

Mathias Hildebrandt
Manfred Brocker (Hrsg.)

Der Begriff der Religion

Interdisziplinäre Perspektiven



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

1. Auflage 2008

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2008

Lektorat: Frank Schindler

Der VS Verlag für Sozialwissenschaften ist ein Unternehmen von Springer Science+Business Media.
www.vs-verlag.de



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Krips b.v., Meppel

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in the Netherlands

ISBN 978-3-531-16057-3

Keine Politik ohne Moral, keine Moral ohne Religion? Zum Begriff der Zivilreligion

Michaela Rehm

1. Einleitung: die Entstehungsbedingungen der Zivilreligion

Die Zivilreligion ist ein Phänomen des Abendlandes. In anderen Kulturen als den europäisch geprägten scheint es nichts vergleichbares zu geben. Mehr noch: Sie ist ein Phänomen des christlichen Abendlandes; in der Welt der vor- bzw. nicht-christlichen Antike sucht man vergeblich nach ähnlichen Erscheinungen.¹ Und allem Anschein nach muss eine weitere Einschränkung hinzugefügt werden, namentlich, dass die Zivilreligion ein Phänomen des nachreformatorischen Abendlandes ist. Bestimmte Voraussetzungen – die im Folgenden nur grob umrissen werden können – müssen demnach offenbar gegeben sein, damit sich das Konzept einer Zivilreligion entwickelt. Um welche Voraussetzungen handelt es sich?

Die Zivilreligion entsteht dort, wo ein Pluralisierungsprozess vorangegangen ist. Homogene Gesellschaften brauchen keine Zivilreligion; in ihnen besteht Einigkeit über die gemeinsamen Werte, über das, was allen Bürgern heilig ist. Die antiken Polisreligionen etwa waren von dieser Art, dort waren die Mitglieder der Polis identisch mit den Anhängern des in dieser Gesellschaft praktizierten Kultes. Bürger einer bestimmten Polis zu sein, ohne sich an deren Kult zu beteiligen, wäre innerhalb dieser Konzeption gar nicht möglich gewesen. Auch das vorreformatorische Christentum lässt sich als relativ homogen bezeichnen, zumindest in dem Sinn, dass ein von der Mehrzahl der Bürger katholischer Staaten anerkannter Wertmaßstab bestand und die Quelle dieses Maßstabs in der Offenbarung und deren Interpretation durch die römische Kirche verortet wurde. Die relative Homogenität dieser Gesellschaften, die auch von den in ihnen lebenden Angehörigen fremder Religionen nicht wirksam in Frage gestellt worden war, wurde durch die Reformation beendet: Nun waren es nicht mehr nur Minderheiten, die ein anderes Glaubensbekenntnis als die Mehrzahl der Bürger hatten; nun handelte es sich plötzlich um große Teile der Bevölkerung, welche die Dominanz des Katholizismus je nach Stärke der Gruppen erschütterten oder gar ablösten.

Mit der Herausbildung solcher heterogener Gesellschaften stellte sich die Frage, wie die unterschiedlichen Gruppierungen zusammengehalten werden können. Was vermochte an die Stelle der die Mehrzahl der Bürger vormals einenden Religion treten, was den Wertekonsens ersetzen, der mit der religiösen Spal-

tung in Frage gestellt worden war? Das Phänomen Religion hatte sich schließlich auf drastische Weise – wie etwa die Bürgerkriege im Frankreich des 16. Jahrhunderts und im England des 17. Jahrhunderts zeigen – als eines erwiesen, das sich nicht länger als tauglich zur Vermeidung von Konflikten qualifizieren ließ, vielmehr war es offenbar zu deren Hauptursache geworden. In dieser Situation schien der Ausweg aus der Misere darin zu liegen, das konflikträchtige Phänomen Religion aus dem öffentlichen in den privaten Raum zu verbannen.

Mochten die Anhänger der verschiedenen Religionen, Konfessionen und Denominationen ihren Glauben in ihren Privathäusern und ihren Gebetsräumen pflegen: Solange sie damit nicht auf den Marktplatz hinaustraten, hatte das den Staat nicht zu kümmern – immer unter der Voraussetzung, dass die jeweilige religiöse Praxis im Einklang mit den geltenden staatlichen Gesetzen war (die Exkommunikation eines abtrünnigen Gläubigen etwa hätte nicht in Widerspruch mit den bürgerlichen Gesetzen gestanden, seine Verstümmelung aber durchaus). Die Privatisierung der Religion, schließlich die Entwicklung hin zur Neutralität des Staates in religiösen Fragen, führte zur weitgehend erfolgreichen Einhegung der Religion: Sie beschwor im Großen und Ganzen geschehen keine öffentlichen Konflikte mehr herauf, weil sie durch die Verbannung ins Private ihren politischen Einfluss eingebüßt hatte. Damit war jedoch zugleich ihre gemeinhin als positiv beurteilte einheitsstiftende Wirkung verloren gegangen, die sie durch die Formulierung und Verteidigung gemeinschaftlich anerkannter Werte, Rituale zu deren Aufrechterhaltung und die Motivierung zur Einhaltung des geltenden moralischen Maßstabs gehabt hatte.

Die Furcht, eine Gesellschaft werde mit der sie einenden Religion zugleich ihres moralischen Fundaments verlustig gehen, steht am Ausgangspunkt der Überlegungen jener politischer Philosophen, die zivilreligiöse Entwürfe vorgelegt haben. Jean-Jacques Rousseau bringt diese Sorge mit der Formulierung auf den Punkt, wenn die Gottheit nicht existiere, gebe es nur noch „den auf seinen eigenen Vorteil bedachten Bösen“ (Rousseau 1969: 602, Übersetzung v. V.). Rousseau wird im Folgenden als Kronzeuge einer Konzeption von Zivilreligion herangezogen. Wenn von *der* Zivilreligion und von *dem* Verteidiger der Zivilreligion die Rede ist, wird damit keineswegs in Abrede gestellt, dass es höchst heterogene Varianten von Zivilreligion gibt. Diese zu präsentieren oder den Begriff der Zivilreligion ideengeschichtlich aufzuarbeiten, wird hier nicht angestrebt (vgl. Kleger/Müller 1986, Schlüter 1997/98). Es soll lediglich anhand der Überlegungen Rousseaus exemplarisch gezeigt werden, was das Ausgangsproblem ist, als dessen Lösung eine Zivilreligion vorgeschlagen wird, und wie diese Lösung aussieht. Daran wird sich der Versuch anschließen, die Zivilreligion einer systemimmanenten Kritik zu unterziehen, also zu fragen, ob sie die Zwecke, denen sie dienen soll,

tatsächlich zu erfüllen imstande ist. Ziel ist es, zumindest in Grundzügen eine Systematik der Zivilreligion vorzuschlagen – als Beitrag zu einer Diskussion, in deren weiterem Verlauf gewiss auch die Frage, ob sich dieser mit Hilfe von Rousseaus Konzeption unternommene Versuch auf andere Konzeptionen von Zivilreligion übertragen lässt, geklärt werden kann.

2. Das Ausgangsproblem: Wie ist dem Amoralisten beizukommen?

Der Zivilreligion liegt die Annahme zugrunde, Moral könne es ohne Religion nicht geben. Dabei gilt zunächst einmal festzuhalten, dass diese Annahme alles andere als selbstverständlich ist. Ein Beispiel einer Moralphilosophie, die ohne Rückgriff auf Gott als Quelle moralischer Geltungsansprüche auskommt, ist die *oikeiosis*-Lehre (vgl. Engberg-Pedersen 1990), weitere Beispiele lassen sich insbesondere in der antiken Philosophie mühelos finden. In der Regel wird dabei von einem bestimmten Konzept der menschlichen Natur ausgegangen, das zu verstehen bereits die Erkenntnis beinhaltet, was dieser Natur zu- bzw. abträglich ist. Was der menschlichen Natur dient, ist gut auch im moralischen Sinn, was ihr schadet, schlecht. Gekennzeichnet ist diese Natur insbesondere durch ihre Soziabilität und ihre Vernunftbegabung, weswegen all das als positiv beurteilt wird, was das menschliche Zusammenleben friedvoll macht und was es dem Menschen ermöglicht, sich seiner Vernunft zu bedienen und sich so von der Natur des Tieres zu unterscheiden. Die Vernunft fungiert dabei als Normenquelle – sie zeigt auf, welches Verhalten dienlich, welches schädlich ist –, und da jeder Mensch über sie verfügt, kann sich im Fall eines moralischen Fehlers niemand damit herausreden, nicht gewusst zu haben, wie er sich verhalten soll. Für diejenigen Aufklärungsphilosophen, die nach einer Fundierung der Moral ohne Religion suchten, bot es sich an, bei antiken Naturrechtslehrern nachzuschlagen. Denis Diderot etwa versuchte in seinem Artikel *Naturrecht*, den er für die *Encyclopédie* verfasst hatte, darzulegen, dass sich allein mit Hilfe der Vernunft erkennen lasse, was Recht und Unrecht ist. Durch die Vernunft erkennt der Mensch den Gemeinwillen (*volonté générale*), welcher der Wille der gesamten menschlichen Gattung (des *genre humain*) ist. Der Gemeinwille klärt über die Pflichten auf, die jeder Mensch gegenüber seinesgleichen hat – als Angehöriger derselben Gattung. Im so genannten Genfer Manuskript, der ersten Fassung vom *Gesellschaftsvertrag*, setzt sich Rousseau nun mit dem von Diderot propagierten Universalismus auseinander.²

