

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Friedrich Gleißner / Hanspeter Ruedl et al. (eds.), *Religionen im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Gabriel, Ingeborg

Ist die Re-Theologisierung der Politik ein Übel? Eine Antwort auf Rudolf Burger

in: Friedrich Gleißner / Hanspeter Ruedl et al. (eds.), *Religionen im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*, p. 115–131

Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2007

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Friedrich Gleißner / Hanspeter Ruedl et al. (Hg.), *Religionen im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Gabriel, Ingeborg

Ist die Re-Theologisierung der Politik ein Übel? Eine Antwort auf Rudolf Burger

in: Friedrich Gleißner / Hanspeter Ruedl et al. (Hg.), *Religionen im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*, S. 115–131

Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2007

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

**Veröffentlicht in:** Ingeborg Gabriel: Ist die Re-Theologisierung der Politik ein Übel? Eine Antwort auf Rudolf Burger, in: Friedrich Gleißner / Hanspeter Ruedl u.a.(Hg.): Religionen im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa, Wien 2007, S. 115-131.

**Ingeborg Gabriel**

**Ist die Re-Theologisierung der Politik ein Übel?**

**Eine Antwort auf Rudolf Burger**

„Das menschliche Wesen muss an die Stelle des Göttlichen treten [...] denn religiös müssen wir wieder werden – die Politik muss unsere Religion werden“

(Ludwig Feuerbach 1842).

Der folgende Beitrag stellt eine Kritik des Essays über die „Re-Theologisierung der Politik“ von Rudolf Burger<sup>1</sup> dar. Sie wird durch grundsätzlicher ansetzende Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Politik aus ethisch-theologischer Sicht ergänzt. Zuerst ein kurzes Resümee der wesentlichen Gedanken des brillanten Artikels, in dessen erstem Teil Burger scharfsinnig das geistesgeschichtliche Terrain ausleuchtet, auf dem heute die Beziehungen von Religion und Politik neu verhandelt werden. Die Depotenzierung der Religion in der Moderne, kurz die Säkularisierung als Resultat einer Entkoppelung von Religion und Recht im Aufklärungsdenken, führte zur Zurückdrängung der Religion in den privaten Raum. Während im Bereich der Öffentlichkeit ausschließlich das säkulare Argument ‚etsi Deus non daretur‘ gelten sollte, blieb die lebensweltliche Moral vielfach religiös (und dies heißt in Europa vor allem christlich) geprägt und motiviert. Sie stand allerdings auch im Privatbereich in Konkurrenz

---

<sup>1</sup> BURGER Rudolf, Re-Theologisierung der Politik? Wertedebatten und Mahnreden, Springe 2005.

mit säkularen Moralvorstellungen. Aufs Ganze gesehen wurde die religiöse Moral in der Moderne somit öffentlich und zunehmend auch privat entmachtet. „Gott wird zu einem parasitären Begriff der Ethik, der diese nur mehr ideell überhöhte und ihr höhere Weihen verliert.“<sup>2</sup> Dass diese Ethik dennoch ein Säkularisat des Christentums war, zeigte die Moralkritik Nietzsches, der die bürgerliche Moral als Ganze aus diesem Grund durch die neue Machtmoral des Übermenschen ersetzen wollte. Abgesehen von dieser Position aber bestimmten die theoretischen und politischen Auseinandersetzungen zwischen Liberalismus und Marxismus (zwischen Hegel von links und Hegel von rechts) den Lauf der Geschichte. Nachdem der Marxismus abgewirtschaftet hatte, kam jedoch nicht das ‚Ende der Geschichte‘. Vielmehr betrat weitgehend unerwartet die Religion wieder die weltgeschichtliche Bühne und brachte die Hegelsche Geschichtschoreographie gehörig durcheinander.

Im zweiten und dritten Abschnitt unternimmt Burger dann eine Neuvermessung des Geländes angesichts der Renaissance der Großreligionen. Er stellt dabei einer Politik des Absoluten (d.h. der Religionen) die Politik des Relativen (d.h. des Liberalismus) gegenüber. Die Wiederkehr der Religion wird unter ‚Re-Militarisierung von Religion‘, ‚Re-Privatisierung des Krieges‘ und ‚Just-War-Theories‘ thematisiert. Burger trennt dabei klar zwischen säkularen Weltanschauungen und Religionen. Er vermeidet so die Vermischungen, die mit dem Begriff ‚Ersatzreligion‘ oder auch ‚Politische Religion‘ vorprogrammiert sind. Im Ringen um das Verhältnis von Religion bzw. Säkularität und Gewalt findet sich in diesem Essay jedoch trotz aller sympathischen Bereitschaft zur Selbstkritik und der Anerkennung der Korrumpierbarkeit der

---

<sup>2</sup> Ebd. 71.

säkularen Vernunft eine einseitige Wahrnehmung der Religionen als gewalttätig. Hier bedarf es offenkundig weiterer Differenzierungen, um das Verhältnis von Religion und Politik bzw. Gewalt genauer zu bestimmen.

Im vierten Abschnitt stellt Burger die entscheidende Frage nach den politischen Konsequenzen für die gegenwärtige Praxis. Er kommt hier zu dem keineswegs resignativ gemeinten Schluss, dass die Zerrissenheit der Moderne vom Einzelnen zu ertragen ist. Dies verlange eine „Einübung in die Entfremdung“ und die radikale Endlichkeit.

Ich werde im Folgenden im ersten Schritt die ambivalenten Folgen der Entsäkularisierung in den Blick nehmen, dann in einem zweiten Schritt einige begriffliche Klärungen des Verhältnisses von Religion und Säkularität vornehmen und zuletzt nach den normativen Konsequenzen aus christlicher (näherhin katholischer) Sicht fragen.

