



**Thomas Meyer**

---

## **Bürgerschaft und kulturelle Identität**

In: Nida-Rümelin, Julian / Daniels, Detlef von / Wloka, Nicole (Hrsg.): Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung. – ISBN: 978-3-11-061586-9. - Berlin: De Gruyter, 2019. S. 393-405

(Forschungsberichte / Interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften ; 41)

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-31696](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-31696)

---

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Thomas Meyer

# Bürgerschaft und kulturelle Identität

## 1 Politische Bürgerschaft und Säkularisierung

Die politische Theorie des Liberalismus hat die Bedingungen formuliert, die erfüllt sein müssen, damit in der nachmetaphysischen Ära politische Herrschaft mit Anspruch auf allgemeine Gültigkeit legitimiert werden kann. Das entscheidende Kriterium dafür liegt in der *politischen* Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger als Partner und Teilhaber des Gesellschaftsvertrags, auf den sich in letzter Instanz alle politische Herrschaft zurückführen lassen muss. Die politische Gleichheit der Bürger abstrahiert bewusst und mit starken Gründen von allen weltanschaulich-religiösen Besonderheiten, welche die einzelnen Bürger zur Übernahme der politischen Bürgerrolle motivieren. Das gilt nicht nur für die Gewinnung allgemeiner Legitimationsnormen im Sinne eines fiktiven Gründungsaktes, sondern ebenso im Hinblick auf die aktuelle Gesetzgebung. Bürgerschaft, der gleichermaßen legitimierende wie verpflichtende Bürgerstatus, kann folglich unter modernen Bedingungen nur das Recht jedes Bürgers bedeuten, gleichberechtigt mit allen anderen Bürgern über die Regeln der Konstituierung des politischen Gemeinwesens zu entscheiden und in fortwährender Gleichberechtigung an den politischen Entscheidungsprozessen des Gemeinwesens beteiligt zu sein.

Demokratische Bürgerschaft ist ohne diese Vorstellung der *Transzendenz aller Besonderheiten* nicht vorstellbar: Sie entsteht erst aus der Fähigkeit und Bereitschaft der Bürger, für eine von allen gewollte Form des öffentlichen Zusammenlebens als Bürger alle besonderen Gruppen-Identitäten zurückzustellen. Das haben wenige so genau auf den Punkt gebracht wie Thomas Jefferson – in einer Situation der Staatsgründung durch Bürger, die so gut wie ausnahmslos engagierte Christen waren. Sie repräsentierten freilich die Vielfalt unterschiedlicher Denominationen, und sehr viele von ihnen die Geschichte der Verfolgung in ihren Herkunftsländern durch eine Staatsmacht, die sie im Namen einer mit Macht durchgesetzten religiösen Wahrheit verfolgt hatte. Dieser liberale historische Gründungskompromiss der USA gilt als *Jeffersonian Compromise*. In seiner Epoche war er ein Kompromiss nahezu ausschließlich zwischen rivalisierenden Varianten starker christlicher Religiosität. Bemerkenswert und historisch an ihm ist vor allem der Umstand, dass er dennoch nicht versucht, etwas wie einen christlichen Minimalkonsens in die Verfassung zu schreiben, sondern die Bürgerrolle in einer Zeit konsequent säkularisiert hat, in der die zugehörige Gesellschaft gerade nicht säkularisiert war.

Die Gleichverteilung der politischen Rechte und Pflichten ist die generative Idee politischer Herrschaftslegitimation der Moderne. Sie bezieht sich, in den Grenzen des unantastbaren Kerns der Menschen- und Bürgerrechte, auch auf die immer wieder neu gestellten meta-politischen Entscheidungsfragen, wie die Rechte der Menschen und Bürger auszulegen und im Widerspruchsfall zueinander zu regulieren sind. Kern der bürgerlichen Grundrechte war historisch der Schutz einer auf die Sicherung des persönlichen Eigentums gegründeten Freiheit. Religion galt im Denken des klassischen Liberalismus als wesentlicher Teil des Eigentums einer Person, über das weder der Staat noch Dritte verfügen dürfen. Bürgerschaft kann als eine reflexive Rechtebegründung verstanden werden. Sie ist durch Grundrechte konstituiert, die sie zugleich selbst institutionalisiert und interpretiert. Zum Kern der Grundrechte und damit der Bürgerschaft gehörte von Anbeginn die Freiheit der Religionsausübung, die immer auch schon eine Freiheit *von* Religion einschloss. Im liberalen Zeitalter konnte niemand mehr zu einer Religion oder zu Religion überhaupt gezwungen werden. Einen rechtsstaatlichen Bürgerstatus als Ausdruck einer Religion oder in der Form gestufter Privilegien für bestimmte Religionen kann es im Rahmen liberaler Verfassungen nicht geben. Auf der Basis einer Religion lässt sich der politische Bürgerstatus nicht begründen.