Die Vorstellung Diderots, es gebe einen universellen, auf das Wohl der gesamten Gattung bezogenen Gemeinwillen, lehnt Rousseau als „wahre Schimäre“ (Rousseau 1964b: 284, *Contrat social, 1^{ière} version*)³ ab. Dabei kritisiert er nicht

die Idee eines universellen Gemeinwillens als solche, sondern deren Folgenlosigkeit – sie führe zu nichts, weil ihre „Bedingungen stets unbekannt oder nicht anwendbar sind und man sie notwendigerweise ignorieren oder übertreten muss“ (Rousseau 1964b: 284).⁴ Diderot geht davon aus, dass dank dieses Gemeinwillens auch im vorstaatlichen Zustand ein friedliches Zusammenleben der Menschen möglich ist: Es bedarf nicht erst staatlicher Gesetze, um die Individuen zu konfliktvermeidendem Verhalten zu bewegen; schließlich verfügen alle bereits durch ihre Vernunftbegabung über die Erkenntnis dessen, was sozialverträglich ist.

Die Idee einer solchen vorstaatlichen *société générale* mitsamt dem dazugehörigen Gemeinwillen aber wäre Rousseau zufolge nur dann plausibel, wenn man annähme, Gott selbst Sorge dafür, dass die natürlichen Gesetze allen Menschen bekannt sind, und wache über deren Einhaltung (vgl. Rousseau 1964b: 285f.). Der Gemeinwille ließe sich dann als Ausdruck des Willens Gottes begreifen. Rousseau zweifelt nun ebenso wenig wie Diderot daran, dass es von allen Menschen erkennbare natürliche Gesetze gibt. Der Unterschied liegt zunächst einmal darin, dass Rousseau anders als Diderot davon ausgeht, dass Gott der Urheber der natürlichen Gesetze ist und durch die Erschaffung des Menschen als vernunftbegabtes Wesen dafür gesorgt hat, dass die Gesetze vom Menschen mittels der Vernunft erkannt werden können. Obwohl Rousseau die natürlichen Gesetze auf Gott zurückführt, während Diderot sie mit Verweis auf die menschliche Natur zu fundieren sucht, sind sie sich zumindest in dem Punkt einig, dass es solche Gesetze gibt und sie von allen Menschen *qua* deren Vernunftbegabung zu erkennen sind. Die Frage, welches Verhalten für den Menschen das richtige ist, wird von beiden mit Verweis auf die natürlichen Gesetze beantwortet (die freilich für Diderot einen anderen Ursprung haben als für Rousseau). Die entscheidende Differenz liegt in der Frage, ob und wie das als richtig erkannte Verhalten den Menschen verpflichtet: Impliziert die Erkenntnis der natürlichen Gesetze allein bereits ein moralisches Sollen? Verpflichtenden Charakter kann das natürliche Gesetz für Rousseau nur dann haben, wenn es einen Gesetzgeber gibt – wobei ein Gesetzgeber nicht nur die Autorität hat, die Gesetze zu erlassen: Zur Gesetzgeberschaft gehört auch die Fähigkeit, die Gesetze durchzusetzen und im Fall ihrer Verletzung Sanktionen zu verhängen. Da der Naturzustand ja nun gerade durch das Fehlen weltlicher Macht charakterisiert ist, kommt als Gesetzgeber nur Gott in Frage. Gott jedoch scheint aus verborgenen Gründen darauf zu verzichten, die natürlichen Gesetze in der *société générale* mit Macht durchzusetzen. Denn sein Wille hat offensichtlich keine Konsequenzen für das Zusammenleben der Menschen in der *société générale*, zumal auch Diderot eingesteht, dass es Menschen gibt, welche die natürlichen Gesetze zwar erkennen, aber aus ihnen keinerlei Verpflichtung ableiten und sich dementsprechend eigennützig verhalten.

Ein solcher Mensch ist der von Diderot in seinem *Encyclopédie*-Artikel vorgestellte „raisonneur violent“ – eine Person, die als klug im Sinne von berechnend beschrieben wird, die rücksichtslos auf ihren Vorteil bedacht ist. Diese Person wird nicht einmal abstreiten, dass sie die natürlichen Gesetze kraft ihrer Vernunft erkennen kann. Sie wird aber keinen Grund sehen, weshalb diese Gesetze sie zu einem bestimmten Verhalten verpflichten sollten.⁵ Auch mit einer Argumentation nach Art der goldenen Regel wird man ihr nicht beikommen, weil der „raisonneur violent“ weiter geht als der klassische Trittbrettfahrer: Während dieser wünscht, dass sich alle anderen an die Regeln halten, damit er von ihrer Regelkonformität profitieren kann (etwa, weil die anderen durch ordnungsgemäßes Entrichten des Fahrpreises die Institution öffentlicher Verkehrsmittel ermöglichen, die der Trittbrettfahrer gerne ohne Bezahlung nutzen möchte), ist dem „raisonneur violent“ einerlei, ob die anderen die Regeln befolgen oder nicht. Dementsprechend fragt sich Diderot, was man dem „raisonneur violent“ sagen solle, bevor man ihn erstickt, doch der resignative Nachsatz, „bevor man ihn erstickt“, weist bereits darauf hin, dass diese Frage rein rhetorischer Natur ist (Diderot 1755: 116).

Rousseau legt im *Genfer Manuskript* den Finger auf die Schwachstelle der Naturrechtslehre Diderots, indem er betont, dass Diderot dem Egoismus des von ihm „raisonneur violent“ genannten Amoralisten nichts entgegenhalten kann. Dessen Verhalten ist laut Rousseau höchst rational – zumindest dann, wenn damit zu rechnen ist, dass ein etwaiges altruistisches Verhalten einseitig bliebe. Das aber, so Rousseau, wird immer der Fall sein, solange es keine staatliche Gewalt gibt. Im vorstaatlichen Zustand nämlich ist derjenige der Dumme, der die natürlichen Gesetze nicht nur erkennt, sondern sich auch durch sie zu einem bestimmten Verhalten verpflichtet fühlt: Wenn er sich hilfsbereit und vertrauensvoll zeigt – etwa, indem er Ware auf Treu und Glauben liefert, ohne auf sofortigen Ausgleich zu pochen – gibt es keinerlei Gewähr, dass sein Gegenüber ihm sein Entgegenkommen durch entsprechende Reaktionen danken wird. Wird die Kooperationsbereitschaft einer Person ausgenutzt, hat diese im Naturzustand zudem keinerlei Instanz, an die sie appellieren könnte, um ein egoistisches Gegenüber dazu zu bringen, sich an Abmachungen zu halten. Unter diesen Umständen also ist es vernünftig, egoistisch zu sein. Allein mit Hilfe der menschlichen Vernunft, so argumentiert Rousseau in Hinblick auf Diderots Rationalismus, kann die Moral nicht begründet und verteidigt werden.⁶

Diderots Konzeption scheitert Rousseaus Auffassung nach jedoch nicht allein an seinem Rationalismus. Auch der moralische Universalismus, den er in seinem Ansatz propagiert, kann laut Rousseau nicht funktionieren. Vertreter eines solchen Universalismus werden von ihm mit denen in einen Topf geworfen, die sich Kosmopoliten nennen und die für Rousseau deshalb verdächtig sind, weil sie „sich

rühmen, alle Welt zu lieben, um sich das Recht zu nehmen, niemanden zu lieben“ (Rousseau 1964b: 287), und Rousseau kann sich nicht vorstellen, dass die Glieder einer *société générale* füreinander Verantwortung übernehmen: Wenn unterschiedslos jeder, ob Nachbar oder Bewohner eines anderen Erdteils (christlich gesprochen) der Nächste ist, um den man sich kraft der gemeinsamen Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung kümmern soll, wird man sich für niemanden wirklich verantwortlich fühlen: Ohne konkrete Verbindlichkeiten ist jeder, so glaubt Rousseau, nur um sein eigenes Wohl besorgt.