## **1. Die ambivalenten Folgen der Entsäkularisierung**

In seiner 1994 erschienenen Studie *Public Religions in the Modern World*<sup>3</sup> analysiert José Casanova die Rückkehr der Religion in die Politik in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Was Burger als Re-Theologisierung bezeichnet, findet sich hier bereits in drei überraschend zeitgleichen Bewegungen: der islamischen Revolution im Iran (1979), der katholischen Gewerkschaftsbewegung „Solidarnoc“ in Polen (1981) und der Gründung des protestantischen „Moral Majority Movement“ in den USA (1979). Ihre politischen Stoßrichtungen ist freilich

---

<sup>3</sup> CASANOVA José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

unterschiedlich: Während die islamischen Revolutionäre gegen die imperialistische Unterdrückung durch den Westen aufbegehrten, strebten die katholischen Polen nach einer Befreiung von der Unterdrückung durch den sowjetischen Kommunismus. Das „Moral Majority Movement“ hingegen entstand aus dem Unbehagen protestantisch-fundamentalistischer Gruppierungen angesichts eines von ihnen als gesellschaftsgefährdend empfundenen Verlusts der moralischen Wertbasis unter liberalen Auspizien. Bereits diese Beispiele zeigen, dass die Rückkehr der Religion in die politische Arena, ihre Entprivatisierung,<sup>4</sup> von Anfang an unterschiedliche politische Konsequenzen hatte. In den Fallstudien (über Spanien, Polen, Brasilien und die katholische und protestantische Renaissance in den USA) dominiert dann bei Casanova die positive Wahrnehmung. Zugleich konstatiert er, dass auch in den kriegesischen Konflikten der achtziger Jahre in Nordirland, Jugoslawien, Indien und der Sowjetunion religiös-politische Motive wirksam waren. Der positiven Rolle, die die Kirchen in ihrem Einsatz für soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte und Demokratie in den kommunistischen Ländern und in Lateinamerika spielten, stand so die negative Rolle von Religionen bei der Legitimierung von Konflikten und Kriegen gegenüber. Dieses Janusgesicht der religiösen Renaissance wurde in den neunziger Jahren mit den religiös aufgeheizten Kriegen auf dem Balkan und dem vor allem islamistischen, globalen Terror zu Beginn des neuen Jahrtausends, sowie dem auch christlich legitimierten ‚Krieg gegen den Terror‘

---

<sup>4</sup> Casanova setzt sich mit der These von der ‚deprivatization‘ der Religion von der in den sechziger und siebziger Jahren dominierenden These des Soziologen Thomas Luckmann von einer „unsichtbaren Religion“ ab, die die Privatisierung und Individualisierung der Religion als für moderne Gesellschaften charakteristisch ansieht und so die Säkularisierungsthese fortführt. In der Folge erschien eine Fülle von Publikationen, die alles zur Religion erklärten, was dem Einzelnen Sinn gibt, von Fußball über Fernsehen zur Popkultur. Fraglich ist, ob diese Banalisierung des Religionsbegriffs selbst sinnvoll ist.

noch deutlicher. Sie zeigten in erschreckender Weise das destruktive Potential von Religionen. Der „Megatrend Religion“<sup>5</sup> und die „Wiederkehr der Götter“<sup>6</sup> wurden so in der öffentlichen Wahrnehmung zunehmend zu einer gefährlichen Drohung. Wirkliche Freude über den Ausgang der Religion aus ihrer (teils selbst verschuldeten) Irrelevanz vermag auch aus theologischer Sicht nicht aufzukommen. Jeder Blick über den österreichischen Tellerrand hinaus scheint die Gewaltträchtigkeit von Religion zu bestätigen. Der Alptraum einer Hobbesschen Welt von Rassen, Völkern und Ethnien, die sich aus religiösen Motiven bekriegen, erscheint als erschreckende Möglichkeit wieder am Horizont. Das Gefühl der Ohnmacht, das die vielleicht zu schnell vergessenen Balkankriege hervorriefen, kehrt wieder und ruft den Refrain des berührenden Gedichts von Matthias Claudius in Erinnerung: "s' ist Krieg! S 'ist Krieg! O Gottes Engel wehre und rede du darein! S' ist leider Krieg - und ich begehre, nicht schuld daran zu sein!"

Diese negative Wahrnehmung hat freilich nicht zuletzt mit der medialen Repräsentanz von Religion zu tun, die sich – wenn es nicht gerade um Werbung oder Sendungen über Fernost und Papstreisen geht – meist am Thema Religion und Gewalt abarbeitet. Ein medialer Katastrophismus („bad news are good news“) führt notwendig zu einer einseitigen Bewertung von Religionen bzw. verstärkt sie. Das Gute, das Religionen weltweit bewirken, bleibt ebenso wie das Schöne, das aus ihrer Inspiration geschaffen wird, für die Medien unsichtbar (die Rede von der ‚unsichtbaren Religion‘ gewinnt hier eine neue Bedeutung). Die Trümmer einer zerstörten Schule im Libanon, Irak oder Israel können gefilmt und medial

---

<sup>5</sup> ZULEHNER Paul M., Megatrend Religion, in: Stimmen der Zeit 221 (2003), 87-96.

<sup>6</sup> GRAF Friedrich W., Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 32004.

global vermarktet werden. Die mit beachtlicher didaktischer Mühe in diesem Gebäude zu zivilisierten Menschen und Bürgern erzogenen Christen, Muslime oder Juden hingegen eignen sich nicht als mediale Objekte. Gleiches gilt für andere Kulturbereiche: Nicht der Aufbau von Klöstern oder Moscheen und das Leben und Lernen in ihnen erscheint am Bildschirm, sondern ihre Zerstörung durch die jeweiligen religiös motivierten Gegner erfährt globale Aufmerksamkeit. Doch auch wenn man von diesen Einseitigkeiten in der medialen Wahrnehmung einmal absieht: Das Verhältnis von Religion und Politik ist in Bewegung geraten – man mag dies begrüßen oder bedauern. Dies erfordert die Suche nach neuen Balancen. Die Bestimmung des Zueinander von Säkularität und Religion wird – so lässt sich voraussehen – eines der vorherrschenden Themen in den sozialemischen Debatten des 21. Jahrhunderts sein. Dabei verschränken sich globale und regionale Vorgaben. So trifft die Entsäkularisierung in Europa auf historisch gewachsene Empfindlichkeiten. Die Entprivatisierung der Religion, d.h. der Versuch eines Eingreifens in den politischen Bereich, das, was Burger als Re-Theologisierung der Politik bezeichnet, könnte hier mehr als anderswo eine säkulare Gegenbewegung hervorrufen, wie die erhitzten Debatten um die Präambel der Europäischen Verfassung gezeigt haben. Dies fordert zu begrifflichen Klärungen heraus.

## **2. Säkularismus als Ersatzreligion? Begriffliche Klärungen**

Vor dem Hintergrund der Renaissance der Religion gewinnt der Begriff der ‚Ersatzreligion‘, der mir als Titel bei der Tagung vorgegeben war, eine neue Färbung. Wie ich im Folgenden zeigen

werde, halte ich ihn nicht für glücklich, da er Gegenreligiöses als Religiöses auflädt.<sup>7</sup> Ich werde daher für eine begrifflich scharfe Trennung von Religion und Säkularität plädieren.