Das gilt auch für die sogenannte post-säkulare gegenwärtige Epoche. Es ist oft genug gezeigt worden, dass die aus der europäischen Tradition der Aufklärung abgeleitete Erwartung systematisch enttäuscht worden ist, die eine weltweit unwiderstehlich voranschreitende Säkularisierung prophezeit hatte. Ebenso enttäuscht wurde die Hoffnung der Aufklärung, dass eine die Wahrheit sicher verbürgende substanzielle Vernunft, die alle Menschen teilen, dereinst den Platz der Religion im metaphysischen Zeitalter einnehmen würde. Allerdings müssen im Hinblick auf die Bürgerrolle drei Bedeutungsebenen von Säkularisierung klar unterschieden werden. Die klassische Säkularisierungsthese bezog sich ja, wie vor allem José Casanova gezeigt hat, auf drei unterscheidbare Dimensionen: erstens, das Schwinden der *persönlichen* religiösen Glaubensüberzeugungen auf ganzer Front; zweitens die Verdrängung der Religion aus den sich zunehmend spezialisierenden *gesellschaftlichen* Teilsystemen und drittens die *Entsakralisierung der Öffentlichkeit*, vor allem in Form der Trennung von religiösen Wahrheitsansprüchen und politischer Legitimation (Casanova 2000). Die tatsächliche Entwicklung ist für jeden dieser drei Bereiche getrennt zu beschreiben und zu bewerten. Das gilt global, für Europa und ebenso für Deutschland.

## A Zur persönlichen Religiosität

Die Zahl der Religionslosen in Deutschland übersteigt mittlerweile die jeder der beiden christlichen Konfessionen und erst recht die der hinzugekommenen Religionen. Insgesamt ist der Anteil der praktizierenden Christen zu einer überschaubaren Minderheit in der Gesellschaft geworden. Freilich, um diesen Befund zu ergänzen, zu einem in der Zivilgesellschaft wahrscheinlich überrepräsentierten wichtigen Faktor für die moralische Infrastruktur der Gesellschaft (Amitai Etzioni). In diesem Sinne ist die private Religiosität nicht nur privat, sondern *subpolitisch relevant* und gesamtgesellschaftlich produktiv, aber nicht regelmäßig im eigentlich politischen Sinne bei der Setzung verbindlicher Regeln für alle:

28% jeweils katholische resp. evangelische Christen, zusammen ca. 55%

5,5% Muslime, ca. 1% alle anderen Religionen, zusammen ca. 6,5%

38% Nicht-Konfessionelle (davon 0,5 Mio. organisiert).

## B Zur gesellschaftlichen Dimension

Ein sehr deutlicher Rückgang ist auf der Ebene der Prägekraft religiöser Überzeugungen, Normen und Praktiken für die verbreiteten Lebensstile und Alltagsethiken und als *gesellschaftsweite* Sinnggebung zu verzeichnen. Die sozial-kulturellen Milieus, die von geteilten religiösen Überzeugungen und Praktiken durchdrungen sind, repräsentieren soziale Minderheiten. Eine ganz andere Frage in der gesellschaftlichen Dimension wäre freilich, inwiefern gewisse historische Tiefenprägungen der gemeinsamen Geschichte in mehreren der großen Milieus oder der gesamten nicht-migrantischen Gesellschaft als Hintergrund wirksam bleiben. Es fällt aber auf, dass es ungeachtet dessen die Vertreter der organisierten Religion sind, vorab die der beiden christlichen Konfessionen, die in den meisten Debatten über ethisch sensible gesellschaftliche, politische und kulturelle Streitfragen regelmäßig mit einem besonderen moralischen Legitimationsanspruch auftreten, so als repräsentierten sie noch immer die gemeinsame Ethik der ganzen Gesellschaft.

## C Verhältnis von Staat und Religion

Das betrifft dann schon die Dimension des Verhältnisses von Staat und Religion. Die Säkularität des Staates hat sich im Kern im „Westen“ überall, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung, weitgehend vollzogen. Es sind auch keine libe-

ralen Stimmen zu hören, die das bedauern oder gar diesen Teil der Säkularisierung rückgängig machen wollen. Das gilt unabhängig davon, ob der Weg eines symbolisch radikalen *Laizismus* gewählt wird wie in Frankreich, ob der Weg der *aktiven Neutralität* des Staates wie in Deutschland eingeschlagen wird oder ob an der *rituellen Staatkirchlichkeit* symbolisch festgehalten, diese aber in praktischen Fragen nicht beachtet wird wie in Großbritannien.

