

⇒ Hermann-Josef Große Kracht

Katholizismus und Moderne: Verstrickt im Netz demokratischer Öffentlichkeiten

Historisch-systematische Anmerkungen zu einer produktiven Aporie

⇒ **1. Religionen und Republik: Die neue Virulenz einer noch immer ungeklärten Beziehung**

Es ist schon überraschend, dass eine Religionsgemeinschaft, der man für das späte 19. Jahrhundert attestieren kann, dass sie auf die Herausforderungen der politischen Moderne »mit einer offen autoritären, antiliberalen und antidemokratischen Grundhaltung« reagierte und »alle wesentlichen Kennzeichen eines religiösen Fundamentalismus« besaß (Wehler 1995, 1182), schon kurze Zeit später, in der Weimarer Republik, zu einer wichtigen Trägergruppen der parlamentarischen Demokratie avancieren konnte. Und das alles zu einer Zeit, in der die offizielle Doktrin dieser Religionsgemeinschaft, der katholischen Kirche, nach wie vor am Ideal des in der Französischen Revolution untergegangenen katholischen Glaubensstaates festhielt und sich weiterhin in der Tradition eines fürstenstaatlichen Gottesgnadentums bewegte. Erst seit dem II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) bemühen sich die Lehrdokumente der katholischen Kirche darum, ihren theoretischen Frieden mit dem Prinzip der Volkssouveränität und der parlamentarischen Demokratie zu finden. Und auch wenn man heute nicht mehr daran zweifeln kann, dass die päpstliche Lehrtradition das Selbstverständnis und die Grundprinzipien der

europäischen Demokratie ernsthaft anzuerkennen versucht, gibt es so etwas wie eine offizielle katholische Demokratietheorie bis heute nur in zaghaften Ansätzen – am ehesten noch in der bisher jüngsten Sozialenzyklika, dem im Mai

Hermann-Josef Große Kracht, geb. 1962 in Glandorf, Dr. phil. Dipl.-Theol., M.A., Studium der Kath. Theologie, Philosophie, Sozialwissenschaften, Geschichte und Erziehungswissenschaften in Frankfurt/Main, Münster, Petrópolis und Kassel; Akademischer Rat am Institut für Theologie und Sozialethik der Technischen Universität Darmstadt. Neuere Veröffentlichungen: Wie religionsfreundlich darf der moderne Verfassungsstaat sein?, in: Gabriel, Karl/Höhn, Hans-Joachim (Hg.): Religion heute: öffentlich und privat, Paderborn: Schöningh 2008; (gem. mit Tobias Karcher SJ und Christian Spieß) (Hg.); Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ, Berlin: Lit 2007.

1991 erschienenen Rundschreiben *Centesimus annus*, in dem Johannes Paul II. vor allem auf die welthistorischen Umbrüche des demokratischen Epochenjahres 1989 und die Rolle der Kirche in diesen Veränderungsprozessen zu sprechen kommt (vgl. dazu Kallscheuer 1991; Große Kracht 1997, 264-294).

Insgesamt hat die katholische Kirche ihr Verhältnis zur politischen Moderne – mit ihrem Basisprinzip einer freien Meinungs- und Willensbildung im Medium des »öffentlichen Vernunftgebrauchs« – bisher nur in Ansätzen wirklich geklärt. Immer wieder brechen hier bezeichnende Konflikte auf. Vor allem in vatikanischen Stellungnahmen werden regelmäßig deutliche Vorbehalte gegen einen vermeintlichen »Relativismus« und »Indifferentismus« des demokratischen Prozesses artikuliert; und auch in der deutschen Bischofskonferenz ist die Frage keineswegs geklärt, ob sich die katholische Kirche als ein integraler Teil demokratischer Zivilgesellschaften verstehen lassen kann und will – oder ob sie nicht doch eher eine »oberhalb« der Zivilgesellschaft angesiedelte Normierungsinstanz sein müsse, in den politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten moderner Gesellschaften also eher als »Schiedsrichterin« denn als »Teilnehmerin« aufzutreten habe.

Aber auch umgekehrt ist das Verhältnis der politischen Moderne zu den Religionsgemeinschaften in ihrer Mitte noch immer umstritten – und gerade in jüngster Zeit erneut zu einem Brennpunkt der gesellschaftlichen Debatte geworden. Noch vor 30 Jahren gehörte es zum *common sense*, dass die noch vorhandenen Restbestände religiöser Tradition mit dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik, von Aufklärung und Vernunft früher oder später lautlos erodieren, so dass man sich gegenüber den noch verbliebenen Formen des Religiösen – in Erwartung ihres baldigen Exitus – durchaus großzügig verhalten dürfe. Die entscheidenden Schlachten gegen die modernitätsfeindlichen Machtansprüche der Religion waren ja seit langem geschlagen; und die politische Moderne hatte auf ganzer Linie gesiegt. Heute dagegen haben wir es – mitunter in gewalttätig-fundamentalistischer Form – wieder mit der Religion zu tun bekommen; und wir reagieren darauf in

einer merkwürdigen Mischung aus ungläubigem Staunen, neugieriger Faszination und tiefsitzender Angst. Dass das vielschichtige Phänomen der Religion offensichtlich nicht bereit ist, im Modernisierungsprozess einfach abzusterben, sondern durchaus eine neuartige Vitalität und Virulenz zu entfalten vermag, löst bei vielen Zeitgenossen schwerwiegende Irritationen aus: Steht statt der einst totgesagten Religion nun etwa das Projekt der politischen Moderne vor seinem historischen Ende? Und wer braucht hier eigentlich wen, um in Zukunft überleben zu können?

Das Ansinnen jedenfalls, eine selbstbewusste Moderne möge doch die vom Aussterben bedrohten Religionen gönnerhaft unter »Artenschutz« stellen, mutet heute merkwürdig unplausibel an. Die viel beschworene und empirisch kaum bestreitbare »Renaissance« oder wenigstens »Persistenz« der Religionen – und dies gilt auch dann, wenn man gegenüber dem Bild von allenthalben wuchernden, von hitzigem Glaubenseifer und tiefer Modernitätsverachtung getragenen religiösen Aufbruchsbewegungen mit guten Gründen skeptisch bleibt und eher mit parallel weiterlaufenden Prozessen religiöser Individualisierung und Privatisierung rechnet – beweist eher, dass diese ganz gut alleine zurechtkommen (vgl. u.a. Joas/Wiegandt (Hg.) 2007); und zwar besser, als wenn sie unter staatliche Privilegien gestellt werden. Denn soviel dürfte, zumindest für europäische Verhältnisse, als religionssoziologisch gesichert gelten: Das Modell der Staatsreligion rentiert sich für die Religionen nicht. In Ländern mit staatskirchlicher Tradition steht es um die etablierten Mehrheitsreligionen nämlich ziemlich schlecht. In Ländern dagegen, in denen Religionsgemeinschaften unabhängig vom Staat bzw. in Spannung zu ihm leben, finden diese Religionen offensichtlich eher fruchtbaren Boden (vgl. die Beiträge in Gabriel (Hg.) 2003).

In der Frage aber, ob auch die säkulare Republik auf Dauer ohne Religion auskommen kann, ist man sich heute keineswegs mehr sicher. Die laizistische Zuversicht, die Legitimitätsgrundlagen eines politisch und moralisch anspruchsvollen Prozesses demokratischer Selbstregierung rein profan und säkular garantieren zu

können, ist gegenwärtig jedenfalls – wieder einmal – in die Krise geraten. *Einerseits* verlangen wackere religions skeptische Säkularisten noch immer und mitunter geradezu trotzig, dass die Religionsgemeinschaften, auch wenn sie noch so viel Gutes tun, im Namen von Demokratie und Republik nun endlich aus der Öffentlichkeit verschwinden sollten. *Andererseits* wächst gegenwärtig deutlich – und dies ist ein sehr junges Phänomen – die Zahl besorgter »Postsäkularisten«, die zwar mit den Religionen nichts zu tun haben, die kulturellen Quellgründe einer politisch-moralisch sensiblen Meinungs- und Willensbildung im Kontext einer strikt laizistisch-liberal formierten Öffentlichkeit aber für austrocknungsbedroht und regenerationsgefährdet halten. Sie vermuten in den glaubensgestützten Überzeugungen der großen Religionsgemeinschaften wertvolle und nichtsubstituierbare Moralressourcen, die nicht ausgegrenzt und privatisiert, sondern in die Selbstverständigungsdebatten moderner Gesellschaften eingespeist werden sollten. Umgekehrt läuten gegenwärtig nicht wenige glaubensfeste Religionsanhänger dem aus ihrer Sicht schon immer an maßloser Selbstüberschätzung und imperialer Arroganz leidenden Projekt der europäischen Moderne – als vorübergehendem »Sonderfall« der Weltgeschichte – längst in triumphaler Schadenfreude das globale Totenglöcklein. Aber auch aufrechte Freunde des westlichen Verfassungsstaates und der freiheitlich-demokratischen Grundordnung drängen heute mehr denn je darauf, dass das säkulare Projekt der europäischen Moderne nun endlich seine eigene moralische Schwäche anerkennen möge, da sich die Wertmuster eines freien und demokratischen Gemeinwesens nun einmal nicht aus formalen Rechtsprinzipien und abstrakter Reziprozität, sondern nur aus den lebendigen Quellen christlicher Kultur und Religion regenerieren könnten.

