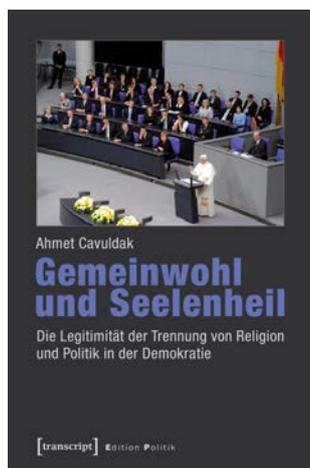


⇒ Matthias Möhring-Hesse



Nur im metaphorischen Sinn? Ahmet Cavuldaks Studie über die Trennung von Politik und Religion

Ende der 1960er Jahre veröffentlichte Ernst-Wolfgang Böckenförde seinen bekannten, seither vielfach neu gedruckten Aufsatz *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (Böckenförde 1976). Darin suchte Böckenförde zu zeigen, dass der Staat – im heutigen Verständnis von ›Staat‹ – das Ergebnis einer »Säkularisation« (ebd., 43), nämlich der Trennung von geistlicher und weltlicher Herrschaft und damit eines langwierigen historischen Prozesses seit dem Investiturestreit ist. Der Sachverhalt, den wir Heutigen mit dem Begriff ›Staat‹ bezeichnen, entsteht Böckenförde zufolge, indem sich weltliche Herrschaft über mehrere Etappenschritte hinweg von der geistlichen Herrschaft löste und in einem religiös neutralen Staat verdichtete. Ohne damit die Leistung und die Relevanz der anzuzeigenden Studie schmälern zu wollen, darf man sagen, dass sich Ahmet Cavuldak mit seiner Dissertationsarbeit über das Verhältnis von Politik und Religion im ›Windschatten‹ von Böckenfördes Aufsatz bewegt. Wie Böckenförde das langsame Entstehen von Staat und (wenn auch nicht ausdrücklich thematisiert) Kirche historisch rekonstruiert hat, zeichnet Cavuldak Religion und Politik als zwei eigensinnige Bereiche, die sich »durch Praktiken sozialer und symbolischer Grenzziehung [...] konstituieren« (16). In entsprechenden Prozessen treten nicht zwei Substanzen auseinander, sondern entstehen Politik und Religion als zwei Felder symbolisch vermittelter Praxis, die sich wechselseitig Grenzen setzen – und durch ebendiese Grenzziehungen als zwei eigensinnige Bereiche ent- und bestehen. Wird der eine Bereich über Heils- und Erlösungsversprechen, wird der andere über das Versprechen auf Gemeinwohl, wird Religion über das ›Seelenheil‹ und Politik über das ›Gemeinwohl‹ identifiziert. Weil »die Grenz-

ziehung zwischen säkularer Politik und Religion [...] bis zum heutigen Tag ein heikles Unternehmen geblieben« (16) ist, weil daher die Trennung dieser beiden Bereiche prekär ist und weil die Frage im Raum steht, »ob

Ahmet, Cavuldak (2015): Gemeinwohl und Seelenheil. Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie, Bielefeld: transcript. 629 S., ISBN 978-3-8376-2965-1, EUR 49,99.

DOI: [10.18156/eug-2-2017-rez-3](https://doi.org/10.18156/eug-2-2017-rez-3)

und inwiefern die religiösen Belange bei der demokratischen Suche nach dem Gemeinwohl berücksichtigt werden dürfen« (17), fragt Cavuldağ nicht nur – im ersten Teil seiner Arbeit – nach dem historischen Prozess der Trennung von Politik und Religion, sondern – im zweiten Teil der Arbeit – nach der Legitimität dieser Trennung und nach dem »rechten Verhältnis« (17) von Politik und Religion in demokratischen Gesellschaften.