Vor diesem Hintergrund möchte ich mich im Folgenden auf zwei, wie ich meine, vernachlässigte Probleme des Themas konzentrieren. Das ist zum einen die Frage: Welche politischen Folgen hat die *essenzielle Asymmetrie* zwischen der *Organisationsmacht* der christlichen Kirchen und den säkularen Teilen der Gesellschaft für die politische *Staatbürgerrolle* und die Demokratie?

Und zweitens: Verdrängt die fast vollständige Konzentration der Debatte auf den politischen Umgang mit den religiös-konfessionellen Differenzen der Bürger in der kulturell pluralistischen Demokratie das ebenso wichtige Problem der *allgemein kulturellen* Grundlagen von politischer Bürgerschaft und Demokratie? Der ersten Frage werde ich mich ausführlich zuwenden, die Antwort auf die zweite Frage möchte ich am Ende nur skizzieren.

## 2 Die Asymmetrie der Lebenswelten

Der Anteil der Nichtreligiösen an der Gesellschaft in Deutschland ist, wie erwähnt, mittlerweile größer als der jeder der beiden christlichen Konfessionen (38% verglichen mit je 28%). Säkulare Weltanschauungen und Lebensformen, etwa solche der *humanistischen Tradition*, finden hingegen in den öffentlichen Räumen der modernen Mediengesellschaft in Europa so gut wie keine nennenswerte Repräsentanz. Sie organisieren sich nur noch in relativ kleinen, höchst einflussarmen „Weltanschauungsgemeinschaften“, die in den Medien überhaupt keine Rolle spielen und sich daher in der öffentlichen Wahrnehmung auch nicht zu einem zusammenhängenden Bild verdichten. Als politische Lobbygruppe fallen sie wegen ihrer Organisationsschwäche fast komplett aus. Sie verfügen heute weder über ein gemeinschaftsbildendes quasi-sakral *weltanschauliches* noch über ein *ikonographisches* oder *rituelles* Symbolkapital, das sie im Wandel der Zeiten jeweils in aktualisierter Form auf kreative Weise ausbeuten oder in neue Projekte mit Massenwirkung investieren könnten.

Das ist in Europa nicht naturgegeben und war in einer Reihe europäischer Länder einmal ganz anders. Die hierzulande über *ein Drittel der Gesellschaft* umfassende sozialdemokratische Arbeiterbewegung der Zeit vor der Hitler-Diktatur enthielt eine ausdifferenzierte Freidenkerkultur mit einer Vielzahl säkularer kultureller Teilorganisationen in den Bereichen Wissenschaft, Kunst und Le-

benspraxis und weit über *eine Million* aktivistische, zahlende Mitglieder (Eichberg 1986, S. 182–183). Sie bot ein von der Wiege bis zur Bahre bergendes und sinnstiftendes Netz von Sozial- und Kulturvereinen, Symbolen, Feerritualen und Gemeinschaftsformen, das auf der Basis der großen Texte von philosophischer Aufklärung und kultureller Klassik einen eigenen *symbolischen Kosmos* hervorbrachte. Sie wurde 1933 zerschlagen, wobei sich allerdings die Nationalsozialisten einige ihrer Bruchstücke in transformierter Form aneigneten. Ein zeitweiliger Wiederaufstieg nach dem Zweiten Weltkrieg gelang zwar in einigen skandinavischen Ländern, aber in Deutschland nur in geringen Schwundformen. Ihre Pervertierung in den beiden deutschen Totalitarismen des Jahrhunderts und die mediale Erlebniskultur der Nachkriegsjahre haben ihr dann weitgehend den Boden entzogen. Geschrumpfte Restbestände sind nur noch am Wegesrand der modernen Erlebniskultur zu besichtigen. Das Ende des offiziellen Klerikalismus als konstituierendem Gegner hat ihnen darüber hinaus die mobilisierende Kraft entzogen.

Heute haben die beiden einschlägigen Freidenkerverbände zusammen nur noch ca. 30.000, überwiegend allerdings überaus aktive, Mitglieder, mit lokalen Schwerpunkten wie Berlin und Ruhrgebiet. Teile der linken Freidenkereliten haben sich in den emanzipatorischen Sektor der säkularen Freimaurerwelt zurückgezogen, der sich ja prinzipiell jedes öffentlichen Wirkens enthält. Die moderne Gesellschaft ist in ihren Lebenswelten infolgedessen von einer kennzeichnenden und folgenreichen Asymmetrie geprägt. Während die Zahl der bekennenden und praktizierenden Christen kontinuierlich geschwunden ist, haben deren Großorganisationen ihre öffentliche Rolle eher verstärkt. Ihre Sichtbarkeit in den Lebenswelten ist beachtlich und ihre Bedeutung für die entscheidenden Ereignisse und Einschnitte der Lebenspraxis ist selbst für eine beträchtliche Anzahl von jenen Menschen groß, in deren alltäglicher Lebenspraxis die zugehörigen Glaubensinhalte erloschen sind oder sogar abgelehnt werden. In der politischen Arena kommen ihre Sichtbarkeit und Wirksamkeit folglich einer Monopolstellung nahe:

