

⇒ Matthias Sellmann

Profilumrisse einer postsäkularen Religionspolitik

Eine Thesensammlung¹

Die Regelung religionspolitischer Konflikte ist zu einer Hauptaufgabe politischer Intelligenz herangewachsen. Das terroristische Attentat auf das New Yorker World Trade Center vom 11.9.2001 war für viele politische Akteure das markante Initialereignis nicht eines wirklich neuen Problems², wohl aber seiner neuen Sichtbarkeit und seiner neuen Intensität. Der theoretische Diskurs über diese neue Sichtbarkeit profitierte dabei stark von Jürgen Habermas' Begriff der ›Postsäkularität‹. So auch der folgende Beitrag. Ausgehend von der habermasschen Analyse werden Thesen entwickelt, die bei der Profilierung einer postsäkularen

Religionspolitik zu beachten sind. Der Text wendet sich dabei vor allem an Handelnde in religionspolitischen Entscheidungskonflikten. Wer mit der Moderation oder gar Steuerung religiöser Konflikte befasst ist, kann bisher auf wenig

Matthias Sellmann, geb. 1966, Dr. theol. Studium der katholischen Theologie in Paderborn und Bonn, Promotion an der Universität Münster im Fach Christliche Sozialethik; stellvertretender Leiter der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz. Neueste Veröffentlichungen: »Lust auf Leute, die anders sind«? Zur Rezeption des KSA/MDG-Milieuhandbuchs »Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus® 2005«, Ebertz/Hunstig (Hg.), Hinaus ins Weite, Würzburg 2008; (zusammen mit M. Brandl, H. Hobelsberger und D. Tänzler) Engagement & Performance. Kirchliche Jugend(verbands)arbeit heute, Düsseldorf 2007; (zusammen mit H. Baer) Katholizismus in moderner Kultur, Freiburg [u.a.] 2007.

(1) Die folgenden Thesen sind der Extrakt einer umfangreichen Dissertationschrift (vgl. Sellmann 2007). Dieses Buch entwickelt die oben genannte Frage in Referenz zu drei großen religionspolitischen Theorien, nämlich denen von Thomas Hobbes, Emile Durkheim und Georg Simmel. Der folgende Text bittet um Nachsicht dafür, dass an bestimmten Stellen besondere Verdichtungen erfolgen und immer wieder Einsichten von Hobbes, Durkheim und Simmel eingespielt werden.

(2) Dass die Geltungsansprüche religiöser Gruppen mit Macht auf die politische Agenda drängen, hatten vorher bereits bedeutende Entwicklungen gezeigt. Jose' Casanova verweist bereits 1994 auf vier bedeutende Phänomenkomplexe, die eine politische Neubewertung des Faktors Religion nötig gemacht haben: die schiitische Revolution Khomeinis im Iran, die polnische Gewerkschaftsbewegung Solidarność, die politische Mobilisierung des protestantischen Fundamentalismus in den USA sowie der Beitrag des Katholizismus in den Revolutionen Nicaraguas und in anderen lateinamerikanischen Konflikten (vgl. Casanova 2000, 250).

neues, strukturierendes und ethisch beratendes Theoriematerial zurückgreifen. Wie solche Strukturierungen aussehen können, wird hier entfaltet.

1. Zunächst zum Begriff der Postsäkularität. Habermas initiiert ihn anlässlich seiner bereits einigermaßen berühmten Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an ihn.³ Habermas selbst, sein Laudator Jan Phillip Reemtsma und das gesamte elitäre Publikum der »Berliner Republik« stehen hier noch unter dem Schock des wenige Wochen vorher verübten Terroranschlags auf das World Trade Center von New York. Der Preisträger nimmt diese Schreckenstat zum Anlass, Religion und Moderne, Glauben und Wissen neu zueinander ins Verhältnis zu setzen. Nach Habermas hat die moderne Gesellschaft den Zusammenhang von Religion und Moderne zu oft als ein Nullsummenspiel interpretiert und behandelt: Was das Wissen gewinnt, verliert der Glaube. Diese Prämisse muss revidiert werden: «Dieses Bild passt nicht zu einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt.» (13) Denn die Nullsummenrechnung übersieht, dass bis heute religiöse Motive eine unabgeholte Bedeutung für den säkularen Verfassungsstaat einnehmen, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zum einen befruchten sie ideengeschichtlich die heute profanisierten Grundaxiome der Demokratie, etwa die Unberührbarkeit des Einzelnen oder die grundlegende und vorgängige soziale Ausrichtung eines jeden Subjekts (20f). Zum anderen, und hier erreicht der Gedankengang einen wichtigen Gipfel, lassen sich nicht alle religiös artikulierten Semantiken restfrei in säkulare Sprachen übersetzen. Es gibt menschliche Ausdrucksformen – Habermas nennt etwa den Wunsch nach Verzeihung angesichts der Unumkehrbarkeit vergangenen Leidens –, für deren rationale Ohnmacht keine andere Semantik passt als die religiöse. »Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas

(3) Vgl. zum Folgenden Habermas (2001; Zahlen in Klammern verweisen auf diesen Text); die folgende Passage übernimmt Formulierungen aus Sellmann 2005.

verloren« (24). Religion ist nicht restfrei in Philosophie, Psychologie, Ethnologie, Kunst oder Soziologie übersetzbar. Es gibt einen originären Bestand, eine Substanz, einen Erfahrungstypus, der in die religiöse Artikulation drängt und nur dort seinen adäquaten Ausdruck findet. Anders, und mit Blick auf das habermassche Forschungsprogramm selbst gesagt: Das Sakrale ist nicht gänzlich säkular zu versprachlichen. Wer dies versucht, wer also faktisch dem Religiösen sein menschliches Beheimatungsrecht abspricht und es nur in funktionalen Äquivalenten anerkennt, der macht nicht nur selbst den Fehler, den er der Religion vorwirft, nämlich die Wirklichkeit ideologisch zu verstellen; er benimmt sich auch des kreativen Potentials des Religiösen. Habermas, nun wirklich ein leidenschaftlicher Verfechter der Vernunft, findet dies unvernünftig; vernünftig sei es, »von der Religion Abstand zu halten, ohne sich deren Perspektive zu verschließen« (28f), und dies vor allem »aus dem Interesse, im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.« (29, ähnlich 22) Im Religiösen sieht er fundamental wichtige humane Intuitionen artikuliert, etwa die der göttlich, also unverfügbar garantierten Menschenwürde. Gerade weil diese Intuitionen bisher nicht befriedigend in auch für Nichtgläubende akzeptierbare Normen übersetzt werden konnten, sei deren Substanz unbedingt zu achten und unverfälscht zu bewahren. Nicht nur den Gläubigen ist es nach Habermas aufgegeben, ihre Intuitionen in säkulare Semantiken zu übertragen, sondern auch die Nichtgläubenden müssen sich »einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen« (22) bewahren. Die Bewegung soll also kooperativ sein, das Nullsummenspiel in ein wechselseitiges Gewinnspiel umgewandelt werden: Gläubige antizipieren die Verstehenscodes Nichtgläubender; und Nichtgläubende hören sich ein in die für sie fremde Musik des Religiösen.

Für diesen Fortbestand des Religiösen in der modernen Wissensgesellschaft, ja für die neue Einsicht in seine fundamentale

Bedeutung und seine Nichtübersetzbarkeit, reserviert Habermas den Begriff der Postsäkularität.⁴

2. Vor dem Hintergrund dieser Diagnose ist zu fragen: *Inwiefern ist öffentliche Religion als Risiko und inwiefern als Ressource sozialer Integration in modernen Gesellschaften anzusprechen?* Diese Frage rekurriert zum einen auf die Erschütterung, die das normative Selbstverständnis liberaler Demokratien durch den wachsenden öffentlichen Einfluss von oft mindestens latent gewaltbereiten religiösen Gruppen nimmt. Zum anderen dokumentiert sie die Verunsicherung einer postmetaphysischen Selbstbestimmung, die sich mit modernitätsinduzierten Krisen konfrontiert sieht, zu deren Bewältigung sie mehr und anderes nötig zu haben scheint als das, was sie aus ihrem gewohnten religionsabgegrenzten Impuls erzeugen kann. Spätestens das Attentat auf das New Yorker World Trade Center vom 11. September 2001 wird zum Fanal für einen neuen Dialog: dem philosophischen zwischen Glauben und Wissen, dem politologischen zwischen Religion und sozialer Ordnung.

3. Beide Hinsichten, die politologische wie die philosophische bedürfen einer *kritischen Relektüre der überkommenen Säkularisierungstheorie*. Hier eröffnen sich neue Wege, die klassische liberale Staatsidee Europas aus dem Diktat einer ihr geradezu reflexhaft zugesellten Religionsabgrenzung zu befreien. Länderstudien, ökonomische Analysen des religiösen Marktes sowie die Beobachtung einer Mehrdimensionalität des Säkularisierungsgeschehens⁵ zeigen Entwicklungspfade von liberaler Staatlichkeit,

(4) Zum enormen Echo auf diese Begriffsinitiative, aber auch zu seiner Kritik vgl. nur Hans Joas 2004, 122-128.