Passen also säkulare politische Moderne und selbstbewusste Religionsgemeinschaften überhaupt zusammen? Oder bleibt hier am Ende ein unauflösbarer Konflikt bestehen, in dem es nur noch um die Alternative gehen kann, Staat und Politik auf letztlich doch religiös fundierte Wahrheits- und Moralansprüche zu verpflichten – oder umgekehrt die Religionen gründlich zu entpolitisieren und

in die Nischen privater Frömmigkeit abzudrängen? Oder gibt es vielleicht doch Aussicht auf eine wechselseitig produktive Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik im Rahmen einer europäischen Moderne, die ihren Bürgerinnen und Bürgern die Chance einräumt, sich gegebenenfalls zugleich in ihrer religiösen Identität wie in ihrer Rolle als überzeugte Demokraten einer säkularen Republik öffentlich darzustellen und nicht nur religiös, sondern auch politisch zu verwirklichen?

Im Kontext dieser Fragen will ich im Folgenden zunächst in einem historischen Rückblick nachzeichnen, wie sich der ultramontan und strikt antimodernistisch formierte deutsche Katholizismus im Verlauf des 19. Jahrhunderts in den Netzen entstehender demokratischer Öffentlichkeiten verstrickte. Dies brachte ihn in zahlreiche ungewollte, aber produktive Begegnungskonstellationen mit der politischen Moderne, die ihm spezifische Lernerfahrungen vermittelten. Und diese trugen erheblich dazu bei, dass sich der ultramontane Katholizismus von seiner antimodernistischen Ausrichtung zusehends emanzipieren und zu einer wichtigen Trägergruppe der parlamentarischen Demokratie entwickeln konnte, ohne dabei seine »katholische« und immer auch modernitätssperrige Identität aufgeben zu müssen (2.). Im Anschluss daran will ich knapp das Selbstverständnis einer strikt säkular verfassten republikanischen Staatlichkeit umreißen, das sich von allen religiösen bzw. ersatzreligiösen Legitimationsquellen des Politischen emanzipiert und mit der Französischen Revolution als politisches Projekt auf die Agenda der europäischen Gesellschaften getreten ist. Nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit dem widerständigen Katholizismus hat dieses Demokratieprojekt dann gelernt, sich nicht als ein laizistisch-liberaler Weltanschauungsstaat, sondern als ein konsequent religions- und metaphysikneutraler – und dadurch auch für den Umgang mit (bleibender) kultureller Pluralität und (bleibender) religiöser Differenz sensibilisierter – Rechts- und Verfassungsstaat zu verstehen (3.). In diesem Rahmen bietet es sich an, nicht länger eine Konkurrenz-, sondern eher eine Komplementaritäts-

perspektive in den Blick zu nehmen,¹ die eine selbstbewusste staatliche Säkularität mit einer selbstbewussten zivilgesellschaftlichen Religions-, oder besser: Religionenfreundlichkeit verbindet. Auf dieser Basis könnte es gelingen, in der gegenwärtig wieder einmal von vielen Angst- und Abwehrreflexen geprägten Debatte um das Verhältnis von Republik und Religionen vielleicht so etwas wie eine »Phase der Entspannungspolitik« einzuleiten (4).

⇒ 2. Ungewollte Lernerfahrungen: Der Katholizismus in der Öffentlichkeitsfalle

Seit etwa Mitte des 19. Jahrhunderts wurden die noch lebendigen Traditionen der katholischen Aufklärung von der neu aufkommenden ultramontanen Bewegung in Verbund mit der römischen Zentrale systematisch bekämpft (vgl. zum Folgenden ausführlicher Große Kracht 2000). In strikt antimodernistischer Zielsetzung wurde nun eine bewusst rückwärtsgewandte, in ein idealisiertes Mittelalter verweisende Tradition aufgebaut, die auf eine rigorose Abschottung der »katholischen« Welt- und Lebensdeutung gegen die als fremd und bedrohlich erlebten Neuerungen der Zeit zielte. Zum einen entwickelte sich hier die defensive Strategie der Formierung eines geschlossenen katholischen Milieus, das über bewusste soziale Binnenorientierungen und eine strenge weltanschauliche Definition klarer Außengrenzen aufgebaut wurde und einen subgesellschaftlichen Mikrokosmos schuf, der sich jahrzehntelang als erstaunlich modernisierungsresistent und erosionsimmun erweisen sollte. Zum anderen entwickelte der ultramontane Katholizismus aber auch offensive Artikulationsformen und Selbstbehauptungsmuster, die »die katholische Sache« kämpferisch und überaus erfolgreich in Szene zu setzen vermochten.

Hier ist zunächst die Ebene repräsentativer Öffentlichkeit zu nennen, wie sie vor allem in den großen Massenwallfahrten zum

(1) Vgl. dazu ausführlicher Große Kracht 2003. Jüngst spricht übrigens auch Jürgen Habermas 2008, 33 von einem »komplementäre[n] Lernprozeß ..., in sich die säkulare und die religiöse Seite gegenseitig verstricken«.

»Heiligen Rock« in Trier (1844 und 1891) zum Ausdruck kam.² Diese religiösen events sorgten nicht erst im Kaiserreich, sondern schon im Vormärz für erhebliches Aufsehen. So erlebte Trier im Spätsommer 1844 eine großangelegte Wallfahrt mit ca. 500.000 Teilnehmern, die als »die größte organisierte Massenbewegung des deutschen Vormärz überhaupt«³ gilt. Unter den verbesserten Transportbedingungen des späten 19. Jahrhunderts sollten sich dann im Jahr 1891 sogar über eine Million Wallfahrer beim »Heiligen Rock« zu Trier einfinden und den Zeitgenossen damit erneut einen imposanten Eindruck von der nach wie vor vorhandenen Stärke einer durch Revolution und Säkularisation, durch Liberalismus und Sozialismus nur scheinbar entmachteten Kirche vermitteln. In der Tat waren diese religiösen Masseninszenierungen in herausragender Weise geeignet, der »feindlichen Welt« des liberalen Bürgertums und der protestantischen Obrigkeit vor Augen zu führen, dass mit »dem katholischen Block« allemal zu rechnen war und niemand erwarten sollte, das leidige Katholikenproblem würde sich mit der Zeit durch lautlose Assimilationsprozesse schon von alleine erledigen.

Das erklärte Ziel dieser öffentlichen Darstellungen katholischer Macht und Pracht war Immunisierung statt Integration, Abschottung statt Annäherung, Wiederverzauberung statt Aufklärung. Es ging um herrschaftlich-repräsentative, nicht um demokratisch-diskursive Öffentlichkeit; und eine integrative Wirkung im Sinne einer Einbindung des Katholizismus in die Prinzipien und Verfahrensregeln der politischen Moderne, etwa in ihr erst im Entstehen befindliches Rechtsprinzip der Demonstrations- und Versammlungsfreiheit, wird man hier nur sehr indirekt konstatieren können. Dennoch aber begab sich der

(2) Diesen Wallfahrten zum »Heiligen Rock«, die auf die erste öffentliche Ausstellung der als das letzte Gewand Christi verehrten Reliquie auf dem Trierer Reichstag 1512 zurückgehen, folgten 1933 und 1959 weitere Großwallfahrten mit 2.1 Mio. (1933) und 1.7 Mio. (1959) Teilnehmern. Die jüngste Wallfahrt zum »Heiligen Rock« fand 1996 mit ca. 700.000 Teilnehmern statt; vgl. dazu Laufner 1995.