Dazu vorerst einige Begriffsklärungen. Mit ‚Säkularisation‘ wird im Allgemeinen die Überführung von Eigentum, Personen, aber auch politischen Institutionen aus der religiösen in die nicht-religiöse, eben weltliche, Sphäre bezeichnet. ‚Säkularisierung‘ hingegen meint sowohl die empirische Tatsache als auch die ideologische Annahme, dass der Einfluss von Religion in der Gesellschaft in der Moderne notwendig abnimmt.<sup>8</sup>

Die klassische Formulierung der geschichtsphilosophischen Säkularisierungsthese findet sich im Dreistadienmodell Comtes, wonach auf das Zeitalter der Religion jenes der Metaphysik und darauf wiederum jenes der positiven Wissenschaften folgt. Die Annahme, dass Modernisierungsprozesse zwangsweise zu einem Einflussverlust von Religion führen, liegt in verschiedenen Formen allen modernen Human- und Sozialwissenschaften zugrunde: der Nationalökonomie von Adam Smith ebenso wie jener von Karl Marx, der Soziologie von Émile Durkheim ebenso wie jener von Max Weber (wenn auch mit pessimistischen Untertönen). Diese Säkularisierung als Folge von Modernisierung wird von den meisten Autoren zudem als gesellschaftlicher Fortschritt bewertet, da so die durch Religion bewirkte menschliche Entfremdung überwunden wird. Auch der Begriff des ‚Säkularismus‘ ist von daher in sich zwiespältig. Er kann sowohl das Bekenntnis zur Säkularisation (z. B. im Politischen) bezeichnen als auch den Glauben an die Säkularisierung als historischen Fortschritt, oder auch beides

---

<sup>7</sup> NEUHOLD Leopold, Religion und katholische Soziallehre im Wandel vor allem der Werte. Erscheinungsbilder und Chancen, Münster 2000, 32.

<sup>8</sup> Vgl. den Überblick in: MARTIN David, On Secularization. Towards a Revised General Theory, Aldershot 2005. Dort findet sich auch eine ausführliche Bibliographie zum Thema Säkularisierung.

zugleich. Die Annahme, dass Säkularisierung eine geschichtlich notwendige Entwicklung darstellt, die grundsätzlich positiv zu bewerten ist, führt klarerweise zur Bejahung der Säkularisation. Das Umgekehrte ist hingegen keinesfalls zwingend: Man kann unter den Bedingungen des modernen Pluralismus den säkularen Staat für die bestmögliche Rahmenordnung halten, ohne von der Säkularisierungsthese überzeugt zu sein oder die Abnahme des öffentlichen Einflusses von Religion insgesamt für wünschenswert zu halten. Deshalb ist, wie ich im dritten Teil ausführen werde, eine positive Bewertung der Säkularisation des Politischen durch die christliche Theologie möglich.<sup>9</sup>

„Religion“ unterscheidet sich von allen Formen des Säkularen, sei es in der Politik oder in anderen Bereichen der Lebenswelt. Dies gilt sowohl systematisch als auch historisch. Säkularisation und Religion stellen ein Gegensatzpaar dar. Eine Vermischung der beiden Begriffsbereiche ist von daher nicht hilfreich und wird letztlich weder dem einen noch dem anderen Phänomen gerecht. Der säkularen Überzeugung nicht, da diese sich selbst als nicht religiös versteht und daher keine Religion und schon gar kein Ersatz für Religion sein will; die Rede vom Säkularismus als Ersatzreligion ist gewissermaßen eine doppelte Abwertung. Sie wird aber auch der Religion und ihren Gläubigen nicht gerecht, die sich eben nicht als säkular verstehen, sondern sich vom säkularen Denken abgrenzen.

Eine Unterscheidung ist auch deshalb angemessen, weil Religion und säkulare Weltanschauung seit der Aufklärung in Europa in einem grundsätzlichen Spannungsverhältnis stehen. Vor allem in der französischen Aufklärung wird Religion der politischen

---

<sup>9</sup> Es gibt einflussreiche protestantische Theologen, die die Säkularisierung als eine Folge des Christentums ansehen und als solche grundsätzlich positiv bewerten (Bonhoeffer, Gogarten).

Unverträglichkeit und der privaten Inferiorität angeklagt. Im Hintergrund steht nicht zuletzt die Erinnerung an die Religionskriege, die im kollektiven Gedächtnis Europas als negativer Gründungsmythos der säkularen Institutionen eine besondere Rolle spielen. Die Religionskritik des 18. und 19. Jahrhunderts setzt dann noch eine Stufe tiefer an. Die Religion wird nicht nur als konfliktfördernd gesehen, sondern sie stellt zudem einen überholten oder zu überholenden Bewusstseins- bzw. Kulturzustand dar, der zur Selbstentfremdung des Menschen führt und seine Humanisierung behindert. So schreibt Goethe in seinen Aphorismen: „Wer Wissenschaft und Kunst hat, der hat Religion, wer beide nicht hat, der habe Religion.“<sup>10</sup> Wissenschaft und Kunst sollen demnach die Religion als Sinnstiftungsinstanzen ersetzen. Nur bei minder Gebildeten, die dafür kein Organ haben, ist Religion als Populärerersatz für Kunst und Wissenschaft weiterhin zu dulden. Dieses elitäre Denken der Aufklärung ist bis heute im populären Bewusstsein verankert, wenn auch seine Plausibilität schwindet. Die Abqualifizierung des Christentums, d.h. eben der Religion, durch einen weltanschaulichen Säkularismus findet ihre politische Ausprägung vor allem in der Staatstheorie des französischen Laizismus. Anderes gilt für die angelsächsisch-liberalen Traditionen.<sup>11</sup> Wie Burger pointiert anmerkt, unterscheidet sich die US-amerikanisch-liberale von der französisch-laizistischen Variante des säkularen Staates darin, dass Erstere die Kirchen vor dem Staat, Letztere hingegen den Staat vor dem Einfluss der Kirchen schützen will.<sup>12</sup> Darin liegt im Übrigen der wohl wesentliche Grund dafür, dass Religion in Europa mehr als in anderen Kontinenten sowohl

---

<sup>10</sup> GOETHE Johann W., Gesammelte Werke in acht Bänden, Bd. 1, Gütersloh o.J., 371.

<sup>11</sup> HIMMELFARB Gertrude, *The Roads to Modernity. The British, French, and American Enlightenments*, New York 2005.