(5) Über die Beobachtung einer Mehrdimensionalität dessen, was die Säkularisierungstheorie behauptet, öffnet José Casanova das Panorama, inwiefern was als ›säkular‹ bezeichnet werden kann. Casanova arbeitet heraus, »dass das, was gewöhnlich als eine geschlossene Säkularisationstheorie auftritt, in Wirklichkeit aus drei ganz verschiedenen, ungleichartigen und kein Ganzes bildenden Behauptungen besteht. Unter Säkularisation wird zum einen die Ablösung und die Emanzipation weltlicher Bereiche von religiösen Einrichtungen und Normen verstanden, zum anderen aber auch der Niedergang religiöser Überzeugung und Verhaltensformen und drittens die Abdrängung der Religion in die Privatsphäre. Da diese drei Säkularisierungsprozesse in Europa zufällig gemeinsam auftraten, gingen die tonangebenden soziologischen Theorien

die sich religiösen Geltungsansprüchen gegenüber dialogisch öffnen können. *Eine postsäkulare Religionspolitik wird diesen Dialog führen und ihre Infrastrukturen hierauf ausrichten*; sie wird aber immer eher auf der Seite säkularer als auf der religiöser Selbstbestimmung stehen und auch von den religiösen Dialogpartnern die Garantie der Freiheitsgewinne säkularer Bürgerlichkeit einfordern.

4. In religionswissenschaftlicher Hinsicht ist die Frage zu stellen, inwiefern sich ›Religion‹ und ›soziale Ordnung‹ als Begriffskomplexe gegenüberstehen. Steht Religion der Intention des Ordnungsbegriffs diametral gegenüber, oder, wenn nicht, wie ist das genaue Verhältnis? Die entsprechende Sondierung kann hier nicht vorgeführt werden⁶, kommt aber zu folgendem Ergebnis: *Religion erscheint sowohl in substantialem wie funktionalem Theoriezugriff als Ressource sozialer Ordnung. Religion ist im Kern eine öffentliche Veranstaltung.* Postsäkulare Religionspolitik muss dabei jedoch zweierlei beachten. Erstens: *Religion ist öffentlich, weil sie Bedeutungen generiert und miteinander verknüpft* – und zwar mental, sozial, organisational, systemisch und kosmisch. Die Öffentlichkeitsrelevanz einer Religion liegt generell in dem Kriterium, wie die spezifische religiöse Gruppe die von ihr erzeugten Bedeutungen mit den Ansprüchen des zivilen Zusammenlebens im jeweiligen Kontext moderiert. Wie vor allem Thomas Hobbes gesehen hat, kann die religiös gewonnene Bedeutsamkeitszuweisung sogar Gratifikationserwartungen erzeugen, die von Subjekten höher bewertet werden als der Erhalt des eigenen Lebens. Emile Durkheim lenkt den Blick auf die Bindungen, die durch die religiösen Bedeutungen symbolisiert werden. Und Georg Simmel analysiert, inwieweit religiöse Semantiken einen Bedeutungsüberschuss darstellen, mit Hilfe

davon aus, dass sie nicht nur historisch, sondern auch strukturell und ihrem Wesen nach miteinander verbunden sind.« (Casanova 1994/2004, 272; H.i.T.). Die These von der Mehrdimensionalität des Säkularisierungsbegriffes ist politologisch zustimmend und reich rezipiert worden; vgl. nur Willems/Minkenbergh 2003, 14, 18-23 sowie Brocker/Behr/Hildebrandt 2003:10-13.29.

(6) Vgl. Sellmann 2007, 47-67.

dessen Subjekte ihre Freiheit wie ihre kreative Aneignung gegenüber tendenziell pathologischen sozialen Zusammenhängen behaupten können.

Zweitens: *Religion ist keine unilineare Ordnungsressource*. Weit davon entfernt, vom Selbstverständnis her einfach loyale Konsensbeschafferin für gegebene Ordnungskonstellationen zu sein, inszeniert Religion typischerweise einen dialektischen Zwischenschritt: Erst die *Ordnungskrise* baut Ordnung auf; das Sakrileg gehört zur Sakralität. *Postsäkulare Religionspolitik wird genau beachten müssen, dass in das Phänomen des Religiösen charakteristisch ein Hang zur Unordnung eingeschrieben ist*. Erst über eine Zwischenzeit der Unordnung, in der die geltende und legitime Bedeutungshierarchie neu gefunden werden muss, kann Ordnung errichtet werden.