Evang. Kirchgänger: 1% der Gesellschaft (entspricht 3,4% der 22,3 Mio. Mitglieder)

Kath. Kirchgänger: 1–2% der Gesellschaft

Das immense symbolische Tröstungs- und Erlösungskapital und das jahrtausendelang erprobte ikonographische Universum der Massenfaszination sowie die erwiesene Meisterschaft in der Handhabung alltagspraktischer Rituale verleiht den christlichen Kirchen zwei einzigartige Fähigkeiten: Sie behalten eine Bedeutung auch für die Lebenspraxis von Menschen, denen ihre Verkündigung eigentlich gleichgültig geworden ist; und sie erreichen Menschen jeden Bildungs-

und Kulturniveaus, weil ihre Botschaft nahezu unbegrenzte Deutungs- und Anschlussmöglichkeiten eröffnet.

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges ist in Deutschland weit und breit nichts mehr in Sicht, das für Menschen einer säkularen Mentalität und Lebensführung einen vergleichbaren Dienst leistet oder leisten könnte. Das meiste von dem, was der Einzelne in dieser Hinsicht noch suchen mag, leisten die genau für diese Zwecke zunehmend spezialisierten und popularisierten Sparten der Fernsehprogramme, der Social Networks und von Youtube, die Surrogate von Lebenssinn als unterhaltsamen Zeitvertreib liefern und scheinbar für jeden Anspruch auch spielerisch angebotene und konsumierbare Lebensmodelle feilbieten.

Sie werden in der privathäuslichen Isolation konsumiert, ohne Aufwand, ohne Anstrengung, ohne soziale Bindung und ohne jede Verpflichtung. Daraus kann jenseits der *para-sozialen Wirkung* des medialen Angebots etwas wie gesellschaftliche Vernetzung oder gar die Einheit großer sozialer Organisationen von kulturell und mental Gleichgesinnten nicht mehr entstehen. Es sind nur noch kleine Gruppen weit überdurchschnittlich aktiv Engagierter im säkular-humanistischen Sektor der Gesellschaft, die auf Milieu- oder Organisationsbildung hinarbeiten.

### 3 Eine demokratische Repräsentationslücke

Diese Asymmetrie hat weitreichende Folgen für die politische Kultur und für die Repräsentativität der Demokratie. Auf der Ebene der politischen Kultur entspricht ihr eine sogar noch verstärkte Asymmetrie der Sichtbarkeit und der Wirkmöglichkeiten der Kirchen in den Schulen und durch die Massenmedien auch in der großen Öffentlichkeit. Sie sind dort kontinuierlich als ein selbstverständlicher Bestandteil des öffentlichen Lebens sichtbar, während die säkulare Gesellschaft als solche in dieser Hinsicht unsichtbar bleibt. Das gilt exemplarisch für so gut wie alle Debattenveranstaltungen, Diskussionsrunden und Talkshows, wo rituell für die christlichen Konfessionen und mittlerweile oft für die Sprecherinnen und Sprecher des Islam ein fester Platz vorgesehen ist, aber nicht für die Repräsentanten säkularer Lebensformen.

Diese kulturelle Schiefelage spiegelt sich direkt in einer politischen Asymmetrie. Es ist ja aus der empirischen Demokratietheorie bekannt, dass der Einfluss, den gesellschaftliche Interessen auf den politischen Prozess nehmen können, direkt von ihrem gesellschaftlich-politischen *Sanktionspotenzial* abhängt. Dieses wiederum folgt aus dem Grad der Organisierbarkeit eines jeden gesellschaftlichen Interesses und aus seiner Systemrelevanz. Das zeigt sich etwa in der

Spannweite zwischen dem Einfluss von Gewerkschaften und Fluglotsen auf der einen Seite und Krankenhausinsassen und Verbrauchern auf der anderen. Die Kirchen nehmen mit ihren Mitgliederzahlen und ihrem medialen Gewicht einen der Spitzenplätze in der Einflusshierarchie ein. Die Gesetze des asymmetrischen Interessen-Pluralismus, die unsere Demokratie prägen, sind vor Jahren von Claus Offe in exemplarischer Weise formuliert worden. Der große säkulare gesellschaftlich-kulturelle Sektor gehört weitgehend zu den *depressed areas*, einer vernachlässigten Größe im öffentlichen Raum und im politischen Prozess.