(3) Zu Einzugsgebiet und Teilnehmerzahl dieser Wallfahrt, die in den kirchlichen Zählungen aufgrund zahlreicher Doppelzählungen mit etwa 1 Mio. angegeben wird, vgl. die akribischen Ausführungen in Schieder 1974, hier: 421.

ultramontane Katholizismus schon hier in jenes Netz spezifischer Konflikt- und Begegnungskonstellationen mit der politischen Moderne, aus dem er am Ende allen erklärten Abschottungsintentionen zum Trotz nicht unverändert herausfinden sollte.

Deutlicher noch gilt dies für die Tradition der so genannten Katholikentage. Ursprünglich entstanden als quasi-parlamentarische Delegiertentreffen der katholischen Vereine, entwickelten sie sich vor allem seit der Kulturkampfzeit zu kirchlichen Großkundgebungen, mit denen man gegenüber Staat und Öffentlichkeit in kämpferischen Reden, vor allem aber in groß angelegten Fest-Aufmärschen eine geschlossene katholische Front und ein kollektives politisches Wir-Gefühl der Katholiken zur Schau stellen wollte. In diesem Rahmen vermittelten insbesondere die feierlichen Arbeiterumzüge (vgl. dazu Mooser 1991) auch den katholischen Proletariern eine kollektive Selbstbestätigung und öffentliche Präsenz, die ihnen in der preußisch-protestantischen Welt der bürgerlichen Moderne ebenso wie in den politischen Selbsthilfe-Bewegungen der Sozialdemokratie vorenthalten wurde. Die Symbolkraft dieser Festzugs-Öffentlichkeit vermittelte ihnen eine politisch-kulturelle Aufwertung, die ihnen die Ausbildung selbstbewusster katholischer Arbeiteridentitäten erleichtert haben dürfte; und dies wiederum war sicherlich eine wichtige Voraussetzung dafür, dass sich zahlreiche Katholiken mit der Zeit immer häufiger traute, die engen Grenzen des katholischen Milieus zu überwinden und sich nun auch spezifisch moderne Formen politischer Artikulation und Partizipation angstfrei und selbstbewusst anzueignen.

Eine zweite Ebene, auf der sich der Katholizismus im Netz demokratischer Öffentlichkeiten verding und nun tatsächlich in eine »Öffentlichkeitsfalle« tappte, bildet der Bereich der katholischen Presse und Publizistik. Neben dem ultramontanen Interesse an großen Wallfahrten entwickelte sich nämlich schon früh auch die Forderung nach einer eigenen katholischen Presse; und damit nach einem Medium, das sich faktisch im modernen Modus von Diskurs und Raisonement bewegt, auch wenn es den ultramon-

tanen Katholiken damit vor allem um die mentale Formierung des eigenen Milieus und keineswegs um den »zwanglosen Zwang des besseren Arguments« (Jürgen Habermas) ging.

So entstanden vor allem in den 1840er Jahren zahlreiche katholische Kirchenblätter, die – wie etwa der schon 1821 als »religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung« gegründete *Katholik* – gegen die »schaamlose Frechheit« der »schlechten Blätter« antreten, »die Sache der Kirche und einer konservativen Politik« vertreten und »die Herrlichkeit der katholischen Kirche (...) auf diesem Wege bis in die niedrigste Hütte« verkünden wollten. Der liberalen Presse, die sich »als die Vertreterin der Zeit, als die personifizierte öffentliche Meinung kühn geberdet«, sollte nun »die katholische öffentliche Meinung« ebenso nachdrücklich entgegengesetzt werden. In diesem Sinne hieß es: »Wir brauchen katholische Blätter, um die Meinung der Katholiken – nicht zu machen, denn seit achtzehnhundert Jahren haben wir schon eine sehr entschiedene –, sondern öffentlich zu repräsentieren. Oder sollen die Katholiken vielleicht keine öffentliche Meinung haben? Sollen wir, wir allein uns das Maul verbinden lassen, während von allen Seiten die schlechte Presse uns mit ihrem Rachen entgegengähnt? Das verhüte Gott....«.⁴

In dem Maße, wie staatliche Autoritäten als machtvolle Beschützer der katholischen Kirche und ihrer diskursenthobenen Wahrheit nicht oder nicht mehr zur Verfügung standen, musste nun also wohl oder übel auf dem – seinerzeit noch keineswegs freien – Meinungsmarkt für »die katholische Sache« gefochten werden. In diesem Rahmen blieb der ultramontanen Presse nichts anderes übrig, als für sich mit allem Nachdruck egalitäre politische Partizipationsrechte, im Klartext: das Recht auf Meinungs- und Pressefreiheit einzufordern; und zwar genau zu jener Zeit, in der das Papsttum in Rom die denkbar schärfsten Verdammungsurteile gegen bürgerliche Freiheits- und politische Partizipationsrechte jeglicher Art schleuderte. Während also Papst Gregor XVI. in Rom

(4) »Die Presse und die öffentliche Meinung.«, in: *Der Katholik* 24 (1844) 417-419, zit. nach Pesch 1966, 291-297.

die Gewissens- und Pressefreiheit als »seuchenartigen Irrtum« autoritativ verdammt, forderten die den Papst glühend verehrenden ultramontanen Kämpfer für die »katholische Sache« in Deutschland mit allem Nachdruck das Recht auf Pressefreiheit für sich ein.

So verlangte etwa das *Schlesische Kirchenblatt* in Jahr 1846, dass »jede Meinung gleiches Recht haben müsse sich zu äußern, ihre Grundsätze zu verfechten (...). Also Preßfreiheit! – Haben wir eine Wahrheit, so dürfen wir ihr nicht misstrauen – sie wird sich im Kampfe bewehren...«.⁵ Hier wurde also keine souveräne, diskursenthobene Überlegenheit katholischer Wahrheiten reklamiert, die als solche der Welt lediglich »hinzusagen« und von ihr dann kritiklos anzunehmen seien. Man nahm vielmehr den weltanschaulichen Meinungskampf »auf Augenhöhe« ins Visier und verlangte dazu nichts anderes als gleiche Rechte und egalitäre Partizipationschancen, also »Waffengleichheit« auch für die eigenen unbürgerlichen, antiliberalen, gegenmodernen Wahrheits- und Geltungsansprüche. Von daher fungierten schon vor 1848 auch zahlreiche ultramontane Blätter als Geburtshelfer der verfassungsrechtlichen Verankerung von Meinungs- und Pressefreiheit. Sie hatten schlicht und einfach erkannt, dass dieses Rechtsprinzip eine unverzichtbare Grundbedingung für ein friedliches Zusammenleben unterschiedlicher Konfessionen in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft bildet, die ansonsten noch kaum gelernt hatte, mit dieser Pluralität angstfrei oder gar produktiv umzugehen.

Dass eine solche Anerkennung »bürgerlicher« Verfassungsprinzipien wohl kaum zustande gekommen wäre, wenn der Katholizismus sich in Deutschland nicht in einer angefeindeten Minderheitensituation, sondern in einer komfortablen Mehrheit mit entsprechender Staatsnähe zu einer katholischen Obrigkeit befunden hätte, kann durchaus angenommen werden. Dennoch: In dem Augenblick, in dem der Ultramontanismus beginnt, auf dem Meinungsmarkt offensiv für »die katholische Sache« zu

(5) Schlesisches Kirchenblatt 11, 1846, 285f; zit. nach Pesch 1966, 307-309.

agitieren, gerät er in einen gefährlichen Nivellierungssog. Er kann sich nämlich nicht länger im Wissen um die überlegene katholische Wahrheit auf jenes autoritative »Hinsage-Modell« zurückziehen, das für das offizielle Selbstverständnis der katholischen Kirche und ihrer »Sendung für die Welt« noch über ein Jahrhundert lang der einzig denkbare Öffentlichkeitsmodus bleiben sollte. Er kann nicht mehr »oberhalb«, sondern nur noch »innerhalb« des Meinungsmarktes auftreten. Er wird gleichrangiger Meinungs-Kombattant neben anderen Meinungs-Kombattanten, denen er ihre prinzipielle Legitimität und ihr Recht auf gleiche Partizipations- und Artikulationschancen nicht länger bestreiten kann. Damit hat er sich faktisch auf ein modernitätsadäquates »demokratisch-diskursives« Verhaltensmuster verpflichtet und auf den normativen Boden des »öffentlichen Vernunftgebrauchs« begeben, der bekanntlich darauf besteht, jeden öffentlichen Geltungsanspruch, sei er auch von noch so hoher religiöser Tradition und Würde, unerbittlich vor den »Richterstuhl der Vernunft« zu zerren. In dem Maße also, wie sich der Katholizismus auf den freien Meinungsmarkt begibt, wird ihm dieser zur zentralen Instanz, vor der sich die Überzeugungskraft »der katholischen Sache« zu behaupten hat. Mit anderen Worten: Die Öffentlichkeitsfalle schnappt zu; und ein Entrinnen ist nicht möglich.

