

Demokratie und Religion?

Nachdem dieser Essay den komplexen Weg zur Moderne nachgezeichnet und exemplarische Sachprobleme erörtert hat, ist jetzt ein Rückblick in Form einer vorläufigen Bilanz möglich: Wie verhalten sich die beiden, von ihrem Wesen her doch grundverschiedenen Welten, die Demokratie und Religion, zueinander?

Ohne Frage versperrt sich kein kluges Gemeinwesen gegen das positive Potenzial von Religionen. Als eine Herrschaft des Volkes durch das Volk und für das Volk, zu dem auch Religionsanhänger zu gehören pflegen, heißt eine Demokratie das Potenzial sogar willkommen, sowohl die Angebote, Gott und die Welt zu deuten – sofern die Deutungen nicht demokratie- oder wissenschaftsfeindlich sind – als auch die Fähigkeit, angesichts menschlichen Leids Trost zu spenden und Halt zu verleihen sowie auf eine unsichere Zukunft in Hoffnung zu blicken. Nicht minder willkommen sind die Fähigkeiten von Religionen, Gemeinschaft und Gemeinschaften zu stiften, Engagement zu wecken sowie gegen die vielerorts herrschende Rücksichtslosigkeit und Gewalt jene Gegenkraft zu bilden, die die Mitmenschlichkeit und Friedlichkeit in der Welt fördert. Auch weil eine kluge Demokratie die vielen von Religionsgemeinschaften getragenen sozialen Einrichtungen zu schätzen weiß, wird sie es vermutlich bedauern, wenn alle Religion und mit ihr vielleicht sogar alle religionsgeprägten kulturellen Elemente wie Kirchenbauten, Gemälde, religiöse Musik und religionsgeprägte Redensarten gezielt unterdrückt oder ausgerottet werden oder mehr oder weniger sang- und klanglos aus dem Leben der Bürger verschwinden.

Einer geschichtserfahrenen Demokratie ist aber auch manche Kehr- und Schattenseite bekannt. Sie weiß, dass beispielsweise Religionsgemeinschaften gegen Aberglaube, Fanatismus und Bigotterie nicht gefeit sind, dass ihnen zudem Kräfte innewohnen können, die gesellschaftlich und identitätspolitische Konflikte teils hervorrufen, teils verschärfen, um dabei kulturelle Verwerfungen zu vertiefen. Selbst dort, wo Religionen vornehmlich positiv wirken, treten sie nicht mit einer einzigen Stimme auf. Im Gegenteil gibt es sie nicht erst seit Neuerem im Plural. Im gesellschaftlichen Pluralismus der Gegenwart sind die »pluralisti-

schen Religionsmärkte« unübersehbar. Und auch auf ihnen herrscht, was wir von allen Märkten kennen, ein nicht immer friedliches und schiedliches Nebeneinander, sondern allzu oft eine durchaus streitbare Konkurrenz.

Nimmt man, wirklichkeitsoffen, beide Seiten, sowohl das positive als auch das negative Potenzial von Religion wahr, so lässt sich schwerlich leugnen, dass die Leistungen, die Religionen für ein Gemeinwesen erbringen, ambivalent sind. Weder lässt sich eine rein positive noch eine bloß negative Bilanz ziehen. Zu fragen ist also, wie in einer derartigen Situation das Verhältnis von Demokratie und Religion am besten zu gestalten ist.

Zwei unabhängige Sphären?

Ohne Zweifel sind Staat und Religion in politischen Begriffen zwei Großmächte, sogar Weltmächte. Denn sie beherrschen jeweils eine Welt. Der Staat, im Westen die konstitutionelle Demokratie, übt seine Macht über die diesseitige, weltliche, hier insbesondere die politische Welt aus, die Religion – mit der sachgebotenen Vorsicht gesagt – herrscht über die Welt des Heils, folglich über die teils spirituelle, teils jenseitige Welt. Nach diesem Verständnis handelt es sich in der Tat um zwei grundverschiedene Welten, sodass keine Konflikte zu befürchten sind. Um die Befürchtung für gegenstandslos zu halten, muss man nicht einmal der beliebten These anhängen, die Modernität einer Gesellschaft verhalte sich umgekehrt zu ihrer Religiosität, sodass religionsarme, noch besser: religionsfreie, areligiöse Gesellschaften den einschlägigen Konflikten enthoben sind.

Ohnehin lässt sich die These, angeblich eine Diagnose, kaum halten, eine Gesellschaft müsse, um modern zu sein, areligiös sein, da Religiosität ein Modernisierungshemmnis und ein Fortschrittsfeind sei. Eine umfassende Skepsis gegen die Religion, in plakativer Zuspitzung gesagt: die Religion verspreche das Paradies und bringe die Hölle, und: die Religion verkünde Liebe und führe zu Gewalt, mag mancherorts Beifall finden. Die Erfahrung stützt eine derartige Behauptung nicht. Einer vom Recht geprägten Herrschaft des Volkes, einer konstituti-

onellen Demokratie, bleibt die angedeutete radikale Religions skepsis fremd.