Der einzige Weg, die laut Rousseau mit dem Universalismus einhergehende Unverbindlichkeit und die mit dem Rationalismus verbundene Folgenlosigkeit der natürlichen Gesetze der *société générale* zu beenden, ist die Schaffung von partikularen Zusammenschlüssen, kurz: von Staaten.⁷ Eine exklusive Menge von Individuen wird dabei mit einem exklusiven gemeinschaftlichen Willen ausgestattet. Denn anders als der Gemeinwille Diderots ist derjenige Rousseaus kein universeller Wille, allen Angehörigen der menschlichen Gattungen gemein. Auf den *genre humain* bezogen, muss Rousseaus Gemeinwille als partikular begriffen werden.⁸ Der Gemeinwille also ist der Wille eines konkreten Staates, im vorliegenden Fall der Rousseauschen Republik.

Die *société particulière* des Staates vermag, was die *société générale* nicht zu leisten imstande ist: Sie kann laut Rousseau sogar dem Amoralisten beikommen, und zwar zunächst einmal dadurch, dass dieser durch Belohnung respektive Strafe einen Anreiz erhält, das Interesse der Allgemeinheit zu respektieren. Doch die Leistung des wohlgeordneten Staates geht laut Rousseau darüber hinaus: Er stellt nicht nur Treue zum Gesetz mittels Abschreckung durch Strafe her, sondern kann sogar Liebe zum Gesetz vermitteln. Der gute Staat nämlich macht aus dem egoistischen, vernunftbegabten Tier, das der Mensch im Naturzustand ist, allererst ein sittliches Lebewesen, fähig, die eigenen Interessen dem Wohl der Allgemeinheit unterzuordnen. Eine solche sittliche Metamorphose jedes einzelnen findet durch den Abschluss des Gesellschaftsvertrages statt (vgl. Rousseau 1988: 22f.). Diese Verwandlung macht das Individuum nicht zum Heiligen – Rousseau verdeutlicht, dass jeder eine *volonté particulière* behält, die mit dem Gemeinwohl durchaus konfligieren kann – aber sie ermöglicht es ihm, sich im Falle eines Widerstreites von Partikularwillen und Gemeinwillen zugunsten des letzteren zu entscheiden. Was Rousseau in Aussicht stellt, geht also weit über die staatliche Einhegung von egoistischen Interessen durch Gesetz und Sanktion hinaus. In einem Staat nach Art der von ihm entworfenen Republik wäre es damit auch nicht getan, schließlich wird dem Bürger darin einiges abverlangt, wie folgendes Urteil Rousseaus zeigt: „Das Wort *Steuer* ist ein Sklavenwort (...). In einem wirklich freien Staat tun die Bürger alles eigenhändig und nichts mit Geld“ (Rousseau 1988: 102). Wenn es also nicht

ausreicht, braver Steuerzahler zu sein, sondern der Bürger sich um alle öffentlichen Angelegenheiten selbst kümmern soll – ob es nun darum gehen mag, eine Straße zu bauen, oder gar in den Krieg zu ziehen – liegt es wohl auf der Hand, dass Gesetzestreue allein nicht ausreicht. Vom Bürger der Rousseauschen Republik wird das erwartet, was man heute Engagement nennt. Und dazu kann man schwerlich wie zur Gesetzestreue verpflichtet werden; anders als diese setzt das Engagement positive Gefühle für das Gemeinwesen voraus: Rousseau spricht von der „Liebe zur Pflicht“ oder gar der „Leidenschaft“, die Not tut. Die sittliche Metamorphose, die sich beim Übergang vom Naturzustand zum Staat vollzieht, versetzt das Individuum in die Lage, „seine Vernunft zu befragen“, so dass „die Stimme der Pflicht an die Stelle des körperlichen Triebs“ tritt (Rousseau 1988: 22). Aber das bedeutet nicht, dass hier Gefühl und Vernunft einander gegenübergestellt würden, etwa in dem Sinn, dass das von seinen Gefühlen (und Trieben) dominierte Individuum des Naturzustands in den rein von seiner Vernunft gesteuerten Bürger verwandelt würde. Vor dem Staat ist die Gefühlswelt der Lebewesen von Stumpsinn gekennzeichnet (ebd.). Der Abschluss des Gesellschaftsvertrages leistet nicht die Ablösung des Gefühls durch die Vernunft, sondern veredelt die Gefühle. Die Bürger haben nun nicht mehr nur ihr eigenes Interesse vor Augen, sondern verfolgen das Gemeinwohl – und zwar nicht aus rationalem Nutzenkalkül (dahingehend, dass Kooperation in der Regel mehr Gewinn verspricht als eine egoistische Strategie), auch nicht, weil sie dazu verpflichtet würden, sondern aus Neigung: Ihre Gefühle motivieren sie zu einem Verhalten, das dem Gemeinwesen zuträglich ist. Sie verhalten sich gemeinwohlkonform aus Liebe zur Pflicht, und zu dieser Liebe werden sie mit Hilfe der Religion motiviert (vgl. Rousseau 1988: 150).

3. Vom Amoralisten zur Stütze des Staates: die Rolle der Religion

Die Religion, die selbst den Amoralisten zu einem von Liebe zum Gesetz erfüllten Bürger machen kann, darf keine Religion mit universalistischer Ausrichtung sein, keine „Religion des Menschen“, wie das ursprüngliche Christentum es ist. Eine solche Religion nämlich erwartet vom Individuum, unterschiedslos alle Menschen als Geschwister, als „Kinder des nämlichen Gottes“ zu begreifen (Rousseau 1988: 147). Das aber stellt laut Rousseau eine Überforderung dar, seiner Ansicht nach ist es unmöglich, sich für das Schicksal der gesamten Menschheit zu interessieren. Wer das versucht, läuft Gefahr, die hilfsbedürftigen Menschen in seiner Umgebung zu übersehen.⁹ Für Rousseau jedoch ist völlig klar, für welchen Personenkreis man Verantwortung trägt: Die Glieder der eigenen politischen Gemeinschaft sind es, um die man sich zu kümmern hat, nicht die Glieder der menschlichen Gattung all-

gemein. Die Religion, welche in der Lage ist, die Menschen zur Fürsorglichkeit gegenüber ihren Mitbürgern anzuhalten, muss partikularistisch zugeschnitten werden, um die Liebe der Bürger zu ihrem Gemeinwesen und seinen Gliedern zu fördern.

Sie darf aber auch nicht das sein, was Rousseau die „Religion des Bürgers“ nennt – eine Art Theokratie, in welcher es keinerlei Scheidung von Politik und Religion gibt und der Landesfürst zugleich der Oberpriester ist. Völlig indiskutabel ist die „Priesterreligion“, wofür der römische Katholizismus als Beispiel herangezogen wird. Sie wird als schädlich beurteilt, weil sie das Individuum in einen andauernden Loyalitätskonflikt zwischen Kirche und Staat bringt und es solchermaßen „daran hindert, gleichzeitig fromm und Staatsbürger sein zu können“ (Rousseau 1988: 146).

