophie selbst brütende Defätismus der Vernunft deren Kraft zu einer Transzendenz von innen vollends aufzehrt und die Spannkraft eines über den jeweiligen Status quo hinauszielenden normativen Bewußtseins zermürt.

Epilog

Politik, Religion und Philosophie

Politik und Religion ist wieder ein zentraler Gegenstand der öffentlichen Debatte. Ihr Zu- und Gegeneinander findet heute ungleich mehr Aufmerksamkeit als, sagen wir, Anfang der 1970er Jahre. Damals sah kaum jemand vorher, daß zwei oder drei Jahrzehnte später europäische Intellektuelle unterschiedlichster Provenienz und Orientierung mit politischen Positionen befaßt sein würden, die unübersehbar religiöse Konnotationen aufweisen oder theologische Grundlagen für sich in Anspruch nehmen. Und nicht allzu viele Beobachter hätten erwartet, daß eine eingehende Erörterung der Frage in Gang käme, welche normative Kraft und praktische Unterstützung dem Staat aus den religiösen Gemeinschaften und durch die Glaubensüberzeugungen der Bürger auf längere Sicht zuteil zu werden vermag. Was hat sich verändert?

Friedrich Wilhelm Graf konstatiert eine «Wiederkehr der Götter», die mit einer «Kirchendämmerung» einhergeht, eine Belebung des globalen «Religionsmarktes» bei abnehmender Bindung an die großen Kirchen hierzulande. Wenn wir Zeugen zunehmender religiöser Sehnsüchte und Suchbewegungen werden, ergibt sich daraus noch keine breitere Verankerung in gelebter Religiosität. Der Wiederhall der Papstbesuche oder der Zulauf zu den Kirchentagen sind wenig geeignet, die wachsende Bedeutung der Religion zu belegen. Die Zahlen fallen eher ernüchternd aus. Die Erhebung «Beliefs about God across Time and Countries» des International Social Survey Program (ISSP), die auf seit 1991 zweimal jährlich durchgeführten Befragungen beruht, kommt zu dem Befund, daß der Glaube an