Ist das Verhältnis von Demokratie und Religion also einfach, folglich von jener unangenehmen Zwangslage frei, die jeden Anflug eines Dilemmas von vorneherein ausschließt? Sofern die Staatsform der westlichen Moderne, die Demokratie, für weltliche Geschäfte, die Religion für das Geistliche, beide folglich für grundverschiedene Bereiche verantwortlich sind, weil, in theologischen Begriffen, die Demokratie für das diesseitige Wohl, die Religion hingegen für das im Jenseits zu erfahrende ewige Wohl zuständig ist, treten vom Wesen der beiden Seiten her keine Konflikte auf. Nicht einmal der Hauch eines Dilemmas ist zu spüren. Für grundverschiedene Sphären verantwortlich, sind Demokratie und Religion wechselseitig desinteressiert. Der für das Diesseits zuständige Demokratie kann das Jenseits, der für das Jenseits verantwortlichen Religion das Diesseits gleichgültig sein.

Diese Gleichgültigkeit kann zwar, haben wir bei der Toleranz gesehen, in verschiedenen Stufen stattfinden. So kann man die andere Sphäre verachten, beispielsweise die Religion oder aber das weltliche Leben für eine Illusion oder einen Irrweg halten. Oder man kann den anderen trotz seiner Andersartigkeit und in seiner Andersartigkeit achten. Solange man sich in Ruhe lässt, ist die Beziehung jedenfalls friedlich, mithin unproblematisch.

Offensichtlich ist aber die soweit skizzierte Einschätzung oberflächlich. Denn Religionen bilden in der Regel sichtbare, insofern diesseitige Gemeinschaften. Das Jenseits, auf das sie hin agieren, beginnt daher im Diesseits, was beide Blickrichtungen beeinflusst: Der Mensch lebt sein Diesseits im Blick auf das Jenseits, womit sich das Jenseits als diesseitsabhängig erweist. Insofern Religionen von ihren Anhängern gewisse Verhaltensweisen, also ins Diesseits hineinreichende Elemente erwarten, entpuppt sich das Diesseits als zu einem mehr oder weniger kleinen Teil jenseitsabhängig.

Daraus folgt eine erste, vielleicht sogar die entscheidende Komplikation. Betrachten wir sie vonseiten der Demokratie: Obwohl sie, ihrem Wesen nach »ein weltlich Ding«, allein für das Diesseits zuständig ist,

spielt sie für die Gemeinschaften des Jenseits eine Rolle. Selbst wenn sie es von sich aus gar nicht wollte, also auch ohne dann kritikwürdige Übergriffe, kommt einer Religion wegen der Jenseitsabhängigkeit des Diesseits eine gewisse Diesseitsverantwortung zu, die in genau dieser Hinsicht mit dem Hauptverantwortlichen für das Diesseits in Konkurrenz treten kann. Die Demokratie kann allerdings versuchen, sich mit einer negativen Verantwortung zu begnügen: Das politische Gemeinwesen hält sich aus dem jenseitsabhängigen Teil des Diesseits heraus. Das ist jedoch ohne Frage nur begrenzt möglich.

Nehmen wir zunächst den Standpunkt des politischen Gemeinwesens ein: Das Gemeinwesen kann sich zwar auf den diesseitsbezogenen Bereich des Diesseits beschränken und jeden Eingriff in den jenseitsbezogenen Bereich des Diesseits verzichten, wofür es verfassungsrechtlich den Begriff der Religionsfreiheit einführt. Begründen lässt sich der darin enthaltene Verzicht sowohl aus dem konstitutionellen Moment der konstitutionellen Demokratie, aus ihrer Verpflichtung auf Grund- und Menschenrechte, als auch aus dem Begriff der Demokratie, hier sobald man ihn mit einer empirischen Annahme verbindet, die auf weithin säkulare Gesellschaften auch zutrifft: Da es unter den Bürgern Menschen gibt, die einer Religion angehören und diese Zugehörigkeit für wichtig, häufig sogar für existenziell wichtig halten, lässt die vom Volk ausgehende Gewalt aus Gründen der Gleichberechtigung aller Bürger eine Religionszugehörigkeit zu.

Diese »Religionsfreiheit« genannte Erlaubnis kann unterschiedlich weit erfolgen. Das Minimum einer in der Verfassung erklärten Religionsfreiheit besteht in der Freiheit der Religionszugehörigkeit, vereinfacht in der Freiheit des Glaubens, die Steigerung im Recht, die Religionszugehörigkeit zu leben, sie auszuüben. Eine weitere Steigerung besteht im Recht, zum Zweck der Religionsausübung Religionsgemeinschaften zu bilden, das Maximum einer Religionsfreiheit, vom Gemeinwesen noch gewisse Hilfestellungen zu erwarten.

Kommen wir zum Standpunkt der Religion: Solange die wechselseitige Abhängigkeit von Diesseits und Jenseits die Bürger nur persönlich betrifft, scheint die Beziehung von Demokratie und Religion immer

noch relativ einfach zu sein. Dieser Schein kann jedoch trügen. Denn die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits muss nicht immer klar zu ziehen sein. Unproblematisch dürften gewisse Speiseverbote einer Religion sein, etwa kein Schweinefleisch zu essen oder keinen Alkohol zu trinken. Das selbe trifft auf Gebote zu, wie morgens und abends zu beten oder, um den Sonntag zu heiligen, an diesem Tag jede Arbeit zu unterlassen. Schwieriger wird es, wenn wegen der Sonntagspflichten gewisse Berufstätigkeiten zu unterbrechen sind, was das jenseitsabhängige Diesseits beeinträchtigen kann. Ihre Religion, können dann Gläubige sagen, fordert etwas, das die Demokratie verbietet, oder sie verbietet, was ihre Religion gebietet.