Welche Kriterien muss eine Religion erfüllen, welche die gewünschte affektive Bindung an den Staat herstellen kann, ohne die Nachteile der genannten historischen Erscheinungsformen aufzuweisen? Einerseits sollen diejenigen Elemente der „Religion des Bürgers“, die der Stabilität des Staates dienen, bewahrt werden, andererseits darf das nicht auf Kosten der Wahrheit gehen – kritisiert Rousseau diesen Typus doch als auf Irrtum und Lüge beruhend (Rousseau 1988: 147). Als weiterer Kritikpunkt kommt die Intoleranz der „Religion des Bürgers“ hinzu, die ihre Anhänger fanatisch und blutrünstig macht. Diese Defizite der „Religion des Bürgers“ versucht Rousseau nun mit Hilfe der positiven Aspekte der „Religion des Menschen“ auszugleichen. Das Ergebnis soll eine Zivilreligion sein, die erstens den Menschen nicht „mit sich selbst in Widerspruch“ bringt (wie das bei der „Priesterreligion“ der Fall ist). Zweitens muss sie als Bindeglied der Gesellschaft wirken und die „Herzen der Bürger an den Staat heften“ (Rousseau 1964b: 287). Drittens darf sie nicht in Widerspruch mit der Wahrheit stehen, auch wenn die als falsch beurteilten Vorstellungen dem Staat von Nutzen wären; und sie muss viertens dem Anspruch der Toleranz genügen.

4. Das ‚rein bürgerliche Glaubensbekenntnis‘

Wie sieht nun diese Zivilreligion aus? Rousseau interessiert sich nicht für die metaphysischen Aspekte der von ihm untersuchten Religionstypen. Wie man erlöst wird, mit Gott kommunizieren soll und ähnliche Fragen werden von ihm nicht erörtert, was seinen Grund im Geltungsrahmen des Staates hat: „Das Recht, das der Gesellschaftsvertrag dem Souverän über die Untertanen gibt, geht (...) nicht über die Grenzen des öffentlichen Nutzens hinaus. Die Untertanen sind dem Souverän über ihre Ansichten nur insoweit Rechenschaft schuldig, als diese für das Gemeinwesen erheblich sind“ (Rousseau 1988: 150). Was der Bürger folglich in metaphy-

sischen Fragen glaubt, geht den Staat nichts an, denn „in der anderen Welt besitzt er keinerlei Befugnis“ (Rousseau 1988: 151):

„Nun ist es ja für den Staat sehr wohl wichtig, dass jeder Bürger eine Religion hat, die ihn seine Pflichten lieben heißt; aber die Dogmen dieser Religion interessieren den Staat und seine Glieder nur insoweit, als sie sich auf die Moral beziehen und auf die Pflichten, die derjenige, der sie [die Zivilreligion] bekennt, gegenüber den anderen zu erfüllen gehalten ist. Darüber hinaus mag jeder Anschauungen hegen, wie es ihm gefällt, ohne dass dem Souverän eine Kenntnis davon zustünde“.

Die Zivilreligion beinhaltet also keine das Diesseits transzendierende Heilslehre und schreibt den Bürgern keine Glaubensinhalte vor, die über moralische Verhaltensnormen hinausgehen. Dementsprechend sagt Rousseau, die Artikel des „rein bürgerlichen Glaubensbekenntnisses“ seien keine religiösen Dogmen im eigentlichen Sinn, sondern beinhalteten eine „Gesinnung des Miteinander, ohne die es unmöglich ist, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein“ (ebd.).

Diese „Gesinnung des Miteinander“ stellt eine theistische, am Wohl des Staates ausgerichtete Religion vor, deren Artikel vom Souverän selbst – bei Rousseau also dem Volk – festgesetzt werden (zu den ‚Dogmen‘ der Zivilreligion vgl. ebd.). Aus dem künstlichen Charakter der Zivilreligion wird kein Hehl gemacht, und weil sie den Bürgern nicht von einer religiösen oder politischen Autorität auferlegt, sondern von ihnen selbst etabliert wird, sieht Rousseau auch keine Schwierigkeit darin, zu ihrem Bekenntnis zu verpflichten. Glaube kann wohlgemerkt kein Gegenstand von Verpflichtung sein; mit Locke ist Rousseau der Meinung, dass es nicht möglich ist, jemanden zum Glauben an etwas zu zwingen. Da aber die Zivilreligion ‚nur‘ eine „Gesinnung des Miteinander“ umfasst, die das gute Zusammenleben der Bürger befördern soll, sieht Rousseau keinen Grund, weshalb irgend jemand sie ablehnen sollte. Die innerweltliche Zivilreligion beschränkt sich darauf, die Bürger zu einem Verhalten aufzufordern, das dem Staat nützlich ist und das sie Rousseaus Ansicht nach wollen können, weshalb er es auch für unproblematisch hält, die Zivilreligion bekenntnispflichtig zu machen.

Das Irritierende aber ist nun, dass die Dogmen der Zivilreligion eben keine Verhaltensregeln zur Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens enthalten. Rousseau formuliert sie vielmehr wie folgt:

„Die Existenz der allmächtigen, allwissenden, wohlthätigen, vorhersehenden und sorgenden Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück der Gerechten und die Bestrafung der Bösen sowie die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze – das sind die positiven Dogmen. Was die negativen Dogmen anbelangt, so beschränke ich sie auf ein einziges: die Intoleranz!“ (ebd.).

Rousseau geht davon aus, dass Anhänger unterschiedlicher Religionen dieses Bekenntnis akzeptieren werden, weil eben nicht der Glaube an einen bestimmten

Gott verlangt wird, sondern von „Gottheit“ (*la Divinité*) die Rede ist, so dass jeder selbst entscheiden mag, wie er diesen Begriff besetzt. Nun ist nachvollziehbar, dass die „Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze“ sowie das negative Dogma der Intoleranz als für die gewünschte „Gesinnung des Miteinander“ relevant gewertet werden. Auch die von Rousseau geforderte Verpflichtung der Bürger, diese Dogmen zu bekennen, ist verständlich, wenn man annimmt, sie bestünden aus Maximen sozialverträglichen Verhaltens. Doch welche Rolle spielen jene Dogmen, die sich auf die Existenz Gottes und ein Weiterleben nach dem Tod beziehen? Es fragt sich, was sie mit der Moral zu tun haben, und ob es Rousseau zufolge tatsächlich genüge, diese Dogmen zu bekennen. Politisch machbar wäre es unter seinen Voraussetzungen sicherlich, den Bürgern das Bekenntnis der „Existenz der allmächtigen, allwissenden, wohlthätigen, vorhersehenden und sorgenden Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück der Gerechten und die Bestrafung der Bösen“ abzuverlangen. Doch es liegt auf der Hand, dass sich durch das Bekenntnis allein die gewünschte Liebe der Bürger zum Staat nicht entwickeln wird. Gleichzeitig gesteht Rousseau ein, dass der Staat niemanden dazu verpflichten kann, die Dogmen der Zivilreligion zu *glauben*. Der Glaube nämlich kann nicht staatlicherseits hergestellt werden, und genau das ist der Grund für das theistische Bekenntnis: Wenn man erstens annimmt, dass es ohne den Glauben an die Existenz Gottes keine Moral geben kann (ebd.; vgl. Rousseau 1969: 1144, *Lettre à M. De Franquières*) und zweitens davon ausgeht, dass der Staat diesen Glauben nicht produzieren kann, drängt sich der Schluss auf, dass der moralinduzierende Glaube dem Staat vorgängig sein muss. Der Staat ist somit darauf angewiesen, Bürger zu haben, deren Glauben er bereits voraussetzen kann. Denn er hat keinen Ersatz für ihn anzubieten und auch die Zivilreligion ist kein Mittel, Glauben zu erzeugen, vielmehr baut sie auf schon vorhandenem Glauben auf. Die Bürger müssen von sich aus an Gott glauben und aus diesem Glauben die Liebe zu ihren Pflichten ziehen, weil auch die Zivilreligion entgegen der gängigen Interpretation keine Ersatzreligion in dem Sinne ist, dass sie tatsächlich an die Stelle eines bereits vorhandenen Glaubens treten könnte.

Die Liebe zur Pflicht also ist für einen Staat, dessen Konzeption nicht nur gesetzestreu, sondern auch engagierte Bürger verlangt, unabdingbar. Gleichzeitig aber lässt sich diese Einstellung nicht auf politischem Weg erzeugen; sie kann aber staatlicherseits gefördert und für das partikulare Gemeinwesen nutzbar gemacht werden. Die Rousseausche Republik braucht Bürger, deren Sitten dem Gemeinwohl dienlich sind (vgl. Rousseau 1964a: 973, *Préface à Narcisse*). Sie sollen nicht mit Zwang dazu gebracht werden, das Gemeinwohl zu verfolgen, sondern sich aus freien Stücken dazu entschließen. Der Staat ist demnach nur das Vorletzte und bleibt angewiesen auf das Wirken einer Macht, die seinem Zugriff entzogen ist.