Aber auch auf einer dritten Ebene begab sich der ultramontane Katholizismus in eine derartige Öffentlichkeitsfalle: im Bereich der katholischen Vereine und Verbände; und hier entwickelte er auch seine stärksten demokratieintegrativen Impulse. Blieb die katholische Presse lange Zeit defensiv orientiert, weil sie vor allem der Formierung des Milieus dienen wollte, so war dies in der katholischen Vereinsbewegung zwar ursprünglich durchaus ähnlich intendiert; allerdings gewann insbesondere die katholische Arbeitervereinsbewegung seit den 1890er Jahren deutlich Abstand zu diesem Defensivinteresse. In dem Maße, wie es dem Katholizismus gelang, mit den Fragen der Arbeiter- und der Sozialpolitik ein bisher sträflich vernachlässigtes Politikfeld zu besetzen, kam er in die politische Offensive und konnte so ein nicht

nur religiöses, sondern auch politisches Eigenprofil gewinnen; und zwar mit dem erklärten Ziel, in die Parlamente einzuziehen und auf dem Boden der bestehenden Verfassungsverhältnisse »Realpolitik« (August Pieper) zu betreiben.

Den Ausgangspunkt bildeten hier die so genannten »Pius-Vereine für religiöse und kirchliche Freiheit«, die im Kontext der Aufbrüche von 1848 entstanden und eine unerwartete und äußerst effektive politische Stoßkraft entfalteten. Veranlasst durch das neue Petitionsrecht, mit dem nun Wünsche der Bevölkerung an das Paulskirchen-Parlament herangetragen werden konnten, entwickelten die Pius-Vereine – ihre Zahl wird oft mit über 400 Vereinen und über 100.000 Mitgliedern angegeben – einen wahren »Petitionssturm«: über 1.100 Petitionen mit über 270.000 Unterschriften, die von der in Frankfurt versammelten Nationalversammlung forderten, das »Prinzip der vollen Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften vom Staat« einzuführen und die bisherige Tradition der »kirchlichen Schulaufsicht« festzuschreiben (vgl. dazu u.a. Halder 1995; Dietrich 1996, 280-315; Ribhegge 1998, 65-82).

Ähnlich wie die Kirchenblattbewegung der 1840er Jahre rekurrierten die Pius-Vereine in ihrer Argumentation auf die bürgerlich-egalitären Prinzipien von »Parität« und »religiöser Freiheit«, die den verschiedenen konfessionellen Gruppen in gleicher Weise zugestanden werden mussten. Und sie übten sich dabei in den Umgang mit nachabsolutistischen Formen der Politik ein, d.h. in eine vereinsmäßig strukturierte politische Organisation, in die öffentliche Aufstellung und Erörterung konkreter politischer Forderungen und in die Mobilisierung der öffentlichen Meinung. Damit wurden die alten Traditionen einer geheimen Kabinettsdiplomatie zwischen »Thron und Altar« bereits nachhaltig entwertet und außer Kraft gesetzt; und dies gilt auch dann, wenn bis 1918 keinerlei Zweifel an der Legitimität der (konstitutionellen) Monarchie aufkamen und vor allem in der Kulturkampffära die kirchliche Antihaltung zu Liberalismus und Demokratie propagandistisch noch massiv gesteigert werden sollte.

Der ultramontane Katholizismus hatte sich also schon im Revolutionsjahr 1848 irreversibel mit den Verkehrsformen und Spielregeln des modernen Verfassungsstaates »infiziert«; und zwar nicht nur im Sinne ihrer strategischen Indienstnahme für die Durchsetzung »der katholischen Sache«; sondern durchaus auch im Sinne einer normativen Anerkennung und Bejahung dieser Prinzipien als solcher. Denn man konnte nun einmal diese Rechte nicht selbstbewusst für sich in Anspruch nehmen, ohne dass die ihnen eingebaute Normativität früher oder später auch auf die eigenen Positionen »abfährt«. Eine Strategie, die sich dauernd auf Freiheitsrechte beruft, die sie zugleich dauernd zu diffamieren versucht, war nicht erst *in the long run*, sondern bereits *in the middle run* zum Scheitern verurteilt.

Der Durchbruch zur vorbehaltlosen Integration des Katholizismus in den parlamentarischen Verfassungsstaat vollzog sich dann aber vor allem im Kontext der Zentrumspartei und des 1890 gegründeten »Volksvereins für das katholische Deutschland« (vgl. u.a. Heitzer 1979 und Klein 1996). Dieser Verein, der zu seinen Hochzeiten 800.000 Mitglieder zählte, verortete sich vorbehaltlos auf dem Boden der Parteiendemokratie, des Wahlrechts und der parlamentarischen Gesetzgebung. Und er entwickelte eigene staatsbürgerliche Schulungs- und Bildungsprogramme. Diese zielten vor allem auf katholische Arbeiter, die der »Volksverein« systematisch aus ihrem Status als Außenseiter der bürgerlichen Gesellschaft und als »Katholiken zweiter Klasse« herausführen wollte. Das Schulungsprogramm reichte »von Kenntnissen über staatliche Organe bis zu komplizierten innen-, außen- und wirtschaftspolitischen Problemen« (Heitzer 1979, 285). Denn man wollte bei den Teilnehmern eine »wahre staatsbürgerliche Gesinnung« herbeiführen, wozu man regelmäßig auch so genannte »Diskussionsclubs« veranstaltete, in denen jeder einzelne Teilnehmer dazu angehalten war, »seine Ansichten und Begründungen frei und ungeniert in folgerichtiger Gedankenreihe zu entwickeln« (Wagener 1910, 138), wie es in einem programmatischen Artikel der vom »Volksverein« herausgegebenen »Präsides-Korrespondenz« hieß. Hier wurde nun also katho-

lischerseits tatsächlich eifrig und dauerhaft der »zwanglosen Zwang des besseren Arguments« eingeübt – und das, obwohl die Katholiken nach wie vor angehalten waren, das Diskurs- und Kritikprinzip der politischen Moderne als zutiefst zugehörig zu empfinden.

⇒ 3. Verzögerte Identitätsbildung: Die säkulare Republik im politischen Selbstfindungsprozess

Aber nicht nur der ultramontane Katholizismus, auch die Identitätsbildungsprozesse der politischen Moderne gerieten in den politisch-kulturellen Konfliktkonstellationen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Bewegung. Einiges spricht dafür, dass die bürgerliche Gesellschaft erst in diesen Konstellationen gelernt hat, ihr ursprüngliches Selbstbild eines kulturell mehr oder weniger homogenen, auf Vernunft und Aufklärung, Fortschritt und Wissenschaft gründenden laizistisch-liberalen Weltanschauungsstaates zu modifizieren und sich zu einem weltanschaulich neutralen, nicht mehr auf bürgerlich-materialen Wertvorstellungen, sondern nur noch auf formal-reziproken Rechts- und Anerkennungsprinzipien beruhenden Verfassungsstaat weiterzuentwickeln. Jedenfalls dürften diese Konflikte dazu beigetragen haben, dass sich nicht nur der preußisch-protestantische Obrigkeitsstaat, sondern auch der bürgerliche Parlamentarismus mit dem Problem religiöser Differenz und kultureller Heterogenität innerhalb der Staatsbürgergesellschaft auseinanderzusetzen hatte. Denn an diesen Konflikten wird deutlich, dass dem modernen Staat nicht einfach eine nivellierte Masse individueller Bürger, sondern ein sozial, kulturell und religiös hoch pluralisiertes Amalgam aus höchst unterschiedlich empfindenden und nicht selten notorisch »unbürgerlich« denkenden Bevölkerungsgruppen gegenübersteht; eine Problemlage, die in den klassischen Demokratietheorien der politischen Moderne, seien sie nun liberaler oder republikanischer Provenienz, in der Regel kaum bedacht wurde.