Der für derartige Konflikte zuständig Grundsatz lautet nun, vom Standpunkt der Religion aus betrachtet: Du sollst Gott mehr gehorchen, vom Standpunkt der Demokratie hingegen: Jeder Bürger muss den nach demokratischen Verfahren erlassenen, gegebenenfalls von einer Verfassungsjustiz gebilligten Gesetzen gehorchen.

Nehmen wir als Beispiel das Christentum. Weil »mein Reich«, wie der Gründer sagt, »nicht von dieser Welt ist«, hat es keine Schwierigkeit, das Eigenrecht »dieser Welt« anzuerkennen und die Trennung der beiden Sphären nach dem Grundsatz zu leben: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist.« Wie die früher genannten Beispiele zeigen, zumindest andeuten, ist aber nicht immer klar, was zur kaiserlichen, was zur göttlichen Sphäre gehört.

Überdies greifen beide Sphären aus sachlichen Gründen ineinander. Max Weber, der weltoffene Soziologe, betont in dem bis heute einflussreichen Essay »Politik als Beruf« zunächst die Unterschiedlichkeit der Sphären: »Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Wege der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind.« Das schließt aber, fährt Weber fort, tiefgreifende Konflikte nicht aus: »Der Genius, oder Dämon, der Politik lebt mit dem Gott der Liebe, auch mit dem Christengott in seiner kirchlichen Ausprägung, in einer inneren Spannung, die jederzeit in unaustragbaren Konflikt ausbrechen kann.«

Treten die Konflikte in der Wirklichkeit auf, so müssen sie in der Regel ausgetragen werden: Muss der italienische Staat ein von auslän-

dischen Kirchenkreisen finanziertes Schiff in einen Hafen einfahren lassen, das zwar in Seenot geratene Flüchtlinge aufgenommen, aber angeblich auch mit Schlepperbanden zusammengearbeitet hat? Dieses Beispiel kann man vielleicht noch als einen Sonderfall ansehen, weil in ihm nicht bloß Staat und Kirche im Konflikt geraten, sondern auch kirchenintern unterschiedliche Richtungen.

Vermutlich noch grundsätzlichere Konflikte tauchen jedoch in der Medizinethik auf: Von mancher Religion oder Konfession verboten, in der rechtsstaatlichen Demokratie aber erlaubt sind die Abtreibung, die Forschung an Embryonen und der Suizid, bei dem Ärzte mitwirken. Umgekehrt sind in manchen Religionen zulässig, in rechtsstaatlichen Demokratien hingegen streng verboten die Beschneidung junger Mädchen und die Polygamie, gelegentlich auch die Polyandrie. Die in der gesellschaftlichen, oft sogar staatlichen Praxis islamischer Staaten gepflegte patriarchalisch-autoritäre Familienstruktur wiederum widerspricht dem rechtsstaatlich-demokratischen Prinzip der Gleichberechtigung von Mann und Frau.

Und manche evangelische Kirchengemeinde beansprucht für sich das Recht, ein Kirchenasyl zu gewähren, obwohl konstitutionelle Demokratien wie die von Deutschland schon von sich aus ein Asylrecht anerkennen und zu dessen Gewährleistung den Rechtsweg offenhalten. Ein davon unabhängig legitimes Recht ist daher, was auch viele evangelischen Kreise anerkennen, ausgeschlossen.

Schon diese Liste von Problemfällen ist nicht kurz, und doch ist sie nicht annähernd vollständig. Zur Sprache kommen dabei veritable Schwierigkeiten, die, schlägt man sich auf eine der Seiten, tatsächlich Zwangslagen heraufbeschwören, die sich auf ein Dilemma belaufen. Zu deren Bewältigung liegen außer dem heute unstrittigen Grundprinzip der Religionsfreiheit drei weitere Muster auf der Hand: vonseiten einzelner Bürger der zivile, treffender: staatsbürgerliche Ungehorsam, vonseiten der Religionsgemeinschaften das Aufnehmen, Einverleiben der demokratischen Rechtsstaatlichkeit in das eigene religionspolitische Denken (siehe dazu Hans Maier 2022), schließlich seitens der Demokratie gegenüber der Religion Entgegenkommen.

(Staats-)Bürgerlicher Ungehorsam

Der Widerstand gegen eine politische Entscheidung, der nicht von gewöhnlichem politischem Interesse, sondern vom Gewissen motiviert ist, heißt, vom englischen Ausdruck *civil disobedience* her, ziviler Ungehorsam. In den USA ist für dieses Thema eine schmale Schrift des Sozialkritikers Henry David Thoreau aus dem Jahr 1848 legendär geworden. Da der Ungehorsam vonseiten des Staatsbürgers erfolgt – *civil* spielt hier auf die *civil society*, den Staat, an – spricht man treffender von (staats-)bürgerlichem Ungehorsam.