Zusammenfassung: Welches sind die Annahmen, auf denen das Konzept der Zivilreligion basiert? Die Zivilreligion steht im Dienst der Politik, ihr instrumenteller Charakter wird laut Rousseau von den Bürgern gewollt, weil sie die Stabilität des Staates als wertvollen Zweck ansehen und die Zivilreligion als Mittel, ihn zu realisieren. Nun kann man ja durchaus der Meinung sein, dass es angesichts einer pluralistischen Gesellschaft keine schlechte Idee sein mag, eine Zivilreligion zu etablieren, welche die in unterschiedliche Richtungen strebenden gesellschaftlichen Kräfte einigt und an den Staat bindet. Wie eben gezeigt, steht für Rousseau fest, dass jeder Mensch guten Willens dieser Vorstellung zustimmen wird. Auch in der gegenwärtig geführten Debatte über Zivilreligion teilen einige Diskussionsteilnehmer diese Überzeugung Rousseaus. Schließlich ist nachvollziehbar, weshalb das Konzept einer Zivilreligion – ob nach dem Vorbild Rousseaus oder in abgewandelter Version – in einer Zeit attraktiv wirkt, in der die Herausforderungen des Pluralismus noch größer zu sein und die Unzulänglichkeiten des politischen Liberalismus noch klarer zu Tage zu treten scheinen als in der Epoche Rousseaus. In dieser Situation mag es ratsam sein, sich nochmals konzentriert die Annahmen vor Augen zu führen, auf denen das Konzept der Zivilreligion basiert, und die im Anschluss an die Analyse der Rousseauschen Konzeption formuliert werden können.

Erstens: *Keine Politik ohne Moral*. Abgelehnt wird die liberale Auffassung, der zufolge (verkürzt dargestellt) es die Aufgabe des Staates ist, durch die bürgerlichen Gesetze und Maßnahmen zu deren Befolgung Frieden und Sicherheit herzustellen. Ob jemand sich aus moralischen Gründen – etwa aus Einsicht in das Sittengesetz, wie Kant es formuliert – gemeinwohlkonform verhält oder er nur deswegen nicht seinen Nebenbuhler meuchelt, weil er die staatliche Strafverfolgung fürchtet, spielt keine Rolle. Den Staat hat dieser Auffassung zufolge nicht zu interessieren, aus welchen Beweggründen der Bürger handelt, solange dieser nicht mit dem Gesetz in Konflikt gerät. Ein Verteidiger der Zivilreligion wird demgegenüber betonen, dass bloße Gesetzestreue nicht ausreicht. Der Grund dafür liegt in seiner Staatsauffassung; seiner Ansicht nach kann ein auf die Funktionen von Friedens- und Sicherheitswahrung reduzierter Staat kein gedeihliches Zusammenleben der Bürger gewährleisten. Gefragt sind moralische Bürger, die nicht wegen drohender Sanktionen, sondern aus Einsicht in den Sinn des Gesetzes – Rousseau spricht gar von Liebe zum Gesetz – das Rechte tun, und die sich aktiv für das Gemeinwohl einsetzen, kurz: sich engagieren.

Zweitens: *Keine Moral ohne Religion*. Ein Verteidiger der Zivilreligion bezweifelt, dass der Mensch ohne Glauben an eine Gottheit zu moralischem Verhalten fähig ist. Genauer gesagt, wird er in der Regel nicht abstreiten, dass auch Agnostiker oder Atheisten dann in der Lage sind, altruistisch zu agieren, wenn sie sicher sein können, dass sich ihre Investition in das Gemeinwohl auch für sie selbst

lohnt. In den Fällen aber, in denen der Nutzen unklar ist – sei es, weil offen ist, ob der Altruismus wechselseitig sein wird, sei es, weil möglicherweise gar niemand die moralische Tat wahrnimmt – werden sich Menschen ohne Gottesglauben nach Ansicht des Verteidigers der Zivilreligion für ein Verhalten entscheiden, das ihren egoistischen Interessen dient. Schließlich bedarf es keiner ausgedehnten empirischen Studien, um festzustellen, dass Moral nicht immer unmittelbar zu einem Mehrwert an Glück führt.¹⁰ Ein Blick in den lebensweltlichen Alltag genügt, um festzustellen, dass der Ehrliche oft der Dumme ist, der Großzügige ausgenutzt wird und so fort. Angesichts dieser Erkenntnis setzt der Verteidiger der Zivilreligion auf die Religion, genauer auf den Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod, an Belohnung für die Tugend und Strafe für das Laster, um den Bürger selbst dann zu altruistischem Verhalten zu motivieren, wenn feststeht, dass es sich in diesem Leben nicht mehr für ihn auszahlen wird. Das ist der Grund, weshalb die Dogmen der Zivilreligion von Rousseau als theistisches Bekenntnis formuliert werden.

Drittens: *Keine partikularistische Moral ohne Zivilreligion.* Der Verteidiger der Zivilreligion nimmt an, die Politik komme nicht ohne Moral, die Moral nicht ohne Religion aus. Er wäre aber nicht damit zufrieden, wenn es sich bewerkstelligen ließe, alle Bürger irgendwie „religiös“ zu machen: Das Problem liegt seiner Ansicht nach schließlich nicht nur darin, dass es Bürger gibt, die ungläubig sind. Gläubige Bürger sind für ihn gewiss besser als atheistische oder agnostische (vorausgesetzt, ihr Glaube ist mit den staatlichen Gesetzen vereinbar); wenn ihr Glaube aber einen universalistischen Anspruch hat, hilft das dem Staat nicht unbedingt. Mit einem solchen Glauben verbindet sich eine universalistische Moral, der zufolge alle Menschen Brüder und Schwestern sind und in gleicher Weise Anspruch auf Fürsorge haben. Der Verteidiger der Zivilreligion aber will eine partikularistische Moral fördern, welche die Individuen dazu anhält, sich um ihre eigenen Mitbürger, um ihr eigenes Gemeinwesen zu kümmern. Immerhin geht es um das Wohl einer partikularen Gemeinschaft, das mit Hilfe der Zivilreligion gesichert und gefördert werden soll, und das Ziel der partikularistischen Moral lautet Patriotismus.

5. Was ist religiös an der Zivilreligion?

Die Zivilreligion stellt keine Konfession dar. Rousseau wie auch andere ihrer Befürworter gehen davon aus, dass jeder Bürger beispielsweise Protestant *und* Anhänger der Zivilreligion zugleich sein kann. Die Frage nach deren Wahrheit stellt sich nicht, sie ist Menschenwerk und wird nach den Bedürfnissen des betreffenden Gemeinwesens sozusagen am Reißbrett entworfen. Kann man angesichts

einer Konzeption, deren künstliche Herstellung und Instrumentalität offenkundig sind und die nur auf die Moral abzielt, überhaupt von Religion sprechen?

Sofern *religio* als „Bindung“ verstanden wird, als Verpflichtung von Menschen untereinander, lässt sich der Begriff auf die Zivilreligion anwenden (vgl. Kobbert 1914: 571). Schwieriger wird es, wenn ein anderes Verständnis von Religion zugrundegelegt wird. Bei Cicero etwa geht der Begriff auf das Verb „religere“ („immer wieder durchgehen“, „genau beachten“) zurück, wobei es darum geht, dasjenige zu beachten, was die Götter von den Menschen verlangen. So wird der lateinische Terminus „religio“ neben anderen Begriffen (etwa „pietas“) zur Bezeichnung der „Verpflichtung zu kultisch-ritueller Verehrung der Götter“ herangezogen. Lactantius führt „religio“ auf „religare“ (verbinden, verbunden sein) zurück, und zwar im Sinne einer Verbundenheit des Menschen mit Gott. Gleichbedeutend mit „fides“ und „cultus“ bzw. mit Glaube und Gottesdienst gebraucht Martin Luther den Begriff „religio“ (vgl. Wagner 1997: 524).