<sup>12</sup> BURGER 2005 (Anm. 1), 83.

privat als auch politisch weniger präsent ist. Für Peter Berger und andere Soziologen sind die historischen Erfahrungen der wesentliche Grund für die Eurosäkularität, d.h. die Tatsache, dass es in Europa als einzigem Kontinent bisher keine religiöse Renaissance gibt.<sup>13</sup>

Religion und Säkularismus stellen so zwei verschiedene Weltanschauungs- bzw. Weltdeutungssysteme dar, die sich wechselseitig ausschließen und daher auch begrifflich nicht vermengt werden sollten. Selbst der Terminus Politische Religion, der sich im Anschluss an Eric Voegelin bei Raymond Aaron und Hans Maier findet, ist von daher kritisch zu sehen. Dies vor allem auch deshalb, weil die Anhänger der totalitären Bewegungen und Gruppen sich selbst nicht als religiös verstanden (auch wenn im Nationalsozialismus religiöse Themen in verfremdeter Form auftauchen).<sup>14</sup> Eine Vermischung beider Sphären geht zudem meist zu Lasten der Religion. So nennt der hervorragende Historiker Eric Hobsbawm in seiner Geschichte des 20. Jahrhunderts, *Das Zeitalter der Extreme*, eben dieses 20. Jahrhundert das blutigste in der Geschichte und fügt dann lakonisch hinzu: „Aber was kann man von einem Jahrhundert der Religionskriege auch anderes erwarten.“<sup>15</sup> Um das Licht der Aufklärung heller strahlen zu lassen, wird hier die Schattenseite der Geschichte der Religion in die Schuhe geschoben. So wird überspielt, dass die säkulare Geschichte der Moderne ihre eigene barbarische Kehrseite hat, die ihr allerdings „aufgrund eines verstockten, sich auf sich selbst versteifenden Rationalismus lange

---

<sup>13</sup> BERGER Peter L. (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999.

<sup>14</sup> Vgl. dazu den interessanten Beitrag von BÄRSCH Claus-Ekkehard, *Der Nationalsozialismus als „politische Religion“ und die „Volksgemeinschaft“*: BESIER Gerhard / LÜBBE Hermann (Hg.), *Politische Religion und Religionspolitik*, Göttingen 2005, 49-78.

<sup>15</sup> HOBBSAWM Eric, *Das Zeitalter der Extreme*, München 1997, 17.

Zeit verborgen geblieben ist.“<sup>16</sup> Diese Gewaltgeschichte der säkularen Moderne beginnt bereits mit dem ‚terreur‘ der Französischen Revolution und setzt sich in den Imperialismen und Totalitarismen des 20. Jahrhunderts fort, deren politische Massenbewegungen „verheerendere Auswirkungen gehabt [hatten] als alle genuin religiösen Fundamentalismen zusammen“.<sup>17</sup> Wie Eisenstadt gezeigt hat, stellte dies nicht nur einen historischen Lapsus dar, sondern war als Antinomie im Programm der Moderne von Anfang an angelegt.<sup>18</sup> Dass Emanzipation von der Religion den Frieden garantieren wird, stellt demnach einen Mythos der Aufklärung dar, der in der Geschichte unter immensen Opfern widerlegt wurde. Die Hoffnung, sich ein für allemal durch die Vernunft von der Gewalt zu befreien, ist – man muss dies betonen – leider nicht aufgegangen. Weder die Religion noch die säkularen Weltanschauungssysteme haben eine reine Weste. Dies sollte die Gläubigen und Theologen besonders schmerzen, da Gewaltverzicht und Vergebung zu den grundlegenden Forderungen des Evangeliums gehören. Doch historisch gesehen stehen wir alle unter der Sünde.<sup>19</sup> Gewalt, Aggression und Destruktivität sind offenbar universale anthropologische Phänomene, gegen die es weder religiöse noch säkulare Patentrezepte gibt. Theologisch gesprochen: Das Böse ist ebenso unausrottbar wie die daraus erwachsende Schuld, und säkulare Fanatismen waren in der Geschichte ebenso gewaltträchtig wie religiöse, wenn nicht noch mehr.

---

<sup>16</sup> HABERMAS Jürgen, Israel und Athen. Wem gehört die anamnetische Vernunft?, in: METZ Johann B. (Hg.), Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 51–64, hier 52.

<sup>17</sup> BURGER 2005 (Anm. 1), 93.

<sup>18</sup> EISENSTADT Shmuel N., Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen, Frankfurt/Main 1998.

<sup>19</sup> Röm 3,9.

Zugleich aber gilt, dass nicht jede Form von säkularer oder religiöser Politik gewalttätig ist. Die zentrale Frage, die sich von daher stellt, ist demnach: Welche Art von Religion bzw. Säkularität ist für ein friedliches Zusammenleben förderlich und welche nicht? Dabei stellt sich zugleich die Schwierigkeit, Religion von einer übergeordneten Werte her zu definieren.<sup>20</sup> Der Religionsbegriff als Konstrukt der Aufklärungsphilosophie fördert gerade auch im Blick auf Politik einen Mangel an begrifflicher Präzision, der zu Polarisierungen und einer Verhärtung der Fronten beitragen kann.

Zudem wird in westlichen Diskursen Religion weithin christlicher Religion gleichgesetzt, ohne dass dies deutlich gemacht wird. So handelt die bereits erwähnte Studie von Casanova *Public Religions in the Modern World* von der Deprivatisierung des Christentums, näherhin des Katholizismus, und hier wiederum des Katholizismus in den untersuchten Ländern. Die Fallstudie über den fundamentalistischen Protestantismus in den USA erscheint in diesem Band bereits als ein Fremdkörper. Die Übertragbarkeit der verwendeten Kategorien auf andere Religionen, ja bereits auf andere christliche Konfessionen, wie die Orthodoxie, bzw. genauer deren regionale Ausprägungen, bedürfte gedanklicher Adaptionen. Dies weist auf das allgemeine Problem mangelnder Differenziertheit hin, das mit der Verwendung des Begriffs der Religion gegeben ist. Ähnliches gilt für die Unterschiede zwischen Spielarten des Säkularismus: Wie die Erfahrungen in ökumenischen und interreligiösen Gesprächen zeigen, wird dieser automatisch mit dem Laizismus gleichgesetzt, wie er in Frankreich oder der Türkei praktiziert wird. Die Frage ist daher nicht jene nach der Religion im

---

<sup>20</sup> Zur Schwierigkeit, Religion zu definieren und zur gegenwärtigen Debatte im deutschsprachigen Raum vgl. NEUHOLD Leopold, 2000 (Anm. 7), 17-31; KÖRTNER Ulrich H. J., *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006, 33ff.