5. Der *mainstream* sowohl der soziologischen Ordnungstheorie wie der theologischen Sozialethik und der religionspolitischen Erwartungsbildung denkt gesellschaftliche Ordnung über das Paradigma ›Ganzes und seine Teile. *Eine Strukturierung des Diskurses durch das alternativ verfügbare Paradigma der Systemtheorie bleibt damit ein Desiderat*. Dieser bisher weitgehend blinde Fleck in der laufenden Debatte sollte über die gezielte Zuweisung von Forschungsressourcen aufgeheilt werden. Dabei ist als Preis die enorme Skepsis der Systemtheorie gegenüber den Steuerungspotenzialen der Ethik wie der Politik zu bezahlen. Diese Skepsis verhindert aber andererseits die zum Teil wenig reflektierten blinden Flecken, die mit einer Problemstrukturierung mittels des Paradigmas ›Ganzes und seine Teile‹ einhergehen können. Man muss bei Ordnungstheorien in diesem Paradigma vor allem im Blick behalten, an welchen Stellen sie eine invisibilisierte Normativität mitlaufen lassen, die sich an ganz ungeahnten, vor allem aber uneingestandenen Stellen für religiöse Sprachspiele bzw. deren säkulare Äquivalente öffnen. Deutlich sichtbar wird diese Gefahr bei Thomas Hobbes als dem Begründer der Staatstheorie auf der Basis des Paradigmas ›Ganzes und seine Teile‹. Hobbes erkaufte die Legitimität des vorgeblich religions-

freien Staates gerade über mythologische Operationen. Die Überwindung des durch die konfessionellen Bürgerkriege diskreditierten religiösen Ordodenkens wird bei ihm durch ein Forschungsprogramm erreicht, das weiterhin auf religionsanaloge Semantiken angewiesen bleibt. Und dies ist kein historisch kontingenter handwerklicher Fehler bei Hobbes, sondern theorieimmanentes Programm: Die spezifische Struktur des Ordnungsdenkens im Paradigma ›Ganzes und seine Teile‹ bringt es mit sich, zwischen dem ›Ganzen‹ und den ›Teilen‹ eine konfliktive Beziehung zu modellieren, in der dem ›Ganzen‹ sehr schnell meta-empirische Geltungen und hieraus resultierende normative Kräfte zugeschrieben werden. Dies geschieht zumeist über kollektivsymbolische Inszenierungen des versammelnden oder verpflichtenden ›Ganzen‹, die gerade in ihrer dem Diskurs entzogenen Latenz wirkkünftig sind. Das heißt: *Postsäkulare Religionspolitik wird aufmerksam darauf zu achten haben, an welchen Stellen die ihr begegnende oder gar die von ihr vertretene Ordnungstheorie eigentlich eine verkappte politische Theologie ist, die sie zur praktizierten Zivilreligion motiviert.* Vor allem jene Theorieprogramme erliegen dieser Gefahr, die das ›Ganze‹ additiv als ›Gesamtheit‹ oder repräsentativ als ›Einheit‹ von ›Teilen‹ rekonstruieren. Weniger anfällig sind konstellative Ansätze, die etwa Georg Simmel vorgedacht hat – und die sich auffälligerweise bereits weit in den Dunstkreis des systemtheoretischen Paradigmas vorwagen.

6. Was aber ist eigentlich ›soziale Ordnung‹? Eine intensive Analyse der Struktur von Theorien im Paradigma ›Ganzes und seine Teile‹ regt dazu an, von drei abstrakten Ordnungsdimensionen zu sprechen: der Durchsetzungs-, der Verpflichtungs- und der Innovationsdimension. Diesem Strukturvorschlag entsprechend muss eine politische Initiative drei Rücksichten im Blick behalten: inwiefern sie im laufenden System durchsetz- und gegenüber den Vergesellschafteten kontrollierbar erscheint; inwiefern sie in den Vergesellschafteten intrinsische und intersubjektive Resonanz erzeugt und hierdurch verstärkt wird; inwiefern sie verändernde Rückkopplungsprozesse durch die Vergesellschafteten in ihre

eigene Prozesslogik einspeisen kann. Diese Dreidimensionalität ist auch für religionspolitische Strategien grundlegend. Empirisch feststellbar ist hier allerdings eine charakteristische Fokussierung auf die Verpflichtungsdimension durch die politischen Eliten: Man erwartet von den religiösen Gruppen vor allem, als pazifizierende Konsensbeschafferinnen zu fungieren. *Postsäkulare Religionspolitik wird genauso zu fragen haben, in welcher Weise konkrete religiöse Geltungsansprüche als Risiko oder als Ressource auch in der Durchsetzungs- und der Innovationsdimension sozialer Ordnung zu bewerten sind.*