Ohnehin ist die Gretchen-Frage der politischen Moderne, wie sie es denn mit der Religion halte und ob sie wirklich entschlossen

sei, ihre Legitimationsgrundlagen radikal von Religiosität abzukoppeln, bis heute nicht endgültig beantwortet. Obwohl sie in der Französischen Revolution zunächst mit einer denkbar schroffen Absage an alle Formen einer religiösen Staatslegitimation antrat, so scheint sie sich bis heute nicht recht zu trauen, eine wirklich säkulare, von aller Religion und Metaphysik getrennte Republik, ein strikt profan angelegtes Projekt gesellschaftlicher »Selbstregierung« ohne Netz und doppelten Boden anzugehen und zu ihrer politischen Legitimation auf jeglichen religiösen Support zu verzichten.

Seit dem abrupten Bruch mit den religiösen Legitimationsgrundlagen politischer Herrschaft, wie ihn die französischen Revolutionäre mit der öffentlichen Enthauptung Ludwig XVI. im Januar 1793 symbolisch »vor aller Augen« vollzogen hatten, stehen die plötzlich modern, religionsfrei und gleichsam »kopflös« gewordenen Gesellschaften aber bis heute vor einer fundamentalen Alternative (vgl. dazu Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989 und Lefort 1999). Sie stehen vor der Frage, ob sie ihre Politik und Gesetzgebung künftig rein profan und immanent einrichten oder sich erneut einer übergeordneten religiösen bzw. religioiden Legitimationsquelle des Politischen unterwerfen wollen; entweder doch wieder dem »Willen Gottes« und den Geboten einer »Heiligen Schrift«, oder modernen »ersatzreligiösen« Äquivalenten – etwa einer als ewig gültig und für alle Menschen einsehbar behaupteten »Naturordnung der Dinge«, scheinbaren geschichtsphilosophischen Notwendigkeiten eines »objektiven Kassenkampfes«, der »unsichtbaren Hand« eines freien Marktgeschehens oder sozialdarwinistischen bzw. soziobiologischen »Naturgesetzen« eines angeblich vorgegebenen *struggle for life*. All diese Instanzen versuchen ja in je unterschiedlicher Weise, die Bürgerinnen und Bürger von ihrer neu aufgebrochenen politisch-moralischen Eigen-Verantwortlichkeit für die Geschehnisse ihres Gemeinwesens zu entbinden. Denn sie warten mit dem apolitischen Versprechen auf, »religiös vorgegebene«, »philosophisch verbindliche« oder »wissenschaftlich objektive« Regeln, Prinzipien oder Gesetze verlässlich erkannt zu haben, die dann nur noch

präzise »umzusetzen« und »anzuwenden« sind. Damit aber entfällt dann jede Notwendigkeit zu einem öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozess unter freien und gleichen, aber sozial und kulturell verschiedenartigen Staatsbürgern und ihrer jeweiligen Gruppen und Gemeinschaften. Zugleich wird damit auch die normative Kernüberzeugung der Neuzeit, die Idee der moralischen Autonomie und der individuellen Verantwortlichkeit der Menschen nicht nur für ihre eigenen, sondern auch für ihre gemeinsamen Angelegenheiten, für die *res publica*, in ihrer Substanz gegenstandslos. Die politische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ist voll mit Belegen, dass die nachrevolutionären Gesellschaften Europas – mit oft verheerenden Konsequenzen – ihr politisches Heil immer wieder und mitunter gerade panisch in derartigen »Ersatzreligionen« suchten, statt sich konsequent auf den Weg zu einer selbstbewusst säkularen Republik, zu einer religions- und metaphysikfreien Verfassungsstaatlichkeit zu machen.

Aber nur ein solches religionsfreies Politikdesign ist in der Lage, dem Normativitätsprofil von politischer Selbstbestimmung und diskursiver Demokratie, von individueller Freiheit und Gleichheit, von kultureller Pluralität und weltanschaulich-religiöser Toleranz in angemessener Weise gerecht zu werden. Denn nur, wenn sich die autonom gewordenen Gesellschaftsmitglieder, seien sie nun religiös oder nicht, im Wissen um ihre gemeinsame Verantwortung für das Gemeinwohl der Republik ernsthaft und einschränkungslos als alleinige Subjekte der Politik begreifen, kann das demokratische Projekt gesellschaftlicher Selbstregierung ernsthaft in den Blick genommen werden. Eine Republik, die die individuelle moralische Autonomie ihrer Mitglieder anerkennt, die Heterogenität ihrer Religionen und Weltanschauungen, ihrer Wertmuster und Moralvorstellungen, ihrer Lebenspläne und Interessenlagen achtet und dabei um die prinzipielle Fallibilität menschlicher Vernunftfeinsicht weiß, wird ihren Staatsapparat deshalb strikt religions- und metaphysikfrei definieren. Sie wird mit Nachdruck darauf achten, dass keine vorab geltenden »objektiven Wahrheiten« materialer Art ihren politischen Selbstverständigungsdebatten vorgeschaltet bzw. auferlegt werden.

Das Normativitätsprofil der modernen Republik verlangt deshalb nicht mehr gemeinsam geteilte materiale Überzeugungen; und es eröffnet erst dadurch das bis heute alternativlose politische Institutionendesign eines weltanschauungsneutralen Verfassungsstaates, der es auch einer kulturell, religiös und sozial hochgradig pluralisierten Massengesellschaft ermöglicht, sich politisch-normativ erfolgreich zu integrieren. Dies gilt auch dann, wenn sich die europäischen Gesellschaften bis heute immer wieder schwer tun, auf die manifeste oder zumindest latente Suche nach einer die Köpfe und Herzen ihrer Mitglieder kollektiv bindenden, emotional dichten und insofern religionsanalogen »National-Gemeinsamkeit« zu verzichten und sich von der heimlichen (und nur allzu oft auch unheimlichen) Sehnsucht nach einer konflikt- und dissensenthobenen Kollektiv-Identität klar und deutlich zu emanzipieren.

Die profane Republik erwartet von ihren Mitgliedern nur noch die Anerkennung eines formalen Rechtsprinzips: Gleiche Grundrechte und gleiche Kommunikations- und Partizipationschancen für alle. Und diese lassen sich als solche nur noch durch eine horizontale Selbstbindung zwischen gleichberechtigten Staatsbürgern absichern und gewährleisten. Deshalb müssen sich die Staatsbürger in diesem republikanischen Politikdesign wechselseitig verpflichten, im Interesse ihrer politischen Selbstregierung gemeinsam eine anspruchsvolle Sphäre politischer Öffentlichkeit, d.h. eine faire, für alle zugängliche und politisch-moralisch hinreichend sensible Beratungs- und Beschlussfassungspraxis einzurichten; und zwar so, dass diese Sphäre politischer Selbstregierung im Medium des »öffentlichen Vernunftgebrauchs« ihrem hohen demokratisch-diskursiven Anspruch auch dauerhaft genügen kann.

Die neuen staatlichen Institutionen, die die Bürger einrichten müssen, um die öffentliche Praxis einer republikanischen »Selbstregierung« auf Dauer zu stellen, beziehen ihre Legitimation also nur noch aus der moralischen Kraft eines reziproken Gleichheits- und Selbstbindungsversprechens der Staatsbürger untereinander.

Damit sich diese Kraft im politischen Alltag nicht verliert, muss sie sich zuverlässig erneuern und regenerieren. Die Orte und Ereignisse, die Erlebnisse und Erfahrungen, die Traditionen und Überlieferungen, die solche Regenerationen ermöglichen, lassen sich freilich kaum systematisch institutionalisieren. Sie lassen sich auch durch eine noch so klug angelegte Kultur- und Ideologiepolitik des Staates nicht verlässlich organisieren oder gar durch administrative Gesetzgebungsakte einfachhin verordnen. Sie entstehen vielmehr weitgehend spontan aus entsprechend eingelebten Motivationslagen, Moralstandards und Engagementbereitschaften der Bevölkerung – oder sie entstehen eben nicht. Und wenn diese gesellschaftlichen Moralbestände eine kritische Schwelle unterschreiten, wird sich ein demokratischer Rechts- und Verfassungsstaat auf die Dauer nicht aufrechterhalten können, auch wenn er sich selbst noch so viele Bestandsgarantien und Ewigkeitsklauseln in seine Verfassung schreibt.