Allgemeinen, sondern nach jenen Charakteristika einer Religion, die für das politische System und gesellschaftliche Zusammenleben relevant sind. Es gibt offenbar viele Götter, freundliche und rachsüchtige, ebenso wie viele Theologien mit unterschiedlichen Positionen. Hier erst kann und muss die Debatte ansetzen. Dies mahnt zu einem vorsichtigen Umgang mit dem Begriff Religion, auch wenn er aus grundsätzlichen Überlegungen unverzichtbar ist. Differenzierungen sind vor allem da geboten, wo Theologen sich über die Wiederkehr der Religion tout court freuen, weil sie aus der Marginalisierung befreit werden, oder Sozialphilosophen insgeheim fürchten, dass ihnen der altbekannte religiöse Gegner abhanden kommt.

Ich werde angesichts dieser Schwierigkeiten zur Klärung des normativen Verhältnisses von Religion und Politik im öffentlichen Raum im Folgenden von Christentum und säkularer Politik sprechen. Meine Position ist konkret katholisch geprägt. Die katholische Kirche hat am Zweiten Vatikanischen Konzil eine einheitliche Position zur säkularen Politik in ihrer pluralistischen Variante entwickelt, die bei den folgenden Überlegungen im Hintergrund steht. Die Rede vom Christentum ist dennoch nicht willkürlich, da diese Positionierungen theologisch fundiert sind und mit leichten Variationen in der Argumentation auch von anderen Kirchen vertreten werden. Da es zwischen religiösen Ethiken zudem einen weit gehenden ‚overlapping consensus‘ gibt, ist es durchaus denkbar, dass sich grundsätzlich auch in anderen Religionen Entsprechungen finden.<sup>21</sup> Doch bedarf es dazu ethischer und theologischer Vermittlungen, die aus dem Fundus der je eigenen

---

<sup>21</sup> GABRIEL Ingeborg, Moral in Zeiten der Globalisierung. Zwischen Säkularität und Religion, in: ELM Ralf (Hg.), Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine interdisziplinäre Zusammenführung, Dortmund 2003, 47–64.

Traditionen und Theologien intellektuell geleistet werden. Die Debatten um Menschenrechte und Demokratie weltweit zeigen, dass hier eine der großen Herausforderungen für die Zukunft liegt. Es geht um die Frage nach jenen theologischen Ressourcen in den einzelnen Religionen, die die Inkulturation und Anerkennung dieser modernen, für ein plurales Zusammenleben wesentlichen Erfindungen im Politischen ermöglichen.

### **3. Christentum und säkulare Politik: ethisch-theologische Betrachtungen**

Gilles Kepel merkt in seinem Bestseller *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*<sup>22</sup> von 1991 gleichsam en passant an, dass durch das Eindringen der Säkularisierung die monotheistischen Religionen in den sechziger Jahren eine Phase der Anpassung durchliefen. Sie unternahmen in dieser Zeit den Versuch, sich mit den politischen Formen der säkularen Kultur zu arrangieren. Als Prototyp nennt Kepel die katholische Kirche, die am Zweiten Vatikanischen Konzil eine Strategie des ‚aggiornamento‘ proklamierte.<sup>23</sup> Damit schreibt er die Differenz von Religion und Säkularität ebenso fest wie die fundamentalistische Gewaltneigung von Religionen. Ähnliches gilt für Burger, der seinen Essay mit einem Zitat von Arnold Gehlen einleitet: „Dass es mit der Religion wieder ernst wird, würde man [...] am Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten bemerken.“<sup>24</sup> Die logische Folge einer derartigen Aussage ist: Da es

---

<sup>22</sup> Der deutsche Titel formuliert etwas milder: KEPEL Gilles, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 2001.

<sup>23</sup> Ebd. 25.

<sup>24</sup> BURGER 2005 (Anm. 1), 69.

derartige Machtkämpfe einstweilen (das Zitat stammt von 1971) nicht gibt, ist es auch mit der Religion nicht ernst. Die Frage nach der Gewalttätigkeit von Religion wird so zur Gretchenfrage. Dabei zeigt sich eine eigenartige Ambivalenz in der Betrachtung: Die tendenziell das zivile Leben bedrohende Gewaltbereitschaft von Religionen verlangt ihre Verbannung aus dem öffentlichen Raum. Die aktuelle Diskussion darüber, ob die monotheistischen Religionen prinzipiell intolerant und freiheitsfeindlich sind, bildet das geistige Echo dieser Debatte.<sup>25</sup> Zugleich wird jedoch die Ernsthaftigkeit von Religion daran gemessen, ob sie weltpolitisch sichtbar ist, und damit letztlich an ihrer Gewaltbereitschaft. Eine politische Zähmung der Religion erscheint von diesem Ansatz her *contra naturam*. Die Hobbessche Sozialphilosophie, die Staat und Politik über Gewalt definiert, führt so psychologisch gesprochen für die Religion zu einer Art ‚double bind‘: Religionen sind aufgrund ihres Wahrheitsanspruches nicht friedensfähig und daher aus der zivilen Öffentlichkeit zu verbannen. Sollten sie sich jedoch den zivilen Gepflogenheiten anpassen, dann sind sie im politischen Diskurs vernachlässigbar. Die Säkularisierungsthese schlägt hier nochmals in anderer Form durch. Max Weber sah dies ähnlich, wenn auch aus einer normativen Perspektive. Das Christentum kann und darf sich – will es seiner eigentlichen Sendung treu bleiben – nicht mit den „dämonischen Kräften der Macht“ und damit der Politik einlassen. Seine Ethik ist die einer kleinräumigen Brüderlichkeit, nicht jedoch die des Staates.<sup>26</sup> Weber gelangt so näher an die Wirklichkeit heran, als dies über den abstrakten Begriff der Religion möglich ist – und seine große Leistung war es ja auch, die

---

<sup>25</sup> ASSMANN Jan, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006; SÖDING Thomas (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte über den Monotheismus*, Freiburg 2002.