Die vorgeschlagene Dreiteilung ist weiterhin geeignet, den verzweigten Theoriediskurs über soziale Integration zu ordnen. Denn die Prämierung einer bestimmten Ordnungsdimension zieht immer eine bestimmte Theoriegrammatik nach sich und vernachlässigt andere: etwa, was überhaupt als Ordnungsproblem angesehen wird und was nicht, oder wie die Individuen im Ordnungsentwurf modelliert sind. *Postsäkulare Religionspolitik wird sich diese Einsichten zunutze machen, indem sie sich fragt, in welcher der drei angesprochenen Ordnungsdimensionen überhaupt aktueller Handlungsbedarf angezeigt erscheint.* Diese Entscheidung präformiert dann die Optik sowohl auf das zu wählende Theoriedesign der Ordnungsvorstellung wie die präzisere Identifikation des Ordnungsproblems, die Suche nach den geeigneten Ordnungsmodi und die Rücksicht auf das, was durch diese Präformation alles unbeachtet bleibt.

7. Thomas Hobbes, Emile Durkheim und Georg Simmel sind zum einen eigenwillige Interpreten im Paradigma ›Ganzes und seine Teile‹, dem sie folgen; zum anderen sind mit ihren Arbeiten aber auch *Typen theoretischer Strukturierung* angezeigt, die bis heute den aktuellen Integrationsdiskurs befruchten. *Hobbes, Durkheim und Simmel können als überaus wertvolle Informanten für die Profilierung einer postsäkularen Religionspolitik gelten, an denen diese nicht vorbeikommt.* Dies gilt besonders deswegen, weil alle drei zunächst nach der Möglichkeit bzw. Gestalt sozialer Ordnung fragen und *erst danach* die Religion als Ressource in den Blick

nehmen. Diese abgestufte Reihenfolge ist auch postsäkular einzuhalten, fühlt man sich weiterhin dem Initialimpuls der Aufklärung verbunden, dass Politik dem freien Bürger zu dienen hat, dessen wichtigste Leistung nicht die eigene kulturelle Lebensgestalt ist, sondern der Respekt vor der Freiheit des Anderen. Außerdem öffnet die Klarheit über diese Reihenfolge den Blick dafür, inwiefern denn auch andere, nicht-religiöse Phänomene als Ordnungsressource auszuloten wären: so etwa die Kunst, der Sport bzw. generell der Freizeitbereich oder die Organisation von Intimbeziehungen in familiärer und/oder erotischer Gestalt.

8. Die Durchsetzungskraft der Religion resultiert aus ihrer Sprachmacht: Religiöse Bedeutungen können die Definitionsmacht über die Selbstbeschreibung von Subjekten und Kollektiven erlangen und sich damit potenziell äußerst ordnungsdestruktiv aufstellen. Wie gefährlich dies für ein ziviles Zusammenleben sein kann, zeigt das Phänomen des Selbstmordattentates. Gleichzeitig ist die Option verlockend, diese Sprachmacht im Interesse von Ordnungsstabilisierung selber politisch zu instrumentalisieren – was man etwa an der christlichen Rechten in den USA zeigen kann. *Postsäkulare Religionspolitik avanciert unter der Berücksichtigung dieser Einsichten zu einem Projekt der (Selbst-)Kontrolle öffentlich-religiöser Sprechakte. Ihre Hauptaufgabe in der Durchsetzungsdimension sozialer Ordnung ist der (Selbst-)Schutz vor religiöser Gewalt.* Ein Eindringen religiös überformter, partikularer Interessen in die Exekutionsgewalt des Staates ist zu verhindern, und schiene es noch so förderlich für den eigenen Machterhalt. *Postsäkulare Religionspolitik wird nicht darauf setzen, die hier fälligen Selbstbeobachtungen selber leisten zu können, sondern hierfür sind Instanzen und Akteure zu fördern, die das Geschäft der Religionshege begründen und anmahnen.* Diese müssen öffentlich, unabhängig und unparteiisch agieren können; sie sollten zueinander in Konkurrenz stehen und ihrerseits auf ihre Legitimationsgründe hinterfragbar sein.