In den westlichen Gesellschaften haben sich – auch auf der Grundlage begrifflicher Unterscheidungen im Christentum und in dessen Theologie (z.B. in Augustinus' *De civitate dei*) – »Politik« und »Religion« nicht nur als »Allgemeinbegriffe« (23), sondern auch in Differenz zueinander entwickelt. Dies reflektiert historische Differenzierungsprozesse, die aber gerade nicht in allen westlichen Gesellschaften gleichermaßen abgelaufen sind und nicht zu denselben Ergebnissen geführt haben. Vielmehr ist, so sucht Cavuldağ im ersten Teil seiner Arbeit durch drei Länderstudien, nämlich für Frankreich, für die Vereinigten Staaten von Amerika und für Deutschland, zu zeigen, die Trennung von Politik und Religion unterschiedlich abgelaufen; die unterschiedlichen Prozesse haben zu unterschiedlichen religionspolitischen Konstellationen und Ordnungen – und nur mit diesen Differenzen jeweils zur Trennung von Politik und Religion geführt: Über den geschichtlichen Verlauf, seit dem hohen Mittelalter, hat sich in Frankreich ein »relativ loses Neben- und Übereinander von republikanischem Diskurs und religionsrechtlicher Praxis« (127) eingestellt, was durch Laizität als normativem Begriff eher schlecht als recht eingefangen werden kann. Dieser französische Weg »entspringt letztlich den einzigartigen Entstehungsbedingungen der Republik, in deren Mittelpunkt der existentielle Konflikt mit der katholischen Kirche stand« (127). In diesem Konflikt häufte die Republik einen »ideologischen Überschuss« (127) an und stellte einen »säkularen Humanismus mit quasi-religiösem Wahrheitsanspruch [...] gegen den Wahrheitsanspruch vor allem der katholischen Kirche« (127), jüngst auch gegen andere »religiöse gruppenpluralistische Regung[en] aus der Gesellschaft« (128). In den USA hat sich keine Religion mit Monopolstellung etablieren können; zugleich war aber Religion für den sich ausbildenden demokratischen Staat zu keinem Zeitpunkt gleichgültig gewesen. Vielmehr kommt der intern vielfach aufgefächerten Religion eine »große Bedeutung bei der Legitimation und Delegitimation von Politik zu« (193). So spielt Religion in den USA im politischen Leben eine prominente Rolle. Zudem wird allgemein anerkannt, dass Religion »als mächtige Motivationsressource Bürgermoral und Gemeinsinn zu begründen vermag« (193). Unter diesen Bedingungen wird die

Trennung von Staat und Religion und darüber dann auch die Trennung von Politik und Religion aus den Religionen selbst heraus betrieben, wogegen allerdings in der Gegenwart starke Teile des evangelikalen Protestantismus opponieren. Anders wiederum die Entwicklung in Deutschland unter den Bedingungen des starken Bi-Konfessionalismus: Politik und Religion trennten sich dort, so Cavuldağ, unter der kulturellen Maßgabe, dass beide Bereiche gleichermaßen wichtig für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die zivile Entwicklung der Gesellschaft sind, und dass beide Bereiche förderlich für den jeweils anderen Bereich sind – und sein sollen. Dies wird ähnlich für die wechselseitige Kooperation von Staat und Kirche gedacht, was religionsfreundliche Religionspolitik des säkularen Staates begründet. Auf diesen drei exemplarischen Wegen trennten sich Politik und Religion – und zwar indem sie »in einem dynamischen Prozess der Selbst- und Fremdzuschreibung im Spannungsfeld von Macht und Recht ein Gravitationszentrum der Zuständigkeiten und der Kompetenzen herausgebildet« (273) haben. Damit waren und wurden das ›Religiöse‹ und das ›Politische‹ für Cavuldağ keine festen Sachverhalte oder Bereiche der menschlichen Erfahrungen und des menschlichen Handelns; vielmehr wurden in der jeweils unterschiedenen symbolischen Praxis symbolische und soziale Grenzen zum jeweils anderen gezogen und eben dadurch das Religiöse und das Politische konstituiert. Auch wenn es die Begriffe ›Religion‹ und ›Politik‹ schon in der Antike, wenn auch nicht zur selben Zeit und am selben Ort, gegeben hat, die Sachverhalte und die Bereiche, die wir heutzutage mit diesen beiden Begriffen referieren, entstehen auf dem Wege dieser symbolischen und sozialen Grenzziehungen – und in den drei untersuchten Ländern auf unterschiedlichen Wegen und dabei auch mit unterschiedlichen Zuschreibungen der jeweiligen Sachverhalte und Bereiche sowie der Bedeutung der Grenzsetzung zwischen ihnen. Weil die religionspolitischen Wege und damit die Trennung von Religion und Politik (nicht nur) in den untersuchten Ländern unterschiedlich ausfallen, bezweifelt Cavuldağ, »dass eine Art allgemeine Legitimitätstheorie des Verhältnisses von moderner Demokratie und Religionen möglich und vor allem sinnvoll ist« (27). Für ihn stellt sich die Frage nach der Legitimität der Trennung von Politik und Religion kontextuell – und deswegen historisch. Folglich legt er auch den zweiten Teil seiner Studie historisch an – und untersucht drei politische Theorien »in« drei markanten »historischen Momenten in der modernen westlichen Demokratieggeschichte« (275). Jean-Jacques Rousseau bezieht sich – ähnlich wie Thomas Hobbes und Baruch de Spinoza – auf Religion »im Problemhorizont der konfessionellen Bürgerkriege«

(275) und hebt auf die Notwendigkeit der Friedenssicherung ab. Alexis de Tocqueville wird hingegen von den Konflikten der Französischen Revolution mit der katholischen Kirche herausgefordert – und findet sein religionspolitisches Vorbild in der amerikanischen Demokratie und ihrer religionsfreundlichen Trennung von Staat und Religion. Jürgen Habermas schließlich sieht sich in einer postsäkularen Konstellation – und sucht deswegen ein säkularistisches Verständnis von Politik und Demokratie zu vermeiden, gleichwohl die Trennung von Politik und Religion zu bestätigen.