Wo immer der Begriff Religion wie in den eben aufgeführten Beispielen nicht nur in Bezug auf das menschliche Zusammenleben, sondern auch auf das Verhältnis von Mensch und Gott verstanden wird, scheint es problematisch, ihn in Hinsicht auf die Zivilreligion anzuwenden. Deren Charakteristikum nämlich besteht in der Trennung des metaphysischen vom moralischen Bereich einer Religion, weshalb ihre Befürworter auch wie bereits erwähnt glauben, man könne gleichzeitig etwa Protestant sein und der Zivilreligion anhängen. Angenommen, es sei also möglich, etwa ein protestantischer Zivilreligiöser bzw. zivilreligiöser Protestant zu sein. Fragen metaphysischer Art müsste dieser Mensch der zivilreligiösen Konzeption zufolge in seiner Eigenschaft als Protestant klären. Sie werden als politisch belanglos, als Privatsache betrachtet, ganz im Gegensatz zu denjenigen Fragen, die das menschliche Miteinander betreffen. Hierbei würde der genannte Mensch auf die Zivilreligion verwiesen werden, weil die Moral aufgrund ihrer Relevanz für das Zusammenleben im Staat als Angelegenheit der Politik betrachtet wird.

Der Zivilreligion als Phänomen des öffentlichen, politischen Raumes kann demnach nur ein auf Fragen der Moral kondensierter Begriff von Religion zugrundegelegt werden.¹¹ Religion im weiteren Sinne – als bezogen auf das Verhältnis der Menschen untereinander wie auch auf das Verhältnis von Mensch und Gott – ist höchstens Voraussetzung der Zivilreligion:

Denn der zivilreligiöse Staat muss von den Bürgern verlangen, die Trennung von Metaphysik und Moral hinzunehmen, was für Angehörige von Glaubensrichtungen, in denen etwas wie eine Zwei-Reiche-Lehre unbekannt ist oder gar abgelehnt wird, schwierig sein mag. Doch schließlich erwartet auch der liberale, religiös abstinenten Staat, dass seine Bürger akzeptieren, ihren Glauben im Privaten

zu praktizieren. Der Unterschied besteht darin, dass der zivilreligiöse Staat zwar behauptet, der metaphysische Bereich sei politisch belanglos, er aber anders als der religiös abstinenten Staat auf genau diesen Bereich angewiesen ist.

Die Indifferenz in Fragen der Metaphysik ist eben nur eine vorgebliche; faktisch muss der zivilreligiöse Staat ein vitales Interesse daran haben, dass die Bürger sich mit diesen Fragen beschäftigen. Weil der Staat die Tugend und Gemeinwohlorientierung, die er braucht, eben nicht selbst erzeugen kann, und er auch kein Substitut für den Glauben anzubieten hat, muss er ein theistisches Glaubensbekenntnis voraussetzen. Die Zivilreligion ist also keine Ersatzreligion, sondern Nutznießerin eines Glaubens, den sie nicht selbst erzeugen kann. Aus dem selben Grund ist sie steril: Sie kann die Verbundenheit mit ihr nicht selbst reproduzieren, sondern bleibt darauf angewiesen, dass die Bürger ihren Glauben andernorts – eben privat – empfangen und ihn in den Bereich des Politischen importieren.

Das gilt offenkundig für unterschiedliche zivilreligiöse Entwürfe, ob sie aus der Zeit der Aufklärung stammen oder jüngsten Datums sind. Allen ist gemein, dass sie den privaten Glauben der Bürger in den Dienst der Politik nehmen. Man muss allerdings unterscheiden, welchem Zweck diese Instrumentalisierung nutzen soll: 1.) dem der Bindung an das Gemeinwesen oder 2.) dem der Freiheitserhaltung? Rousseau wie auch andere Vertreter zivilreligiöser Entwürfe der Aufklärung hatten eher den erstgenannten Zweck im Sinn, heutige Vertreter wie etwa Hermann Lübke betonen den zweitgenannten. Lübkes Entwurf ist so zurückhaltend und integrativ formuliert – „[z]ivilreligiös sind die (...) als universalkonsensfähig unterstellten religiösen Orientierungen, die in unsere politische Kultur integriert sind“ (Lübke 2004: 316) – dass sich die Frage stellt, welche Funktion eine so schwache Konzeption von Zivilreligion im Staat überhaupt erfüllen soll: Wem und wozu nützt die Zivilreligion unter diesen Vorzeichen? Versteht man sie, wie etwa Pufendorf, als Einheitsband, als „vinculum societatis civilis“ (Pufendorf 1698: 17), wird ihre Aufgabe deutlicher, und es scheint plausibler, dass eine so starke zivilreligiöse Konzeption tatsächlich einen Einfluss auf die Bürger ausüben kann. Doch ob stark oder schwach: alle Varianten der Zivilreligion werden dem Pluralismus nicht gerecht:

„Sie verkennen den Charakter religiöser Entscheidung und verfehlen den fundamentalen Sachverhalt, dass ethische Wert- und Zielvorstellungen stets im Rahmen umfassender Wirklichkeitsverständnisse bestimmt und interpretiert werden, die ihrerseits grundsätzlich individuell verantwortet werden müssen, weil sie sich unhintergebar individuellen Evidenzerfahrungen verdanken. Sie errichten die Fiktion eines sei es ethischen, sei es religiösen Allgemeinen, innerhalb oder unterhalb dessen die Varianten historisch-individuell bestimmter Religion und Ethik sich bewegen sollen. Zivilreligion ist nur mit

der Vorstellung eines restringierten Pluralismus, nicht aber mit einem ‚Pluralismus aus Prinzip‘ (...) kompatibel“ (Preul 1997: 552).

Starke wie schwache zivilreligiöse Konzeptionen stehen dem Pluralismus entgegen, weil in ihnen eben doch vorgegeben wird, aus welchem Grund und mit welcher Motivation jemand Bürger eines bestimmten Staates sein und sich an die Gesetze halten soll.

6. Schluss: die Zweckmäßigkeit der Zivilreligion

An der zwischen Diderot und Rousseau geführten Debatte über das Naturrecht lässt sich ablesen, was am Anfang von Überlegungen stehen mag, die zu der Überzeugung führen, eine Zivilreligion sei notwendig. Da ist zunächst einmal die Skepsis gegenüber dem Rationalismus, dem die Fähigkeit abgesprochen wird, Amoralisten zu gemeinwohlorientiertem Verhalten bringen zu können. Die Vernunft an sich biete keine Hilfe, das menschliche Zusammenleben besser zu gestalten, sie könne dem Amoralisten sogar dazu dienen, seine Ziele noch effektiver auf Kosten seiner Mitmenschen zu verwirklichen. Hinzu kommt das Misstrauen hinsichtlich des moralischen Universalismus, der als ‚Schimäre‘, als hübsche, aber folgenlose Idee abgetan wird. Wer davon spricht, dass jedes Individuum durch seine Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung für alle seine Mitmenschen Verantwortung trägt, unterstützt damit nach Ansicht des Verteidigers der Zivilreligion jene, die einen Vorwand suchen, sich nicht um die Menschen in ihrem nächsten Umfeld kümmern zu müssen. Dem Rationalismus wird die ‚Liebe zur Pflicht‘ entgegengesetzt, welche mit Hilfe der Religion erreicht werden soll; der Universalismus wird durch moralischen Partikularismus abgelöst, indem klar benannt wird, worauf die Individuen ihre moralischen Ressourcen verwenden sollen: auf ihren Staat und dessen Bürger.

Das Individuum soll also eine affektive, religiöse Bindung an den Staat und zu den Mitbürgern aufweisen; diese Ligaturen sind es, welche die Bürger gesetzestreu machen und für gesellschaftlichen Konsens sorgen sollen. Lässt sich die gewünschte Loyalität der Bürger tatsächlich mittels Instrumentalisierung der Religion erreichen? Wie bereits gesagt, gilt es hier zu unterscheiden, ob diese Instrumentalisierung 1) zur Herstellung einer Bindung an das Gemeinwesen oder 2) zum Zweck der Freiheitserhaltung dienen soll. Zur Erörterung der Frage, ob die Zivilreligion das Mittel der Wahl für das mit ihr verfolgte Ziel ist, sollen zwei Idealtypen von Bürgern skizziert werden, der religiös Unmusikalische einerseits und der sogenannte praktizierende Christ andererseits. In diesem Gedankenexperiment sind beide keine Extremisten, der religiös Unmusikalische ist kein militanter Atheist,

der Christ will keinen Gottesstaat, sondern akzeptiert die Scheidung von Politik und Religion.