9. Die Verpflichtungskraft der Religion resultiert aus ihrer Symbolmacht: Religiöse Symbole schaffen kollektiven Zusammenhalt performativ dadurch, dass sie ihn ausdrücken. Religion inszeniert Kollektivsymbole, über die die Vergesellschafteten ihre einander als geschuldet empfundene soziale Verpflichtung erfahren. Das zentrale Kollektivsymbol der Moderne, von dem sich die Attraktionsstärke vieler anderer Kollektivsymbole herleiten, ist dabei das Individuum. *Postsäkulare Religionspolitik avanciert zu einem Projekt der Steuerung öffentlich-religiöser Mobilisierungskräfte. Ihre Hauptaufgabe in der Verpflichtungsdimension sozialer Ordnung ist das Management religiös induzierter Erregung.* Dies kann noch praxisnäher konkretisiert werden: Postsäkulare Religionspolitik muss sich auf *Versammlungsdynamiken* hin sensibilisieren. Denn wie vor allem Emile Durkheim gesehen hat, transzendieren sich in erregten Versammlungen Subjekte ineinander, und so legiert sehen sie sich in sie überhöhenden Kollektivsymbolen ausgedrückt. Hier wird eine enorme Kraft entbunden, die für die postsäkulare Religionspolitik nicht einfach nur als abzuwehrende Gefahr darzustellen ist. Vielmehr liegt hier ein zentraler Beitrag der Religion zu sozialer Ordnung. Pointiert gesagt: Muss Religion aus der Dimension der Durchsetzung sozialer Ordnung eher herausgehalten werden, so kann Politik die kollektivsymbolische Kohäsionskraft religiöser Versammlungen durchaus begrüßen – wenn die Voraussetzung gewahrt bleibt, dass die bürgerlichen Freiheitsrechte aller Vergesellschafteten respektiert werden. *Postsäkulare Religionspolitik ist geprägt von dem Respekt vor der religiösen Selbstbestimmung von Subjekten und den von ihnen gestalteten Ausdrucksformen. Sie kann die in diesen Versammlungen kondensierte soziale Energie ›lesen‹ und würdigt sie als einen vorpolitischen Ort sozialer Wertentstehung und emotiver Normakzeptanz.* Im gelungenen Fall entsteht hier und drückt sich aus, was der liberale Staat zur Voraussetzung hat, ohne selbst zu seiner Entstehung motivieren zu können – so fremdartig religiös Unmusikalischen auch diese oder jene religiöse Ausdrucksform erscheinen mag. Allerdings weiß postsäkulare Religionspolitik um die Exklusionsdynamik von

Kollektivsymbolen, die eben auch immer mitinszenieren, wer *nicht* zu den unter ihnen Versammelten gehört.

10. Eine weitere wichtige Entdeckung im Zusammenhang mit der Sprach- und Symbolisierungskraft von Religionen ist das Thema des Körpers. *Postsäkulare Religionspolitik wird sehr aufmerksam verfolgen müssen, in welchen Verwendungsformen Körpermetaphern auftauchen bzw. Körperthemen aufgerufen sind.* Hier kann die ganze Ambivalenz religiöser Kulturkraft kulminieren: Die Rede von Hygiene, ›Reinheit‹ und ›Säuberung‹, von Bekleidung und Identität, vom ›Volkskörper‹ und den ›Blutsbanden‹, die Frage nach Anfang und Ende des Lebens, nach sexueller Moral oder Vorwürfe einer ›Kultur des Todes‹ - all dies sind emotional hoch erregende Themen, die sich bevorzugt religiöser Verstärkung bedienen werden, weil sie implizit die Sakralisierung des Individuums als dem Kollektivsymbol der Moderne überhaupt tangieren.

11. Die Innovationskraft der Religion resultiert daraus, dass Religionen den letztbestimmten Zugriff des Subjektes auf sich selber sichern und damit prominent für die soziale Unverfügbarkeit des Einzelnen eintreten können. Und weiterhin, dass gerade diese Zusage einer originären Kreativitätsquelle im Einzelnen neue soziale Handlungspotenzen erzeugt. *Postsäkulare Religionspolitik avanciert zum Projekt einer zivilgesellschaftlich grundgelegten Biografiepolitik. Ihre Hauptaufgabe in der Innovationsdimension sozialer Ordnung wird das vorwiegend kulturpolitische Sichern, Fördern und Nutzen von individuellem und gruppenbezogenem Freiheits- und Ausdruckshandeln der Bürgerinnen und Bürger.* Angeleitet von Georg Simmel ist dabei eine neue Bewertung kultureller Dissense vorzunehmen. *Postsäkulare Religionspolitik kann prinzipiell auch religionskulturelle Dissense als Ressourcen sozialer Ordnung bewerten.* Wo diese zivilisiert prozessiert werden, differenzieren sich Ausdrucksformen, präzisieren sich Identitätsentwürfe und aktivieren so die Rückkopplung individuellen Lebens in die soziale Sphäre.

12. Die Entdeckung von drei Dimensionen sozialer Ordnung und die von hierher ermittelte Profilierung postsäkularer Religionspolitik als rhetorisches Kontroll-, als symbolsensibles Kohäsions- sowie als zivilgesellschaftliches Aktivierungsprojekt findet eine eigentümliche Bestätigung in den neueren Schriften von Jürgen Habermas zur Postsäkularität. Dies zeigt vor allem ein Text, in dem Habermas die Religionsphilosophie Kants in die Gegenwart hineindenkt.⁷

Habermas sieht in Kants religionstheoretischen Schriften zwei Grundmotive: »Die Religionskritik verbindet sich mit dem Motiv der *rettenden* Aneignung.« (218, H.i.T.) Für die Gegenwart in den säkularisierten Staaten Westeuropas, die sich alle religionskritisch von theozentrischen Machtstrukturen befreit haben, gleichwohl heute aber die Folgen einer »entgleisenden Modernisierung« (218; auch 247f) zu bewältigen haben, ist die zweite Intention elektrisierender. Habermas erinnert zunächst an die Grenzziehungen, die Kant zwischen Vernunft und Religion für unerlässlich hält (v.a. 219–235). Es kommt der theoretischen Vernunft zu, religiöse Deutungen ihres Inhaltes zu entkleiden und die Theorie autonomer Moral kritisch auf sie anzuwenden, indem sie sie als historische Sprachspiele dekontextuiert, um sie universal akzeptanzfähig zu machen (219–222). Kants Religionsphilosophie will die Vernunft abgrenzen: »einerseits von der Überschwänglichkeit metaphysischer Erkenntnisansprüche, andererseits von der Übersinnlichkeit religiöser Glaubensgewißheiten« (252). Sie ist hierin eine »Warnung vor ›religiöser‹ Philosophie« (257, H.i.T.) – und hierin folgt Habermas Kant weiterhin kompromisslos.

Allerdings ergibt die genaue Sondierung, dass dieses Abgrenzungsprojekt zwei offene Horizonte als Voraussetzung hat. Zum einen braucht die Vernunft Anregungspotenzial, welches auch aus religiösen Quellen bezogen werden kann (222). Dass Kant überhaupt von der theoretischen zur praktischen Vernunft kommt, sei nur »dem unauffälligen Vorgriff auf die welterschließende Kraft der religiösen Semantik zu verdanken« (225), die das Vertrauen

(7) Vgl. Habermas 2005. Die Zahlen in Klammern verweisen auf diesen Text.

darauf begründe, dass am Ende und im Ganzen moralisches Handeln das Leid vermindert (228–232). »Ohne den historischen Vorschuss, den die positive Religion mit ihrem unsere Einbildungskraft stimulierenden Bilderschatz liefert, fehlte der praktischen Vernunft die epistemische Anregung zu Postulaten, mit denen sie ein bereits religiös artikuliertes Bedürfnis in den Horizont vernünftiger Überlegungen einzuholen versucht.« (231; vgl. auch 234) Viele solcher epistemischen Anregungen werden im Text genannt, die sämtlich in ihrem semantischen Überschuss als unverzichtbare innovative Ressourcen vernünftig-moralischer Selbstbestimmung anzusehen sind: Dasein Gottes (228), fides (230), Reich Gottes (230), Bilderverbot, Sündenfall, Gericht (alle 250), Erlösung (257).

Und hinzu tritt drittens das Motiv der vorvoluntativen moralischen Verpflichtbarkeit, das Religion einspielt: Habermas sieht bereits bei Kant »eine neue, intersubjektivistische Lesart« (234) moralischer Vernunft. Das Richtige braucht den »Rückhalt im konkreten Guten besserer und verbesserter Lebensformen« (235) als einen erschließenden Horizont. Rechte bedürfen »der Einbettung in den dichten Kontext einer Lebensform« (249), »die von starken identitätsprägenden Überlieferungen bestimmt sind« (248).

Abgrenzung von Vernunft und Religion im Interesse autonomer Moral – Vorgriff auf die welterschließende Kraft religiöser Semantiken – Einbettung in den dichten Kontext von identitätsstiftenden Lebensformen – auch bei Habermas ein dreigefächertes religionspolitisches Programm, das sich problemlos in der hier vorgeschlagenen Trias von Durchsetzungs-, Innovations- und Verpflichtungsdimension von Religionspolitik reformulieren lässt.

13. *Nach allen Abschätzungen kann man zum Schluss mit guten Gründen sagen, dass sich das Christentum als Dialogpartnerin für eine postsäkulare Religionspolitik empfiehlt. Dies aus mehreren Gründen: Zunächst öffnet sich das Christentum qua seines theologischen Selbstverständnisses für die Anliegen der liberalen kritischen Vernunft. Seine Binnenselbstverständlichkeiten haben*

den epistemischen Anspruch, sich auskunftsfähig zu halten und prinzipiell rational reformulierbar zu sein. Weiterhin entsteht das Christentum aus einer dezidiert kult- und opferkritischen Tradition, die das Heilige aus der Gewaltspirale befreien will und einer reinen Opfer- und Kompensationslogik mythischer Semantiken widersteht. Darum liegt es auch in der Logik christlicher Sozialethik, Theorien des ›Guten‹ mit Theorien des ›Gerechten‹ zu flankieren. Und schließlich ist das Christentum als ein entscheidender Schubfaktor für das Aufkommen des neuzeitlichen Individualismus anzusehen.

Die Anliegen von Rhetorikkontrolle, Erregungsmanagement und freiheitssichernder Biografiepolitik werden daher von christlicher Seite voll unterstützt. *Angesichts der Erosion der kirchlichen Ausdrucksgestalt des Christentums in Deutschlands und angesichts der eigenen zivilreligiösen Angewiesenheit auf eine starke kulturell dominante Religionstradition ist eine postsäkulare Religionspolitik in Deutschland gut beraten, sich um eine strukturelle Stärkung der christlichen Kirchen als verlässliche Partnerinnen im religiösen Markt zu bemühen.*

⇒ **Literaturverzeichnis**

Brocker, Manfred/Behr, Hartmut/Hildebrandt, Mathias (2003): Einleitung: Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, in: dies. (Hg.): Religion – Staat – Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Opladen: Leske&Budrich, 9-30.

Casanova, José (1994/2004), Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost/Westvergleich, in: Karl Gabriel/Hans-Richard (Hg.): Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie, Paderborn u.a.: Schöningh, 271-293.

Casanova, José (2000), Private und öffentliche Religionen, in: Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.): Zeitgenössische amerikanische Soziologie, Opladen, 249-280.

Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (2004): Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 216-257.

Joas, Hans (2004): Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Sellmann, Matthias (2005): »Der Buddha wohnt auch auf Mikroprozessoren« – Analysen zur religiösen Produktivität von Wissensgesellschaften, in: Cathrin Gutwald/Martin Gutmann (Hg.): Religiöse Wellness – Seelenheil heute, Paderborn: Wilhelm Fink, 21-58.

Sellmann, Matthias (2007): Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Perspektiven, Frankfurt a. M.: Campus.

Willems, Ulrich/Minkenber, Michael (2003): Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: dies. (Hg.), Politik und Religion (Sonderheft 33 der Politischen Vierteljahresschrift), Wiesbaden.

Zitationsvorschlag

Sellmann, Matthias: Profilmrisse einer postsäkularen Religionspolitik. Eine Thesensammlung (Ethik und Gesellschaft 2/2008: Politik aus dem Glauben), Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008_Sellmann.pdf (Zugriff am [Datum]).

Ethik und Gesellschaft ökumenische Zeitschrift für Sozialethik

Ausgabe 2/2008: Politik aus dem Glauben

Wolfgang Thierse

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

Matthias Möhring-Hesse

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

Karl Gabriel

Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft

Hermann-Josef Große Kracht

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

Matthias Sellmann

**Profilmrisse einer postsäkularen Religionspolitik
Eine Thesensammlung**

Michael Schäfers

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

Stephan Goertz

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

Ansgar Kreutzer

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