

## Projektvorhaben

### **Religion in den Autonomiewelten moderner Rechtskulturen. Der Katholizismus als paradigmatische Fallstudie**

Was in der Rede von einer „Wiederkehr“ der Religion oder einer „Vitalisierung“ des Religiösen geläufig ist und die kulturellen Selbstverständigungsdebatten ebenso befeuert wie die wissenschaftlichen Diskurse, kann sich in der Tat auf eine Reihe von Indizien berufen. Zu ihnen gehört unter anderem die Erfahrung, dass die Pluralisierung von Gesellschaften eine neue religiöse Vielfalt hervorbringt und mit ihr die lebensweltlich erfahrbare Gleichzeitigkeit konkurrierender, teilweise auch miteinander rivalisierender Weltbilder (Schmidt/u. a. 2014; Gabriel/u. a. 2012). Damit kehrt unvermutet ein Problem auf die religionspolitische Agenda zurück, von dem säkulare Gesellschaften geglaubt hatten, es ein für allemal gelöst zu haben: Religionskonflikte in pluralistischen Gesellschaften erzwingen eine forcierte Suchbewegung nach Lösungsstrategien, um das seit jeher intrikate Verhältnis von Religion und Politik neu auszubalancieren. Denn wie immer die religiöse Lage in den verschiedenen Gesellschaften jeweils zu beschreiben ist, mit der Rückkehr religiöser Akteure in den öffentlichen Raum haben die Spannungen zwischen religionspartikularen Weltbildern einerseits und dem demokratischen Rechtsstaat andererseits zugenommen (Ferrari/Cristofori 2010).

Dass die damit knapp umrissene religionspolitische Konstellation zu einer Herausforderung für den Verfassungsstaat geworden ist, belegt die Vielzahl von Entscheidungen höchster Gerichte wie beispielsweise des deutschen Bundesverfassungsgerichts, des Supreme Court of the United States oder des Europäischen Gerichtshofs. An ihnen lässt sich, den Spuren der je eigenen Verfassungstradition folgend, die Entwicklung eines Religionsverfassungsrechts ablesen, das zur Gewährleistung von Religionsfreiheit die staatliche Religionsneutralität zunehmend strenger handhabt, als dies unter den Bedingungen kultureller Homogenität der Fall sein musste (Kuru 2009; Greenawalt 2006-2008; Walter 2006). Mit diesem „Governance-Regime“ (Schuppert 2012) reagiert der liberale Staat auf die gesellschaftliche Herausforderung des *faktischen* Religionspluralismus mit dem Prinzip eines *normativen* Pluralismus. Denn die Gewährleistung der Religionsfreiheit als Grundrecht will – innerhalb einer säkularen Rechtsordnung – Freiräume für die vitale Entfaltung säkularer wie religiöser Lebensformen schaffen.

Rechts- und politische Philosophien unterschiedlicher Provenienz haben Theorien ausgearbeitet, um diese Prämissen des modernen Verfassungsstaates zu begründen

(Dreier 2013; McCraw 2010; Böckenförde 2006; Rawls 1998; Habermas 2005). Derartige Begründungsfiguren zielen auf das Verständnis einer Trennung von Staat und Religion, demzufolge die politische Willensbildung einer verfassungsrechtlichen Ordnung an säkulare, das heißt nicht-religiöse Entscheidungsgrundlagen gebunden ist.