Von daher ist die säkulare Staatlichkeit verwiesen auf die Ressourcen intakter moralischer Lern- und Tradierungsgemeinschaften. Sie ist geradezu verdammt zu der fragilen Hoffnung, dass auf der Ebene der Staatsbürgergesellschaft nicht lauter vereinzelte Individuen agieren, die »ihre subjektiven Rechte nur noch wie Waffen gegeneinander richten« (Habermas 2005, 26). Vielmehr ist sie darauf angewiesen, dass hier möglichst viele Gruppen und Gemeinschaften, Bewegungen und Initiativen aktiv sind, die ihre zunächst je partikularen, aber für das gemeinsame politische Leben gehaltvollen moralischen Überzeugungen, ihre Wertvorstellungen und Optionen selbstbewusst und dauerhaft reproduzieren und darüber hinaus auch öffentlich darstellen und offensiv in die gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozesse einbringen wollen. Nur im Kontext einer solcherart vielschichtigen, politisch sensiblen und hinreichend »gemeinwohlorientierten« Staatsbürgergesellschaft kann das Projekt der säkularen Republik unter den Bedingungen funktional ausdifferenzierter und kulturell hochgradig pluralisierter Konfliktgesellschaften gelingen. Insofern sind nicht die Säkularitätsstandards des politischen Systems, sondern die Moralitätsstandards und die normative Vitalität der

Staatsbürgergesellschaft der zentrale Prüfstein, an dem sich die Zukunftsfähigkeit der Demokratie erweisen wird.

⇒ **4. Selbstbewusste Säkularität und zivilgesellschaftliche Religionsfreundlichkeit. Perspektiven einer »Entspannungspolitik« zwischen Republik und Religionen**

Das für die säkulare Republik ebenso wie für die Identität des modernen europäischen Menschenrechtsethos zentrale Grundprinzip der Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik, von Moral und Recht fand seinen mächtigsten Gegner lange Zeit in der katholischen Kirche; und es kostete dem modernen Staat langwierige Legitimitätskämpfe, um seine Säkularitätsstandards gegen die politischen Normierungsansprüche verfasster Religionsgemeinschaften allgemein durchzusetzen. Dass er dabei nicht selten auf eine staatliche Religionspolitik zurückgriff, die das Verhältnis der Republik zu den Religionen vor allem als Konflikt und Konkurrenz wahrnahm, ist von daher nicht verwunderlich. Und es ist auch nicht überraschend, dass der säkulare Staat im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder in die Gefahr geriet, den einstigen Rekurs auf eine gesellschaftsweit verbindliche Jenseitsreligion lediglich durch einen mit ebensolchen Verbindlichkeitsansprüchen auftretenden Rückgriff auf eine laizistisch-liberale Diesseitsphilosophie ersetzen zu wollen.

Insofern gehört es noch heute zu den vornehmsten Aufgaben des säkularen Staates, das Grundprinzip der Trennung von Religion und Politik, von weltanschaulichen Wahrheiten und »öffentlichem Vernunftgebrauch« als das zentrale Identitätsmerkmal der demokratischen Republik auszuzeichnen und selbstbewusst zu verteidigen; und zwar gleichermaßen gegen religiös-konfessionelle wie gegen profan-szientistische Letztverbindlichkeitsansprüche. Deshalb muss die säkulare Republik religiöse wie nichtreligiöse Angriffe auf die Legitimität der formalen Verfahrens- und Beratungsprozeduren ihrer Gesetzgebung strikt zurückweisen. Umgekehrt muss sie sich zu den dogmatischen Wahrheitsansprüchen

partikularer Religionen und szientistischer Philosophien aber ebenso neutral verhalten, wie sie von diesen die Akzeptanz ihrer eigenen Weltanschauungsneutralität erwartet. Und sie wird sich bei all dem darauf verlassen müssen, dass ihr aus den Gemeinschaften und Bewegungen der Staatsbürgergesellschaft in hinreichendem Maße diejenigen politisch-moralischen Ressourcen »entgegenkommen«, ohne die das Projekt der Volkssouveränität als eine pluralitäts- und differenzsensible demokratisch-diskursive »Selbstregierungspraxis« der Staatsbürger nicht gelingen kann.

Dies bedeutet für den Staat auch, konsequent der Versuchung zu widerstehen, in Sachen materialer Moralressourcen der Staatsbürgergesellschaft selbst aktiv zu werden. Er darf nicht selbst versuchen, einen von ihm womöglich diagnostizierten Mangel an »entgegenkommenden« Moralbeständen durch eine entsprechende staatliche Religions- oder Ideologienpolitik auf eigene Initiative zu kompensieren: Etwa indem er sich darum bemüht, eine auf seinem Staatsterritorium historisch etablierte Mehrheitsreligion für diese Aufgabe in Dienst zu nehmen und ihr in besonderer Weise die Aufgaben der Pflege und Kultivierung staatsbürgerlicher Werte zu überantworten – wie dies z.B. im Staatskirchenrecht der frühen Bundesrepublik deutlich der Fall war. Noch darf er sich darum bemühen, eine eigene demokratische Zivilreligion künstlich »von oben« zu etablieren bzw. »zivilreligiöse« Phänomene innerhalb moderner demokratischer Gesellschaften entsprechend aufzugreifen und für die Zwecke einer religiös-transzendent angelegten Legitimation des demokratischen Verfassungsstaates fruchtbar zu machen.

Diese beiden religionspolitischen Strategien zur Legitimitätsgewinnung des Staates unterschreiten nämlich systematisch das Normativitätsprofil einer politisch selbstbewussten Republik, die darauf vertraut (und vertrauen muss), ihre Moralressourcen nicht mehr aus einheitlichen, die gesamte Bevölkerung integrierenden »religiösen« Quellen welcher Art auch immer, sondern allein aus dem »neuen Gesellschaftsvertrauen« in die politisch-moralischen Kräfte der Zivilgesellschaft gewinnen zu können.

Weil in der demokratischen Republik die debattierenden Bürger(-gruppen) selbst und niemand sonst über die Geschicke der politischen Gemeinschaft entscheiden soll, sind ihre Gesetze und Beschlüsse bar jeder Sakralität. Sie bleiben stets vorläufig und revidierbar, weil unterlegene Minderheitenmeinungen aus dem politischen Willensbildungsprozess nicht ausgeschlossen, sondern mit der Chance zur Weiterführung der Debatte ausgestattet, ja ausdrücklich dazu eingeladen werden. So lange hinreichend unvermachtete und unvermarktete, moralisch sensible und auf rationale Argumente angelegte Öffentlichkeiten existieren und die politischen Entscheidungsfindungsprozesse an diese angeschlossen bleiben, stehen minoritäre Meinungen nicht nur – nach innen – unter dem argumentativen Lerndruck, ihre bisher unterlegenen Auffassungen angesichts der Argumente und Meinungen der Mehrheit zu überdenken, zu schärfen und gegebenenfalls zu revidieren; sie haben auch – nach außen – unverändert die Möglichkeit, in Zukunft relevante Mehrheiten von ihren (evtl. revidierten) Positionen zu überzeugen und sich *in the long run* doch noch durchzusetzen.

Konkret bedeutet dies, dass sich prinzipiell alle eingebrachten Interessen, Optionen und Überzeugungen der öffentlichen Kritik und der diskursiven Prüfung unterziehen müssen. Die überlieferten Religionen kommen in diesem Kontext nicht umhin, sich mit dem für sie »ärgerlichen« Faktum der weltanschaulichen Pluralität und der politisch-moralischen Autonomie der Menschen zu arrangieren. Denn auch vorgegebene religiöse Wahrheiten, die sich unmittelbaren Zugang zu den Schaltstellen politischer Macht verschaffen wollen, sind ohne Ausnahme auf den mühsamen Umweg über die »Prüfinstanz Öffentlichkeit« verwiesen. In staatliches Recht dürfen sie erst dann umgesetzt werden, wenn es ihnen gelingt, die allgemeine Überzeugungskraft und Zustimmungsfähigkeit ihrer Auffassungen in den Meinungs- und Willensbildungsprozessen der politischen Öffentlichkeit nachzuweisen und entsprechende Unterstützung bei Mehrheiten der gläubigen und ungläubigen Staatsbürger zu finden.