<sup>26</sup> WEBER Max, *Politik als Beruf*. *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1988, 560.

unterschiedlichen politischen und wirtschaftlichen Folgen von Glaubenssystemen zu analysieren.<sup>27</sup> Wie die folgenden normativen Überlegungen zum Verhältnis von Christentum und säkularer Politik zeigen, greift seine Analyse jedoch zu kurz. Bevor ich darauf näher eingehe, jedoch noch eine Vorbemerkung: Der säkulare Staat und die Religion, egal welche Religion, haben notwendig eine unterschiedliche Sicht des Politischen: Aus der Sicht der säkularen Politik stellen Religionen einen externen Faktor dar, der legitimerweise auf seine Funktionalität oder Dysfunktionalität für die politischen Ziele des Gemeinwesens hin beurteilt wird. Diese utilitaristische Funktionalisierung von Religion ist aus der Sicht der Politik, des Staates und auch der Wirtschaft gerechtfertigt. Auch die sozialphilosophische Vernunftperspektive bleibt notwendig auf das staatliche Gemeinwohl als oberstem Wert bezogen.<sup>28</sup> Die Religion, jede Religion, geht hingegen von den ihr eigenen Glaubensüberzeugungen und moralischen Positionen an die Politik heran, die sich mit jenen des Staates keineswegs decken müssen. Dies war für die Politik immer und überall ein Stein des Anstoßes. Aus diesem Grund unternahm sie, egal ob religiös oder säkular, in der Geschichte auch alle erdenklichen Anstrengungen, sich die Religion und ihre Repräsentanten zu unterwerfen und gefügig zu halten. Eine Austarierung des Machtgleichgewichts zwischen den religiösen und den säkularen Akteuren und die Vermittlung ihrer unterschiedlichen Wahrheitsansprüche im öffentlichen Raum stellen so bleibende Herausforderungen des Politischen dar. Es gibt aber auch säkulare und religiöse Konterpositionen, die derartige Vermittlungen grundsätzlich für unmöglich halten. Dies gilt für

---

<sup>27</sup> WEBER Max, Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, 3 Bände, Tübingen 1988.

<sup>28</sup> HABERMAS Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 2005.

einen radikalen Laizismus ebenso wie für religiöse Positionen, für die eine grundsätzliche Unterscheidung von Religion und Politik illegitim ist. Geht man jedoch davon aus, dass Politik und Religion verschieden, aber zugleich aufeinander verwiesen sind, dann geht es darum, Konstitutionsbedingungen für ihr Zusammenwirken zu benennen, die von der religiösen und säkularen Position her gleichermaßen bejaht werden können. Ich möchte im Folgenden fünf derartige Bedingungen vorschlagen:

Zum Ersten: Voraussetzung für ein Zusammenwirken von Religion und Politik im öffentlichen Raum ist eine epistemologische Position, die das Gerechte (hinsichtlich des Guten können die Meinungen auseinander gehen) grundsätzlich für erkennbar hält. Ein Relativismus, der ethische Urteile prinzipiell nicht für intersubjektiv vermittelbar hält, also für rein willkürlich, emotional u.Ä., macht sinnvolle öffentliche Diskurse unmöglich, da ihm das Instrumentarium fehlt, um die Normen verschiedener Weltanschauungen und Religionen zu bewerten. „Die Verletzlichkeit der modernen Zivilisation“ durch den Terror, schreibt Burger, „brachte uns auch deren Kostbarkeit zu Bewusstsein und die kulturelle Hierarchie von Zivilisationen [...] eine dynamische *Rangordnung* von Kulturen“, die sich an nichts so klar und deutlich zeigt „wie an der sozialen Stellung, welche die Frauen in ihnen einnehmen“.<sup>29</sup> Ich meine nicht, dass ganze Zivilisationen und Kulturen ethisch zu bewerten sind. Doch es besteht die Möglichkeit, einzelne Gesetze, Institutionen und Normen auf ihre humane Qualität hin zu beurteilen. Erst auf dieser Basis kann die Aussage getroffen werden, dass Institutionen wie Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat, also die sozialen Erfindungen der Moderne, wegen der durch sie grundsätzlich

---

<sup>29</sup> BURGER 2005 (Anm. 1), 80.

ermöglichten Gerechtigkeitsstandards anderen Institutionen überlegen sind. Eine kulturalistische Beliebigkeit und ein postmodernes Lob der Differenz und idyllischen Vielfalt sind ästhetisch, nicht jedoch ethisch und rechtlich einem friedlichen Zusammenleben förderlich. Eine relativistische Toleranz verfehlt somit das eigentlich intendierte Ziel. Im Zentrum der öffentlichen ethischen Diskurse steht dabei der Mensch, sein Leben, seine Würde und Persönlichkeit. Dieser humanistische Ansatz stellt die Brücke zwischen christlichen und säkularen Ethikentwürfen dar. Nach Charles Taylor ist Humanität bzw. Leidensbegrenzung das unhintergehbare Kriterium der modernen Ethik, das an alle Maßnahmen, Institutionen und Werte im öffentlichen Raum anzulegen ist.<sup>30</sup> Ähnlich heißt es in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Nach der fast einhelligen Auffassung von Gläubigen und Nicht-Gläubigen ist alles auf der Welt auf den Menschen als ihr Zentrum und ihren Höhepunkt hinzuordnen“<sup>31</sup>. Dieses ethische Brückenkriterium ist nicht auf das Christentum beschränkt. Es kann und sollte auch in anderen kulturellen und religiösen Kontexten zur Diskussion gestellt werden.<sup>32</sup> Dies setzt freilich intellektuelle Vermittlungen voraus.<sup>33</sup>

Zum Zweiten: Die gewaltfreie Konfliktaustragung und Interessendurchsetzung im politischen Prozess stellt die formale Grundlage ziviler demokratischer Institutionen dar, die sich am

---

<sup>30</sup> TAYLOR Charles, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/Main 1994.

<sup>31</sup> *Gaudium et spes* 12. Das „fast“ trägt Positionen wie jener Nietzsches Rechnung.

<sup>32</sup> GABRIEL 2003 (Anm. 20).