Das so konzipierte Religionsverfassungsrecht drängt den säkularen Staat zu einer entsprechenden religionspolitischen „Governance“ bei der Bewältigung von Integrationsproblemen moderner Einwanderungsgesellschaften wie bei der Befriedung von Religionskonflikten. Da die Durchsetzung religionspolitischer Governancestrukturen in einem demokratischen Verfassungsstaat stattfindet, sind diese an jene Liberalität gebunden, die der Verfung von Religionsfreiheit und staatlicher Religionsneutralität zugrunde liegt. Das bedeutet zunächst, dass religiöse Konflikte im Rahmen einer säkularen Rechtsordnung befriedet werden. Dabei werden, weil sich die staatliche Religionsneutralität religiösen Überzeugungsansprüchen gegenüber wahrheitsindifferent verhält, Religionskonflikte als Rechtskonflikte ausgetragen und insofern auch Wahrheitsfragen in die Frage nach der legitimen Freiheitsausübung verwandelt. Zugleich beruht die Bindungswirkung, die von einem solchen Rechtsentscheid ausgeht, wiederum auf dem Gewaltmonopol des Staates, der von seinen Staatsbürgern Rechtstreue verlangen kann. Das bedeutet zugleich, dass sich der Staat mit einem *modus vivendi* aufseiten der am religionspolitischen Rechtsstreit Beteiligten begnügen kann, die ihre Gesetzesloyalität unter Umständen mit der Mentalreservation versehen, der säkularen Verfassungsordnung distanziert oder gar ablehnend gegenüberzustehen.

In den jüngeren religions- und verfassungspolitischen Debatten formiert sich jedoch zunehmend eine epistemische Einstellung, die dieses pragmatische Arrangement durch die Verschärfung von Religionskonflikten oder durch Akzeptanzblockaden religiöser Akteure bedroht sieht. An Religionsakteure wird die normative Erwartung adressiert, eine Loyalität zu Verfassungsgrundsätzen auszubilden, die über einen bloßen Gesetzesgehorsam hinauszureichen habe. Eine derartige Auffassung wird folgerichtig im Rahmen einer Theorie zu einem Staatsbürgerethos formuliert, das den liberalen Geltungssinn des Religionsverfassungsrechtes ausdrücklich wahrt (Graf 2013; Finlayson/Freyenhagen 2011; Habermas 2012). Daraus ergibt sich freilich das freiheitstheoretische Paradox, dass dem liberalen Staat prinzipielle Grenzen auferlegt sind: Der Verfassungsstaat kann die Loyalität, auf die er angewiesen ist, nicht erzwingen, obwohl er sie seinen Bürgern zumuten muss. Somit ist der freiheitlich demokratische Rechtsstaat in der Tat notorisch verwundbar, weil er sich an das Freiheitsbewusstsein seiner Staatsbürger gebunden hat, von dem die dauerhaft freie Zustimmung zu seiner Rechtsordnung und also seine Legitimität abhängt. Dieser Grundsatz erfährt seine religionspolitische Zuspitzung, wenn der säkulare Staat religiöse Lebensorientierungen als eine sinnstiftende Ressource schützen und fördern möchte, auf die in deliberativen Verfahren einer demokratischen Willensbildung zurückgegriffen werden kann.

Folglich sind den religionspolitischen Governancestrukturen auch in dem Sinne prinzipielle Grenzen auferlegt, als selbst verfassungsrechtlich kodifizierte Anreizstrukturen, wie sie beispielsweise in der (westeuropäischen) Tradition eines „moderate secularism“ (Rajeev Bhargava) ausgebildet wurden, den Religionsgemeinschaften lediglich freiheitsermöglichende Chancen zuzuspielen können, die diese kraft eigener Autonomie, das heißt: im Vollzug ihrer Glaubensfreiheit zu ergreifen hätten (Fischer 2013). Liberalstaatliches Handeln auf diesem Gebiet kann also lediglich advokatorisches Handeln sein, das aufseiten von Religionsakteuren allenfalls die Disposition stimulieren kann, ein auf Akzeptation hin angelegtes Staatsbürgerethos aus *religionsinternen* Gründen auszubilden. Diese Argumentationsfigur mündet schließlich in das Postulat, Religionsgemeinschaften müssten sich die säkularen Verfassungsprinzipien aus ihrem Glauben heraus zu eigen machen (Habermas 2012; Graf 2006). Dies schließt die Forderung ein, Religionsgemeinschaften müssten in Übereinstimmung mit ihren Wahrheitsüberzeugungen „Liberalitätskompetenz“ in dem Sinne entwickeln, dass sie im Medium ihrer „comprehensive doctrines“ (John Rawls) Vorstellungen von einer Entflechtung von Religion und Politik ebenso entwickeln wie die von einer säkular begründeten Verfassungsordnung (Fischer 2009).

Damit ist die Problemexposition des Forschungsvorhabens wenigstens so weit beschrieben, dass im Ausgang von ihr dessen **Fragestellung und Zielsetzung** entwickelt werden kann. Zwar wird in diesbezüglichen Diskursen ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Selbstaufklärung des religiösen Bewusstseins unter modernen Lebensbedingungen *theologischer* Natur sei. Aber innerhalb der interdisziplinär ausgerichteten Forschungslandschaft stellt eine theologische Antwort auf die Frage, wie sich derartige religiöse Lernprozesse vollziehen, ein Desiderat dar. Zwar finden sich Überlegungen zu „kognitiven Voraussetzungen“, über die Religionsgemeinschaften verfügen müssen, damit sie kraft eigener Reflexionskompetenz die Prinzipien und Verfahrensregeln moderner Rechtskulturen affirmieren und ein Bewusstsein religiöser Liberalität ausbilden können. Überdies wird auf „Elemente reflexiver Selbstbegrenzung“ hingewiesen, die programmatisch dazu anleiten, den Formenwandel des religiösen Bewusstseins zu analysieren (Graf 2013). Aber es ist ebenso notwendig wie dringlich, derartige Beobachtungen und Analysen durch einen theologischen Beitrag fortzuführen. Ihm fiele die Aufgabe zu, eine Antwort auf eine schlicht formulierte, aber keineswegs triviale Frage zu geben: Wie machen Religionen so etwas? Genauer gefragt: Wie unterziehen sie ihre normativen Traditionsbestände einer Relecture, um sich konstruktiv auf die besagten, vielfach als „kognitive Dissonanzen“ beschriebenen Herausforderungen in einer Weise einzulassen, dass sie zu den religionspolitisch angemahnten Affirmationsleistungen fähig sind? Wie vermitteln Religionen die Prinzipien einer profanen Moral- und Rechtsordnung und das säkulare Selbstverständnis eines liberalen Verfassungsstaates mit ihren eigenen Wahrheitsüberzeugungen? Kann religionsintern die Säkularisierung der rechtswirksamen Normenbegründung so verarbeitet werden, dass sich der Begriff von Autonomie, wie er für die Idee des säkularen Rechtsstaates grundlegend ist, kohärent vermitteln

lässt mit einem Begriff von Theonomie, wie er für religiös begründete Moral- und Rechtssysteme maßgeblich ist?

Damit sind zumindest einige, wenn auch gewiss zentrale Fragen aufgeworfen, für die im Rahmen des Projekts ein Theorieangebot konzipiert werden soll. Dabei ist es nicht allein meiner eigenen Profession als katholischer Theologe geschuldet, dass dabei der Katholizismus im Mittelpunkt des Interesses stehen wird. Denn aus mehreren Gründen eignet er sich in besonderer Weise als paradigmatische Fallstudie, um die religionsinterne Verarbeitung der Prämissen und Prinzipien einer liberal-demokratischen Verfassungsordnung zu analysieren. In diesem Zusammenhang stehen historische (1), hermeneutische (2) und geltungstheoretische (3) Aspekte im Mittelpunkt.

(1) Als Modellfall kann der Katholizismus fungieren, weil bereits ein historischer Rückblick auf die Zeitspanne von den politischen Revolutionen in Amerika und Frankreich im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein Auskunft gibt über die höchst ambivalente Selbstverortung des Katholizismus in den Prozessen der politisch-kulturellen Moderne. In dieser Zeit bildeten sich Interpretamente und Narrative zur Deutung der politischen Umbruchserfahrungen heraus und desgleichen politische Theorien über Staats- und Rechtskonzeptionen. In ihnen findet sich ein Plural von Bewältigungsstrategien, die von vehementer Ablehnung und Bekämpfung über kritische oder wohlwollende Distanz bis hin zu einer korporativen Anerkennung reichen. Doch nicht nur die in der Forschung vielfach als „nachholende Selbstmodernisierung“ charakterisierten Prozesse einer nur zögerlichen Hinwendung des Katholizismus zu den rechtskulturellen Errungenschaften der Moderne können instruktive Aufschlüsse darüber geben, wie und unter welchen Bedingungen Religionen die infragestehenden Akzeptationsleistungen erbringen können. Sondern die paradigmatische Bedeutung der römisch-katholischen Kirche liegt auch darin, dass die auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) folgende und bis heute keineswegs abgeschlossene, ebenfalls ambivalent verlaufende Rezeptionsgeschichte wertvolle Einsichten in die hochkomplexen Prozesse liefert, in denen sich autoritativ vorgelegte Glaubenslehren in die Praxisvollzüge kirchlichen Lebens real einschreiben. Darüber hinaus ist der Katholizismus auch deshalb ein geeignetes Forschungsobjekt für eine derartige „case study“, weil er mehrere Modernisierungspfade spannungsgeladen auf sich vereinigt. Gegenläufig zu Historiographien, in denen das Verhältnis von Katholizismus und moderner Rechtskultur eindimensional am Referenzmodell der kontinentaleuropäischen Moderne beschrieben wird, hatten sich die innerkatholischen Selbstverortungsbemühungen bereits frühzeitig ausdifferenziert. Denn der Akkomodationsprozess, den der amerikanische Katholizismus durchlaufen hat, entwickelte eine Verlaufsdynamik, die sich von der des kontinentaleuropäischen Katholizismus grundlegend unterscheidet. So bildeten sich in den USA bereits sehr früh eigenständige politisch-theologische Traditionen aus, auf deren Grundlage der religionsverfassungsrechtlich relevante „First Amendment“ zur US-amerikanischen Verfassung („free exercise“, „nonestablishment“) theologisch

anerkannt werden konnte. Bereits von Anfang an existierten somit innerhalb des Katholizismus zwei identitätsbildende Narrative im theologischen Umgang mit liberalen Verfassungsordnungen. Zwar verbinden sich die beiden unterschiedlichen Konzeptionen in den religionspolitisch einschlägigen Dokumenten des Zweiten Vatikanums und verfugen sich dort zu einer Glaubenslehre, deren politische Ethik die weitere lehramtliche Rezeption der nachkonziliaren Kirche normativ orientiert hat. Aber die im letzten Drittel des 20. Jahrhundert einsetzende Globalisierungsdynamik verändert die Sozialgestalt des Katholizismus in Richtung einer zunehmend polyzentrischen Weltkirche, in der sich ihrerseits eine Pluralität interkulturell unterschiedlicher theologisch-politischer Konzeptionen findet. Innerhalb des Katholizismus formieren sich verschiedene Politiken im Umgang mit unterschiedlichen Verfassungstraditionen!

(2) Diachron wie synchron angelegte hermeneutische Analysen dieser innerkirchlichen Ausdifferenzierungsprozesse werden Einsichten in interkulturell unterschiedliche Exegesen und Lesarten der für den Katholizismus normativen Traditionsbestände ermöglichen. In diesem Zusammenhang lohnt die Freilegung von zumeist im Hintergrund wirksamen Traditionshermeneutiken, mit denen nicht allein Kontinuitäten über Veränderungserfahrungen gebildet und Kontingenzumutungen identitätsstiftend verarbeitet werden. Sondern derartige Traditionshermeneutiken erweisen sich als theologisch notwendig, um die Kontinuität der Glaubenswahrheit im diskontinuierlichen Gang ihrer Überlieferung aufzeigen zu können. Die Analyse derartiger Hermeneutiken ist deshalb aufschlussreich, weil sich in ihnen das Reflexivwerden des unter Modernisierungsdruck geratenen religiösen Bewusstseins manifestiert. Eingebettet in hermeneutische Rekonstruktionen zu den vorstehend skizzierten kirchen- und theologiegeschichtlichen Kontexten, in denen um das Verhältnis von Katholizismus und modernem Verfassungsstaat in regional wie kulturell unterschiedlichen Diskurskonstellationen konfliktreich gerungen wurde (und noch stets wird!), stehen ferner theologisch-dogmatische Analysen von politischen Ethiken und Theologien, wie sie innerhalb des Katholizismus entwickelt wurden, im Mittelpunkt des Interesses. Näherhin geht es um Theologoumena, Doktrinen und Glaubenslehren, die herangezogen werden, um die rechtsstaatlich und demokratisch konzipierten Kernelemente eines modernen Religionsverfassungsrechts theologisch zu interpretieren. Von zentraler Bedeutung sind in diesem Zusammenhang Glaubenslehren, mit deren Hilfe die auf Affirmation zielende Einschreibung namentlich der auf Säkularität und Autonomie beruhenden Prinzipien liberaler Verfassungsordnungen in das katholische Doktrinengefüge angestrebt wird. Theologische Begriffe wie beispielsweise „Gottebenbildlichkeit“, „Nächstenliebe“, „Sünde“ oder „Erlösung“, aber auch Distinktionssemantiken, wie sie in der Schöpfungslehre, in der Christologie oder in der Gotteslehre ausgebildet wurden, werden als Konzeption herangezogen, um die modernen Entflechtungsprozesse von Politik und Religion theologisch einzuholen. Dabei spielen biblische Semantiken wie die vom „Reich Gottes“ ebenso eine Rolle wie der als normativ in Anspruch genommene Umgang Jesu

mit politischen Autoritäten oder politisch-religiöse Ethiken des Alten und Neuen Testaments. Lohnend ist weiterhin die Aufarbeitung traditionaler Erzählmuster, in denen sich Erinnerungen an zentrale Ereignisse der Christentumsgeschichte wie beispielsweise dem „Investiturstreit“ im Mittelalter oder den „Glaubenskriegen“ des 17. Jahrhunderts in Narrativen verdichten, in deren Medium die „Heraufkunft“ des säkularen Staates nicht nur legitimiert, sondern als Teil der eigenen Traditionsgeschichte verstanden werden soll. Auch werden ideengeschichtliche Narrative wie das vom „christlichen Abendland“ als sinnbildende Kontinuierungsleistungen geltend gemacht, um historisch-kulturelle Erbschaftsverhältnisse in Erinnerung zu rufen, die zwischen dem Christentum und dem modernen Staat bestehen sollen.

(3) Derartige hermeneutische Analysen lenken die Aufmerksamkeit schließlich auf geltungstheoretische Diskurse, wie sie innerhalb der katholischen Theologie geführt wurden und werden. Von besonderer Bedeutung dürfte in diesem Zusammenhang zunächst eine kritische Rekonstruktion des spezifisch katholischen Naturrechtsdiskurses sein, in dem bereits, durchaus gegenläufig zu restaurativen Inanspruchnahmen von Naturrechtslehren im 19. und 20. Jahrhundert, frühneuzeitlich geltungstheoretische Denkfiguren zu glaubensunabhängigen Vernunftrechtskonzeptionen ausgearbeitet wurden. Darüber hinaus sind systematisch fokussierte Analysen zu Theologiekonzepten sinnvoll, die sich an der Ausarbeitung eines theologischen Begriffs von Säkularität interessiert zeigen, der in religiösen wie in politischen Distinktionsemantiken, die zu der Unterscheidung von göttlicher und weltlicher Ordnung gefunden haben, in Anspruch genommen wird. Schließlich verdienen Denkformen Aufmerksamkeit, die auf eine theologische Anerkennung des Autonomieprinzips dringen, dem die modernen Begriffe von Staat und Recht normativ unterstellt sind, und das, aus *theologischer* Sicht, den eigentlichen *nervus rerum* des liberalen Religionsverfassungsrechts ausmachen dürften.

E.-W. Böckenförde, 2006, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München.

H. Dreier, 2013, *Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates*, Tübingen.

S. Ferrari, R. Cristofori (Hg.), 2010, *Law and Religion in the 21<sup>st</sup> Century. Relations Between States and Religious Communities*, Farnham u. a.

J. G. Finlayson, F. Freyenhagen (Hg.), *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, New York.

K. Fischer, 2013, *Religionspolitische Governance im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat: A. Voßkuhle u. a. (Hg.), Verabschiedung und Wiederentdeckung des Staates im Spannungsfeld der Disziplinen*, Berlin, 125-153.

Ders., 2009, *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*, Berlin.

K. Gabriel, Chr. Gärtner, D. Pollack (Hg.), 2012, *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin.

F. W. Graf, 2013, *Einleitung: ders., H. Meier (Hg.), Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München, 7-45.

Ders., 2006, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München.

K. Greenawalt, 2006-2008, *Religion and the Constitution*, 1-2, Princeton, N.J.

J. Habermas, 2012, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin.

Ders., 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.

- A. T. Kuru, 2009, *Secularism and State Politics toward Religion. The United States, France, and Turkey*, Cambridge.
- B. T. McCraw, 2010, *Faith in Politics. Religion and Liberal Democracy*, Cambridge.
- J. Rawls, 1998, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M.
- Th. Schmidt, A. Pitschmann (Hg.), 2014, *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart u. a.
- G. F. Schuppert, 2012, *When Governance meets Religion. Governancestrukturen und Governanceakteure im Bereich des Religiösen*, Baden-Baden.
- Chr. Walter, 2006, *Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive*, Tübingen.

### Zusammenfassung

Seit geraumer Zeit können wir in modernen Gesellschaften eine Verschärfung von Religionskonflikten wahrnehmen. Sie führt zu der Frage, ob und in welcher Form der religionsneutrale Staat die normative Erwartung an Religionsakteure adressieren darf, die freiheitlich-säkulare Verfassungsordnung aus innerer Überzeugung mitzutragen. Dies gilt insbesondere für das Grundrecht auf Religionsfreiheit, die Trennung von Staat und Kirche sowie die Profanität der Rechtsordnung. Da die Ausbildung einer solchen staatsbürgerlichen Loyalität auf Akzeptationsleistungen beruht, die die Glaubensfreiheit tangieren und ohnehin rechtlich nicht erzwingbar ist, können derartige Forderungen nur als Erwartung formuliert werden, dass sich Religionsgemeinschaften säkulare Verfassungsprinzipien aus ihrem Glauben heraus zu Eigen machen sollten.

Mit meinem Forschungsprojekt greife ich diese derzeit viel und kontrovers diskutierte religionspolitische Fragestellung auf, reformuliere sie als eine genuin theologische Problembeschreibung. Der Katholizismus dient in meinem Projekt dabei als eine Fallstudie, um die religionsinterne Verarbeitung von säkularen Verfassungsprinzipien zu analysieren. Historische und hermeneutische Analysen erschließen Relecturen von Traditionsbeständen und Glaubensdoktrinen, auf deren Grundlage der Katholizismus die normative Kerngrammatik moderner Verfassungsordnungen theologisch interpretiert. Auf welchen Wegen und in welchem Maße konnte es der römisch-katholischen Kirche gelingen, derartige religionspolitisch angemahnte Affirmationsleistungen zu erbringen? Aufgrund ihres weltkirchlichen Charakters vereinigt die römisch-katholische Kirche auf konfliktreiche Weise mehrere Modernisierungspfade, so dass sich beispielweise bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein die Situation in den USA völlig anders darstellte als in Europa. Den Katholizismus kennzeichnet bis in die Gegenwart hinein eine paradoxe Gleichzeitigkeit von modernitätsaffinen über modernitätskritische bis zu antimodernen Glaubenshaltungen.

Die interdisziplinäre und gesellschaftliche Bedeutung des Forschungsvorhabens sehe ich darin, dass am Beispiel des Katholizismus das hohe Maß an Ambiguität studiert werden kann, mit der sich Religionen auf der Basis ihrer Glaubensvorstellungen und Symbolsysteme in den Autonomiewelten moderner Rechtskulturen zu verorten suchen.