Aus der Auseinandersetzung mit diesen drei Theorien gewinnt Cavulak vier typische Wege, die Trennung von Politik und Religion zu rechtfertigen. Diese Wege weist er – seinen zweiten Teil abschließend – systematisch aus und diskutiert sie kritisch. Da ist *erstens* die u.a. von Jürgen Habermas vorgelegte Rechtfertigung über die epistemischen Unterschiede zwischen säkularen und religiösen Gründen und Motiven, *zweitens* die von Jean-Jacques Rousseau ausgeführte Rechtfertigung über die Sicherung von Religionsfrieden, *drittens* die u.a. bei John Rawls entdeckte normativ-menschenrechtliche Rechtfertigung, dass nur bei Trennung von Politik und Religion die größtmögliche Religionsfreiheit gewährleistet werden kann. Schließlich und *viertens* kann die Trennung von Politik und Religion auch aus den Religionen heraus gerechtfertigt werden, was Cavulak mit wenigen knappen Überlegungen für das Christentum, für das Judentum und für den Islam zu zeigen versucht.

In der Diskussion der ersten drei Rechtfertigungswege macht Cavulak die kritischen Einwände stark und damit die vorgestellten Rechtfertigungen prekär. Zum Beispiel überzeugt ihn die epistemische Unterscheidung zwischen säkularen und religiösen Gründen nicht sonderlich. Er beruft sich in seinem Zweifel u.a. auf Charles Taylor und den ›overlapping consensus‹. In seiner Kritik an den ersten drei Rechtfertigungswegen geht es Cavulak allerdings nicht darum, die Rechtfertigungen zurückzuweisen, geschweige denn die Trennung von Politik und Religion zu delegitimieren. Ihm ist vielmehr daran gelegen, die Allgemeinheit der untersuchten Rechtfertigungen zu bestreiten und im Gegenzug deren Kontextualität sowie begrenzte Plausibilität zu erweisen.

Im Vergleich zu den politisch-theoretischen Rechtfertigungen traut Cavulak dem ›religiösen Argument‹ offenbar mehr an Geltungskraft zu; er hält es zumindest für aussichtsreich, aus den Religionen heraus die Trennung von Religion und Politik zu rechtfertigen. Für das Christentum sammelt er dazu (vor allem) politikwissenschaftliche Argumente dafür ein, dass ohne entsprechende Bereitschaften im Christentum

und ohne entsprechende religiöse Dispositive die Trennung von Politik und Religion überhaupt nicht möglich gewesen wäre – und dass die Trennung zumindest in einem schwachen Sinne christlich-religiös begründet ist. Dass für den Islam die Trennung von Staat bzw. Politik und Religion theologisch nicht möglich ist, macht Cavuldağ »heute im europäischen Erfahrungsraum« als eine »kanonisierte [...] Weisheit« (544) und damit als dominante Fremdwahrnehmung des Islams aus. Dieser Einschätzung gegenüber sammelt er Indizien dafür, dass auch aus dem Islam heraus die Trennung von Politik und Religion angenommen und religiös befürwortet wird bzw. werden kann – und verweist dabei insbesondere auf die Konstellation der Diaspora und auf die islamische Pluralität.

Als Ergebnis seiner historischen Rekonstruktion der Trennung von Politik und Religion sowie der systematischen Rekonstruktion ihrer politisch-theoretischen Rechtfertigung bilanziert Cavuldağ, dass von einer Trennung nur in einem »metaphorischen« (578) Sinn gesprochen werden kann und »dass sich hinter der metaphorischen Rede [...] vielschichtige und beweglichen Realitäten verbergen« (578). »Die Differenzierung beider Bereiche kann nicht als säuberliche Scheidung von essentialistischen Einheiten verstanden werden, die zuvor vermischt gewesen wären, sondern müsste als Prozess gedeutet werden, in dem bestimmte Akteure im Spannungsfeld von Macht, Recht und Wahrheit durch Praktiken sozialer und symbolischer Grenzziehung die Eigenbereiche des Religiösen und des Säkularen bzw. Politischen überhaupt erst konstituieren.« (578) Nimmt man jedoch als Ergebnis, dass Politik und Religion als soziale Felder entsprechender Formen symbolisch vermittelter Praxis durch Grenzziehungen ebendieser Praxis entstehen, dann wird man der Trennung von Politik und Religion wohl eine mehr als bloß metaphorische Bedeutung zusprechen müssen. Man wird dann aber im Ergebnis genauere Auskünfte über die unterschiedlichen Praxisformen und ihre sozialen Felder, aus dem Vergleich der Länder Auskünfte über die Unterschiede von Politik und Religion und deren Grenzziehung und schließlich über diese Unterschiede hinaus über allgemeine Muster der Trennung erwarten. Vor allem will man gerne genauer wissen, was die Trennung von Politik und Religion als zwei unterschiedlichen Feldern symbolisch vermittelter Praxis anderes ist als die Trennung von Staat und Kirche.