Nun kann niemand in das Gewissen eines anderen schauen. Sogar in seiner Selbsteinschätzung kann niemand vollständig, über allen Zweifel erhaben, sicher sein. Daher droht die Gefahr, dass man sich zu Unrecht auf sein Gewissen beruft. Dann beansprucht man, sei es bewusst oder unbewusst, das Privileg, den von einem Rechtsstaat gebotenen, freilich häufig mühseligen und langwierigen Rechtsweg zu beschreiten. Um dem folglich zu befürchtenden Missbrauch vorzubeugen, empfiehlt sich, Bedingungen aufzustellen, ohne deren Anerkennung man dem Ungehorsam den beanspruchten Gewissensrang verweigert.

In seiner »Theorie der Gerechtigkeit«, in deren Paragrafen 55, schlägt John Rawls eine Definition vor, die acht Bedingungen zu erfüllen verlangt. Danach besteht der bürgerliche Ungehorsam in einer (1) öffentlichen, (2) gewaltlosen, (3) gewissensbestimmten, aber (4) politischen, (5) gesetzwidrigen Handlung, die (6) gewöhnlich eine Änderung der Gesetze oder der Regierungspolitik herbeiführen soll. (7) Mit solchen Handlungen wendet man sich an den Gerechtigkeitssinn der Mehrheit und (8) erklärt, nach eigener wohlüberlegter Ansicht seien die Grundsätze der gesellschaftlichen Zusammenarbeit zwischen freien und gleichen Menschen nicht beachtet worden.

Rawls grenzt den bürgerlichen Ungehorsam begrifflich gegen benachbarte Phänomene ab, insbesondere gegen einen gesetzmäßigen Protest und gegen die Weigerung aus Gewissensgründen. Beim letztgenannten Phänomen, der »Nichterfüllung einer mehr oder weniger unmittelbaren gesetzlichen Verpflichtung oder Verwaltungsanordnung«, finde weder ein »Appell an den Gerechtigkeitssinn der Mehrheit« statt,

noch sei man notwendigerweise von politischen Gründen motiviert. Dazu gehört nach Rawls die pazifistisch motivierte Wehrdienstverweigerung.

Heben wir einige Begriffselemente hervor. Öffentlich ist laut Rawls der bürgerliche Ungehorsam in zwei Hinsichten: Er bezieht sich auf öffentliche Grundsätze und findet in der Öffentlichkeit statt. Mit der nächsten Bedingung, der Gewaltlosigkeit, unterscheidet sich der zivile Ungehorsam von militanten Aktionen und von organisiertem gewaltsamem Widerstand: Weil Ungehorsam vom Gewissen bestimmt ist, meidet er Gewalt. Der Begriff der Gewaltlosigkeit, lässt sich zwar anwenden, sei doch schwer zu bestimmen. Wie sind beispielsweise Proteste in Form von Straßenblockaden einzuschätzen? Für Rawls hingegen scheint die Sache klar zu sein. Ihm zufolge nimmt der zivile Ungehorsam keine Drohungen vor, sondern warnt nur und mahnt, was auf Straßenblockaden schwerlich zutrifft. Rawls ist sich bewusst, dass es nicht leicht ist, »jemand anderen von der Gewissenhaftigkeit seiner Handlungen zu überzeugen«. Deshalb hält er die »völlige Offenheit und Gewaltlosigkeit« für »ein Unterpfand der Aufrichtigkeit«.

Außerdem erklärt er: »Man muss etwas dafür bezahlen, andere von seiner Gewissenhaftigkeit zu überzeugen.« Deshalb gehört gemäß Rawls' unverzichtbarem Aufrichtigkeitstest die Bereitschaft dazu, Nachteile zu ertragen, gegebenenfalls sogar eine Gefängnisstrafe auf sich zu nehmen.

Der Demokratie zustimmen!

Kommen wir zur zweiten Aufgabe. In der Aufforderung des Neuen Testaments, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, pflegt man unter dem »Kaiser« formal jede Obrigkeit, daher heute die konstitutionelle Demokratie zu verstehen. Hier drängt sich eine politische Bemerkung auf: Etliche Zuwanderer, die aus autoritären oder autoritärnahen Staaten kommen, pflegen, zumal wenn sie von Vertretern ihrer Religion dazu angestachelt werden, die rechtsstaatliche Demokratie abzulehnen. Nun hat das neue Heimatland für seine demokratische Staatsform gute, nicht zuletzt für den Neuankömmling hilfreiche Gründe für diese

Staatsform. Denn sie bietet ihm Schutz und ein Auskommen. Die Anerkennung, und zwar nicht bloß eine verbale, sondern die gelebte Anerkennung, einschließlich der Achtung der Grund- und Menschenrechte, darf die Demokratie daher von allen Einwohnern einfordern, unabhängig, ob sie Bürger oder Nichtbürger, ob sie hier schon immer ansässig waren oder zugewandert sind.

Freilich darf man daran erinnern, dass mit der Anerkennung der Grund- und Menschenrechte selbst viele christliche Kirchen sich lange Zeit schwergetan haben. Die Verfasser der wohl ersten Menschenrechtserklärung, der »Virginia Bill of Rights«, waren Flüchtlinge, die ihr Heimatland Großbritannien wegen religiöser Verfolgung, also wegen der Verletzung eines so elementaren Menschen- und Grundrechts wie der Religionsfreiheit, verlassen haben. Nach der oben erwähnten Auskunft späterer Vertreter hat der deutsche Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg sogar für die innere Anerkennung der Demokratie viele Jahre gebraucht. Für Mitglieder der nicht im Westen beheimateten nicht christlichen Religionen ist daher kaum ein rasch abgeschlossener Lernprozess zu erwarten.