<sup>33</sup> Einen umfassenden Versuch in diese Richtung stellen die Dialogprogramme des Religionstheologischen Instituts der Steyler Missionare von St. Gabriel (Mödling) seit den 1980er Jahren dar. Der in den vergangenen 15 Jahren intensiv geführte christlich-muslimische Dialog konzentrierte sich auf eben diese Vermittlungen zwischen christlicher, säkularer und muslimischer Ethik. Vgl. dazu den letzten Band: BSTEHE Andreas / MAHMOOD Tahir (Hg.), *Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen, Gründe, Zugänge*, Mödling 2004. Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Prinzip der Legalität orientieren. In pluralistischen Gesellschaften bilden der demokratische Prozess und die Verfassung auf der Grundlage der Menschenrechte jene Basis des politischen Handelns, die auch die Gläubigen der Religionen verpflichtet. Es geht um die Anerkennung von Mehrheiten, nicht weil sie in jedem Fall die Wahrheit vertreten, sondern weil die demokratischen Spielregeln um des gesellschaftlichen Friedens willen einzuhalten sind. Dieser selbstverständliche Grundsatz garantiert freilich noch keine Eindeutigkeit im Konkreten. Denn es bleibt die Frage, ob und inwieweit Gesetze auch dann zu befolgen sind, wenn sie gegen die eigenen religiös fundierten Überzeugungen verstoßen oder ab wann aus der Sicht der Religion eine Pflicht zum Widerstand besteht, weil man „Gott mehr gehorchen [muss] als den Menschen“.<sup>34</sup> Auch das Kriterium der Humanität kann hier durchaus zu verschiedenen Positionen führen, wie die Debatten über Abtreibung, Euthanasie u.Ä. zeigen. Aus eben diesem Grund ist die grundsätzliche Entscheidung für eine gewaltfreie und zivile Austragung von Konflikten als Grundlage der Demokratie unabdingbar.

Die Revolution bildet die große Versuchung und Kehrseite des säkularen Projekts: die Hoffnung, dass das Abschlagen der alten Köpfe eine ganz neue Politik, ja Welt, möglich macht. Dies zeigt eindrücklich das Zitat von Maurice Merleau-Ponty aus *Humanismus und Terror*, das Burger übernimmt: „Es geht nicht darum, ob der Kommunismus die Spielregeln des liberalen Denkens einhält (zu offensichtlich ist, dass er das nicht tut), sondern ob die Gewalt, die er ausübt, revolutionär ist und fähig, zwischen den Menschen menschliche Beziehungen herzustellen [...]. Ist der Kommunismus seinen humanistischen Absichten gewachsen? Dies ist die zentrale

---

<sup>34</sup> Apg 5,29.

Frage.“<sup>35</sup> Oder wie Brecht in seinem schönen Gedicht *An die Nachgeborenen* bedauernd formuliert: „wir, die wir den Boden bereiten wollten für die Freundlichkeit, konnten selber nicht freundlich sein. Ihr aber, wenn es soweit sein wird, dass der Mensch dem Menschen ein Helfer ist, gedenkt unser mit Nachsicht.“

Derartige Legitimierungen von Gewalt aufgrund erwarteter zukünftiger ‚benefits‘ finden sich heute auch in apokalyptischen religiösen Strömungen evangelikaler und islamistischer Provenienz, die eine millenaristische Geschichtstheologie vertreten.<sup>36</sup> Das Genre der Apokalyptik, die eigentlich den Gläubigen Trost in Extremsituationen spenden sollte, wird so fundamentalistisch als politische Vorhersage einer endzeitlichen Realisierung des Reiches Gottes missbraucht, die auch extreme Gewaltanwendung legitimiert. Derartige beängstigende religiöse Gewaltphantasien zeigen, wie notwendig es ist, die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Humanität an die Spielregeln der Demokratie und die ihr als Wertebasis zugrunde liegenden Menschenrechte zu knüpfen. Dies gilt ungeachtet der Schwierigkeiten ihrer politischen Realisierung.

Zum Dritten: Auf die Anerkennung der Menschenrechte als Personrechte, einschließlich der Religionsfreiheit, wurde bereits mehrfach hingewiesen. Gerade das Recht auf freie Religionswahl war und ist der Prüf- und Stolperstein in den Beziehungen von Religion und Politik. Dies zeigt die Geschichte der letzten zweihundert Jahre. Die katholische Kirche hat das Recht auf Religionsfreiheit in der Konzilserklärung mit dem programmatischen Titel *Dignitatis humanae* anerkannt. Der Würde der personalen Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Religion wird hier der Vorrang vor dem kollektiven religiösen

---

<sup>35</sup> BURGER 2005 (Anm. 1), 76.

<sup>36</sup> MÜLLER-FAHRENHOLZ Heiko, In göttlicher Mission. Politik im Namen des Herrn, München 2003; KEPEL 2001 (Anm. 21).

Wahrheitsanspruch der Kirche bzw. Religionsgemeinschaft zugesprochen.<sup>37</sup> Das lange Ringen um diese Position zeigt, wie grundlegend gerade diese Frage für die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik ist.

Zum Vierten: Damit verbunden ist die grundsätzliche Anerkennung des gesellschaftlichen und politischen Pluralismus. Religionen haben damit ebenso Schwierigkeiten wie säkulare Weltanschauungen. Peter Berger sieht hier sogar das primäre Spannungsfeld, das den Gegensatz von Religion und Säkularität überlagert.<sup>38</sup> Nicht die Säkularisierung sei für die Religionen das eigentlich Bedrohliche, sondern der weltanschauliche Pluralismus. Aber auch die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt stellt sich hier am schärfsten. Nur wenn religiöse oder weltanschauliche Positionen zum Spiel und Hobby werden, sind sie leicht pfleglich und schwerelos tolerant. Toleranz wird nur dann zum Problem, wenn ernsthaft um Positionen gerungen wird. Diese Spannung ist nicht rein soziotechnisch lösbar. Auch die Hoffnung, dass das aufgeklärte Eigeninteresse für ein ziviles Zusammenleben ausreicht, hat sich als illusorisch erwiesen. Die Vernunft allein befähigt ein Volk von Teufeln noch nicht, einen guten Staat zu schaffen (Kant) – abgesehen davon, ob man in ihm überhaupt leben möchte.

Die Anerkennung des gesellschaftlichen Pluralismus ist dann möglich, wenn ihm die Einsicht zugrunde liegt, dass die eigenen moralischen Wahrheiten und Überzeugungen unter den Bedingungen innerirdischer Kontingenz immer nur unvollkommen

---

<sup>37</sup> Dazu: HILBERATH Bernd J., Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio*, in: HÜNERMANN Peter / HILBERATH Bernd J. (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 3, Freiburg 2005, 69-223.

<sup>38</sup> BERGER Peter L., *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1980.

erkannt und verwirklicht werden können. Ethisches Wissen stellt nach Aristoteles nur eine Art Umrisswissen dar, und dies gilt auch für seine religiösen Formen. Wenn es in der Bibel heißt: „Was nennst Du mich gut? Niemand ist gut außer Gott dem Einen“,<sup>39</sup> dann erscheint auch hier das Gute innerirdisch nicht voll verwirklichbar. Religionen müssen nicht, wie Burger meint, eine Politik des Absoluten betreiben, wenn sie dies in der Geschichte auch oft getan haben. Sie dürfen es nicht einmal. Der ‚eschatologische Vorbehalt‘, der Politik als Vorletztes begreift, sollte sie davor ebenso bewahren wie ein Blick in die Geschichte. Dies gilt in jedem Fall für das Christentum. Doch ich vermute, dass sich auch in anderen religiösen Traditionen dafür gute Gründe finden lassen. Gerade hier liegt ein wesentlicher Unterschied zu fundamentalistischen Positionen.<sup>40</sup> Burgers Entgegensetzung einer religiös fundierten Politik des Absoluten, die Interessenkalkülen und Kompromissen grundsätzlich nicht zugänglich ist, und einer humanistisch fundierten Politik der Toleranz hat demnach keinerlei ‚fundamentum in re‘.<sup>41</sup> Vielmehr schlug auch der säkulare Humanismus der Renaissance immer wieder in Gewaltlegitimierungen um eines höheren Zieles willen um, die die Moderne als Kehrseite von ihren Anfängen her begleiten. An die Stelle der letzten Dinge der Religion trat dann die Macht als oberster Wert.<sup>42</sup> Dass eine „ernsthafte Re-Theologisierung

---

<sup>39</sup> Lk 18, 19.

<sup>40</sup> GABRIEL Ingeborg, Gibt es einen fundamentalistischen Imperativ? Die Moderne zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Ringvorlesung Religiöser Fundamentalismus (24.10.2005), [http://wirtges.univie.ac.at/Fuchs/materialien/RV\\_Fundamentalismus/Gabriel\\_Ingeborg.pdf](http://wirtges.univie.ac.at/Fuchs/materialien/RV_Fundamentalismus/Gabriel_Ingeborg.pdf) (Stand: 23.01.2007).

<sup>41</sup> BURGER 2005 (Anm. 1), 86.

<sup>42</sup> Dies scheint mir auch für die geistesgeschichtliche Argumentation Burgers zu gelten. In der Renaissance, gerade bei Machiavelli, tritt nicht eine Politik des Kompromisses und der Toleranz an die Stelle einer religiösen Politik des Absoluten, sondern der Staat und die *raison d'état* werden selbst zum säkularen Absoluten. Dementsprechend kritisiert Machiavelli auch nicht die christliche Machtpolitik, sondern den christlichen Hang zur Schwäche und zum Kompromiss, und blickt nostalgisch auf die heidnischen Tugenden zurück, die politische Skrupellosigkeit ermöglichten.

der Politik in Wahrheit deren Zerstörung (bedeutet)“,<sup>43</sup> ist als ‚petitio principii‘ von daher zu relativieren. Nur wenn oberste Werte per se als theologische bzw. religiöse Werte bezeichnet werden, gilt, dass eine religiös fundierte Politik notwendig Kompromissen nicht zugänglich ist. Die tolerante Anerkennung Anderer als eigentlicher Gehalt des Liberalismus ist auf säkularer ebenso wie religiöser Basis möglich, wenn auch niemals leicht realisierbar. Denn die Fähigkeit zur Relativierung eigener Macht- und Wahrheitsansprüche aus einer grundsätzlichen Haltung der Selbstbeschränkung um des Friedens willen stellt immer eine hohe moralische Leistung dar. Sie bedarf der Einübung und dies umso mehr, je intensiver verschiedene Religionen und Weltanschauungen in einem Raum politisch interagieren. Ein derartiger konstruktiver Umgang mit dem religiösen und konfessionellen Pluralismus ist in unseren weltanschaulich, religiös und ethnisch durchmischten Gesellschaften dem Einzelnen ebenso wie der Politik abzuverlangen.

Zum Fünften: Die Verpflichtung auf rationale Argumentation im öffentlichen Raum: Dieses Postulat hängt eng mit den vorhergehenden zusammen. Es bildet gleichsam die aktive Seite des Gewaltverzichts und der Anerkennung des Anderen. Der Vernunftgebrauch ist den Religionen dabei ebenso zuzumuten und zuzutrauen wie dem säkularen Denken. Auch die Gefährdung der ‚ratio‘ durch menschliche Korruptierbarkeit und Manipulation ist in beiden Fällen die gleiche. Das Ansinnen von Habermas, das er seit seiner Rede *Glaube und Wissen*<sup>44</sup> des Öfteren vorgebracht hat, dass auch nicht-religiöse Zeitgenossen die religiösen Sprachen anerkennen müssen, ist in diesem Kontext zu verstehen. Die

---

<sup>43</sup> BURGER 2005 (Anm. 1), 87.

<sup>44</sup> HABERMAS Jürgen, Glaube und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des Börsenvereins des deutschen Buchhandels, in: FAZ, 15. 10. 2001, 9.

notwendigen intellektuellen Transformationsleistungen dürfen und sollen nicht allein zu Lasten der religiösen Bürger gehen. Eine derartige Verpflichtung auf Rationalität stellt einen hohen Anspruch an die Theologie und christliche Sozialethik, aber auch an die Ethik insgesamt. Sie ist dabei auf eine rationale Kultur verwiesen, die nicht erst in der Neuzeit entstanden ist. So nennt bereits Thomas von Aquin das Autoritätsargument das schwächste Argument und plädiert für eine rationale Durchdringung von Zusammenhängen.<sup>45</sup> Die ethische Argumentation im öffentlichen Raum fordert sowohl gleiche Rechte und Pflichten für alle Teilnehmer als auch entsprechende intellektuelle Bemühungen und die Bereitschaft zum Risiko, widerlegt zu werden. Die öffentliche Debatte könnte dabei durch eine stärkere christliche und allgemein religiöse Präsenz und Partizipation nur gewinnen. Dies gilt gerade auch für Österreich, wo die öffentliche Argumentationskultur aus verschiedenen Gründen (Obrigkeitsstaat, Marginalisierung Österreichs nach 1918, Polarisierung zwischen dem säkularen und katholischen Österreich, Vertreibung oder Auslöschung der intellektuellen Elite, vor allem der jüdischen, zwischen 1938 und 1945) schwach entwickelt ist. Die gegenwärtige Situation, in der das Verhältnis von Religion und Politik insgesamt fluid geworden ist, bietet so die Chance, die bisher schwach genutzte ‚Agora‘ – der amerikanische Theologe R. Neuhaus hat vom *Naked Public Square* gesprochen – mit Leben zu erfüllen. Dies zu realisieren, wäre im Sinne des gegenwärtigen und zukünftigen Gemeinwohls wünschenswert. Man sollte sich dazu allerdings von alten, von der Realität überholten Polemiken verabschieden.

---

<sup>45</sup> Summa theologica I, 1/8.