Dass Politik als ein soziales Feld zunächst einmal mit Bezug auf den sich ausbildenden säkularen Staat und als ein Feld im demokratischen Staat »entsteht«, wird man gerne zugestehen. Doch geht das mit »Politik« bezeichnete soziale Feld darüber hinaus und besteht inzwischen nicht nur mit Bezug auf den Staat – und vermutlich dürfte

dies auch für die Differenz dieses Feldes gegenüber dem Feld religiöser Praxis bedeutsam sein. In dieser Hinsicht bleibt die Studie – in ihrem Ergebnis – unbefriedigend, wenngleich ungemein materialreich und inspirierend. Die begriffliche Unterscheidung zwischen ›Gemeinwohl‹ und ›Seelenheil‹ als Metapher für die »Arbeits- und Machtteilung zwischen Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz« (379) ist jedenfalls nicht sonderlich aufklärend, wenig präzise und gerade den in der Studie angesprochenen Religionen gänzlich unangemessen. Wird man die sozialen Felder von Politik und Religion in ihrer wechselseitigen Grenzziehung genauer erfassen wollen, wird man vermutlich normative Überlegungen frühzeitig einbringen müssen. Sowohl Politik als Praxisform wie als Feld entsprechender Praxis als auch Religion als Praxisform und als soziales Feld werden nämlich auch normativ konstituiert, etwa durch die Idee einer deliberativen Politik bzw. über die der Religionsfreiheit und des kommunitären Gottesdienstes. Somit stellen sich normative Fragen nicht erst gegenüber einer vollzogenen Trennung von Politik und Religion, sondern bereits im Vollzug dieser Trennung, der sich dabei einstellenden Praxisformen und Grenzziehungen.

Dass Cavulda die Grenzen zwischen Politik und Religion nicht hart macht, dass er Politik und Religion nicht als ›essentialistische Einheiten‹ verewigt, dass er sie im Gegenteil verflüssigt und kontextualisiert, ist überaus plausibel – und ergibt sich als Konsequenz seiner praxistheoretisch angelegten Rekonstruktion ihrer Trennung. Die von ihm entwickelte Theorie der Trennung von Politik und Religion ist eine ausgezeichnete Grundlage für Theologien, die für die angesprochenen Religionen deren politische Impulse zur Sprache bringen und auf diesem Wege entsprechende Glaubenspraxis orientieren – und gerade dabei die nicht nur eingespielte, sondern auch legitime Trennung von Politik und Religion bestätigen wollen.

⇒ Literaturverzeichnis

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

Matthias Möhring-Hesse, *1961, Prof. Dr. theol, Lehrstuhl für Theologische Ethik/Sozialethik an der Eberhard Karls Universität Tübingen (matthias.moehring-hesse@uni-tuebingen.de).

Zitationsvorschlag:

Möhring-Hesse, Matthias (2017): Rezension: Nur im metaphorischen Sinn? Ahmet Cavuldaks Studie über die Trennung von Politik und Religion. (Ethik und Gesellschaft 2/2017: Kritik in Ethik und Gesellschaft). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2017-rez-3> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

2/2017: Kritik in Ethik und Gesellschaft

Anna Maria Riedl

Anstiftung zur Kritik. Überlegungen zu einer politisch-theologischen Ethik

Katja Winkler

Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialetik

Christian P. Stritzelberger

In guter Gesellschaft? Ortsbestimmung zur gesellschaftskritischen Aufgabe der Ethik

Andreas Rauhut

Von der christlichen Kritik an beziehungsvergessenen Gerechtigkeitstheorien

Florian Höhne, Clemens Wustmans

Eine Kritik der satirischen Kritik. Zu den Chancen und Grenzen satirischer Gesellschaftskritik in medienethischer Perspektive

Sabine Plonz

Menschenwürdige Arbeit für Hausangestellte? Eine Fallstudie zur Aktualisierung der protestantischen Ethik