Andererseits lässt sich erwarten, dass der in der Sache entscheidende Teil des Lernprozesses schon längst vollzogen wurde. Denn Flüchtlinge beispielsweise haben ihre bisherige Heimat genau wegen deren antidemokratischen, autoritären oder autoritätsnahen Charakters verlassen. Den einen wurde nämlich die religiöse, anderen ihre kulturelle Freiheit, wiederum anderen ihr bloßes Überleben verwehrt. In ihrer neuen Heimat hingegen wird all das gewährt und gewährleistet, und dies geschieht genau aus dem Grund, dass hier eine rechtsstaatliche Demokratie besteht, zu der erfreulicherweise ein erheblicher Wohlstand noch hinzukommt. Um diese Sachlage einzusehen, braucht es weder ein langes Nachdenken noch einen schwierigen Lernprozess. Die gelebte und erlebte Erfahrung genügt.

Wer trotzdem die für das eigene Leben unübersehbar wichtigen Vorteile der konstitutionellen Demokratie ablehnt, erliegt einem lebenspraktischen Widerspruch. Er lehnt ab, was er doch, ausweislich seiner Flucht aus der bisherigen Heimat, gesucht hat: ein nicht mehr autoritäres,

sondern die Menschenrechte achtendes, insofern freiheitliches Gemeinwesen. Man kann ihm auch ein politisches Trittbrettfahren vorwerfen: Man genießt die Vorteile der rechtsstaatlichen Demokratie, deren Preis man aber, die Anerkennung der Grundfreiheiten bei allen Mitbürgern, nicht bezahlen will. Zumindest pflegt er, was im Volksmund Rosinenpickerei heißt: Er sucht sich aus dem Gesamtpaket der Menschenrechte denjenigen Teil heraus, der ihm gefällt, und weist alles andere von sich.

Ein Neuankömmling mag sich vielleicht mit dieser lebenspraktischen Argumentation nicht zufriedengeben, sondern noch eine im eigenen Kulturkreis entwickelte Theorie suchen. Glücklicherweise findet er nicht allzu schwer gute Vorschläge. Der marokkanische Philosoph und Schriftsteller Mohammed Aziz Lahbabi beispielsweise hat im Rahmen einer muslimischen Anthropologie einen »muslimischen Personalismus« entworfen, nach dem der Mensch Zeuge und Verwalter der ihm von Gott, Allah, anvertrauten Schöpfung ist. Auf dieser Grundlage entwickelt Lahbabi dann eine dem Islam angemessene Theorie der Menschenrechte.

Ein anderer Vorschlag kommt von einem muslimischen Politik- und Rechtswissenschaftler. Er, Mahmoud Bassiouni, zeigt, wie zahlreiche islamische Staaten die Menschenrechte über ihre eigene Rechtstradition, die Scharia, in ihre Verfassungen als Rechtsquelle aufgenommen haben, was allerdings, räumt Bassiouni ein, in der Rechtspraxis dieser Staaten nur begrenzt zu spüren sei.

Auf der Grundlage der Scharia arbeitet Bassiouni das heraus, was seines Erachtens als muslimisches Äquivalent der Menschenrechte, folglich als unbedingt zu schützende Zwecke islamischer Rechtsgrundsätze zu gelten hat. Dazu rechnet er Religion, Leben, Vernunft und das Eigentum. Zur Unterstützung seiner Überlegungen greift Bassiouni auf klassische islamische Autoritäten zurück, unter anderen auf den von vielen muslimischen Denkern hochgeachteten Philosophen und Theologen Abu Hamid al-Ghazali.

Nur in Klammern: Man darf freilich nicht übersehen, dass al Ghazali in seinem Hauptwerk »Die inneren Widersprüche der Philosophen«, im arabischen Original »Tahafit al-Falasifah«, aus dem Jahr 1095 an den

ihm bekannten Philosophen scharfe Kritik übt. Bassiouni leitet nun von den genannten vier Schutzaufgaben jedes Staates zwei Grundfreiheiten ab, die konservative muslimische Denker freilich mit Argwohn betrachten: die Religionsfreiheit und die Gedankenfreiheit.

Ob man diese oder andere Denker heranzieht – letztlich ist von allen Religionen zumindest, wenn sie in unseren Breiten leben wollen, die Anerkennung von Demokratie und Menschenrechten einzufordern. Dabei sind zwei Stufen zu unterscheiden, vereinfacht gesagt eine innere von einer bloß äußeren Anerkennung. Von ihrer früheren Heimat sind viele Zuwanderer gewohnt, ihrer jeweiligen Obrigkeit zu gehorchen. Schon deshalb sollte ihnen die erste Stufe, die minimale, bloß äußere Anerkennung, keine ernsthafte Schwierigkeit bereiten. Übrigens hört man von anderen im Westen lebenden Religionsanhängern, etwa von Buddhisten, keine einschlägigen Schwierigkeiten.