Demnach ist hier für geheime Kabinetts-Diplomatie ebenso wenig Platz wie für Macht- und Drohpotenziale einflussreicher Partikulargruppen, die ihre Interessen und Optionen am öffentlichen Diskurs vorbei direkt in staatliches Recht umzusetzen versuchen – und dabei den vehementen Widerspruch der Zivilgesellschaft zu gewärtigen haben. Lange Zeit eingelebte politische Handlungsmuster der katholischen Kirche, insbesondere der Kirchenleitungen, geraten damit in eine schwere Krise, denn sie befinden sich nun tatsächlich in einer demokratischen Öffentlichkeitsfalle. Diese Falle macht sie zu wichtigen und wertvollen, aber eben nicht mehr »oberhalb«, sondern »innerhalb« der politischen Öffentlichkeit agierenden und insofern »nivellierten« Teilnehmern am »öffentlichen Gespräch der Gesellschaft« neben anderen. Wie sehr gerade die katholische Kirche gegenwärtig in dieser Falle »zappelt«, lässt sich deutlich an der eigenartigen Ambivalenz ablesen, mit der sie in den letzten Jahrzehnten auf die Herausforderungen politischer Demokratierungsprozesse in ehemals autoritären Staaten reagiert. *Zum einen* nämlich hat sie sich – insbesondere in den 1980er Jahren, etwa in Lateinamerika, aber auch in Polen und auf den Philippinen – hohe Meriten im Einsatz für Menschenrechte und Demokratie erworben und sich im Kampf gegen Unrechtsregime nicht nur als eine zentrale demokratietreibende Kraft erwiesen, sondern auch deutlich auf ein zivilgesellschaftlich und gleichsam »bewegungspolitisch« profiliertes Selbstverständnis verpflichtet; und dies kommt insbesondere in den demokratiethoretischen Passagen der Enzyklika *Centesimus annus* aus dem Jahr 1991 auch klar zum Ausdruck. *Zum anderen* ist aber unübersehbar, dass sie nach dem Sieg der Demokratie in diesen Ländern nur allzu oft in eine demokratiethoretische »Sinnkrise« geraten ist und sich bis heute schwer tut, ihr zuvor errungenes zivilgesellschaftlich und bewegungspolitisch akzentuiertes Profil auch in die alltäglichen politischen Auseinandersetzungen etablierter Demokratien hinüberzuretten. Von daher spricht einiges dafür, dass die katholische Kirche mit ihrem traditionellen Selbstverständnis als über den streitenden Parteien thronende Vertreterin unantastbarer moralischer Werte zu einem eindrucksvollen öffentlichen Zeugnis in den Zeiten des Kampfes

gegen ein autoritäres Regime geradezu prädestiniert ist, diese Kompetenz aber in dem Moment verliert, in dem dieser Kampf gewonnen ist. Denn dann wird ihre liebgewonnene – und in den Zeiten von Repression und Diktatur bitter benötigte – Rolle als unabhängige, einzig der Wahrheit und der »transzendenten Würde der menschlichen Person« (Johannes Paul II.) verpflichtete Mediatorin gesellschaftlicher Konflikte plötzlich überflüssig.⁶ Die Kirche ist dann nicht mehr die eine Stimme der Moral in einer Welt autoritärer Herrschaft, sondern nur noch eine Stimme unter vielen in einem demokratischen Prozess. Und es scheint insbesondere den Kirchenleitungen schwer zu fallen, diese demokratisch-diskursive »Nivellierungszumutung« nicht als Bedrohung und Gefahr, sondern als Chance und Herausforderung zu empfinden.

Wenn Kirchenleitungen und Religionsführer sich in dem Bemühen, ihre religiösen Überzeugungen durchzusetzen, an der diskursiven Auseinandersetzung mit der »Prüfinstanz Öffentlichkeit« vorbeizumogeln versuchen und stattdessen direkte machtpolitische Interventionen auf der Ebene staatlicher Administration anstreben, stoßen sie heute zunehmend auf Kritik. An dem Ausmaß dieser Kritik lässt sich viel über den Reifegrad und das Selbstbewusstsein einer zivilgesellschaftlich basierten säkularen Republik ablesen. Dies gilt aber auch umgekehrt: Wenn Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht nur das formale Recht zur Partizipation an den öffentlichen Debatten zugestanden wird, sondern wenn dessen nachdrückliche Inanspruchnahme durch die Religionsvertreter auch dann auf öffentliche Anerkennung stößt, wenn die artikulierten Inhalte eher wenig Zustimmung finden, dann ist dies auch ein Maß dafür, wie sehr die moderne Politik auf

(6) Vgl. dazu mit Blick auf Lateinamerika vor allem José Casanova 1984, bes. 28. Für Osteuropa verweist etwa Detlef Pollack in ähnlicher Weise auf diese Ambivalenz, wenn er betont, dass »nicht wenige Kirchen in Ost- und Ostmitteleuropa nach dem Zusammenbruch des Kommunismus die Zeit gekommen (sahen), sich zu Hütern der gesellschaftlichen Moral aufzuschwingen, gesamtgesellschaftlich verbindliche Weltdeutungsangebote zu unterbreiten und in der Politik zu intervenieren. Während in der Zeit des politischen und sozialen Umbruchs von 1989/90 die Menschen in Osteuropa vielfach erwarteten, dass die Kirchen gesellschaftliche Orientierungsfunktionen wahrnehmen, lehnen sie inzwischen die Einflussnahme der Kirche auf die Politik, auf die Regierung oder die Wahlentscheidungen der Bürger jedoch mehrheitlich ab...« (Pollack 2002, 22).

ihrem Weg vom laizistisch-liberalen Weltanschauungsstaat zu einer religions- und weltanschauungsneutralen Verfassungsstaatlichkeit bereits vorangekommen ist.

Eine selbstbewusst-säkulare Republik wird deshalb darauf achten, nicht in ein laizistisches Selbstmissverständnis zurückzufallen. Offensiv auftretende Religionen, die versuchen, sich aus den privaten Rückzugsnischen zu befreien, die ihnen die politische Moderne einst zugewiesen hatte, kann die Republik zunächst einmal gelassen zur Kenntnis nehmen. Sie wird sie weder aus ängstlicher Unsicherheit eindimensional als Bedrohung wahrnehmen, noch wird sie in einem weltanschaulichen Überlegenheitsgefühl autoritativ auf deren »Aufklärung« und »Modernisierung« oder gar »Privatisierung« beharren. Sie wird vielmehr in Erinnerung behalten, dass Religionen, die sich und ihre Glaubensüberzeugungen Ernst nehmen, per se ein Interesse an politischer Artikulation haben und sich schon vom Wahrheitsanspruch ihres eigenen Glaubens her mit ihrer Entpolitisierung nicht anfreunden können; dies gilt zumindest für die großen abrahamitischen Weltreligionen. Zudem sind die neueren Phänomene von wiedererstarkenden *public religions* keineswegs pauschal als Gefährdungen der Demokratie zu interpretieren. Vielmehr haben sich gerade diese Religionen in den letzten Jahrzehnten oftmals als entscheidende Triebkräfte gesellschaftlicher Demokratisierung und als wertvolle Träger der moralischen Sensibilisierung politischer Öffentlichkeiten erwiesen. Starke *public religions* tragen – sofern die prinzipielle Trennung von Staat und Religion durchgesetzt und anerkannt ist – in vielen Ländern wesentlich zur Vitalisierung der Zivilgesellschaft bei. In Ländern dagegen, in denen eigenständige und staatsferne Religionen kaum vorhanden sind, finden sich häufig auch nur schwach ausgebildete Zivilgesellschaften (vgl. Casanova 1994).

Im politischen Alltag sollte sich die säkulare Republik deshalb darum bemühen, möglichst viele Orte und Foren zur Verfügung zu stellen, in denen sich freie Kommunikations- und Begegnungserfahrungen zwischen Republik und Religionen ereignen können

(vgl. dazu Große Kracht 2003, 263-272). Diese sollten »beiden Seiten«, den religions skeptischen Verteidigern der Moderne ebenso wie den modernitätsskeptischen Anhängern der Religionen, gegenseitigen Austausch und wechselseitige Lernchancen, aber auch das offene Austragen und Aushalten von Konflikten und Dissensen ermöglichen und abverlangen. Gelingt es der Republik, solche Orte zu entwickeln, dann bestehen gute Chancen, dass religiöse Bürger und Bürgergruppen in ihrem Verhältnis zur säkularen Republik einen selbstbestimmten Integrationsweg einschlagen können, der die beiden gängigen integrationspolitischen Irrwege vermeidet: zum einen den – von manchen religiösen *hardlinern* befürworteten – fundamentalistischen Rückzug und zum anderen den – von vielen laizistischen *hardlinern* empfohlenen – Weg einer schleichenden Assimilation, in dessen Verlauf es am Ende zu einem mehr oder weniger vollständigen Verlust der gegenüber den Wahrnehmungs- und Interpretationsmustern bürgerlicher Identität stets auch sperrigen religiösen Überzeugungen kommen wird.

Das Prinzip der Religionsfreiheit des Staates zielt also nicht auf ein Konkurrenz-, sondern auf ein Komplementaritätsverhältnis zwischen Religionen und Republik. Da der liberale Staat auf starke sozialmoralische Ressourcen seiner Bürger angewiesen ist, die er nicht »von oben« in die Gesellschaft hineinorganisieren kann und darf, müssen ihm diese aus den eigenen Moralressourcen der Staatsbürgergesellschaft frei und ungezwungen »entgegenkommen«. Deshalb hat er ein elementares Interesse daran, dass es in der Zivilgesellschaft vitale und aktive Traditionen, Bewegungen, Initiativen, Vereine und Gruppierungen gibt, die diese Moralressourcen tradieren und sich dabei nicht ausschließlich an ihrem jeweiligen Eigennutz, sondern auch oder sogar primär am »öffentlichen Gemeinwohl« orientieren, wie kontrovers dies im einzelnen auch immer definiert werden mag. Und zu den Trägern solcher zivilgesellschaftlicher Moral- und Motivationsressourcen gehören fraglos auch die verschiedenen Religionsgemeinschaften.

Jede gehaltvolle zivilgesellschaftliche Verständigungskultur lebt gerade im Hinblick auf die politisch-moralische Selbstvergewisserung der Gesellschaft über die Grundfragen ihrer gemeinsamen Identität davon, dass ihr von starken, in der Öffentlichkeit selbstbewusst auftretenden Weltanschauungs- und Überzeugungsgemeinschaften nachdrücklich bestimmte Wert- und Normvorstellungen vorgelegt werden; freilich nicht als von der Zivilgesellschaft blind zu akzeptierende »feste Werte«, sondern als von ihr noch kritisch zu prüfende Wert- und Normkandidaten. Geschieht dies nicht, muss die Republik damit rechnen, dass ihre Öffentlichkeit politisch-moralisch auszutrocknen beginnt und damit das hohe Normativitätsniveau des europäischen Demokratieprojekts insgesamt in Gefahr gerät. Insofern spricht einiges dafür, dass die Demokratie heute weniger vom Wahrheits- und Öffentlichkeitsanspruch traditionaler Religionsgemeinschaften bedroht sein könnte als von manchen szientistischen Wissenschaftskulturen der Gegenwart, denen die demokratiethoretische Leitidee einer »gesellschaftlichen Selbstregierung« im Medium des »öffentlichen Vernunftgebrauchs« ohnehin nur als ein moralisch hoffnungslos überladenes und wissenschaftlich unaufgeklärtes Wahrnehmungsmuster vergangener Zeiten gilt, das angesichts der komplexen Governance-Herausforderungen der Gegenwart längst zum Scheitern verurteilt sei.

⇒ **Literaturverzeichnis**

Casanova, José (1984): The Politics of the Religious Rival, in: *Telos. A Quarterly Journal of Critical Thought* 59, 3-33.

Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.

Dietrich, Stefan J. (1996): *Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848-1853*, Paderborn: Schöningh.

Gabriel, Karl (Hg.) (2003): *Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven in Europa (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 44)*, Münster: Regensberg.

Große Kracht, Hermann-Josef (1997): *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn: Schöningh.

Große Kracht, Hermann-Josef (2000): Religion in der Demokratisierungsfalle? Zum Verhältnis von traditioneller Religion und politischer Moderne am Beispiel des deutschen Katholizismus im Kaiserreich, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 51, 140-154.

Große Kracht, Hermann-Josef (2003): Selbstbewusste öffentliche Koexistenz. Überlegungen zum Verhältnis von Religionen und Republik im Kontext moderner Gesellschaften, in: Gabriel, Karl (Hg.) (2003), 225-272.

Habermas, Jürgen (2005): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Ders./Ratzinger, Josef: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br.: Herder, 15-37.

Habermas, Jürgen (2008): Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Reder, Michael/Schmidt, Josef (Hg.): *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M.: 2008, 26-36.

Halder, Winfried (1995): *Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848-1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft*, Paderborn: Schöningh.

Heitzer, Horstwalter (1979): *Der Volksverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1890-1918*, Mainz: Grünewald.

Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt: Fischer 2007.

Kallscheuer, Otto (1991): *Glaubensfragen. Über Karl Marx und Christus und andere Tote*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Klein, Gotthard (1996): *Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890-1933. Geschichte - Bedeutung - Untergang*, Paderborn: Schöningh.

Laufner, Richard (1995): Logistische und organisatorische, finanzielle und wirtschaftliche Aspekte bei den Hl.-Rock-Wallfahrten 1512-1959, in: Aretz, Erich (Hg.): *Der Heilige Rock in Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, Trier: Paulinus, 457-481.

Lefort, Claude (1999): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien: Passagen.

Mooser, Josef (1991): Volk, Arbeiter und Bürger in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871-1913, in: Puhle, Hans-Jürgen (Hg.): Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 259-273.

Pesch, Rudolf (1966): Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848, Mainz: Grünewald.

Pollack, Detlef (2002): Religion und Politik in den postkommunistischen Staaten Ostmittel- und Osteuropas, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 42-43, 15-22.

Ribhegge, Wilhelm (1998): Das Parlament als Nation. Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49, Düsseldorf: Droste.

Rödel, Ulrich/Frankenberg, Günther/Dubiel, Helmut (1989): Die demokratische Frage, Frankfurt a.M: Suhrkamp.

Schieder, Wolfgang (1974): Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Rockwallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14, 419-454.

Wehler, Hans-Ulrich (1995): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Dritter Band: 1849-1914, München: C.H. Beck.

Wagener, Clemens (1910): Vaterlandsliebe, in: Präsides-Korrespondenz 23, 131-138.

Zitationsvorschlag

Große Kracht, Hermann-Josef: **Katholizismus und Moderne: Verstrickt im Netz demokratischer Öffentlichkeiten.** Historisch-systematische Anmerkungen zu einer produktiven Aporie (Ethik und Gesellschaft 2/2008: Politik aus dem Glauben), Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008_Große-Kracht.pdf (Zugriff am [Datum]).

Ethik und Gesellschaft ökumenische Zeitschrift für Sozialethik

Ausgabe 2/2008: Politik aus dem Glauben

Wolfgang Thierse

**Lesbare Theologie und theologische Parteinahme
Anregungen eines evangelischen Katholiken**

Matthias Möhring-Hesse

**»Überall« glauben in ausdifferenzierten Gesellschaften
Eine soziologische Verortung christlicher Glaubenspraxis in theologischer
Absicht**

Karl Gabriel

Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft

Hermann-Josef Große Kracht

**Katholizismus und Moderne: Verstrickt im Netz demokratischer Öffentlich-
keiten
Historisch-systematische Anmerkungen zu einer produktiven Aporie**

Matthias Sellmann

**Profilumrisse einer postsäkularen Religionspolitik
Eine Thesensammlung**

Michael Schäfers

**Verbände im Trend oder Akteure politischer Glaubenspraxis »von
gestern«?**

Stephan Goertz

**»Wir müssen uns wohl bescheiden«
Plädoyer für ein reflexives Theorie-Praxis-Verhältnis**

Ansgar Kreuzer

**Können Glaube und Politik noch zueinander finden?
Perspektiven der Politischen Theologie nach Metz**