Der Christ wie auch der religiös Unmusikalische wollen 2) mutmaßlich nicht, weil das Instrument, mit dem Freiheit erhalten werden soll – die Zivilreligion – für sie einen freiheitsgefährdenden Charakter haben muss. Der religiös Unmusikalische will sich überhaupt nicht religiös engagieren; der Christ fürchtet die Vergötzung¹² des Staates. Herrmann Lübbe könnte letzterem entgegenhalten, der „Adressat der religiösen Verantwortung“ sei „eben Gott und nicht ein heiliges Politbüro als religiöser Legitimitätsgarant. In dieser Funktion ist die Zivilreligion gerade nicht ein Medium der Sakralisierung des politischen Systems, sondern sein Liberalitätsgarant“ (Lübbe 1986: 209). Angenommen, die Zivilreligion ist (wie oben zu zeigen versucht wurde) tatsächlich die Nutznießerin des bereits vorhandenen Glaubens der Individuen. Dann könnte der genannte Christ auf Lübbe erwidern, nicht die Zivilreligion sei der Liberalitätsgarant, sondern sein persönlicher Glaube, und das umso mehr, desto weniger der Staat ihn zu instrumentalisieren versuche.

Der Christ und der religiös Unmusikalische sind vermutlich beide der Auffassung, dass Religionsfreiheit und Toleranz ohne Zivilreligion besser bewahrt werden – der Christ könnte sagen, dass der Staat dem gewünschten Ziel dann Vorschub leistet, wenn er die freie Religionsausübung so gut wie möglich absichert, der religiös Unmusikalische könnte auf Investition in Bildung, in die Erziehung mündiger, aufgeklärter Bürger als Liberalitätsgaranten verweisen, was zudem weniger kontrovers wäre.

Wie steht es nun mit dem oben zuerst genannten Zweck, der Herstellung der Bindung an das Gemeinwesen? Der religiös Unmusikalische verhält sich möglicherweise genau deshalb gegenüber dem Staat loyal, weil dieser den Bürgern ermöglicht, ihre individuellen Vorstellungen vom Guten zu hegen und zu realisieren. Wozu könnte die Zivilreligion in einem solchen Fall dienen? Ein Versuch, diesen religiös Unmusikalischen mittels der Zivilreligion beispielsweise zu mehr aktivem Einsatz für den Staat zu bewegen, wäre vermutlich sogar eher kontraproduktiv, weil er dann gerade Mühe hätte, gegenüber einem nicht religiös neutralen Staat loyal zu bleiben. Ebenso erginge es in einem derartigen Fall wohl dem Christen. Dieser hätte mutmaßlich keine Schwierigkeiten, in einem liberalen, religiös desinteressierten Staat ein guter Bürger zu sein, zumal ihm dieser die freie Ausübung seiner Religion ermöglichte. Würde der Staat jedoch in irgendeiner Form zivilreligiöse Elemente integrieren wollen, wäre gut denkbar, dass der Christ dies nicht mittragen würde, weil es für ihn einer sakralen Überhöhung des Staates gleichkäme. Außerdem würde ihm wohl die Instrumentalisierung von Religion überhaupt missfallen. Er würde sich dagegen verwehren, dass sie wegen ihres behaupteten gesellschaftlichen Nutzen propagiert würde:

„Die Religion wird funktional als Bewältigung lebensweltlicher Fragwürdigkeiten bestimmt. Mir jedoch scheint, Religion bewältigt überhaupt nichts. Sie bewältigt weder Kontingenz noch Transzendenz noch bewältigt sie gesellschaftliche Probleme wie die Gefährdung gesellschaftlicher Identität oder der Bestandserhaltung. Religion zu haben heißt vielmehr, dass es einem Subjekt – sei es eine Gesellschaft, eine Gemeinde oder ein Individuum – gelingt, sich in jenen Fragwürdigkeiten menschlicher Existenz und durch sie offen zu halten und genau nicht sie zu bewältigen, um sich in einer vermeintlichen Sicherheit zu beruhigen. Religion haben heißt, so zu existieren, dass Offenheit gerade bleibt“ (Krings 1985: 55).

Religion also wäre für den Christen aus unserem Beispiel nicht eine Art gesellschaftlichen Überbaus, sondern die Bastion der Freiheit schlechthin. Und er würde mutmaßlich allergisch reagieren, wenn der Staat versuchte, seinen Glauben als nützliches Werkzeug im Dienst der Politik heranzuziehen. Das aber müsste der zivilreligiös orientierte Staat der hier vertretenen These zufolge tun, denn wie zu zeigen versucht wurde, kann die Zivilreligion die gewünschten Effekte nicht selbst herstellen, vielmehr ist sie eine Nutznießerin bereits vorhandenen Glaubens.

Weshalb kann sich der Verteidiger der Zivilreligion nicht damit begnügen, mit Böckenförde darauf hinzuweisen, dass der „freiheitliche, säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 1976b: 60)? Das könnte bedeuten, bestimmte Glaubensüberzeugungen ebenso wie die Gründe für die Loyalität der religiös Unmusikalischen als Liberalitätsgaranten staatlicherseits zu begrüßen und die Bedingungen, unter denen jene sich entwickeln können, nach Kräften zu schützen. Der Verteidiger der Zivilreligion geht jedoch weiter. Er ist der Auffassung, ohne Religion gebe es keine Moral und ohne Moral keine Politik. Die Religion, die er im Auge hat, darf sich aber nicht in den genannten individuellen Glaubensüberzeugungen erschöpfen, welche die Bürger bereits mitbringen. Diese müssen politisch transformiert werden, um die Bürger zum Engagement für ihr Gemeinwesen zu motivieren. Ziel ist schließlich eine kollektive politische Moral, die eine den Bürgern gemeinsame Idee des Guten formuliert, und zwar des Guten für das betreffende Gemeinwesen. Diese partikularistische Moral soll nun durch eine von allen Bürgern geteilte Religion – eben eine Zivilreligion – lebendig gehalten werden.

Wenn man tatsächlich will, dass sich die Bürger nur oder zumindest primär für Anliegen einsetzen, die dem eigenen Staat dienen, mag man eine Zivilreligion für brauchbar halten. Dann sollte man aber eine Antwort auf die Frage bereit haben, ob das mit Hilfe der Zivilreligion angestrebte Ziel den riskanten Patriotismus und moralischen Partikularismus, der mit ihr einhergeht, rechtfertigt. Schließlich gesteht selbst Rousseau als Befürworter der Zivilreligion ein, dass die durch sie geförderte Liebe zum eigenen Land Parteilichkeit und Ausschließung bedeutet

(vgl. Rousseau 1964b: 1592). Wer aber sagt, dass er mündige, engagierte Bürger will, wobei unerheblich ist, ob sie sich um ihre kranken Nachbarn kümmern oder für ein freies Tibet streiten, kann sich nicht ohne weiteres für eine Zivilreligion stark machen – denn wie bereits gesagt, impliziert sie eine Konzentration auf die Probleme im eigenen Gemeinwesen. Ob man damit den eigenen Staat oder einen größeren Verbund, zum Beispiel die Europäische Union, meint, ist dabei unerheblich: Entscheidend ist der partikulare, ausschließende Charakter der Zivilreligion und der mit ihr verbundenen Moral.

Ein Verteidiger der Zivilreligion mag nun einwenden, dass die mit der Zivilreligion verbundene partikularistische Moral nicht notwendig ausgrenzend sein müsse, weil sich ja z. B. eine Rangordnung moralischer Ansprüche formulieren ließe.¹³ Entscheidend ist aber, dass der zivilreligiös aufgeladene Staat dem Bürger die Entscheidung, wofür er sein bürgerschaftliches Engagement aufwendet, nicht überlässt, sondern eine letztlich illiberale Vorgabe macht: An erster Stelle steht die Verpflichtung des einzelnen gegenüber seinem Gemeinwesen und seinen Mitbürgern.