Freilich genügt für die Art von Bürgern, die die Demokratie vorzieht, für den mündigen Bürger, die rein äußere Anerkennung nicht. Aber auch sie sollte den Muslimen nicht schwerfallen. In einer Demokratie ist wegen einer bei ihr üblichen großzügigen Interpretation der Religionsfreiheit für die Muslime die Ausübung ihrer Religion nicht ernsthaft gefährdet. Bei etwaigen Problemfällen, etwa den zum Morgen- und Abendgebet noch zusätzlichen, über den Tag verteilten Gebeten pflegen sich beide Seiten entgegenzukommen, was die zweite Stufe, die auch innere Anerkennung, erleichtern sollte: Auf der einen Seite weiß der fromme Muslim, dass seine Religion erlaubt, Gebete, die er über Tag auslässt, am Abend nachzuholen. Auf der anderen Seite versuchen liberale Behörden und liberale Arbeitgeber, durch entsprechende Mittagspausen den Muslimen das Mittagsgebet zu ermöglichen.

Nun haben, man darf es wiederholen, viele Zuwanderer ihre Heimat wegen deren schwierigen, nicht selten menschenverachtenden politischen oder wirtschaftlichen Verhältnissen verlassen. Dass sie hierzulande davon frei sind, sollte die innere Zustimmung nicht bloß erleichtern, sondern sie geradezu aufdrängen. Wer die höchst beklagenswerten Bedingungen seiner Heimat hinter sich lässt, wird zwar nicht aller Schwierigkeiten ledig. Mit seiner geografischen Heimat muss er nämlich auch

seine sprachliche, kulturelle und religiöse Herkunft, zudem häufig noch den Verwandten-, Bekannten- und Freundeskreis aufgeben, was naturgemäß nicht leicht fällt. Strenggläubige Muslime neigen zwar dazu, die neue, weithin säkularisierte Gesellschaft für gottlos, folglich verachtens- und verabscheuungswert zu halten. Da man diesen Menschen aber kaum eine unüberlegte Flucht unterstellen darf, legt sich auch für sie eine innere Zustimmung nahe.

Erleichtert wird sie, hier kommt die Religionsgemeinschaft ins Spiel, wenn deren Wortführer der Staatsform des neuen Heimatlandes die innere Zustimmung zumindest nicht verweigern. Besser ist freilich, wenn sie die Zustimmung wort- und argumentationsgewaltig aussprechen und dies sowohl innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft als auch in der Öffentlichkeit praktizieren.

Zusätzlich wird die innere Zustimmung durch die im demokratischen Rechtsstaat gegebenen Möglichkeiten der Mitwirkung erleichtert: Die Zuwanderer können Staatsbürger werden, nicht selten mit dem Privileg einer doppelten Staatsbürgerschaft verbunden. Als Staatsbürger dürfen sie jedenfalls wählen und sich wählen lassen. Mittlerweile sind Muslime, sowohl Männer als auch Frauen, weder in öffentlichen Ämtern noch im öffentlich-rechtlichen Fernsehen noch in Arbeitervertretungen eine Seltenheit. Selbst diejenigen, die die Staatsbürgerschaft nicht erwerben wollen, genießen wie gesagt eine in der Regel großzügig ausgelegte Religionsfreiheit. Nicht zuletzt dürfen sie sich in den öffentlichen Diskurs einmischen.

Eine weitere Überlegung kann hinzukommen: So gut wie jede Religion erkennt an, dass es außer ihrer eigentlichen, geistlichen Sphäre einen spezifisch weltlichen Bereich gibt, in dem man sich zum Beispiel Waren und Dienstleistungen besorgt, in dem man Mitglied in Vereinen ist und man ins Kino geht, Sport-, Theater- oder Musikveranstaltungen besucht. Dieses weite Themenfeld braucht als Rahmen und Grammatik eine Rechts- und Staatsordnung, weshalb die Anhänger einer Religion in der Regel immer auch irgendwo Staatsbürger sind. In einer Demokratie sind sie dann Teil jenes Staatsvolkes, von dem alle (Staats-) Macht ausgeht. Dieser Umstand sollte dem Religionsanhänger die Zu-

stimmung zur Demokratie erleichtern, bei nüchterner Überlegung, der eines mündigen Bürgers, sie sogar geradezu aufdrängen.

Überblickt man diese Überlegungen, so drängt sich die folgende Zwischenbilanz auf: Alle Personen, sowohl die natürlichen Personen als auch die juristischen Personen wie Religionsgemeinschaften, haben schon aus Gründen des aufgeklärten Eigeninteresses genügend Argumente für eine äußerliche, überdies auch innere Zustimmung zur konstitutionellen Demokratie.

Der Religion entgegenkommen?

Eine Frage bleibt noch offen: Empfiehlt sich für das Verhältnis von Demokratie und Religion eine Wechselseitigkeit, der zufolge die konstitutionelle Demokratie den Religionen über das Prinzip der Religionsfreiheit noch hinaus entgegenkommen sollte?

Es versteht sich, dass sie dabei ihren Wesenskern, die religiöse und weltanschauliche Neutralität, nicht aufgeben darf. Die verfassungsrechtlich gebotene Neutralität hat nämlich zwei Seiten, sodass ein etwaiges Entgegenkommen zwei Bedingungen zu erfüllen hat. Nach der ersten Bedingung, der religiösen Neutralität, darf keine Religion bevorzugt oder benachteiligt werden. Nach der zweiten, nicht selten unbeachteten oder unterschlagenen Bedingung dürfen nicht einmal die Religionen insgesamt Sonderrechte erhalten. Die Freiheit des Bekenntnisses, die das Grundgesetz im Artikel 4 Absatz 1 für unverletzlich erklärt, erstreckt sich dort nämlich sowohl auf das religiöse als auch das weltanschauliche Bekenntnis. Weil nach dem nächsten Absatz die »ungestörte Ausübung« nur hinsichtlich der »Religionsausübung« gewährleistet wird, darf man freilich den Religionen eventuell ein etwas höheres Gewicht als den Weltanschauungen zusprechen.

Für ein etwaiges Entgegenkommen der konstitutionellen Demokratie gegenüber Religion und Weltanschauungen legen sich nun drei Argumentations-, zugleich Antwortmuster nahe. Für jedes Muster gibt es mindestens einen prominenten Vertreter:

Rawls. Das erste Muster findet sich bei John Rawls, in seinem schon erwähnten zweiten Hauptwerk. Im »Politischen Liberalismus« legt der

Harvard-Philosoph auf ein Kennzeichen moderner Gesellschaften, auf das Faktum eines Pluralismus von vernünftigen »umfassenden Lehren«, Wert. Weil deren vielfältige Ansichten nicht bloß voneinander abzuweichen, sondern sich auch zu widersprechen pflegen, darf im öffentlichen Diskurs, so Rawls' These, keine der umfassenden Lehren als solche auftreten. Zum Zweck, eine in ihrem inneren Frieden langfristig stabile Demokratie zu bewahren, müssen sie vielmehr den gesamten konkurrierenden Anteil ihrer Ansichten beiseitesetzen und sich mit der gemeinsamen Schnittmenge zufriedengeben. Denn mit ihr und nur mit ihr dürfen sie im öffentlichen Diskurs auftreten.

Für einen liberalen Denker wie Rawls versteht es sich, dass eine konstitutionelle Demokratie den religiösen und anderen weltanschaulichen Ansichten nicht ihr Lebensrecht bestreitet. Eine Zensur, die derartige Ansichten verbieten sollte, ist für den Philosophen ein so offensichtliches Unrecht, dass er ein Zensurverbot an- und auszusprechen für überflüssig hält. Die konstitutionelle Demokratie pflegt jedoch Rawls zufolge so konsequent und radikal die religiöse und weltanschauliche Neutralität, dass keine Religion oder Weltanschauung in irgendeiner Weise eine privilegierte Stimme erhält. Darin folgt er übrigens der Verfassung seines Heimatlandes, auf die er sich im »Politischen Liberalismus«, anders als in der »Theorie«, auffallend häufig beruft.

Kant. Ein zweites, dem ersten zwar nahekommenes, in einer wichtigen Hinsicht aber andersartiges Muster, findet sich bei Rawls' wichtigstem philosophischen Vorbild, Immanuel Kant. Für ihn spielen im öffentlichen Diskurs zwei Richtungen eine erhebliche Rolle: die untereinander konkurrierenden christlichen Konfessionen und die in der Aufklärung vorherrschenden Religionstheorien, die dem Christentum häufig feindlich, gelegentlich jedoch neutral gesinnt waren. Um des Ausgleichs zwischen diesen zwei Parteien willen tritt nun Kant nicht etwa als Gegner der (christlichen) Religion auf, sondern erkennt sie als eine philosophische Herausforderung an, die, wird sie angenommen, beide Seiten, Philosophie und Religion, bereichert.

Aus diesem Grund greift er, wie oben, in den Überlegungen zu Kant skizziert, Kernelemente der christlichen Überlieferung heraus, etwa die

Lehre der Erbsünde und die der Gnade, gibt ihnen dann aber eine von der christlichen Dogmatik unabhängige, rein philosophische Deutung. Die Erbsünde beispielsweise interpretiert er als Hang zum Bösen. Dadurch wird eine religiöse, in sozialtheoretischer Hinsicht partikuläre Sprache in eine philosophische, folglich im Prinzip allgemeine Sprache übersetzt. Ihretwegen, so der Anspruch, können die Kernelemente universal überzeugen, haben folglich im Sinne Rawls' den Rang einer gemeinsamen Schnittmenge. Im Unterschied zu Rawls werden sie aber nicht quasi-empirisch mit Hilfe eines Abstraktions- und Filterprozesses, sondern mittels einer philosophischen Argumentation gewonnen.

Offensichtlich kommt dieses Muster den Religionen stärker als Rawls entgegen. Wenn Kants Deutung der christlichen Grundgedanken tatsächlich überzeugt, dann kann das Christentum diese Grundgedanken für sich beanspruchen und trotzdem auch Andersgläubigen und Ungläubigen zugemutet werden. Das Modell hat also den Vorteil, einer Religion mehr Recht zu geben und trotzdem eine pluralistische Demokratie in Frieden zu ermöglichen. Das Wenn in dieser Annahme, ihre Voraussetzung, dürfte aber da und dort bezweifelt werden.

Habermas. Ein drittes Muster ist mit dem Namen Jürgen Habermas verbunden. Es bezieht sich erneut auf Kant, will jedoch auf die Religion, verstanden als das Andere der Vernunft, und ihre Überlieferungen noch weiter als Kant entgegenkommen. In seinem einschlägigen Beitrag aus dem Jahr 2004 fordert Habermas sogar zu einer Wechselseitigkeit auf: »Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache (hier widerspricht er Rawls) Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.«

Diese Erwartung Habermas', in der Sache eine Forderung, ist anspruchsvoll, verlangt nämlich unausgesprochen erstens, dass alle Bürger sich extensiv und intensiv religiös kundig machen; sie müssen ge-

wissermaßen zu Amateurtheologen werden. Überdies sollten sie fähig sein, ihre Amateurtheologie in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen. Und bei beiden Aufgaben dürften sie sich nicht mit einer einzigen Religion und bei ihr nicht mit einer einzigen Konfession begnügen. Vielmehr müssten sie zu Amateurtheologen in Bezug auf sehr viele – oder so gut wie alle?! – Religionen und Konfessionen werden.

Man könnte die Forderung zwar stillschweigend auf die in den westlichen Staaten dominanten Religionsgemeinschaften einschränken. Aber selbst dann müsste man in Bezug auf das Christentum, das Judentum und den Islam mitsamt deren zahlreichen Unterschieden kundig und zur Übersetzung in eine öffentlich zugängliche Sprache fähig und bereit sein. Abgesehen von dem durchaus gerechtigkeitserheblichen Einwand, wo denn die Buddhisten, die Hindus, die Konfuzianer bleiben, wo die Verfassungen doch Gleichberechtigung fordern, darf man den weiteren Einwand nicht als bloß pragmatische Natur beiseite wischen, den einer offensichtlichen Überforderung.

An diesen Umstand schließt sich ein weiterer, jetzt demokratietheorietischer Einwand an: Mit der Überforderung kommt, wenn auch nur in Ansätzen, am ehesten die gebildete Mittel- und Oberschicht zurende. Denn von wem sonst sind die nötigen Anstrengungen zu erwarten? Habermas' Forderung beläuft sich daher, wenn auch bei einem so kompromisslosen Anwalt der Demokratie zweifellos ungewollt, faktisch auf die Privilegierung eines gewissen Bevölkerungsteils.

Wegen der angedeuteten Überforderung ist es vermutlich kein Zufall, dass selbst beim Urheber der Forderung, bei Habermas, das Muster eine bloße Forderung, ein trockenes Versichern bleibt. Habermas zeigt nicht einmal exemplarisch, wofür der von ihm hochgeschätzte Kant doch plausible Beispiele gibt: Wie können religiöse Grundgedanken in eine öffentlich zugängliche Sprache übersetzt werden.

Im Unterschied zu Kant gibt Habermas also keine Beispiele für die einschlägigen Überlegungen, sodass man weder sagen kann, ob jemand mit seiner Auswahl von Grundgedanken den Kern einer Religion trifft und dann welcher, noch, wie weit ihm Kants Projekt, eine religiöse Sprache in eine philosophische zu übersetzen, tatsächlich gelingt.

Eine Ausnahme bildet Habermas' Behauptung, im Bereich der Bio- und Neurowissenschaften hätten moralische Ansichten bislang lediglich in religiösen Sprachen einen hinreichend differenzierten Ausdruck gefunden. Gegen diese Behauptung sind freilich Zweifel erlaubt. Zum einen sind in der Bio- und der Medizinethik die Religionen und deren Konfessionen oder Richtungen keineswegs einer Meinung. Zum anderen gibt es in den einschlägigen Debatten doch längst säkulare, also religionsunabhängige, beispielsweise Kantische, dabei nicht von seiner philosophischen Interpretation des Juden- und Christentums abhängige Argumente. Einflussreich sind auch utilitaristische Überlegungen. Nicht zuletzt haben Religionsvertreter ebenfalls längst gelernt, sich in diesen säkularen Sprachen zu bewegen.

Mit dem Stichwort »säkular« ist übrigens ein weiteres Problem angedeutet. Was soll eine »öffentlich zugängliche Sprache« sein? Warum nicht, da »in unseren Breiten« immer noch weithin bekannt und anerkannt, auch biblische Elemente wie der Dekalog? Sind dann in »anderen Breiten«, nämlich Kulturräumen, andere Sprachen öffentlich zugänglich? Oder muss es generell eine allgemeinemenschliche, dabei wohl säkulare Sprache sein?

Überdies besteht bei Habermas' Muster die schon angedeutete Gefahr, nur die hierzulande vorherrschenden Religionen, also das Christentum und Judentum, vielleicht noch den Islam, in den Blick zu nehmen, die anderen Adressaten der verfassungsrechtlichen Neutralität, die Weltanschauungen, hingegen außer Acht zu lassen. Gewiss, religionsfeindlichen Spielarten des (neuen) Atheismus muss die Demokratie wohl kaum entgegenkommen, selbst wenn sie sie, etwa in den USA, aufgrund der dort sehr weit verstandenen Meinungsfreiheit duldet.

Wie aber ist weltanschaulichen Richtungen von der Art der freikirchlichen Bewegungen, die im Freidenkerverband organisiert sind, zu begegnen? Die dort praktizierte Jugendweihe dürfte vom Grundsatz der Religionsfreiheit vermutlich geschützt sein. Was aber folgt daraus für die Demokratie, dieser doch mehr als 150 Jahre alten Tradition oder den noch weit älteren Traditionen der Freimaurer entgegenkommen zu sollen? Wegen ihrer sowohl religiösen als auch