Diese Asymmetrie äußert sich politisch unter anderem in drei auf je eigene Weise hochsensiblen Dimensionen: Dem *Curriculum an Elementarschulen*, den gelegentlich öffentlich erhobenen Ansprüchen von Kirchenvertretern, das Christentum sei eine Art *ethisch-kulturelle Fundierung der Verfassung*, und in der parlamentarischen Gesetzgebung, wenn bei ethisch hochsensiblen Themen, wie den Regelungen über Anfang und Ende des menschlichen Lebens, etwa des Schwangerschaftsabbruchs oder der Sterbehilfe, religiöse Sprecher für ihre Stimme ein besonderes politisches Gewicht beanspruchen.

## A Das Curriculum der Elementarschulen

Ich möchte hier nicht zu der Frage Stellung nehmen, welche Probleme das Prinzip der aktiven Neutralität des Staates künftig aufwerfen wird, wenn die Repräsentanten der neu ins Land kommenden Religionen deutlich zunehmen und unvermeidlich auf deren volle Gleichberechtigung bei der staatlichen Anerkennung, Unterstützung und Zuwendung drängen. Es wird ja bereits intensiv darüber diskutiert, ob sich das geltende „Staatskirchenrecht“ dann noch halten kann – oder soll. Ein anderes, eigentlich ebenfalls gravierendes, Problem will ich nur mit einer Frage streifen. Lassen sich die Verträge zwischen Landeskirchen und einigen Bundesländern über den „bekenntnisorientierten Religionsunterricht“ in den Schulen wirklich rechtfertigen, wenn dieser komplett öffentlich finanziert und Teil des Lehrplans ist, ohne dass angemessene säkulare Alternativen für die Schülerinnen und Schüler angeboten werden, die aus weltanschaulichen Gründen nicht an ihm teilnehmen wollen? Jedenfalls wachsen die Zweifel daran, je größer der Bevölkerungsanteil der Nicht-Religiösen wird. Besonders im Hinblick darauf, dass die betroffenen Kinder in dieser prägenden Lebensphase oft überhaupt keinen Werte bildenden Unterricht erfahren.



## B Eine Art „religiöse Meta-Verfassung“?

Die Kernfrage bei diesem Thema lautet, ob die christliche Religion als eine Art ungeschriebene Prämisse oder Tiefenstruktur des Grundgesetzes (oder anderer liberaler Verfassungen in Europa) gelten kann oder sogar muss. Sie bekommt immer wieder neu Nahrung durch das berühmte Diktum von Wolfgang Böckenförde über die nichtverfassungsmäßigen Voraussetzungen liberal-demokratischer Verfassungen: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 1991, S. 112).

Dieser intuitiv völlig einleuchtende Satz hat in den Debatten seit seiner Veröffentlichung 1976 mindestens drei unterschiedliche Lesarten erfahren, die eine gewisse öffentliche Wirkung entfaltet haben.

Die erste Lesart geht auf den ehemaligen evangelischen Bischof Wolfgang Huber zurück. Er hat mehrfach den Anspruch erhoben, dass die Garantie für die angemessene Erfüllung dieser Voraussetzungen nur von den Christen kommen könne, da deren Religion in Deutschland als eine Grundlage des Grundgesetzes gelten müsse. Dabei zielte er durchaus auf die Gründe und den Ursprung, also den Inhalt der Verfassung, und nicht nur auf die individuellen Motive heutiger Christen hinsichtlich des Schutzes der Verfassung.

Die zweite Lesart stammt von Larry Siedentop, der dieser Deutung eine Art geschichtsphilosophischer Weihe erteilt. Er vertritt die Auffassung, das „Christentum“ selbst sei schon seit seinen Anfängen die historische Revolution gewesen, die mit der Begründung eines *ontologischen Individualismus* zugleich auch den politischen Liberalismus ins Leben gerufen habe. Das Christentum verkörpere mithin die „ursprüngliche Verfassung Europas“ (Siedentop 2000). Es seien die Gedanken der ethischen Gleichwertigkeit, der Ausrichtung des Glaubens an der individuellen Gewissensorientierung und des universellen Geltungsanspruchs, die diese Einzigartigkeit des Christentums und seine substanzielle Liberalität verbürgten. Daher könne die politische Identität des Kontinents allein von einer Revitalisierung seiner christlichen Grundlagen erwartet werden. Diese Mahnung verbindet der Autor mit einer Warnung vor den Irrwegen des Multikulturalismus und den politischen Potenzialen des Islam in Europa.

Die dritte Lesart schließlich ist die von Jürgen Habermas. Er macht darauf aufmerksam, dass für die dauerhaft zuverlässige Übersetzung der ethischen Normen von Rechtsstaat und Demokratie in soziale Lebenspraxis unterstützende Lebenswelten vorhanden sein müssen, in denen die handelnden Individuen sozialisiert werden und in die sie eingebettet bleiben. Den christlichen Milieus komme in Europa dabei eine besondere Rolle zu. Und zwar aus zwei Gründen: zum einen wegen ihrer immer noch beispiellosen Größe und relativen Geschlossenheit, zum anderen wegen ihrer durch überwiegende *Selbst-Zivilisierung* er-

reichten liberalen Verfasstheit. Habermas unterscheidet in seiner Betrachtung klar zwischen *Gründen* und *Motiven* bei der Interpretation des Böckenförde-Satzes. Und fügt an anderer Stelle ein alles entscheidendes Argument hinzu, das auch den aus demokratietheoretischer Sicht notwendigen Kommentar zu den Lesarten von Huber/Ratzinger und Siedentop enthält. Er erinnert nämlich daran, dass nicht die christliche Religion an sich, sondern erst eine bestimmte Stufe ihrer Selbst-Zivilisierung die Gründe hervorbringen und die Motive tragen kann, die sie zu einer kulturellen Ressource für demokratische Verfassungen werden lässt.

*Zivil* im liberaldemokratischen Sinne war die christliche Religion ja in keiner ihrer Varianten von Haus aus – ganz im Gegenteil. Aber sie hatte in ihrem europäischen Hauptstrom als Reaktion auf die Aufklärung, die ihren Absolutismus auflöste, die Kraft zu einer dreifachen Selbstreflexion:

Das religiöse Bewusstsein musste erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es musste sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen. Ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential (Habermas 2001, S. 14).

Aus der Perspektive der Demokratietheorie und der säkularen Bürgerrolle lautet daher das Resümee: Die normativ-inhaltliche Begründung der rechtstaatlichen Verfassung ist keine originäre Leistung der christlichen Religion, aber die im liberalen Sinne zivilisierten christlichen Milieus können wichtige Stützen für sie sein. Böckenförde selbst hat noch einen weiteren Schluss aus seinem Satz gezogen: Wollte der demokratische Rechtsstaat in die Gesellschaft, besonders das Bildungswesen, durchgreifen, um dort Orientierungsangebote zu fördern, aus denen die Motivation verlässlich und dauerhaft hervorgehen kann, von der er selbst lebt, so würde er damit seinen eigenen normativen Anspruch dementieren. Er hat damit nahegelegt, dass der Satz auch bedeute, dass der demokratische Rechtsstaat einen Schritt ins Totalitäre schon dann unternimmt, wenn er einen nicht-christlichen Werteunterricht an seinen Schulen verbindlich macht, der sich der Begründung seiner politischen Grundwerte widmet.

Vertreter des Humanismus halten dieser Auffassung entgegen, dass für das Verständnis des säkularen Charakters der Staatsbürgerrolle nirgends mehr getan werden könne als im *gemeinsamen* Ethikunterricht an den Schulen. Die Grundwerte der Bürgerrolle – Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Pluralismus, Toleranz, Anerkennung des Anderen, Verantwortung und Partizipation – sind einer profanvernünftigen Begründung fähig, die unabhängig ist von spezifischen Glaubensüberzeugungen oder konfessionellen Bindungen. Die praktische Philosophie der

Gegenwart führt dies ja in zahlreichen Varianten vor, die in je unterschiedlicher Annäherung Argumente für den Geltungsanspruch dieser politischen Grundwerte bieten. Und zwar, wie es einem Unterricht an den Schulen der Demokratie angemessen ist, in der kritischen Form von Argument und Gegenargument, die allen Bürgerinnen und Bürgern zugänglich sind und einleuchten können. Nicht nur die Annäherung an die Ziele eines solchen Ethikunterrichts, also die überzeugende Grundlegung der politischen Grundwerte selbst, sondern auch der Prozess, in dem sie erarbeitet werden, sollte dem Beispiel der *sokratischer Methode* folgen. Der Ethikunterricht kann auf dem Wege praktischer Erfahrung vermitteln, dass die Bürgerrolle etwas ist, das alle verbindet, unabhängig davon, wie sie die letzten individuellen Lebensfragen jeweils für sich selbst beantworten.

Die Fähigkeit zum Verständnis und zum Führen einer argumentativen Debatte ist ja die kulturelle Lebensbedingung der rechtsstaatlichen Demokratie. Darauf in geeigneter Weise hinzuwirken, muss dem wertgestützten Staat nicht nur erlaubt sein, es ist seine Pflicht. Die Rolle eines bekenntnisorientierten Religionsunterrichts bleibt davon unbehelligt. Im Übrigen ist doch zu erwarten, dass eine nachwachsende Generation, die die guten Gründe und die praktische Bedeutung der demokratischen Grundwerte aus einem konfessions- und kulturübergreifendem Unterricht gut kennt, gegenüber staatlicher Bevormundung eher kritikfähiger wird.

Habermas Beschreibung der zivilisierenden Leistung der dreifachen Selbstreflexion der christlichen Tradition schließt mit einer nachdenklichen Erinnerung:

Das Wort „Reflexionsschub“ legt freilich die falsche Vorstellung eines einseitig vollzogenen und abgeschlossenen Prozesses nahe. Tatsächlich findet diese reflexive Arbeit bei jedem neu aufbrechenden Konflikt auf den Umschlagplätzen der demokratischen Öffentlichkeit eine Fortsetzung (Habermas 2001, S. 14).

Der Anspruch der christlichen oder auch anderer Sprecher religiöser Gemeinschaften, Stützen der Demokratie zu sein, beruht also auf der durchaus kontingenten Voraussetzung, dass ihnen die Zivilisierung ihres Absoluten immer wieder gelingt; im Zeitalter des *Fundamentalismus* durchaus keine Selbstverständlichkeit.

## C Gesetzgebung

Es gab in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland einen bemerkenswerten Präzedenzfall für den Versuch, die Grundwerte der christlichen Tradition

als die eigentliche *Tiefendimension* der geschriebenen Verfassung in Stellung zu bringen. Damit sollte eine unliebsame Politik der parlamentarischen Mehrheit entlegitimiert werden. Die neue sozialliberale Regierung wollte im Jahr 1969 auf zentralen Feldern wie der Mitbestimmung und der Schwangerschaftsunterbrechung den verfassungsmäßigen Spielraum für die gesetzliche Neuregelung der sozialen Grenzen des Eigentumsrechts und der Schwangerschaftsunterbrechung nutzen (vgl. Gorschneck 1977; Kimminich 1977). In der folgenden Debatte wurde eine Art „christliche Aura der Verfassung“ reklamiert, in deren Licht der Gesetzgeber die geschriebenen Artikel auszulegen habe. Das Bundesverfassungsgericht schien von Argumenten dieser Art nicht ganz unbeeindruckt. In den USA ist die Vorstellung einer *weltanschaulichen Aura* der Verfassung, die das oberste Gericht neben dem profanen Text in seine Urteilsfindung einbeziehen kann, ein umstrittenes öffentliches Diskussionsthema. Sogar in der verfassungsrechtlichen Debatte hat sich dort die Vorstellung eines *weltanschaulichen Halbschattens* der Verfassung, unter dem Terminus *penumbra*, eingebürgert, der selbst eine Art übergeordnetes Verfassungsrecht konstituiert.

Der große Unterschied, um den es hier aus einer humanistischen Sicht geht, bezieht sich auf die Ebenen der politischen Debatte. Dürfen die religiös begründeten Argumente in den politischen Diskussionen über die ethisch besonders sensiblen Fragen projektiv in die Verfassung hineingelegt, sozusagen auf eine Metaebene gerückt werden? Damit würden sie unanfechtbar und der Diskussion entzogen. Oder müssen sie wie alle profanen Argumente mit dem Risiko des Scheiterns gleichrangig in die Debatte zwischen den Staatsbürgern eingebracht werden? Dabei können die Vertreter religiöser Traditionen durchaus eine besondere Rolle spielen. Sie dürfen erwarten, dass die in die Sprache der Religion eingelassenen symbolischen Ressourcen des Lebenssinns und der ethischen Tabus ihrer Gesellschaft ein besonderes Gehör und oft sogar einen besonderen Respekt verdienen. Diese können Werte und Hoffnungen verkörpern, die es unbedingt zu erhalten gilt, auch wenn sie nicht immer gleich ohne große Verluste in die eingespielte profane Sprache übersetzt werden können. Das gilt etwa für die symbolischen Formulierungen „Ehrfurcht vor der Schöpfung“ oder „Ehrfurcht vor dem Leben“, also wie es Hans Jonas formulierte, vor etwas, das wir zwar endgültig zerstören, aber nicht selbst neu schaffen können – besonders dann, wenn wir gar nicht genau wissen, was dabei alles durch bestimmte Handlungen unwiederbringlich zerstört würde. Freilich kann im Verhältnis der Bürger zueinander am Ende der Diskussion kein Sonderwissen aus Glauben den Ausschlag geben, sondern nur das Argument, das alle überzeugt – alles andere wäre ein Schritt in die Theokratie.

## 4 Dimensionen kultureller Voraussetzungen von Bürgerschaft

Bei den *soziokulturellen Grundwerten*, die den Kern der politischen Kultur der Demokratie und der Bürgerrolle ausmachen, handelt es sich um Überzeugungen, zu denen sich Menschen auf der Basis höchst unterschiedlicher weltanschaulicher, religiöser oder profan vernünftiger Letztbegründungen entscheiden können. Die empirische Forschung zeigt, dass die *Grundeinheit* für gemeinsam geteilte *politisch-ethische Wertüberzeugungen* nicht die großen Weltreligionen sind, weil aus ihnen prinzipiell konträre politische Schlussfolgerungen abgeleitet werden können, sondern jeweils in gesellschaftlichen Kontexten konkret situierte subnationale *sozial-kulturelle Milieus*. Es gibt in den USA ebenso wie in Indien, Indonesien oder der Bundesrepublik Deutschland und andernorts Milieus von Christen verschiedener Observanz, gleichfalls von Muslimen, Hindus, Buddhisten und säkularen Weltanschauungen, in denen die politischen Grundwerte des kulturellen Pluralismus und des demokratischen Rechtsstaats vorbehaltlos gelten. Es gibt überall aber auch unterschiedlich große fundamentalistische Milieus all dieser Religionen und Weltanschauungen, die diese Werte vehement bekämpfen. Für die Bürgerschaft in der Demokratie geht es allein um die Übereinstimmung bei den demokratischen Grundwerten, vor allem auch, um die Vielfalt selbstbestimmter Glaubens- und Lebensweisen zu garantieren.

Eine verbindende politisch-soziale Kultur in der kulturell-pluralistischen Demokratie setzt aber offenbar deutlich mehr voraus als die materiellen Güter *gute Arbeit und Wohnung für alle*. Sie verlangt auch mehr als eine gemeinsame Sprache. Worauf es ankommt, ist, dass möglichst alle, die im selben Gemeinwesen leben wollen, eine *öffentliche Kultur* des Zusammenlebens teilen. Das gilt für die *politische Kultur* der Demokratie und ihren Kern, religiöse Differenzen und politische Gegnerschaft nie in persönliche Feindschaft ableiten zu lassen, sondern in gegenseitigem Respekt zu bewältigen. Es gilt ebenso für die *zivile Kultur* des Umgangs miteinander in Lebenswelt und Zivilgesellschaft, geprägt von den Regeln der gleichen Anerkennung anderer Religionen und Lebenskulturen; es gilt erst recht für die uneingeschränkte Gleichheit der Geschlechter und sexuellen Identitäten symbolisch und real. Und es gilt für das Gebot der Höflichkeit, also für Rücksichtnahme und Respekt gegenüber allen im öffentlichen Raum. Es kommt aber noch etwas Entscheidendes hinzu: Die sozialen Demokratien Europas unterscheiden sich von vielen anderen Ländern unter anderem durch ihre *solidarische Sozialkultur*, die den Horizont von Familie und Clan überschreitet und den inklusiven Sozialstaat erst möglich macht.

Alle genannten Dimensionen der öffentlichen Kultur sind voraussetzungsreich und gewöhnungsbedürftig – das zeigen ja schon die gar nicht so wenigen hiesigen „Eingeborenen“, die damit noch anhaltende Probleme haben. Für gemeinsame Bürgerschaft bedarf es mehr als eines reibungslosen Nebeneinanders der kulturell Verschiedenen im Sinne des „*Multikulturalismus*“. Es spricht viel dafür, dass der entscheidende Schub für ein „Neues Wir“ von einer Bürgerbewegung ausgehen muss, der es gelingt, um beim deutschen Beispiel zu bleiben, die „*Willkommenskultur*“ des Jahres 2015 in ein neues Engagement zu verwandeln, das die kulturell-religiös Verschiedenen überall in den Lebenswelten und der Zivilgesellschaft zusammenbringt.

## Bibliographie

- Böckenförde, Ernst W. (1991): *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Casanova, José (2000): „Private und öffentliche Religionen“. In: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hrsg.): *Zeitgenössische amerikanische Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 249 – 280.
- Eichberg, Henning (1986): „Freidenkerbewegung“. In: Thomas Meyer/Karl-Heinz Klär/Susanne Miller/Klaus Novy/Heinz Timmermann (Hrsg.): *Lexikon des Sozialismus*. Köln: Bund Verlag, S. 182 – 183.
- Gorscheneck, Gunter (1977): *Grundwerte in Staat und Gesellschaft*. München: C.H. Beck.
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kimminich, Otto (1977): „Die Grundwerte im demokratischen Rechtsstaat“. In: *Zeitschrift für Politik* 24. Nr. 1, S. 1–17.
- Siedentop, Larry (2000): *Demokratie in Europa*. Stuttgart: Klett-Cotta.