In einer globalisierten Welt aber ist eben nicht mehr deutlich unterscheidbar, welche Handlung dem eigenen Gemeinwesen nutzt und welche nicht, ein gängiges Beispiel für diesen Sachverhalt wäre etwa der Umweltschutz. Und schließlich lässt sich leicht nachweisen, dass beispielsweise ein Engagement gegen Folter im Sudan auch dem eigenen Staat nutzen kann – etwa, indem Sensibilität für das Thema geweckt wird und dadurch auch Wachsamkeit für Machtmissbrauch im eigenen Land entsteht. Überdies kann man es als generell gut für eine Demokratie erachten, Bürger zu haben, die sich für das Schicksal anderer interessieren und eben keine *idiotes* sind. Der Staat muss akzeptieren, dass er mit oder ohne Hilfe der Zivilreligion nicht selbst zu bürgerlichem Engagement motivieren und erst recht nicht vorgeben kann, wem dieser Einsatz zugute kommen soll. Wo er dies dennoch versucht, wird das Unterfangen kontraproduktiv: Wie am Beispiel des Christen und des religiös Unmusikalischen gezeigt wurde, führen staatliche Experimente mit der Zivilreligion gerade nicht dazu, die gewünschte Loyalität und Einheit herzustellen, weil sich ihnen viele Bürger verweigern werden. Wer für das Argument, derartige Versuche seien illiberal, unempfänglich ist, weil ihm mögliche Mängel des politischen Liberalismus allzu bewusst sind, mag sich die Frage der Wirksamkeit der Zivilreligion vor Augen führen: Sie ist desintegrierend und ausschließend und konterkariert damit ihren eigenen Zweck.

Möglicherweise ist es dem bürgerlichen Konsens eben doch förderlicher, wenn der Staat sich gar nicht um Religion kümmert – einerseits, indem er ihre verschiedenen Ausprägungen toleriert, solange sie mit dem positiven Gesetz übereinstimmen, andererseits, indem er selbst religiös abstinent bleibt und auf die In-

strumentalisierung der Religion verzichtet. Er kann lediglich die Freiheit gewährleisten, in welcher sich das bürgerschaftliche Engagement zu entfalten vermag, und das wird dem Christen wie auch dem religiös Unmusikalischen im wahrsten Sinne des Wortes Recht sein.

Anmerkungen

1. Das gilt auch für die *theologia civilis*, wie Varro sie vorstellt: „*Theologia civilis* ist die Sammlung der Bestimmungen für den *cultus publicus* in Rom, *religion civile* ist dagegen das Minimum an religiösen Sätzen, ohne die (...) eine Gesellschaft nicht bestehen kann, eine kultlose Religion“ (Kehrer 1990: 177).
2. Die Auseinandersetzung mit Diderots Konzept der *volonté générale* durchzieht das gesamte zweite Kapitel des *Manuscrit de Genève*, siehe Rousseau (1964b: 281-289).
3. Alle französischen Originaltexte wurden von der Verfasserin ins Deutsche übertragen.
4. Zur Folgenlosigkeit der *société générale* vgl. Rousseau (1964b: 282).
5. Vgl. Rousseau (1964b: 286): „Ich gebe zu“, so spricht der „raisonneur violent“, „dass ich die Richtschnur erkenne, an die ich mich halten kann, aber den Grund dafür (...), mich dieser Richtschnur zu unterwerfen, sehe ich noch nicht. Es geht nicht darum, mir beizubringen, was Gerechtigkeit ist, sondern darum, mir zu zeigen, welches Interesse ich daran haben soll, gerecht zu sein.“
6. „Es stimmt nicht, dass uns die Vernunft im Naturzustand dazu bringt, mit Blick auf unser eigenes Interesse das Gemeinwohl zu verfolgen (...); das Partikularinteresse ist weit davon entfernt, sich mit dem Gemeinwohl zu verbinden, statt dessen liegt es in der Natur dieser Dinge, dass sie sich gegenseitig ausschließen, und die gesellschaftlichen Gesetze sind ein Joch, das jeder gern dem anderen auferlegen, es aber nicht selbst tragen will“ (Rousseau 1964b: 284, vgl. auch 282).
7. „Bemühen wir uns, aus dem Übel selbst die Arznei zu ziehen, die es heilen muss. Berichtigen wir (...) durch neue Zusammenschlüsse den Mangel des allgemeinen Zusammenschlusses“, gemeint ist die *société générale* (Rousseau 1964b: 288).
8. „Der Wille dieser partikularen Gesellschaften [*sociétés particulières*] hat stets zwei Beziehungen; für die Mitglieder des Zusammenschlusses ist er ein Gemeinwille; für die allgemeine Gesellschaft ist er ein Partikularwille, der häufig auf den ersten Blick richtig erscheint, auf den zweiten Blick aber mangelhaft“ (Rousseau 1964b: 246, *Économie politique*).
9. Vgl. Rousseaus Kritik der „vorgeblichen Kosmopoliten (...), die sich rühmen, alle Welt zu lieben, um das Recht zu haben, niemanden zu lieben“ (Rousseau 1964b: 287).
10. Kant (2003: 167f.) nennt „Sittlichkeit“ und „Glückseligkeit“ zusammen das *summum bonum* für den Menschen. Da diese beiden aber nicht logisch notwendig zusammentreffen, ist es ihm zufolge moralisch notwendig, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele anzunehmen. Dieser moralische Gottesbeweis in der *Kritik der praktischen Vernunft* (A 220-226) hat bei Kant selbstverständlich nichts mit Zivilreligion zu tun. Das Problem aber, das sich auch dem Verteidiger der

Zivilreligion stellt – die Notwendigkeit der Religion für die Moral nachzuweisen – wird dort deutlich gemacht.

11. Die Zivilreligion ist das Produkt des während der Aufklärung unternommenen Versuches, die Religion anhand der Vernunft zu kritisieren und sie so von ihrem unvernünftigen Gehalt zu reinigen. Den Beginn dieser Entwicklung mag man bei Herbert von Cherbury ansetzen, der die negativ bewertete Offenbarungsreligion von der positiv erachteten natürlichen Religion unterscheidet (*De religione Gentilium errorumque apud eos causas*, London 1645), vgl. Wagner (1986, Kap. 1, § 3).

12. Vgl. Luthers Auslegung des ersten Gebotes im Großen Katechismus (Luther 1950: 4-10).

13. Cicero beispielsweise erörtert im ersten Buch von *De officiis* „welchen Leuten gegenüber das meiste an Verpflichtung abzuleisten ist“ (Cicero 1995: 51f.).

Literatur

- Böckenförder, Ernst-Wolfgang (1976a): Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt a. M.
- Böckenförder, Ernst-Wolfgang (1976b): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Böckenförder (1976a): 42-64.
- Cicero, Marcus Tullius (1995): *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*. Stuttgart.
- Diderot, Denis (1755): Artikel „Droit naturel“. In: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Bd. 5, Paris.
- Eingberg-Pedersen, Troels (1990): *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus.
- Kant, Immanuel (2003): *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg.
- Kehrer, Günther (1990): Bürgerliche Religion/Civil Religion. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 2.
- Kleger, Heinz/Müller, Alois (1986): Bürgerreligion und politische Verpflichtung. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 29: 47-98.
- Kobbert, Maximilian (1914): Artikel „Religio“. In: Kroll/Witte (1914): 565-575.
- Koslowski, Peter (Hrsg.) (1985): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*. Tübingen.
- Krings, Hermann (1985): Diskussion über Religion und Funktionalismus. In: Koslowski (1985).
- Kroll, Wilhelm/Witte, Kurt (Hrsg.) (1914): *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Bd. I, A1. Stuttgart.
- Lübbe, Hermann (1986): Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität. In: Kleger/Müller (1986): 195-220.
- Lübbe, Hermann (2004): *Religion nach der Aufklärung*. Graz/Wien/Köln.
- Luther, Martin (1950): *Luthers Werke in Auswahl*. Bd. 4. Berlin.
- Preul, Reiner (1997): Artikel „Religion III“. In: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 28 (Pyrstinger – Religionsphilosophie). Berlin/New York: 546-559.
- Pufendorf, Samuel (1698): *Of the nature and qualification of religion, in reference to civil society*. London.
- Rousscau, Jean-Jacques (1964a): *Œuvres complètes*, Bd. II: *La Nouvelle Héloïse. Théâtre – Poésies – Essais littéraires*. Paris.
- Rousscau, Jean-Jacques (1964b): *Œuvres complètes*, Bd. III: *Du contrat social. Écrits politiques*. Paris.
- Rousscau, Jean-Jacques (1969): *Œuvres complètes*, Bd. IV: *Émile. Éducation – Morale – Botanique*. Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques (1988): *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart.
- Schlüter, Gisela (1997/98): „Religion civile“ vor Rousseau: Vico. Eine begriffsgeschichtliche Recherche im Primo Settecento. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 40: 105-122.
- Wagner, Falk (1997): Artikel „Religion I-II“. In: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 28 (Pyrstinger – Religionsphilosophie). Berlin/New York: 513-545.
- Wagner, Falk (1986): Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh.