



Sächsische Landeszentrale für politische Bildung (Hrsg.)

Achtung Kurzschluss!

Religion und Politik

Sächsische Landeszentrale
für politische Bildung



Sächsische Landeszentrale für politische Bildung (Hrsg.)

Achtung Kurzschluss! Religion und Politik

Sächsische Landeszentrale
für politische Bildung



Diese Publikation stellt keine Meinungsäußerung der Sächsischen Landeszentrale für politische Bildung dar. Für den Inhalt tragen die Autoren die Verantwortung.

Diese Ausgabe ist nicht für den Verkauf bestimmt. Sie wird für Zwecke der politischen Bildung im Freistaat Sachsen kostenlos abgegeben.

Impressum

Sächsische Landeszentrale für politische Bildung (Hrsg.),
Achtung Kurzschluss! Religion und Politik,
1. Auflage, Dresden 2016

Gestaltung / Layout / Satz: Arnold und Domnick, Leipzig

Redaktion: Henry Krause

Druck: Stoba-Druck GmbH, Lampertswalde

Titelabbildung: Eröffnung des 33. Deutschen Evangelischen Kirchentags am Dresdner Königsufer am 1. Juni 2011 mit dem Dresdner Schloß und der katholischen Kathedrale / ehemaligen Hofkirche. (Ykaphrykoi 2011, CC BY-SA 3.0)

© Sächsische Landeszentrale für politische Bildung, Dresden 2016

Sächsische Landeszentrale für politische Bildung
Schützenhofstraße 36
01129 Dresden
www.slpb.de
publikationen@slpb.smk.sachsen.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Frank Richter

Wer bestellt die Felder dieser Welt? Das Ringen um die Vormundschaft

Henry Krause 7

Warum ist Politik oft so religiös, Religion oft so politisch?

Werner J. Patzelt 19

„Nicht dem Kaiser geben, was Gottes ist!“

Das Christentum und die Umgestaltung der antiken Welt

Jörg Ulrich 41

Vernünftige Religion für vernünftige Politik. Politik- und Religionskonzepte der Aufklärung

Winfried Müller 65

Nach der Französischen Revolution. Die Religion in Europa

Hans Maier 83

Ein „Geschäft auf Gegenseitigkeit“? Die Kirchen im deutschen Staat

Ansgar Hense 101

Die finanzielle Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Staat

Arnd Uhle 129

Muslimische Grundhaltungen zum säkularen Rechtsstaat – eine deutsche und europäische Perspektive

Mathias Rohe 161

Ein glatter Schnitt? Frankreichs Versuch der Trennung von Staat und Kirche, von Religion und Politik

Klaus Nientiedt 181

**Musterlösung USA? Die Trennung von Staat und Kirche bei Verbindung
von Politik und Religion**

Michael Hochgeschwender 205

**Das Kreuz mit der Politik. Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens
im 20. Jahrhundert**

Gerhard Lindemann 237

**Jenseits von „Staat und Kirche“? Freikirchen, Pfingstkirchen, geistliche
Bewegungen**

Walter Klaiber 263

Anhang

Literaturhinweise 287

Autorenverzeichnis 297

Vorwort

Der Osten Deutschlands, das Gebiet der untergegangenen DDR wurde nacheinander von zwei Diktaturen beherrscht. Beide trugen pseudoreligiöse Züge. Beide nahmen das Denken der Menschen in autoritärer und totalitärer Weise in Anspruch. Beide suchten ihr Leben und Handeln zu bestimmen. Viele Menschen glaubten den Verheißungen. Viele Menschen leisteten Gehorsam. Die Diktatur des Nationalsozialismus endete in einer Katastrophe. Das SED-Regime hielt sich mit repressiven Mitteln über vier Jahrzehnte aufrecht, scheiterte erbärmlich und hinterließ ein in vielerlei Hinsicht heruntergewirtschaftetes Land. Das Vertrauen der Menschen in die Macht und in die behauptete Deutungshoheit des Staates wurde zweimal hintereinander erschüttert. Die Scham, den Falschen nachgelaufen zu sein, wirkt nach. Viele mögen ihre Staatsgläubigkeit in die Bundesrepublik investiert haben. Sie mussten erneut enttäuscht werden. Kein Staat auf der Welt – und sei es der ökonomisch stärkste und politisch stabilste – vermag das Glück der Menschen zu garantieren und die Sehnsucht nach einem sinnerfüllten Leben zu stillen.

Wahre Religiosität ist unterdessen verdunstet. Wer sich auf die Suche begibt, stößt auf Oasen. Die Fläche im Osten Deutschlands ist religiöse Wüste, ist eine der am stärksten säkularisierten Regionen Europas. Viele Menschen haben vergessen, dass sie Gott vergessen haben. Der Sinn für transzendente Wahrheiten, für das, was das menschlich Erkennbare und Machbare übersteigt, ist weithin verschwunden. Die Religiosität der hunderttausendfach aus islamisch geprägten Ländern nach Deutschland kommenden Flüchtlinge stößt in ein weltanschauliches Vakuum. Manch Eingesessenem bereitet sie Unbehagen. Auch die Gesellschaft im Westen Deutschlands mag man nicht als eine religiös geprägte bezeichnen. Sie scheint mehrheitlich „christentümlich“. Sie scheint erfasst von den Denk- und Verhaltensmustern des neoliberalistischen Zeitgeistes. Gleichwohl, die Mehrheit der Menschen im Westen gehört noch immer einer Kirche an. Die meisten glauben zwar nicht in einer ihre Existenz berührenden Weise. Aber sie haben eine Ahnung davon, wie Religion „geht“ und was sie vermag. Die überwiegende Mehrheit der Menschen im Osten weiß nicht, wie stark die Religion das Leben eines Menschen verändern und ins Schwingen bringen kann. Die meisten Menschen im Osten Deutschlands sind „religiös unmusikalisch“. Eine Religiosität, die sich in ihrer öffentlichen

Wirkung und Geltung nicht beschränken lassen will, ist ihnen fremd und unheimlich. Sie sollten mit der wiederkehrenden politischen Relevanz von Religion umzugehen lernen.

Die Mitarbeiter der Sächsischen Landeszentrale für politische Bildung wählten sich für 2014 das Jahresthema „Ich stehe hier und kann auch anders. Macht. Religion. Politik“. Sie nahmen damit Bezug zum Themenjahr der Lutherdekade, das sich in Vorbereitung des bevorstehenden Reformationsjubiläums der Verhältnisbestimmung zwischen Reformation und Politik widmete. Das Martin Luther zugeschriebene Wort: „Ich stehe hier. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir“ ist im politischen Alltag nur selten anzutreffen. Politiker haben in der Regel die Wahl zwischen verschiedenen Alternativen. Gleichwohl sollten auch sie unumstößliche Überzeugungen haben, um die ethisch-geistigen Grundlagen unseres demokratisch verfassten Gemeinwesens wissen und verlässlich für seine Prinzipien einstehen.

Der vorliegende Band dokumentiert die in einer Vortragsreihe zum Jahresthema gehaltenen Referate. Sie vermitteln je einzeln und für sich genommen einen besonderen Aspekt der historischen, theoretischen, politischen und kirchlichen Verhältnisbestimmungen von Politik und Religion. In Summe stellen sie eine gelungene Einführung in ein Thema dar, das für die Leserschaft der Sächsischen Landeszentrale für politische Bildung nur auf den ersten Blick von geringer aktueller Bedeutung ist. Ich danke allen, die zum Zustandekommen dieses Bandes beigetragen haben. Mein besonderer Dank gilt den beiden Kooperationspartnern der Vortragsreihe: der Katholischen Akademie des Bistums Dresden-Meißen mit Akademiedirektor Pater Clemens Maaß SJ und dem Lehrstuhl für Politische Systeme und Systemvergleich an der Technischen Universität Dresden mit Professor Werner J. Patzelt.

Frank Richter

Sächsische Landeszentrale für politische Bildung

Henry Krause

Wer bestellt die Felder dieser Welt?

Das Ringen um die Vormundschaft

Der Mensch ist ein soziales Wesen. Er lebt nicht allein, sondern in Gemeinschaften. Die Ur-Gemeinschaft, die kleinste Zelle menschlichen Zusammenlebens, ist zunächst einmal die Familie. Bereits in prähistorischen Zeiten lebten Familien in einem Clan oder Stamm. Daraus entstanden größere Gemeinschaften; Stammesgesellschaften erweiterten sich zu Ethnien, Völkern. In jeder dieser Gemeinschaften bildete sich Herrschaft heraus. Ihr ursprünglicher Zweck war der Schutz gegen Angriffe konkurrierender Stämme oder die Naturgewalten. Er war mit Gehorsam zu beantworten und ist der Ursprung jeglicher Staatlichkeit.

Jede menschliche Gemeinschaft pflegt Traditionen und Überlieferungen, sogenannte Narrative, die sorgfältig an die jeweils folgende Generation weitergegeben und von dieser eingeübt werden müssen. Hierzu gehörte stets auch das, was wir heute Religion nennen. Alle sich entwickelnden Kulturen verehrten Gottheiten und gingen von jenseitigen Wesen und Räumen aus. Hieraus rührten Gebote zur Gestaltung des Alltages und des Zusammenlebens und letztlich Erklärung des Unerklärlichen. Die Kommunikation mit diesen Wesen erfolgte in der Regel in Gestalt des Kultes; Opfer – auch Menschenopfer – waren Bestandteil fast aller Religionen. Gebote einzuhalten, die vorgeschriebenen Opfer zu entrichten, war nicht dem privaten Belieben überlassen, sondern eine öffentliche Angelegenheit. Verstöße gegen die Religionsgesetze mussten geahndet werden, da sonst der Zorn der Gottheit provoziert werden konnte und das Gemeinwesen in Gefahr geriet. So tolerierte das Römische Reich eine Vielzahl von Kulturen und Gottheiten, keineswegs aber einen Atheismus. Auf diesen stand die Todesstrafe. Toleranz im modernen Sinne, dass alles gleichgültig oder gleichwertig sei, lag jenseits der damaligen Vorstellungswelt. Religion und Politik waren selbstverständliche Bestandteile des öffentlichen

Lebens, durch sie konstituierte sich Öffentlichkeit.¹ Es ist bemerkenswert, dass dies in allen bekannten Kulturen ganz ähnlich war. Man ging von einer vorgegebenen Ordnung menschlichen Zusammenlebens aus, die vorfindbar und erkennbar sei. Alles und jeder hatte seinen Platz in diesem Kosmos.

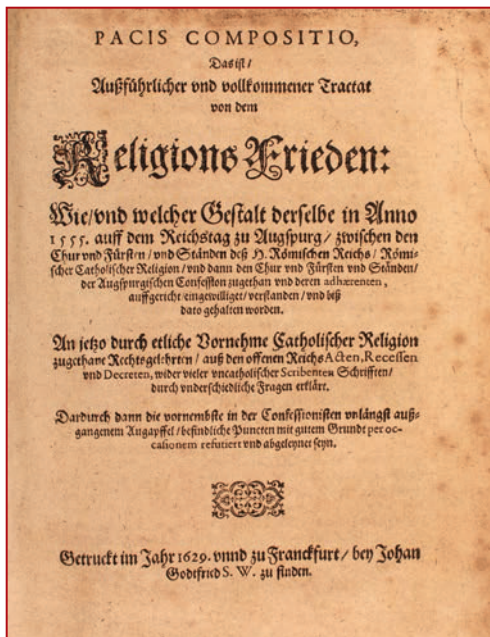
Die Verbreitung monotheistischer Religionen stellte einen beträchtlichen Schritt in der Geschichte der Menschheit dar. Es waren insbesondere Christentum und Islam, die sich von einer bestimmten Stammes- und Volkszugehörigkeit lösten und einen universalen Anspruch erhoben. Der Schöpfer und Erhalter dieser Welt duldete keine anderen Götter neben sich; seine Botschaft galt allen Menschen. Hieraus ergab sich einerseits Unduldsamkeit gegenüber Andersgläubigen, andererseits aber auch erstmals die Vorstellung, dass außerhalb des eigenen Stammes oder Volkes Lebende auch Geschöpfe Gottes, also Menschen seien und nicht Barbaren. Ethische Gebote erweiterten sich auf alle Angehörigen der Gattung Mensch. Diese Idee war die Voraussetzung für die Subjektwerdung des Menschen, seine Wahrnehmung als Individuum mit angeborenen Rechten, wie sie in der Neuzeit in Europa aufkam. Im islamischen Kulturkreis konnte sich diese Perspektive nicht durchsetzen. Der Gedanke der Unterwerfung unter das Gebot oder den Willen Allahs ist hier stärker ausgeprägt als im Christentum.

Vom konfessionellen Zeitalter zum Jahrhundert der Extreme

Zu Lebzeiten Jesu und seiner Apostel war nicht abzusehen, dass aus ihrer Botschaft die wohl mächtigste und dauerhafteste Institution der Menschheitsgeschichte entstehen würde. Die Kirche integrierte antike Philosophie, römisches Recht, theologische Spekulation und Forschung ebenso in sich, wie religiöses Eifer- und Asketentum, Heilige, regionale Traditionen und Kulte. Keine andere Religion brachte eine Institution mit einer derartigen Autorität und dem daraus erwachsenden Deutungsmonopol hervor. Nur so konnte sie zu einer gleichrangigen Partnerin sowohl regionaler Fürsten, als auch von Imperien und der späteren Nationalstaaten werden. Am Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit zerfiel die abendländische Kirche. Radikale Reformbewegungen hatte es bereits zuvor gegeben. Gemeinsam wurden sie von Staat und Kirche verfolgt und unterdrückt. Die Reformatoren des 16. Jahrhunderts stießen nun auf Fürsten, die eine Reformation und letztlich die Spaltung der Kirche unterstützten. Politische Interessen verknüpften sich mit theologischem

1 Vgl. dazu den Beitrag von Jörg Ulrich in diesem Band.

Reformeifer. So konnte die Reformation in vielen Staaten Europas Raum gewinnen. Die einsetzenden Religionskriege waren stets von politischen als auch konfessionellen Interessen bestimmt. Am Ende war der konfessionelle Status Quo im Deutschen Reich durch den Augsburger Religionsfrieden festgeschrieben. Die Frage nach der Wahrheit wurde von der Politik ausgeklammert, entpolitisiert. Vor allem in Mitteleuropa entwickelten sich stark voneinander abgegrenzte konfessionelle Milieus, auch innerhalb der Staaten, mit eigenen Traditionen, Symbolen und Bildungseinrichtungen. Mit dem Aufkommen der Demokratie brachten diese Milieus Interessenvertretungen und politische Parteien hervor.



Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 war ein erster Markstein zur politischen Verständigung zwischen Katholiken und Lutheranern beziehungsweise Anhängern der „Augsburger Konfession“ im Deutschen Reich. (Titelblatt eines katholischen Kommentars von 1629)

In der Folge der Aufklärung war der Kampf für die Freiheit zu einer Triebkraft der westlichen Zivilisation geworden. Dabei muss erwähnt werden, dass sich aus dem Ideenbestand der Aufklärung auch neue kollektive Ideologien entwickelten. Mit ihnen wurde das antike Philosophieren über den Idealstaat aktualisiert und schließlich in die Praxis übertragen. Die Welt sollte nicht mehr nur interpretiert, sie sollte umgestaltet werden. Herrschaft durch Terror war ein Mittel dieser Umgestaltung in ihrer konsequentesten Version. So hatte die Einführung von Terrormaßnahmen am 5. September 1793 durch den französischen Nationalkonvent innerhalb eines Jahres zwischen 35.000 bis 40.000 Todesopfer zur Folge. Neben dem Ausmaß des Terrors war vor allem seine

moralische Ummantelung neu in der europäischen Geschichte. War das Verhältnis von Aufklärung und Religion von Anbeginn spannungsreich, so kam es im 20. Jahrhundert zu einer existentiellen Auseinandersetzung zwischen der tradierten und verfassten Religion in Gestalt der Kirche(n) und den neuen kollektiven Ideologien. Sie folgte auf die zunächst dominierende Frontstellung zwischen der katholischen Kirche und antiklerikalen, meist liberalen Kräften bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Das 20. Jahrhundert wurde zu einem Jahrhundert der Großideologien und Extreme. Die Weltanschauungskämpfe dieser Epoche waren auch deshalb so erbittert, weil es um den ganzen Menschen ging – seine Inbesitznahme und Vormundschaft. Dass die Aufklärung Befreiung und Versklavung des Menschen gleichermaßen hervorbrachte, gehört zu den großen Paradoxien der jüngeren europäischen Geschichte.

Fortschritt als Selbstzweck

Der Mensch des 21. Jahrhunderts schaut mit Staunen auf die Weltanschauungskämpfe, die sich in der Folge der Aufklärung in Europa abspielten. Zu Ideologien geronnene Ideen waren Auslöser oder Katalysatoren für Revolutionen und Kriege, setzten aber auch bemerkenswerte Zivilisationsprozesse in Gang. Es mangelte nicht an Vordenkern und Akteuren, die zu wissen meinten, wie das menschliche Leben idealerweise zu organisieren sei, wovon man sich abzugrenzen, ja was zu bekämpfen sei und wie die Zukunft auszusehen habe. Überlieferungen, vor allem die der Religionen, gerieten unter Rechtfertigungsdruck. Das Neue erschien als das Bessere, allein weil es neu war.² Fortschritt wurde zum Selbstzweck. Er rollt mit immer höherer Geschwindigkeit voran und bedarf inzwischen kaum noch ideologischer Schubkraft. Einmal auf das Gleis gesetzt und in Fahrt gebracht, mangelt es ihm nicht an Mitarbeitern. Peter Sloterdijk hat das Zerbrechen der Überlieferung jüngst beschrieben: „Wo immer das Interesse an Enterbung und Neubeginn aufflammt, stehen wir auf dem Boden der authentischen Moderne.“³

Auch wenn die Evangelien und die spätere Theologie stets großen Wert auf die Kontinuität zum Alten Bund legten, brachen doch Jesu Leben und Lehre mit zahlreichen Konventionen. Erstmals gab es „Freiheit des einzelnen vom Zwang des ersten Herkommens“⁴. Nicht mehr Herkunft war entscheidend,

2 Näher dazu in diesem Band: Winfried Müller.

3 Peter Sloterdijk, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*, Berlin 2014, S. 24.

4 Sloterdijk, S. 310.

sondern Taufe und Nachfolge. Mit dem Übergang des Christentums zur Staatsreligion und prägenden Kulturkraft geriet es selbst zur Konvention und konzentrierte sich darauf, seine Herkunft zu verwalten und zu interpretieren. Es wurde daher mit dem Aufkommen der Neuzeit und der Moderne eher zu einem Bremsklotz, verlor die Initiative, reagierte nur noch und büßte schließlich in jüngster Zeit die eigene Gestaltungskraft weitgehend ein.

Auf einem Podium beim Dresdner Katholikentag 1994 sagte der Fuldaer Erzbischof Johannes Dyba: Die Katholiken hätten immer die Wahrheit gewollt und die Protestanten die Schuld. Inzwischen häufen sich auch in der katholischen Kirche die Schuldbekennnisse. Aus ihrer 2000-jährigen Geschichte lässt sich unendlich viel Material für moderne moralische Tribunale ziehen. Die Geschichte des Christentums wird unter der Hand zu einer Kriminalgeschichte umgedeutet, flankiert durch Trivalliteratur und dementsprechende Filmproduktionen, wodurch erst die Breitenwirkung erzielt wird. Religion nehmen viele Zeitgenossen nur noch als Zankapfel wahr. Gefragt wird in aufklärerischer Tradition nach dem *Nutzen* der Religion, keinesfalls aber nach ihrer *Wahrheit*. War sie einst selbstverständlicher Teil auch der europäischen Kultur, prägend für die Kultur und das Recht, vor allem aber Sittlichkeit und Ethik, ist ihr inzwischen jegliche Verbindlichkeit im öffentlichen Raum abhandengekommen.

Andererseits wird nach wie vor bei vielen Gelegenheiten die Bedeutung der Kirchen für unsere Gesellschaft betont. In den Texten von Ansgar Hense und Arnd Uhle wird deutlich, dass der Verfassungs- und Gesetzgeber gerade auch durch das Staatskirchenrecht abweichende Stellungnahmen der Kirchen und „deutliche Gegenakzente“ innerhalb einer offenen Gesellschaft ausdrücklich wünschte. Beide Autoren denken von der *polity*, dem rechtlichen Rahmen und den ursprünglichen Intentionen des Gesetzgebers her. Im politischen Prozess (*politics*) und der medialen Öffentlichkeit sieht das inzwischen etwas anders aus. Da sind die Kirchen willkommen zur Pflege derer, die der Fortschritt am Wegesrand zurücklässt, willkommen ebenso bei der Reproduktion gesellschaftlicher Konformität, *unwillkommen* aber beim Beharren auf abweichenden ethischen Positionen, wie sie sich aus der religiösen Überlieferung zwingend ergeben.

Spannungen und Interessenkonflikte zwischen Kirche und Staat hat es immer gegeben. Die Geltung christlicher Grundwerte war jedoch jahrhundertlang für alle Akteure selbstverständlich. Ändern sich diese Werte, findet eine Umwertung statt, dann stellt sich die Frage, inwieweit die Kirchen dabei mitgehen können. Sie dürfen ja ihr Fundament, die Offenbarung Gottes, nicht einfach verändern oder austauschen. Das 20. Jahrhundert mit seinen unter-

schiedlichen politischen Systemen bietet für dieses Dilemma reiches Anschauungsmaterial. Besonders die katholische Kirche zog sich immer wieder den Hass der Machthaber oder Gesellschaftsingenieure zu, weil ihre Anpassungsbereitschaft an die jeweilige Ideologie begrenzt war und sie dem Fortschritt im Wege stand.⁵

Ist eine Gesellschaft ohne Gott eine Gesellschaft ohne Werte?

Eine Kirche ist kein gut organisierter Lobbyverband, sondern eine *ecclesia*, ein Zusammenschluss von Menschen, die auch Teil der Gesellschaft sind. Bei zunehmender Marginalisierung reicht deren Reaktionsschema von der Anpassung bis zur Bildung von Parallelgesellschaften. Das Christentum war zur Zeit seiner Stiftung nicht darauf angelegt, Mehrheits- oder Staatsreligion zu sein. Es ist auch heute nicht darauf angewiesen, in volkskirchlichen Strukturen und staatlich gefördert, seinem Auftrag gerecht zu werden. Nachfolge Christi kann unter den verschiedensten Bedingungen geschehen. Die möglicherweise wichtigere Frage ist, wie eine Gesellschaft aussieht, die die christliche Überlieferung schrittweise aus ihrem Bestand aussondert?⁶ Dieser Prozess ist lange Zeit als Säkularisierung und selbstverständlicher Bestandteil der Modernisierung verstanden worden. Doch in den letzten Jahren hat die Säkularisierungsthese angesichts der Vitalität vieler Religionen, insbesondere des Islams, an Überzeugungskraft verloren. Das Abdrängen der christlichen Religion aus dem öffentlichen Raum wird nun nicht mehr mit der Verweltlichung begründet, sondern aus dem allgegenwärtigen Anspruch auf Gleichheit, der auch Ungleiches gleich behandelt sehen will. Dem Christentum wird aus diesem Grund seine bislang in der westlichen Kultur privilegierte Stellung zunehmend bestritten. Zwar ist die Prägung unserer Zivilisation durch das Christentum ungleich zu ihrer Prägung etwa durch den Islam oder den Buddhismus. Ungleichbehandlungen sind aber unter extremen Rechtfertigungsdruck geraten. Sie gelten als Diskriminierung und können so ohne sachliche Erörterung moralisch inkriminiert und dann gesetzlich eliminiert werden.

Es handelt sich also nicht um einen Werteverfall, wie er als Folge der Säkularisierung gelegentlich befürchtet wurde, sondern um einen Wertewandel.

5 Eine bemerkenswerte Studie über den Antikatholizismus des 19. Jahrhunderts in vergleichender Perspektive auf Deutschland und Italien hat Manuel Borutta vorgelegt. Manuel Borutta, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2010.

6 Diese Frage behandelt in diesem Band insbesondere Werner J. Patzelt.

Dieser Wandel fällt nicht vom Himmel oder kommt irgendwie über uns. Er wird vorangetrieben von kleineren, meist staatlich geförderten Lobbygruppen, den Medien und staatlichen Akteuren bis hin zur Europäischen Union und den Vereinten Nationen. Eine solche Macht lässt die Kirchen im doppelten Wortsinne alt aussehen. Wie schon mehrfach in den politischen Regimen des letzten Jahrhunderts gelten sie als „von gestern“ und verlieren auch dadurch stetig an Mitgliedern. Die Zahl derer, die eine Anpassung wünscht, ist augenscheinlich stets größer als die derjenigen, die einen religiös inspirierten Eigensinn schätzen. Immer wieder ist zu beobachten, dass die Kirchen oder andere gesellschaftliche Gruppen an den Pranger gestellt werden, weil sie Positionen vertreten, die kurz zuvor noch gesellschaftlicher Konsens waren.

Der vormundschaftliche Staat

Der Rückgang kirchlicher Präsenz – auch in Gestalt bekennender Christen – hinterlässt also kein Vakuum. Die frei werdenden Räume füllen sich unter anderem durch die Ausweitung staatlicher Aktivitäten. Politik erfüllt damit die Erwartungshaltung der Medien und zahlreicher Bürger. Immer, wenn es ein Problem gibt, wird zunächst nach dem Staat gerufen. Die staatliche Vormundschaft erstreckt sich inzwischen nicht nur auf große Teile des gesellschaftlichen Lebens, sondern auch der privaten Lebensgestaltung. Bildung, Erziehung, politische Gesinnung, Sexualleben, Rollenverteilung in Partnerschaften – es gibt keinen Bereich, in dem der Staat nicht mit detaillierten Regelungen, Anreizen oder Erwartungen in Erscheinung tritt. Sollte der vermutete Freiheitsgewinn durch die Zähmung des einst so mächtigen Gegenspielers des Staates, der Kirche, gleich wieder durch die ausufernde Staatstätigkeit verschluckt worden sein? Was folgt aus der Verflüchtigung religiöser Substanz für die Politik? Der Philosoph Günter Rohrmoser sagte 1989 voraus: „Was dann noch überdauert, ist Politik als technokratisches Management, das Krisen nicht löst, sondern durch andere substituiert unter Aufrechterhaltung der sozialreligiösen Fiktionen einer Hoffnung auf die Realisierbarkeit eines kollektiven Glücks, hinter denen in Wirklichkeit das Netz bürokratischer Verwaltung zusammengezogen wird.“⁷

Bereits 150 Jahre zuvor prognostizierte Alexis Tocqueville, dass die Freiheit auch in Demokratien gefährdet bleibe. In dem Kapitel „Gefahr des Despotis-

7 Günter Rohrmoser, Religion und Politik in der Krise der Moderne, Graz / Wien / Köln 1989, S. 194.

mus“ schreibt er: „Über diesen Bürgern erhebt sich eine gewaltige Vormundschafsgewalt, die es allein übernimmt, ihr Behagen sicherzustellen und über ihr Schicksal zu wachen ... Auf diese Weise macht sie den Gebrauch des freien Willens immer überflüssiger und seltener, beschränkt die Willensbetätigung auf ein immer kleineres Feld und entwöhnt jeden Bürger allmählich der freien Selbstbestimmung. Auf all das hat die Gleichheit den Menschen vorbereitet: hat sie bereit gemacht, es zu erdulden, ja es häufig sogar für eine Wohltat zu halten.“⁸ Das Ideal der Gleichheit als Wegbereiter der Vormundschaft? Für Sloterdijk ist die Gleichheit „nur ein anderes Wort für das Postulat, die Gesetze der Erblichkeit überall außer Kraft zu setzen: Niemand mehr soll einem anderen ‚von Hause aus‘ etwas voraus haben. Nichts soll legitim sein, was nicht im Aktuellen und Durchschnittlichen zu verankern wäre.“⁹ Aktualität und Durchschnittlichkeit sind aber gerade nicht das Fundament, in dem sich Religionen verankern.



(Abbildung nicht lizenziert)

Der Franzose Alexis de Tocqueville (1805–1859) gilt als früher Vertreter der vergleichenden Politikwissenschaft. (Ausschnitt aus einem Gemälde Théodore Chassériau von 1835, Paris/Louvre)

Die Zivilgesellschaft hat weitgehend die Rolle der Kirchen als Gegenspieler und Partner des Staates übernommen. Die Kirchen sind allenfalls Teil dieser Zivilgesellschaft. Durch inszenierte Debatten und Skandalisierungen definiert sie abweichendes Verhalten und damit im Ergebnis die Moral der Gesellschaft.

8 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart 1985, S. 343 f.

9 Sloterdijk, S. 316.

Man kann sagen, dass selbst die ureigenen Felder der Religionen inzwischen von anderen bestellt werden. Der Rückgang kirchlichen Einflusses in einer Gesellschaft hinterlässt also keineswegs unbestelltes Brachland. Es wird aber anderes Saatgut ausgebracht, das eben auch andere Pflanzen und Früchte hervorbringt.

Gegen diese Deutung kann zu Recht auf die nach wie vor beträchtlichen Einflussmöglichkeiten der Kirchen in zahlreichen gesellschaftlichen Gremien oder die gewaltige Zahl an kirchlichen Bildungs- und Sozialeinrichtungen verwiesen werden. Wie der Einfluss genutzt wird, kann hier nicht erörtert werden. Nicht zu übersehen ist aber, dass auch die Kirchen und bekennende Christen zunehmend in das allgemeine gesellschaftliche Grundrauschen einstimmen und sich ebenfalls auf die Skandalisierung und Moralisierung strittiger Sachverhalte konzentrieren, um dafür auch den ersehnten Beifall zu erhalten. Sachverhalte moralisch zu überformen und zu deuten, führt häufig zu Blickverengungen, möchte Debatten in eine bestimmte Richtung zwingen und Konformität erzeugen. Das Ergebnis sind nicht Lösungen konkreter Probleme, sondern Sprachverbote und -regelungen. Die Verbote betreffen immer mehr Themen und Menschen. Wie jede strikte Moral führt auch diese Konstellation zu widerständigem Potenzial, das sich jederzeit und überall eruptiv aktualisieren kann: Im Internet, bei Pegida-Aufmärschen, vor Asylbewerberheimen – und liefert damit Stoff für neue moralische Erregungskurven.

Konformismus im Gewand der Empörung

Der Staatsrechtler Martin Kriele hat den Aktivisten politischer Korrektheit bereits in den 1980er Jahren beschrieben: „Der Vorkonformist tritt aber nicht etwa als feiger Mitläufer, sondern ganz im Gegenteil als Moralist auf. Er besitzt ein großes Entrüstungspotential und die Bereitschaft, gegen Feinde zu kämpfen.“¹⁰ Ein Beispiel für dieses Politikverständnis hat der französische Autor Stéphane Hessel mit seiner Schrift „Empört euch!“ hinterlassen. Triebkraft politischen Engagements ist für ihn die Empörung, die ruhig auf dünner Faktenlage basieren kann. „Die Gründe, sich zu empören, sind heutzutage oft nicht so klar auszumachen – die Welt ist zu komplex geworden.“¹¹ Es ist also gar nicht so einfach für die Empörten mit der Unterscheidung von Freund und Feind. Den jungen Menschen meinte Hessel in seiner vielbeachteten Schrift

¹⁰ Martin Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung*, S. 197.

¹¹ Stéphane Hessel, *Empört euch!*, 2. Aufl., Berlin 2011, S. 13.

sagen zu müssen: „Seht euch um, dann werdet ihr die Themen finden, für die Empörung sich lohnt.“¹² Empörung wird zur Grundhaltung, einer Kardinaltugend des modernen Bürgers. Es bleibt völlig unklar, wie mit einem solchen Politikverständnis ein demokratisches Gemeinwesen aufgebaut oder erhalten werden soll. Am Ende seiner skurrilen Schrift steht die These: „Neues schaffen heißt Widerstand leisten. Widerstand leisten heißt Neues schaffen.“¹³ Was aber, wenn aus der Dekonstruktion des Bestehenden nichts Neues entsteht? Von welcher Art sollte das Neue sein, das die Empörten hervorbringen? Junge Menschen dürfte diese Schrift eher ratlos zurücklassen. Sie zweifelt ganz nebenbei die Legitimität der europäischen Demokratien an, weswegen man sich als Widerstandskämpfer innerhalb dieser Gemeinwesen auf der moralisch richtigen Seite wähnen kann.

An Moral und Werten fehlt es also den modernen westlichen Gesellschaften nicht. Es fehlt eher an sachorientierten Lösungen und langfristiger Beteiligung. Das lässt sich auch bei den Kirchen beobachten. Es mangelt zwar nicht an kirchlichen Verlautbarungen und Einsprüchen, der Zulauf von politisch engagierten und interessierten Christen zu den politischen Parteien ist dagegen stark zurückgegangen. Als Christ oder Kirche den Zustand der Welt zu beklagen und sich darauf zu beschränken, ist aber alles andere als selbstverständlich. Gerade das christliche Menschen- und Weltverständnis hatte immer die Gefährdungen des Menschen im Blick, seine Grenzen, aber auch seine Berufung zum Außerordentlichen, zur Heiligkeit. Die Welt ist erlösungsbedürftig und vorläufig. Eine heile Welt wird nur an wenigen Stellen im Alten und im Neuen Testament beschrieben. Sie erscheint dann in der Regel als Zukunfts- und nicht als Zustandsbeschreibung. Schließlich haben auch großer kirchlicher Einfluss und christliche Dominanz in den vergangenen Jahrhunderten nicht vermocht, einen wirklichen Vorgeschmack auf das Reich Gottes hervorzubringen. Eine „Zivilisation der Liebe“, wie sie der Hl. Johannes Paul vorschlug, ist eine bleibende Aufgabe und eine Gabe, die vor allem Christen einbringen können. Die entscheidende Frage für das Christentum im Westen ist, ob diese Zivilisation eine Art Alternativprojekt am Rande der Gesellschaft sein soll, oder sie sich eher als eine Farbbeimischung der Gesellschaft empfindet; mit dem Risiko, sich in ihr aufzulösen, allenfalls als Spurenelement in einer schönen neuen Welt weiter zu existieren. Im Kern geht es darum, welche Rolle Kirchen und Religion im öffentlichen Raum spielen sollen und können.

12 Ebd., S. 15.

13 Ebd., S. 21.

Die Frage, ob Religion Privatsache oder eine öffentliche Angelegenheit ist, wird mit Sicherheit auch in der Zukunft ein Thema sein. Zu dieser Debatte möchte dieser Band einen Beitrag leisten.

Werner J. Patzelt

Warum ist Politik oft so religiös, Religion oft so politisch?

Das Phänomen

Jahrzehntelang war es so: Je fortschrittlicher sich ein Westeuropäer verstand, desto heftiger vertrat er die folgenden Ansichten: Staat und Kirche, Religion und Politik sind zweierlei; Religion ist Privatsache, um deren Regelung sich der Staat über die Sicherung von Religionsfreiheit hinaus nicht kümmern darf; als Privatsache hat Religion im öffentlichen Raum im Grunde nichts zu suchen; wo es stadtprägende religiöse Gebäude gibt, wie die europäischen Dome, oder weiterhin ehemals religiöse Feiertage wie Christi Himmelfahrt, dort sind das geschichtliche Erbschaften oder soziale Errungenschaften, die man je nach ihrem Nutzen für die heutige Gesellschaft kultivieren, dulden oder abschaffen soll; und ferner: Fortschritt besteht nicht zuletzt darin, sich von der Bevormundung durch Religion zu befreien – als Einzelner durch Bildung, als Gesellschaft durch Aufklärung, als Staat durch eine Trennung beider Sphären.

Entlang solcher Überzeugungen konnte man mit Blick auf Religiöses die Staaten und Gesellschaften recht klar nach ihrer Fortschrittlichkeit ordnen. An der Spitze stand ein Land wie Frankreich mit seiner Verbindung von Republikanismus und *laïcité*; im Mittelfeld rangierten Länder wie Schweden, wo es bis ins Jahr 2000 zwar eine Staatskirche gab, von religiös geprägter Politik aber wenig zu spüren war; schon eher anstößig waren Länder wie Deutschland, das sich zwar weltanschaulich neutral gibt, doch es auf ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen Kirchen und Staat anlegt; und als schauderhaft galten Staaten wie – nicht nur – das zaristische Russland, in dem Diktatur und Kirche als zwei Seiten derselben Medaille wirkten.

Und dann gab es noch merkwürdige Staaten, sozusagen Anomalien, auf die sich einen Reim zu machen schwerfiel. Da waren die USA – einesteils an der Spitze des Fortschritts und mit klarer Trennung von Staat und Kirche, doch andernteils religiös bis auf die Knochen. Da war die Islamische Republik Iran,

aus einer anti-monarchischen Revolution hervorgegangen und somit fortschrittlich, doch mit fester Hand geleitet von religiösen Führern nach Grundsätzen einer stolzen Religion. Und dann gab es die sozialistischen Staaten. Diese waren, nach westlichen Intellektuellenvorstellungen, im Grunde zweifellos fortschrittlich – nicht zuletzt darin, dass sie Religion und Glaubensgemeinschaften als gestrig behandelten und, soweit es ging, sie im Privatbereich kleinhielten, ja zu beseitigen versuchten. In der Sowjetunion ging das leicht, in Polen schwer; und die DDR lag irgendwie in der Mitte.

Dennoch bemerkten schon zu Sowjetzeiten viele Beobachter durchaus, dass der Kommunismus dort, wo er gleichsam noch vor jugendlicher Kraft strotzte, viele Anzeichen einer Religion hatte. Zu diesen gehörten der feste Glauben an eine heilbringende Weltanschauung; kirchenähnliche Parteistrukturen samt den Beicht- und Reueritualen der Parteiordnungsverfahren; Prozessionen mit den Heiligenbildern politischer Führer, Predigtfeiern bei Parteitag und staatlichen Festen; sowie eine Opferbereitschaft vieler Aktivisten, die an christliche Missionszeiten erinnerte – als, wie es der Kirchenvater Tertullian formulierte, gerade das Blut der Märtyrer zum Samen der Kirche wurde.

Dem, der sich sein Beobachten, Erkennen und Verstehen nicht zeitmodisch verzaun ließ, entging im Übrigen auch nicht, dass die nationalsozialistische und so manche faschistische Bewegung ziemlich ähnliche Züge aufwiesen – ähnlich nicht nur untereinander, sondern ähnlich gerade auch mit den kommunistischen Bewegungen. „Politische Religion“ nannte später die Politikwissenschaft, was sie alle verband.¹

Und was steht uns heute vor Augen? Da erkennen wir eine internationale Armee junger Muslime, die es schon ziemlich weit mit ihrem Unterfangen gebracht haben, im Nahen Osten einen Islamischen Staat zu gründen. Wir sehen, dass vieles von dem, was Westeuropa an sich selbst als wertvollen Fortschritt schätzt, nämlich vom durchgesetzten Liberalismus bis hin zum praktizierten Libertinismus, von vielen – zumal jungen – Muslimen abgelehnt, nachgerade verachtet wird, ja als dekadente Gottlosigkeit wirkt, die es zu bekämpfen gilt. Ferner nehmen wir zur Kenntnis, dass sich im christlichen Bereich ausgerechnet die offensiv frommen Bewegungen, nämlich die charismatischen und pfingstbewegten Gruppen, weltweit im Aufschwung befinden – jene also, welche die klaren Zuständigkeitsabgrenzungen zwischen Staat und staatsförmigen Kirchen schlechterdings unterlaufen und die spirituelle

1 Vgl. dazu etwa Hans Maier (Hrsg.), „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs, 3 Bde., Paderborn 1996–2003.

Kraft von Religion über „rundum Religiöse“ in Gesellschaft und Politik einbringen.

Fragen über Fragen

Was ist da los? Leben da Gespenster aus der Vergangenheit auf – etwa jene Konfessionsstreitigkeiten und Religionskriege, die zu überwinden zwar im „fortschrittlichen Westen“ gelungen war, die nun aber in „viel weniger fortschrittlichen“ Weltteilen aufleben, ja zu uns zurückkehren? Oder haben „wir fortschrittlichen Westeuropäer“ vielleicht die Lebens- und Sprengkraft von Religion unterschätzt und deshalb mancherlei Regelungen des Verhältnisses zwischen Religion und Politik getroffen, die zwar auf die religionsmüde gewordenen westeuropäischen Gesellschaften passen, nicht aber jenen vielen Einwanderern nach Westeuropa gerecht werden, für die Religion einen viel wichtigeren „Sitz im Leben“ hat? Oder haben wir, ganz umgekehrt, das „Projekt der Moderne“ einfach *nicht weit genug* vorangetrieben, indem wir nämlich der Religion immer noch zu viel Raum überlassen haben – sodass sie jetzt neu auflebt wie eine nicht ausreichend bekämpfte Seuche? Oder erleben wir wohl, dass die uns selbstverständliche Vorstellung von einem weltanschaulich neutralen Staat mit religiösem Pluralismus, so schön und stimmig sie auf uns wirkt, eben auch nur ein *kultur- und zeitspezifisches* Ordnungsmodell ist, das eben nur zu Europa passt, sich aber gerade nicht zur *universellen* Norm erheben lässt – und seit dem Ende westlicher kultureller Vorherrschaft über die Welt ebenfalls seine einst auftrumpfend behauptete Zug- und Bindekraft verliert?

Schon diese Fragen können jenen verstören, der westeuropäische Fortschrittlichkeit für das Maß aller Dinge, ja obendrein für die selbstverständliche Haltung eines aufgeklärten Menschen und ohnehin eines Intellektuellen hält. Und es mag nachgerade verärgern, dass jene vorhin umrissenen zeitgenössischen Phänomene, die zu solchen Fragen Anlass geben, offenbar recht anders zu kartieren sind, als das den heutigen Geboten politisch korrekten Denkens entspricht. Denn *erstens* kann die Vermutung empören, Probleme im Verhältnis zwischen Religion und Politik erzeuge derzeit vor allem der Islam, nicht aber das Christentum. Läuft das denn nicht auf Islamophobie hinaus, weil doch alle Religionen gleich schlecht beziehungsweise gleich gut sind? *Zweitens* mag es vielen gegen den Strich gehen, gerade eine „wissenschaftliche Weltanschauung“ wie den Marxismus-Leninismus mit Religion gleichgeordnet zu finden, ja auch noch Ähnlichkeiten zwischen Kommunismus und Nationalsozialismus bedenken zu sollen. Und *drittens* wird es vielen ganz unwillkom-

men sein, auf der Suche nach den Beziehungen zwischen Religion und Politik sich das Kunstwerk des westlichen Rechtsstaates mit Pluralismus und Demokratie als eine *vergängliche*, durchaus von *Alternativen* ersetzbare Form politischer Ordnung vorstellen zu sollen.

Doch wer am liebsten konventionell denkt, wird schlecht für das *Verständnis* neuer Herausforderungen gewappnet sein, wie die neue politische Wirksamkeit von Religion eine darstellt, und für deren *Bewältigung* noch weniger. Allerdings garantiert die bloße *Bereitschaft* zum Neu-Denken durchaus noch nicht, dass es am Ende wirklich zu klaren, zutreffenden *Antworten* auf die vorhin gestellten Fragen kommt.

Warum ist Politisches so oft religiös, Religiöses so oft politisch?

Hinführende Überlegungen

Es wird inzwischen plausibel geworden sein, dass Politisches oft religiös ist, Religiöses aber oft politisch, und dass dies – anders als von fortschrittlichen Westlern lange gedacht – *keine Erscheinung der Vergangenheit* ist, sondern eine wichtige Herausforderung gerade auch der Gegenwart sowie der nächsten Jahrzehnte. Doch warum verhält sich das so? Die ersten Schritte auf dem Weg hin zu einer Erklärung weisen die folgenden Überlegungen.

Politik, gerade wenn sie praktisch wird und wirklich in unser Leben eingreift, entgeht nicht der Frage nach Gut und Schlecht, beziehungsweise nach Gut und Böse. Diese Frage ist aber, mitsamt der Frage nach der *Herkunft* von Gutem oder Schlechtem, eine zentrale Frage aller Religion. Wer politischen Entscheidungsfragen auf den Grund gehen will, landet deshalb in der Nachbarschaft der Religion – und zwar selbst dann, wenn er sie für eine schlechte Nachbarschaft hält. Auch kann Politik solchen Fragen *ganz praktisch* nicht ausweichen, weil nämlich viele Menschen – gleich ob religiös oder nicht – von ihren Politikern immer wieder wissen wollen, ob und warum *diese* etwas für gut oder schlecht erachten, was sie folglich als *Fehlverhalten* ansehen, und was sie angesichts von falschem Tun anderer *selbst tun* wollen. So gefragt, reicht aber der Hinweis auf Tatsachen und Umstände niemals aus; gefragt sind vielmehr Argumentationen und Begründungen. Die aber führen unweigerlich in die Nachbarschaft von Religion oder zu dieser selbst.

Ferner steht man beim praktischen Gestaltenwollen, wie es für Politik typisch ist, doch immer wieder vor folgender Fragenreihe: Erschöpft sich wohl der Sinn menschlichen Handelns – und somit auch der Politik – in dem, was Menschen in ihre Handlungswirklichkeit an Sinn selbst *einbringen*? Oder gibt

es über die Grenze dessen hinaus, was menschlichen Erfahrungen und Sinn-deutungen direkt zugänglich ist, auch noch *weitere Wirklichkeitsbereiche*? Wirken diese vielleicht auch noch ihrerseits in das durch Politik zu gestaltende menschliche Zusammenleben hinein? Sollte man sie dann aber beim politischen Handeln nicht besser zur Kenntnis nehmen – zumindest dann, wenn man sich die Errichtung und Sicherung einer „guten“ politischen Ordnung zum Ziel setzt, also einer solchen, die sich auch ohne Zwangsgewalt aufrecht-erhalten lässt?

Jene Wirklichkeitsbereiche, welche über die sichtbare, im Alltag erfahrbare Welt hinausgehen oder zumindest *hypothetisch unterstellbar* sind, werden oft „das Transzendente“ oder „die Transzendenz“ genannt.² Meist werden sie gleichgesetzt mit einer – mutmaßlich „jenseits“ der empirisch fassbaren Welt existierenden – Welt des „Göttlichen“ oder „Gottes“. Das Reden von einer solchen Welt – oder von „Gott“ – sowie der Versuch beziehungsweise die Praxis, mit dieser Welt in Verbindung zu treten und von *deren* Maßstäben her hier und jetzt seinen Alltag zu gestalten, ist nun aber genau der Kern von Religion. Und da Politik nichts anderes ist als solches Handeln, das Regeln herstellt und durchsetzt, an die sich Menschen in ihrem Alltag halten sollen, kann Politik gar nicht anders, als auch hier auf die Gestaltungsansprüche und Gestaltungsmöglichkeiten von Religion zu treffen. Dafür müssen nicht einmal die Regierenden selbst an die Existenz einer „Welt des Göttlichen“ glauben; es reicht, wenn das ein nennenswerter Teil der Regierten tut.

Nimmt man das alles zusammen, so dürfte sich eine erste Ahnung davon einstellen, aus welch zwingenden Gründen die meisten politischen Systeme oder Staatswesen, die es im Lauf der menschlichen Geschichte gab, eine religiöse Grundlage hatten – oder immerhin eine religiöse Dimension. Und sobald das nachvollzogen ist, leuchtet auch ein, warum selbst *säkularisierte* Formen von Religion immer wieder so wuchtvoll werden, sofern sie nur überzeugend das mit authentischer Religion geteilte Ziel in Aussicht stellen: die Erlösung der Menschen vom Schlechten und Bösen. Zumal wenn – und wo – etablierte Religion ihre Bindewirkung und ästhetische Anziehungskraft verliert, wächst – falls nicht alternative Religionen die sich auftuende Lücke füllen – alsbald die Attraktivität von Weltanschauungen, die sich auf Wissenschaft zu gründen versuchen.

Funktional wirkt beides aber gleich: Kognitiv verhilft eine wissenschaftliche

2 Vgl. hierzu Werner J. Patzelt, Transzendenz, politische Ordnung und beider Konstruktion, in: Ders. (Hrsg.), Die Machbarkeit politischer Ordnung. Transzendenz und Konstruktion, Bielefeld 2013, S. 9–42.

Weltanschauung ebenso wie eine Religion zu Letztbegründungen dessen, was einem entweder attraktiv oder ohnehin unabwendbar erscheint; und emotional befreit eine „wissenschaftliche Weltanschauung“ ebenso wie eine Offenbarungsreligion zum gewissenruhigen Gesinnungshandeln. In der Tat haben sich genau um als Wissenschaft auftretende Weltanschauungen herum jene Großdiktaturen des 20. Jahrhunderts entwickelt, die den *ganzen* Menschen in Anspruch nahmen und eben darin *totalitär* waren. Ihre schwer aufzuhaltende Mischung aus überzeugungssicherer Wucht und willigem Gehorsam verdankten sie genau ihrem Charakter als – nur eben „politisch enggeführte“ – *Religion*.

Doch der Wirkkraft des Religiösen bedienen sich auch klar freiheitliche, auf Pluralismus gegründete demokratische Staaten, und sie kommen dabei ebenso ganz ohne Gott aus. „Zivilreligion“ heißt diese Ausprägung einer die politische Kultur stabilisierenden Dimension des Religiösen, und sie kann sich sorgfältig von Kirchen, Moscheen, Synagogen und Tempeln aller Art fernhalten, ohne gleichwohl ihren religiösen Charakter abzustreifen.

Als Beispiel und Nachweis reicht der Blick auf unser eigenes Land. Da existiert als „heiliger Text“ das Grundgesetz. Da gibt es Kirchenlehrer, allen voran die Bundesverfassungsrichter mitsamt ihren ausführlichen, theologieähnlichen Urteilsbegründungen. Da finden sich zentrale Theologen wie Jürgen Habermas, denen man – funktional äquivalent zur Rolle des Papstes in der katholischen Religion – nachgerade einen Unfehlbarkeitsanspruch einräumt, wenn sie das Kernstück deutscher Zivilreligion auslegen, nämlich den „Verfassungspatriotismus“. Es gibt Dogmen, wie die „Unvergleichbarkeit des Nationalsozialismus“, denen zumindest Lippendienste zu leisten sind, wenn man nicht aus der Schar der Rechtgläubigen verstoßen werden will. Wir haben öffentlich amtierende Liturgen bei unseren zivilreligiösen Gedenk- und Predigtfeiern: den Bundespräsidenten, den Bundestagspräsidenten, mitunter auch den Präsidenten des Bundesverfassungsgerichts. Wir pflegen quasi-religiöse Beteuerungsformeln, allen voran das Bekenntnis zur freiheitlichen demokratischen Grundordnung, das allen öffentlich Bediensteten abverlangt wird – und welches eine der wenigen Integrationsanforderungen an Zuwanderer ist, die hierzulande allgemeine Zustimmung finden. Und außerdem gibt es Ketzerverfolgungen, etwa den quasi-religiös betriebenen „Kampf gegen rechts“ sowie dessen musikalisch-kultische Überhöhung im „Rock gegen rechts“. Selbst wo mancher sagen wollte, das alles habe doch mit „wirklicher Religion“ eigentlich nichts zu tun, wird er nicht mit großer Überzeugungskraft abstreiten können, dass es da Querverbindungen, ja einen gemeinsamen Untergrund gibt. Um ihn zu finden, müssen wir freilich tiefer schürfen.

Ein nicht-religiöser Verständnisschlüssel: die Evolutionstheorie

Dabei hilft uns die kulturwissenschaftliche Evolutionstheorie in sieben Argumentationsschritten. Sie zeigt zunächst, dass die *Fähigkeit* zur Religiosität vermutlich schon angeboren ist, und sie führt am Ende vor Augen, *warum* religiöse Gesellschaften bei inner- und zwischengesellschaftlichen Konflikten größere Chancen auf Weiterbestand haben als nichtreligiöse Gesellschaften. Damit gelangt die Argumentation auch wieder in den Kernbereich von Politik.³

Scheinbar harmlos setzt die evolutionstheoretische Argumentation ein mit dem Befund entwicklungspsychologischer Forschungen, wonach Kinder bis zum etwa fünften Lebensjahr über kognitive Strategien verfügen, die sich hervorragend zur spontanen Erzeugung religiöser Überzeugungen eignen. Aus mehrerlei Gründen ist nämlich für Kinder bis zum etwa fünften Lebensjahr eine Vorstellung recht unproblematisch, die man den „intuitiven Theismus“ nennt. Sie umfasst im Wesentlichen die Vermutung, es gäbe Alleswisser, körperlose Geister sowie eine allenthalben auf zu erfüllende Zwecke bezogene Planmäßigkeit in der Welt – etwa: Ein allwissendes Wesen lässt es regnen, damit die Pflanzen, Tiere und Menschen nicht verdursten müssen. Mit solchen Erwartungen ist ein Kind offen für jedes Glaubenssystem, das hierzu passende kulturelle Muster anbietet. Genau deshalb vollzieht sich innerhalb eines frühkindlichen Zeitfensters recht anstrengungslos die Aneignung *gleich welcher* Religion, wenn sie nur von vertrauten Personen nahegebracht wird. Dieser Kinderglaube hält dann oft zwar kein Leben lang, prägt aber einst religiös Erzogene tief – und sei es so, wie eine These ihre Antithese hervorbringt.

Welche Vorteile aber mag es im Lauf der menschlichen Stammesgeschichte wohl gehabt haben, dass unsere Natur überhaupt offen wurde für eine solche „Prägung auf Religion“? Der *zweite* Schritt des evolutionstheoretischen Arguments geht so: Es verbindet sich eine intuitive Offenheit für die Lehre, es gäbe göttliche Wesen, mit einer längst vor ihr entstandenen und evolutionär höchst vorteilhaften Suchstrategie des Bewusstseins. Es handelt sich um das Bestreben, gerade in unklaren Lagen „Akteure“ beziehungsweise „Agenten“ zu entdecken, die man dann bekämpfen oder beschwören, ja sich vielleicht zum

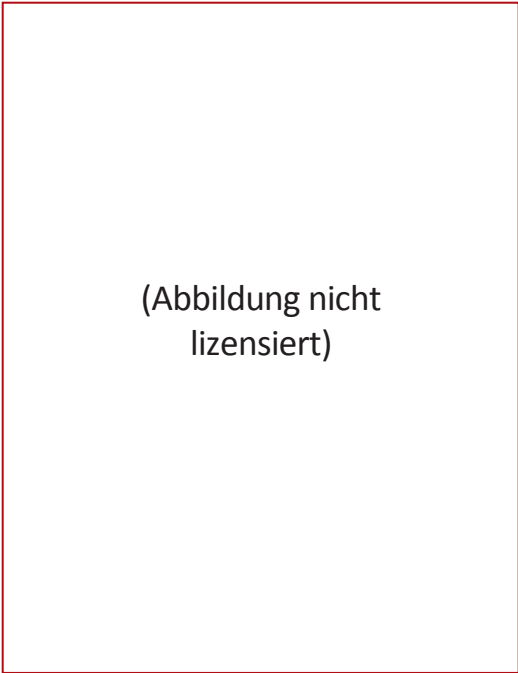
3 Vgl. hierzu Eckart Voland, Die Evolution der Religiosität, in: Jochen Oehler (Hrsg.), Der Mensch – Evolution, Natur und Kultur. Beiträge zum heutigen Menschenbild, Heidelberg u. a. 2010, S. 165–174, sowie Ders./Wulf Schiefenhövel (Hrsg.), The biological evolution of religious mind and behavior, Heidelberg u. a. 2009.

Bundesgenossen machen kann. Tatsächlich eröffnet es *zusätzliche* Überlebenschancen, durch eine gefährliche Welt mit der Vermutung zu gehen, in ihr sei wenig durch anonyme Prozesse, sehr vieles aber durch das Verhalten von *Akteuren* verursacht, auf die man sich dann einstellen kann. Hinsichtlich *übeltätiger* Akteure hat Eckart Voland, ein führender deutscher Evolutionstheoretiker, das einst so formuliert: „Wer reflexartig auf Tier oder Feind schließt, hat im Mittel Vorteile, auch wenn dies[er Schluss] mehr als nur gelegentlich zu Fehlurteilen geführt hat. Sich zu irren, ist in dem Fall besser als agnostische Ignoranz“.⁴ Hinsichtlich *gutwilliger* Akteure hat übrigens in ganz ähnlicher Weise Blaise Pascal im 17. Jahrhundert zur Frage argumentiert, wie man es vernünftigerweise mit der Hypothese einer Existenz Gottes halten solle: Gibt es ihn und lebt man so, als gäbe es ihn *nicht*, dann hat man mit dem Tode *alles* verloren, was ein gewaltiges Risiko darstellt; gibt es Gott aber nicht, dann sind die Verzichtete, die ein gottgefälliges Leben durchaus mit sich bringt, vernachlässigbar im Vergleich zum in diesem Fall ganz unnötigerweise vermiedenen Risiko. Also ist es rational, an Gott zu glauben.

Was immer man den Überlegungen von Pascal oder Voland abrundend oder relativierend hinzufügen will: Unschwer lassen sich in solch sowohl lebensgeschichtlich als auch evolutionär vorteilhaften Such- und Vermutungsstrategien die Ausgangspunkte der Lehre erkennen, die uns umgebende Welt sei von übernatürlichen Wesen mit eigener Wirkungskraft beseelt. Verbindet sich nun aber das angeborene Verlangen, allenthalben *Akteure* zu entdecken, mit den Folgewirkungen unseres „intuitiven Theismus“, so ist – *drittens* – unserem Gehirn auch schon bei der Generierung jener *Geschichten* geholfen, mit denen wir immer wieder jene Wahrnehmungsunsicherheiten und Erklärungslücken zu beseitigen versuchen, die so typisch für unsere Versuche sind, die Welt um uns einzuschätzen. Oft genug handeln solche Geschichten von *göttlichen Mächten* und von ihrem Walten. Schon Ludwig Feuerbach wusste auf solche Weise zu erklären, wie *Götter nach unserem Ebenbild* in die Welt gekommen sind. Inzwischen verstehen wir die evolutionären Hintergründe dieser Prozesse und begreifen aus ihnen, dass Religiosität als ein *Nebenprodukt* eines ganz auf irdisches Überleben ausgerichteten und auch bei anderen Primaten verwendeten Suchschemas entstanden ist.⁵

4 Vgl. Voland, Evolution von Religiosität, S. 168.

5 Für religiöse Menschen, die geneigt sein mögen, sich durch diese ganz areligiöse Erklärung von Religiosität verletzt zu fühlen, sei ausdrücklich angemerkt: Ein allmächtiger Gott war gewiss nicht daran gehindert, die menschliche Sehnsucht nach ihm auf genau diese Weise zu erschaffen!



(Abbildung nicht
lizensiert)

Ludwig Feuerbach (1804–1872),
deutscher Philosoph und
Religionskritiker (Stich von
August Neumann)

Viertens zeigen vielerlei religionssoziologische und demographische Studien, dass Menschen, die ihre Religiosität in persönliche Frömmigkeit umsetzen, sich zusätzliche Überlebenschancen, ja oft sogar höhere Fortpflanzungsraten erschließen. Solche Reproduktionsvorteile bewirken dann aber auch eine immer weitere Verbreitung des – wie sich gezeigt hat: wohl *angeborenen* – Merkmals der Religiosität. Damit ist zwar noch nichts gesagt über die in einer gegebenen Gesellschaft bestehenden *Chancen und Häufigkeiten* einer *tatsächlichen* frühkindlichen Prägung auf Religion, denn derlei hängt ganz von den jeweils dominanten *kulturellen* Mustern ab.⁶ Doch im Durchschnitt gilt auch für weitgehend säkularisierte Gesellschaften: Depressionsabwehr und Krankheitsbewältigung gelingen besser bei einer „positiven Sinnzuweisung“ an die kritische Lage; und eben dazu geleitet sehr oft – auch ganz ohne Psychotherapeuten – die in persönliche Frömmigkeit umgesetzte Religiosität. Auch gehen im Glauben Gefestigte anscheinend leichter mit lebensweltlicher Kontingenz um. Georg Neumark formulierte das 1641 in einem Kirchenlied so: „*Wer nur den lieben Gott lässt wal-*

6 Vgl. hierzu Werner J. Patzelt, Was ist Memetik?, in: Benjamin P. Lange / Sascha Schwarz (Hrsg.), *Die menschliche Psyche zwischen Natur und Kultur*, Lengerich 2015, S. 52–61; und ders., *Der Schichtenbau der Wirklichkeit im Licht der Memetik*, in: Ebd., S. 170–181.

ten / und hoffet auf ihn allezeit / den wird er wunderbar erhalten / in aller Not und Traurigkeit, / denn welcher seine Zuversicht / auf Gott setzt, den verlässt er nicht“.

Doch auch ganz ohne Krisenerfahrungen lassen sich durch Meditation, Ekstase oder Trance neurophysiologische Prozesse auslösen, die mit nachweisbaren Vorteilen für Wohlbefinden und Gesundheit einhergehen. Medizinische Therapie und Religion, im Schamanismus ohnehin verbunden, scheinen denn auch in ursprünglicher Ungetrenntheit am Anfang von Medizin- und Religionsgeschichte zu stehen. Zwar verbinden sich mit Frömmigkeit nicht selten auch Neurosen und Depressionen, zumal dann, wenn aus der Frohbotschaft eine *Drohbotschaft* geworden ist – wie das etwa in religiösen Erziehungseinrichtungen immer wieder zu beobachten ist. Doch in der Gesamtbilanz und im Durchschnitt scheint Religion den meisten Menschen mehr zu nutzen als zu schaden. Also muss es nicht wundern, wenn Religiosität ein Kind der Evolution ist.

Fünftens entfalten die mit gemeinsamer Religion oft verbundenen öffentlichen Rituale große gemeinschaftsbildende Kraft. Außerhalb des europäischen Kulturkreises zogen daraus vor allem die Konfuzianer höchst praktische Konsequenzen. Die bei Ritualen verwendeten Symbole tragen nämlich die Ordnungsprinzipien und Geltungsansprüche einer Gesellschaft in emotionale Tiefenschichten ihrer Mitglieder ein und verfestigen so die soziale und politische Ordnung. Verlässlich verfügbar, synchronisieren Rituale – und offensichtlich auch rein zivilreligiöse Rituale – die Gefühle ihrer Teilnehmer, ja selbst der bloßen Zuschauer, und machen dadurch Transzendenzbehauptungen sowie Gemeinsinn für Anschlusspraxen verfügbar: von der Götteranrufung vor der Schlacht bis hin zum ökumenischen Gottesdienst vor dem CDU-Parteitag.

Die im Rahmen von Ritualen beglaubigten Mythen und Geltungsgeschichten erlauben obendrein die Abgrenzung zwischen „Wir“ und „die Anderen“. Zugespitzt zur Gegenüberstellung von „Freund“ und „Feind“ wollte das im 20. Jahrhundert der brillante Querdenker Carl Schmitt sogar zum Zentralkriterium des Politischen machen. Sich mit großem Wir-Gefühl bei Konflikten zusammenzuhalten, bevorteilt nun aber beim Ringen um knappe Ressourcen solche Gruppen, die ihre Zusammengehörigkeit nicht fallweise *aushandeln* müssen, sondern sie Ritualen mit religiöser *Tiefenwirkung* verdanken. Stellt eine Religion dann gar noch das Weiterleben nach dem Tode in Aussicht, so kann Gemeinsinn leicht bis zum Altruismus, ja bis zum freiwilligen Opfer des eigenen Lebens für die Gemeinschaft reichen. Die Folgen dessen sind in Geschichte und Gegenwart unübersehbar: Sie reichen vom Heldenmut in Revolutionen und Kriegen bis zu Selbstmordattentaten im Dienst einer – gemäß eigenen Vorstellungen – „guten Sache“.

Bedenkt man obendrein, dass sich der allergrößte Teil der rund fünf Millionen Jahre währenden Stammesgeschichte der Hominiden *vor* deren Übergang zur Sesshaftigkeit vollzogen hat, die ihrerseits vor wohl nicht mehr als 12.000 Jahren zustande kam, und hält man sich vor Augen, dass unsere Stammesgeschichte aller Wahrscheinlichkeit nach von ständiger Konkurrenz autonomer Subsistenzgruppen um ökologische Lebensvorteile geprägt war, dann müssen – *sechstens* – zwei weitere Dinge nicht wundern. *Einerseits* sollten sich im Durchschnitt jene Gruppen und Sozietäten durchgesetzt sowie überdurchschnittlich vermehrt haben, die *gerne* gemeinsinnstiftende religiöse Rituale pflegten. Tatsächlich finden wir keine frühe Hochkultur ohne eine zentrale Rolle von Religion. *Andererseits* sollten sich – gerade im Rahmen solcher Sozietäten – jene genetischen Varianten besonders leicht ausgebreitet haben, welche aus dem schon *vor* den Hominiden als angeboren zu vermutenden „Agentensuchscheema“ jene ganz im Wortsinn *natürliche* Erwartung entstehen ließen, es gäbe so etwas wie göttliche Wesen. Über eine frühkindliche Prägung auf Religion lässt sich diese Erwartung dann gesellschaftlich erfüllen und mit dem Charakter einer selbstverständlichen sozialen Tatsache ausstatten.

Siebentens ist Religion ein vorzügliches Mittel, um das für soziale Kooperation und politische Ordnung so abträgliche „Schwarzfahrerproblem“ in den Griff zu bekommen. Dieses besteht – auf einer ersten Ebene – darin, dass Menschen dazu neigen, eher ihrem Eigeninteresse als dem Gemeinwohl zu folgen. Auf einer zweiten Ebene besteht das Schwarzfahrerproblem darin, dass man die hieraus entstehende Übernutzung öffentlicher Güter zwar durch Bestrafung von Egoisten unterbinden kann, dass mit dem Bestrafen aber Kosten verbunden sind, die man meist lieber anderen aufbürdet, als sie selbst zu tragen. Religion bietet nun aber auf beiden Ebenen sehr kostengünstige Problemlösungen und dürfte sich auch deshalb – auf der Grundlage bereits genetisch verankerter Religionsfähigkeit – sozialevolutionär so weit verbreitet haben.

Auf der ersten Ebene kann nämlich ein verinnerlichtes Wertgefüge das Schwarzfahrerproblem lösen: Gemeinsinniges Verhalten *gehört* sich einfach. Doch wie kann man wissen, ob der andere solches Verhalten *aus Überzeugung* an den Tag legt, also Vertrauen verdient, oder Gemein Sinn nur *simuliert*, weswegen man besser *nicht* mit ihm kooperiert? Die Evolutionsbiologie hat zur Klärung einer ähnlichen Thematik den Begriff des „Handicap-Signals“ entwickelt. Gemeint ist Folgendes: Wer im Tierreich demonstrativ Nachteile in Kauf nimmt – wie männliche Pfauen durch ihre prunkenden Federn – und sich das auch andauernd *leisten* kann, der signalisiert eben durch die Inkaufnahme dieses andauernden Handicaps seine besondere individuelle Qualität. Nachweislich liegen solche Handicap-Signale der sexuellen Selektion zugrunde, die

eben dadurch auch eine Vielzahl nicht-adaptiver und abseits sexueller Attraktivität sogar recht dysfunktionaler Merkmale hervorbringt – wie etwa die riesigen Hirschgeweihe.

Mit persönlicher Frömmigkeit gehen nun aber ebenfalls mancherlei Handicaps einher. Sie reichen von der Zeit, die man für Gebete und Gottesdienst aufzuwenden hat, über materielle Opfergaben bis hin zu Enthaltensamkeitsgeboten nicht nur beim Essen und Trinken. Wer nun vor aller Augen solche Handicaps auf sich nimmt, wie etwa ein regelmäßiger Gottesdienstbesucher, der signalisiert in sozial nachprüfbarer und in der Regel ehrlicher Weise, dass ihm die Werte und Gebote seiner Religion wirklich wichtig sind und man deshalb darauf vertrauen darf, er werde sich im sozialregulativen Zuständigkeitsbereich seiner Religion gerade *nicht* wie ein Schwarzfahrer verhalten. Zieht durch Frömmigkeit signalisierte *Verlässlichkeit* dann aber auch – wie zumal in nicht-säkularen Gesellschaften – Lebens- und Sexualpartner an, dann ist nichts anderes als eine Verstetigung der genetischen Verankerung der Verhaltensdisposition zur Frömmigkeit zu erwarten.

Und besonders kostengünstig löst Religion das Schwarzfahrerproblem auf der zweiten Ebene, welche freilich schon die der Kultur und nicht mehr jene der Biologie ist. Verfügbar wird diese Problemlösung dann, wenn ein Glaubenskomplex jene drei Vorstellungen beinhaltet, die auch schon der Aufklärungsphilosoph Jean-Jacques Rousseau im 18. Jahrhundert als Kernelemente der eine politische Gemeinschaft begründenden Zivilreligion verlangt hat: Es gibt ein Leben nach dem Tode; es gibt mindestens ein göttliches Wesen, das Menschen nach dem Tode richtet sowie Übeltätern mit empfindlichen Strafen kommt, etwa einer Wiedergeburt in schlimmen Lebensumständen; und beurteilt wird man danach, wie redlich man sich zu Lebzeiten an göttliche oder gerechte gesellschaftliche Gebote gehalten hat. Das „Wissen“ um Gottes unabwegbares Gericht (kultiviert u. a. in der ägyptischen Religion, im Christentum oder im Islam) oder um einen Zyklus von Wiedergeburten, die einem – zur Strafe für Fehler in einem früheren Leben – viel Leid zufügen werden (wie im Hinduismus und Buddhismus), verlegt dann das Bestrafen von Regelverletzern ins *Vorauswissen* jedes religiös ausreichend Unterwiesenen; und deshalb werden auch *weniger* Fromme, sobald sie derlei ins Kalkül ziehen wie einst Pascal, sogar eigentlich gern unternommene Regelverletzungen besser unterlassen. Im Grunde muss eine Gesellschaft dann nur noch stark in solche Institutionen investieren, die einesteils derartige religiöse Überzeugungen vermitteln sowie in Geltung halten, und die andernteils dem möglichst kleinen Rest an nicht schon religiös Rechtgeleiteten abschreckende Strafen bescheren. Und damit sind wir wieder im Kern einer jetzt ganz *areligiös* ge-

benen Antwort auf die Frage angelangt, warum Religiöses oft so politisch, Politisches aber oft so religiös ist: *Beides zusammen* sorgt in anscheinend unüberbietbarer *Verlässlichkeit* für die Voraussetzungen *stabiler sozialer Ordnung*.

Erfahrungsgemäß zieht nun gerade eine solche areligiös-evolutionstheoretische Begründung der großen, ja nachgerade unentbehrlichen Rolle von Religion für Gesellschaft und Politik die Aversion jener Intellektuellen auf sich, die – ganz in der Tradition wissenschaftsstolzen westeuropäischen Fortschrittsdenkens – die Religion als „Opium des Volkes“ entbehrlich sehen wollen und unter jenen Übeln, von denen sie unsere Gesellschaft erlöst haben möchten, vorrangig an die Religion denken. Diese Abneigung gegen eine wissenschaftlich überprüfbare und vermutlich auch empirisch stimmende Theorie, die gerade *nicht* das vielfach ersehnte Ziel in Aussicht stellt, Politik werde einst die Religion loswerden können, wirkt nun freilich gerade so, wie das jene Scheuklappen tun, die man kutschenziehenden Pferden aufsetzt, damit sie nur das von der Welt um sich mitbekommen, was der Kutscher als ihnen zuträglich erachtet. Gerade Intellektuelle sollten aber mit einem auf diese Weise beschränkten Blickfeld nicht zufrieden sein.

Christliche politische Theologie und der „blinde Fleck“ beim Zusammendenken von Politik und Religion

Doch selbst wer ohne Scheuklappen durchs Leben geht, hat immer noch einen blinden Fleck im Auge. Der blinde Fleck von Westeuropäern beim Blick auf die Beziehungen von Religion und Politik, beziehungsweise zwischen Kirche und Staat, scheint darin zu bestehen, dass sie die Besonderheiten gerade der *christlichen* Ausgestaltung dieser Beziehungen (oder mehr noch: einer *ganz besonderen Weise* christlicher Ausgestaltung der Beziehungen zwischen Religion und Politik) für ein universelles Muster oder für ein allgemein gültiges Vorbild halten. Das aber macht es dann schwer, neben Europas ganz und gar *religions- und kulturspezifischer* Ausgestaltung des Verhältnisses von Religion und Politik auch deren *Alternativen* in den Blick zu nehmen – und zwar die womöglich erwünschten ebenso wie auch die vielleicht abscheulichen. Es stammt wohl ein Großteil heutiger westlicher Probleme, auf die neu sichtbar werdende politische Brisanz von Religion angemessen zu reagieren, von wenig anderem als daher, dass die unsere Kultur so tief prägende *christliche* politische Theorie einesteils als selbstverständlicher Denkraum genutzt wird, doch als Ausprägung einer ganz *besonderen* Religion nicht mehr ernst genommen wird. Das aber macht dann gegenüber anderen Religionen und deren „politischen

Theologien“ sprachlos – und lässt anschließend selbst solche Beobachter und Aktivisten analytisch und politisch ins Schleudern geraten, die neu ins Land gelangende Religionen begrüßen. Wir müssen also unbedingt auch einen Blick auf die Besonderheiten der speziell *christlichen* Ausprägung der Beziehungen zwischen Religion und Politik werfen und aus ihnen dann Konsequenzen ziehen.

Die christliche politische Theorie entstammt im Kern der in den Evangelien überlieferten Lehre des Jesus von Nazareth und wurde mit weitreichenden Folgen weiterentwickelt in jenen Briefen, die der Apostel Paulus an eine Reihe christlicher Gemeinden schrieb. Erstmals systematisch entfaltet wurde sie an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert im Werk des Augustinus, das seinerseits das theologische und theologisch-politische Denken der folgenden Jahrhunderte prägte. In den Schriften des Thomas v. Aquin wurde im 13. Jahrhundert die politische Theorie des Christentums mit der im Lauf des Hochmittelalters im lateinischen Westen wieder bekannt werdenden Politiktheorie des Aristoteles verbunden. Dieser Rückgriff auf eine in sich schon sehr überzeugende politische Theorie machte die dergestalt weiterentwickelte christliche Politiktheorie erst recht intellektuell attraktiv und ließ sie über das christlich geprägte Bildungssystem für viele weitere Jahrhunderte im Einflussbereich der westlichen Kirchen wirkungsmächtig werden. Was gehört nun aber zu den für unseren Untersuchungszweck wesentlichen Aussagen christlicher politischer Theorie?

Erstens ist das eine religiöse Begründung der Naturrechtslehre: Jeder Mensch hat als – vielleicht gar „gottesebenbildliches“ – Geschöpf Gottes persönliche Rechte, die ihm niemand nehmen darf. Noch bis zur Präambel des deutschen Grundgesetzes prägte diese Sichtweise die Hauptströmungen westlichen politischen Denkens. Sie scheint sich im Umkreis medizinischer und kommerzieller Verwertungsmöglichkeiten von Gentechnologie zwar derzeit aufzulösen, zugleich aber auch neue Verteidiger zu finden – nicht zuletzt unter einwandernden Muslimen. Die offene Frage ist, ob sich die Naturrechtslehre überhaupt ohne religiöse Begründung halten lässt. Eine verneinende Antwort führt zur höchst brisanten Anschlussfrage danach, ob sich ein materieller Rechtsstaat – also einer, der sich nicht im Rechtspositivismus ergeht oder Willkürstaatlichkeit durch das Erfordernis bloßer „Gesetzlichkeit“ nur camoufliert – überhaupt ohne Grundlage in einer überzeugenden Naturrechtslehre aufrechterhalten lässt.

Zweiter politisch folgenreicher Bestandteil christlicher Religion und politischer Theorie ist der Glaube, das viel wichtigere, da *ewige* Leben des „eigentlichen“ Menschen, nämlich des „inneren“ Menschen und also der „Seele“,

ereigne sich erst *nach* der Zeitspanne von dessen – mit dem Tod endendem – irdischen Leben. Diesen Glauben teilt mit dem Christentum bekanntlich der Islam. An der bis in den politischen Selbstmordterrorismus hineinreichenden Hingabebereitschaft von nicht wenigen unter dessen Anhängern ist besonders leicht zu erkennen, wie sehr man sich täuscht, wenn man jene Glaubensinhalte einer Religion, die man selbst vielleicht als absurd erachtet, eben deshalb auch schon für „politisch irrelevant“ hält. Ganz im Gegenteil zu dem, was „aufgeklärte Westeuropäer“ zu glauben pflegen, erweist sich „ewiges Leben“ als sogar höchst wichtige Kategorie praktischen politischen Denkens – und im Zeitalter des islamischen Dschihad sogar noch deutlicher als während jener wenigen Jahrhunderte, die zwischen der europäischen Aufklärungsphilosophie und der Gegenwart vergangen sind.

Die Welt aus der Perspektive des erst nach dem Tod beginnenden „ewigen“ – und somit viel wichtigeren – Lebens anzuschauen, macht einen Menschen aber nicht nur todesmutiger oder trägt – wie gezeigt – zur Lösung des gesellschaftlichen „Schwarzfahrerproblems“ bei. Sondern politisch nicht minder wichtig war eine weitere Folge. Denn wenn das auf den Tod folgende ewige Leben das eigentlich wichtige Leben ist, dann kann die im physischen Leben konkret erfahrbare „weltliche“ Herrschaft als biographisch *vorübergehend* gelten, als – ganz im Unterschied zum „Reich Gottes“ – den letzten Einsatz an Unterstützung oder Widerstand im Grunde *nicht lohnend*, ja sogar – selbst im Fall schlechter, unterdrückerischer Herrschaft – als so lange als *hinnehmbar*, wie eine Lebensführung möglich ist, die das viel wichtigere „Heil der Seele“ nicht gefährdet. Darum aber ließ sich – und lässt sich – gerade das Christentum mit sehr verschiedenen politischen Systemen verbinden, ohne in ihnen je aufzugehen. Es gilt einerseits ganz einfach: „Man muss dem Kaiser [das heißt der jeweiligen politischen Autorität] geben, was des Kaisers ist, und man muss Gott geben, was Gottes ist“ (so Jesus nach Matthäus 22, 21). Und es gilt andererseits als Entscheidungsregel im Konfliktfall: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (so Petrus nach Apostelgeschichte 5, 29). Damit aber war von vornherein ein sehr komplexes institutionelles Verhältnis zwischen Regierungssystem und organisierter Religion vorgezeichnet, dessen intellektuelle Durchdringung – etwa als „Zwei-Reiche-Lehre“ oder als „Zwei-Gewalten-Lehre“ – recht zielstrebig zu politisch höchst folgenreichen Gewaltenteilungslehren führen konnte.

Drittens wurde – überaus folgenreich entfaltet bei Augustinus und 1300 Jahre später Ausgangspunkt der Staatslehre von Thomas Hobbes – politische Herrschaft aufgefasst als notwendige Folge der Fähigkeit des Menschen zum Bösen, in christlich-religiöser Sprache: als Folge seiner „Sündhaftigkeit“

beziehungsweise „Erbsünde“. Politische Unfreiheit konnte somit als Korrektiv menschlicher Unvollkommenheit, tyrannische Herrschaft gar als gerechte Strafe Gottes für menschliche Bosheit in Erwägung gezogen werden – und Politik somit als ein ziemliches Übel gelten, das von einem freilich noch viel größeren Übel hervorgerufen würde, nämlich von der menschlichen Schlechtigkeit. So gesehen, verlor politische Tätigkeit jeden sie um ihrer selbst willen anziehend machenden, für einen Bürger an sich schon erstrebenswerten Wert. Sie wurde vielmehr zu einer von Gott einer Minderheit übertragenen Aufgabe, bei deren Erfüllung durchaus Schlechtes getan, dann aber auch vor Gott persönlich verantwortet werden musste – mit allen Risiken für das Seelenheil und das ewige Leben eines Machthabers.

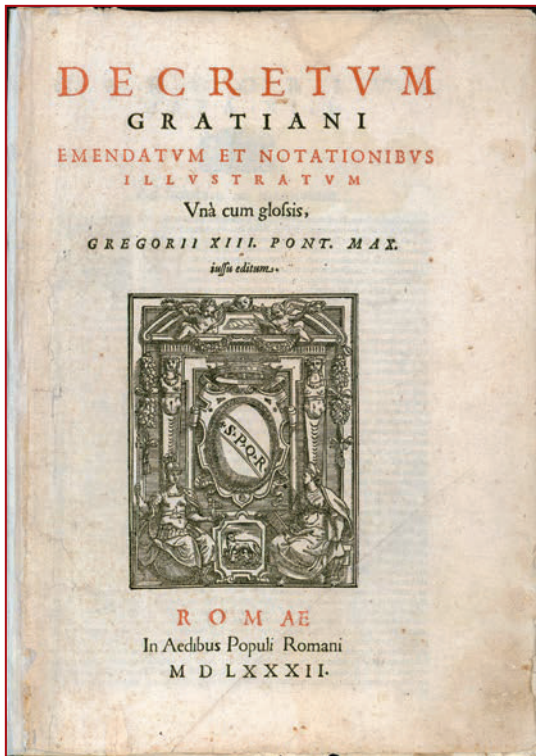
Hinzu kam *viertens* – und später für die Entstehung von Verfassungsstaatlichkeit und Gewaltenteilungslehre grundlegend – die Vorstellung, Gottes Wirklichkeit und sein aller irdischen Ordnung *vorausliegendes* Herrschaftsrecht sei auf Erden durch die Institution der Kirche repräsentiert, also durch die institutionell auf Dauer gestellte „Volksversammlung um den Herrn“. Also wäre aller legitim – und deshalb auch in ihrer Eigenständigkeit sehr wohl zu akzeptierenden – staatlichen Gewalt *dennoch* von vornherein die Schranke religiöser beziehungsweise kirchlicher Gewalt gesetzt. Als „Zwei-Gewalten-Lehre“ beziehungsweise „Zwei-Schwerter-Lehre“ wurde dies von Papst Gelasius I. im 5. Jahrhundert gegenüber dem damals in Konstantinopel amtierenden Kaiser Anastasios I. sowie dem seinerzeit in Italien regierenden ostgotischen König Theoderich klar ausformuliert und begründete dann einen eigenständigen, sich normativ – wenn auch meist kontrafaktisch – mitunter sogar den *höheren* Rang zuschreibenden Machtanspruch der Kirche.

Auf diese Weise wurde das Abendland und sein politisches Denken von vornherein von einer *Dualität* von Machtstrukturen geprägt, wie sie weder der oströmisch-byzantinische noch der islamische Kulturkreis kannten, und wie er auch im politischen Denken der chinesischen Zivilisation fehlt oder in den politischen Vorstellungen mesoamerikanischer Kulturen. Im Spannungsfeld *beider* Mächte mussten dann, der Sicherung des Friedens willen, Vereinbarungen über Zuständigkeiten, Befugnisse und Spielregeln gefunden werden, was alles im Lauf der Zeit die Denkfiguren der Gewaltenteilung und praktizierten Verfassungsstaatlichkeit *gerade auch von Seiten der Religion her* begründen konnte. Genau hierin liegt bis heute eine der wichtigsten politiktheoretischen Differenzen zwischen dem Christentum und dem Islam.

Fünftens gehört zu den folgenreichsten Bestandteilen der politischen Theorie des Christentums eine Vorstellung, die ihre Sprengkraft seit der von Martin Luther im 16. Jahrhundert angestoßenen Reformation entfaltete und vor allem

im englischen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts politisch wirksam wurde. Nach ihr steht der Einzelne – allein schon dank seiner inneren Nachfolge Jesu – *unmittelbar* zu Gott, bedarf diesbezüglich durchaus nicht „vermittelnder“ Institutionen und muss gerade um seines Seelenheils willen die völlige Eigenverantwortung, und darum Freiheit, seiner innersten Überzeugungen beanspruchen. An die Seite, später an die Stelle, dieser religiösen Begründung von *Glaubensfreiheit* brauchte dann im Grunde nur noch die säkulare Begründung der *Meinungsfreiheit* treten, um gleich welchen Institutionen – religiösen wie politischen – jeglichen begründungslosen, und somit der Kritik entzogenen, Anspruch darauf zu nehmen, in Überzeugungsfragen vormundschaftlich tätig zu werden. Damit war der Weg zur Aufklärung gebahnt und das Tor geöffnet zur erst inneren, dann persönlichen und kommunikativen, schließlich auch politischen und in selbstverantwortetes Handeln sich umsetzenden *Freiheit*.

Dem für das westliche politische Denken so wichtig gewordenen und zunächst einmal christlich intonierten Dreiklang des Naturrechts, der Gewaltenteilung und der – bis vor wenigen Jahrzehnten aber vor allem für sich selbst beanspruchten – Glaubensfreiheit fügte die institutionell-kirchliche Tradition der westlichen Kirchen überdies das Denken in den Kategorien von *Repräsentation* und *geschriebener Verfassung* hinzu. Solches *Verfassungsdenken* entfaltete sich zuerst gerade im Kirchenrecht und in den „Regeln“ der – *avant la lettre* – multinationalen Mönchsorden, unter denen man die aus dem frühen 12. Jahrhundert stammende *carta caritatis* der Zisterzienser sogar als die erste Verfassungsurkunde Europas auffassen kann. Lange bevor im „staatlichen“ Bereich wieder geschriebenes Recht zur Grundlage von Herrschaft und Verwaltung wurde, leistete das – und zwar ganz in der Kontinuität römischen Rechtslebens – die Kirche. Wegweisend wurde hierfür eine im 12. Jahrhundert von einem norditalienischen Benediktinermönch zusammengestellte Sammlung und systematisierende Durchdringung von rund 3800 kirchlichen Rechtsakten. Unter der Bezeichnung „*decretum gratiani*“ diente sie bis zum frühen 20. Jahrhundert als Grundlage des – „kanonisches Recht“ genannten – römischen Kirchenrechts. Doch noch wichtiger war, dass das kanonische Recht gemeinsam mit dem römischen Recht – letzteres systematisiert in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts unter Kaiser Justinian – an den neu entstehenden europäischen Universitäten gelehrt und, gemeinsam mit dem römischen Recht, zur Prägeform des späteren *staatsrechtlichen Denkens* in Europa wurde.



Ausgabe des *Decretum Gratiani*, entstanden um 1140: grundlegendes Werk zum kanonischen Kirchenrecht aus der Feder des Mönchs Gratian aus Bologna (Ausgabe Rom 1582).

Institutionelles Denken anhand des Begriffs der *Repräsentation* war der Kirche ferner von ihren schon auf das 2. Jahrhundert zurückgehenden, mit den Provinziallandtagen des römischen Reiches typologisch verwandten Konzilien und Synoden her vertraut, desgleichen aus der Praxis der multinationalen Mönchsorden, die sich über ein Repräsentationssystem von „Kapiteln“ und „Generalkapiteln“ regierten. Und das kirchliche Repräsentationsdenken gipfelte sogar auf im ersten europäischen *Verfassungsstreit*, nämlich dem um die Autoritätsverteilung zwischen Parlament und Monarch. Das war der – vor allem im 15. Jahrhundert auf den Konzilien von Konstanz und Basel ausgetragene – Streit um den Konziliarismus: Stünde das Konzil über, neben oder unter dem Papst? In der Folgezeit wurden die Grundanliegen des Konziliarismus revolutionär im protestantischen Bereich aufgegriffen, vor allem in England und in den amerikanischen Neu-England-Staaten, nämlich anhand des Gedankens, dass christliche Gemeinden sich über ihre eigenen Vertretungskörperschaften zu regieren hätten, aus denen dann auch alle im Dienst der Gemeinde nötigen Ämter – etwa das Bischofsamt – hervorgehen müssten. Diese Denkfigur ließ sich anschließend leicht über den Bereich kirchlicher Struktu-

ren hinaus verallgemeinern: Auch alle *staatlichen* Ämter hätten – wenn schon nicht aus Urwahlen – aus den Vertretungskörperschaften der Regierten hervorzugehen. Damit war eine Grundüberzeugung des modernen Parlamentarismus formuliert.

Zwar verleitet die seit der amerikanischen und französischen Revolution in immer mehr Staaten durchgesetzte Trennung von Staat und Kirche ebenso wie die Säkularisierung sowie das Schwinden christlicher kultureller Prägungen dazu, politisches Denken *allein* der Sphäre des politischen Systems zuzuschreiben und zumal christliches Denken als weitgehend unwichtig für das Verständnis westlicher politischer Kulturen und Strukturen anzusehen. Doch das wäre eine völlige Fehlwahrnehmung der tatsächlichen Lage. In Wirklichkeit sind überaus viele, auch heute noch aktuelle, politische Konzepte und Prinzipien im Wesentlichen säkularisierte *christliche* beziehungsweise *kirchliche* Konzepte und Prinzipien. Ein noch näherer Blick auf die Tatsachen zeigt allerdings, dass zumal die institutionellen unter jenen Konzepten und Prinzipien im Grunde schon solche der antiken Staatskunst waren. Diese hatte sich die römische Kirche nachhaltig anverwandelt, als sie seit Kaiser Konstantin im 4. Jahrhundert, und dann vor allem nach der germanischen Eroberung der Westhälfte des Römischen Reiches knapp zwei Jahrhunderte später, mangels anderer effektiver Institutionen immer mehr „staatliche“ Funktionen zu übernehmen hatte.

Das (westliche) Christentum vermittelte auf diese Weise, über das von ihm geprägte Mittelalter hinweg, das neuzeitlich-europäische politische Denken mit jenem der europäisch-vorderasiatisch-afrikanischen Antike. *Ohne* Kenntnis des Christentums und seiner religiösen wie institutionellen Ideen sind darum Herkunft, Prägung und Potenz des neuzeitlichen politischen Denkens und jener „Selbstverständlichkeiten“ schlechterdings nicht zu begreifen, mit denen wir uns an das Durchdenken der Zusammenhänge zwischen Religion und Politik, zwischen Kirche und Staat zu machen pflegen. Doch *allein* anhand ihrer lässt sich eben auch nicht verstehen, woher denn jene uns ganz *praktische* politische Probleme bescherenden Spannungen kommen, die sich im Zug einestails unserer eigenen Säkularisierung, andernteils der erstmaligen großflächigen Verbreitung des Islam in West- und Mitteleuropa auftun.

Was lehrt uns das alles?

Was haben wir nun also davon, wenn wir das alles wissen und bedenken? *Ers-*
tens erkennen wir: Unser heutiger westlicher Staat, mit dem wir zu Recht sehr

zufrieden sind und auf den wir stolz sein können, passt perfekt gerade zum *Christentum* – und genau dieses passt vorzüglich zu ihm, weil beide nämlich in Symbiose entstanden sind. Was aber wird mit diesem Staat geschehen, wenn er seine ganz besonderen, nämlich christlichen Transzendenzgrundlagen verliert – einestails durch den *Schwund von Religion* im Prozess einer weiter fortschreitenden Säkularisierung, andernteils durch eine voranschreitende *Ersetzung* jener Religion, auf die er einst ebenso ausgerichtet war wie diese auf ihn? Einen solchen Wandel der für unser Land auch politisch prägenden Religionsgrundlagen erleben wir aber derzeit durch die muslimische Einwanderung und aufgrund des viel höheren Stellenwerts, den Muslime gerade gegenwärtig ihrer Religion zumessen. Auf die religiösen Wünsche von Neubürgern muss sich aber gerade ein demokratischer Staat einlassen.

Zweitens können wir nun einsehen: Selbst wenn in keiner Religion auch nur ein Funken Wahrheit wäre, kämen wir – aufgrund der Einsichten der Evolutionstheorie – dennoch nicht umhin, die konstruktive Kraft und Trageleistung von *Religion schlechthin* für komplexe Kulturen zu akzeptieren. Dann aber kann selbst eine Trennung der Sphären von Politik und Religion sinnvollerweise nie zum Ziel haben, Religion gleichsam verzwerger zu lassen, um sozusagen „Politik ohne Opiumgehalt“ zu bekommen. Vermutlich werden ohne religiöse Innenleitung eine komplexe Gesellschaft und eine stabile politische Ordnung gar nicht bestehen bleiben können – und wird reine Zivilreligion für die Erfüllung dieser Aufgabe zu schwach sein, falls sie nicht, wie etwa in den USA, sich ständig auf die umfassenderen Deutungszusammenhänge lebendiger, authentischer Religionen beziehen kann.

Also sollten wir – *drittens* – Religion *grundsätzlich wertschätzen*, doch dabei nicht übersehen, dass nicht jede Religion bloß deshalb, weil sie Religion ist, einem freiheitlichen Staat auch schon gut tut. Vielmehr sollten wir uns bereitwillig ans Kennenlernen und Durchdenken der sehr unterschiedlichen historischen und zeitgenössischen Ausformungen des Verhältnisses von Religion und Politik machen und uns dabei aufs stärkste dafür interessieren, welche Möglichkeiten auch nicht-westliche Religionen haben, zu den Ordnungsprinzipien und Geltungsansprüchen des von uns so sehr geschätzten freiheitlichen demokratischen Staates passfähig zu werden.⁷ Wir sollten deshalb – neben diesbezüglich Passendem und Harmonischem – vergleichend gerade auch die Spannungen, Spannungsbalancen und spannungsentladende Dynamiken be-

7 Speziell mit Blick auf den Islam vgl. hierzu Werner J. Patzelt, Islam, Muslime – und Deutschland, Beitrag vom 15. April 2015 auf dem Blog wjpatzelt.de.

obachten, die es beim Zusammentreffen des westlichen Staats- und Gesellschaftsmodells mit nicht-christlichen Religionen gibt. Aus allem dabei Auffallenden sollten wir Schlüsse darüber ziehen, wie wir unsere heutigen Gestaltungsaufgaben im Miteinander von Staat und organisierter Religion angesichts einer doppelten Herausforderung erfüllen können: einerseits mit Respekt vor wenigstens dem Kern einer jeden Religion – und andernteils mit der Entschlossenheit, die freiheitlichen und demokratischen Errungenschaften unseres westlichen Staatsmodells nicht aufzugeben.

Jörg Ulrich

„Nicht dem Kaiser geben, was Gottes ist!“ Das Christentum und die Umgestaltung der antiken Welt

Die Formulierung des Themas zielt auf das Phänomen der Christianisierung der antiken Welt unter dem Aspekt, der für diesen Band leitend ist, nämlich dem Verhältnis von Religion und Politik. Daraus ergeben sich die folgenden Fragenkomplexe: In welcher Weise sind Religion und Politik in der Antike miteinander verwoben? Inwieweit ist dies im antiken Christentum der Fall? In welcher Weise ändert sich das Verhältnis von Religion und Politik in der Antike im Zuge dessen, was wir „Christianisierung“ nennen, an dessen Ende ein Römisches Reich steht, in dem das Christentum die dominierende Religion geworden ist? Und in welcher Hinsicht ändert sich die Verhältnisbestimmung von Religion und Politik innerhalb des Christentums im Zuge eben dieses Prozesses? Das sind einige der Problemlagen, die meinen Beitrag bestimmen werden. Das riesige Thema kann ich nicht erschöpfend behandeln, ich biete daher Schlaglichter und Eindrücke, die ich in einen chronologischen Zusammenhang stelle. Dies entfalte ich in vier Schritten und schließe mit einem Epilog.

Religion und Politik im vorkonstantinischen Römischen Reich

Religion und Politik gehen im antiken Römischen Reich – wie überhaupt in der Antike – eine enge, gleichsam selbstverständliche Bindung ein. Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass es eine Vielzahl privater Kulte gibt, die nicht unbedingt oder nicht primär auf Öffentlichkeit oder auf politische Wirkung bedacht sind und an denen teilzunehmen jedem Römer, abhängig von Stand und Herkunft, zunächst einmal freistand. Und das gilt auch unbeschadet der Tatsache, dass es natürlich auch Räume gab, die nicht von Religion geprägt waren. Insgesamt aber ist zu beobachten: Religion und Politik gehören für die Römer auf das engste zusammen. Deshalb ist Religion im politischen Bereich

ständig präsent:¹ Der Senat tagt in einem „Tempel“ (*templum*) genannten Raum, der mit einem Altar kultisch ausgestattet ist, die Eröffnung der Sitzungen erfolgt unter ritueller Begehung (es werden Weihrauchopfer und Weinopfer dargebracht). Die Entscheidungsträger im Reich, seien es Feldherrn, Provinzialverwaltungen oder städtische Magistrate, führen permanent Opferrituale durch. Vor jeder weitreichenden politischen oder auch militärischen Entscheidung vergewissert man sich durch Opfer oder Orakel der Zustimmung und des Schutzes der Götter. Berufsgruppen konstituieren sich als Kultvereine (die Bäcker zum Beispiel als Träger des Kultes der Vesta). Basis all dieser und vieler anderer, hier jetzt nicht aufzuzählender Phänomene ist im Prinzip ein religiöser Grundgedanke, nämlich der, dass die Götter Garanten der *salus publica*, des allgemeinen Wohlergehens, seien. Wenn die Götter übel gelaunt sind (wegen mangelhafter Verehrung), so geht es dem politischen Kosmos des Reiches schlecht. Werden die Götter gnädig gestimmt (durch angemessene Verehrung), so gewähren sie öffentliches Wohlergehen und dem politischen Kosmos des Reiches geht es entsprechend gut. Insofern gibt es geradezu Pflichten der öffentlichen Gemeinschaft gegenüber ihren Göttern, und deren Erfüllung garantiert das Gedeihen eben dieser Gemeinschaft, ist also politisch hoch relevant. Diese Pflichten bestehen in der Inszenierung einer öffentlichen Religion, die durch die öffentliche Hand finanziert und von öffentlichen Bediensteten durchgeführt wird. Sie konnte in Krisenzeiten intensiviert, aber in guten Zeiten möglicherweise auch vernachlässigt werden. Es kam bei dieser öffentlichen Religion vor allem darauf an, dass sie ordnungsgemäß durchgeführt wurde; zur Teilnahme war vor allem die Oberschicht angehalten, es bestand aber keine Teilnahmepflicht im engeren Sinne.²

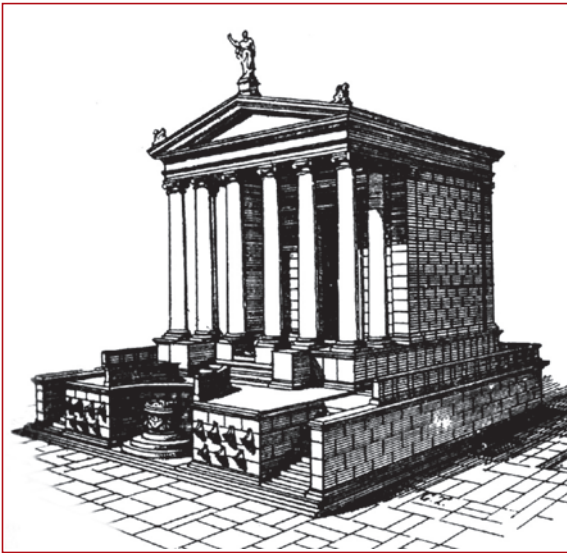
Da die Kaiser im Römischen Reich als die ersten Wohltäter des Reiches galten, spielten sie im Zusammenhang der öffentlichen Religion eine wichtige Rolle.³ Es gab Tempelgründungen, die von den Kaisern geprägt wurden, beim Fest- und Spielbetrieb war die Verehrung der Kaiser ein wichtiges Moment, und es spielten sich Regelmäßigkeiten ein, so bei alljährlich stattfindenden Siegesfeiern, Regierungsjubiläen oder Geburtstagen. Dass man erfolgreichen Herrschern (wie besonders verdienstvollen Menschen überhaupt) göttliche

1 Vgl. Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer*, 2. Aufl., München 2006, S. 13.

2 Eine solche Teilnahmepflicht ist beim Opferedikt des Kaisers Decius (251) belegt, der die Absolvierung des Opfers durch Ausstellung von Teilnahmescheinen (*libelli*) beurkunden und die Nichtteilnahme sanktionieren ließ. Dieses massive Insistieren ist aber für die gesamte Geschichte des Römischen Reiches ein durchaus ungewöhnlicher Vorgang.

3 Vgl. hierzu Jörg Rüpke, S. 240–243.

Ehren zugestanden, war aus antiker Perspektive nicht ungewöhnlich. Im ersten Jahrhundert vor Christus kam dann die postume Divinisierung des verstorbenen Herrschers hinzu (Caesar im Jahre 42 v. Chr.). Sie wurde durch den Senat formal ausgesprochen und mündete in der Verpflichtung des Gemeinwesens zur kultischen Verehrung. Für diese Verehrung wurden je eigene Priestergruppen angestellt, die *sodalitates*. Es wurden aber auch andere Priesterschaften in die Aufgabe der Verehrung des Kaisers beziehungsweise der kaiserlichen Familie mit eingebunden.



Rekonstruktion des Divus-Iulius- beziehungsweise Cäsar-Tempels durch den Klassischen Archäologen Christian Hülsen (Bretschneider und Regenberg, 1904)

Innerhalb dieses knapp skizzierten Rahmens der öffentlichen Religion ist das Römische Reich mit seiner kaum überschaubaren Fülle an Formen religiöser Verehrung und an Kulte für Gottheiten der unterschiedlichsten Art⁴ als religiös ausgesprochen tolerant anzusehen – in Verwendung eines etwas anachronistischen Begriffes.⁵ Religiös gesehen gab es im Römischen Reich eigentlich nichts, was es nicht gab. An welchem Kult man teilnahm, welchen Vereinen man angehörte oder auch nicht, blieb den Leuten selbst überlassen oder hing von re-

4 Zu den so genannten Mysterienkulten vgl. Hans Kloft, *Mysterienkulte der Antike*, 4. Aufl., München 2010.

5 Zum Toleranzbegriff vgl. den Sammelartikel von Ulrich Dehn/ Jan Christian Gertz/ Oda Wischmeyer/ Martin Ohst/ Ulrich Kronauer/ Michael Germann/ Reiner Preul/ Karl Ernst Nipkow, *Toleranz/ Intoleranz*, in: *RGG*⁴ 8 (2005), S. 458–470.

gionalen oder sozialen Faktoren oder lebensgeschichtlichen Umständen ab.⁶ All diese vielfältigen Kulte und Religionen hatten im Römischen Reich den Status einer *religio licita* (erlaubten Religion).⁷ Das bedeutete: Sie konnten ungehindert durchgeführt werden. Das galt auch für das Judentum. Explizite Verbote von bestimmten Kulturen waren die Ausnahme und wurden, wenn überhaupt, nur auf konkrete Veranlassung hin ausgesprochen, und zwar immer dann, wenn man die öffentliche Sicherheit und Ordnung durch sie gefährdet sah.⁸

In diesem Kontext ist es auffällig, dass das Römische Reich nun ausgerechnet das Christentum nicht zu tolerieren vermochte, jedenfalls nicht von dem Moment an, als es von den Römern als eine eigenständige, von der großen Anzahl jüdischer Gruppierungen zu unterscheidende Größe wahrgenommen wurde. Die Unsicherheit, mit der das Römische Reich auf die auf seinem Boden neu entstandene Religion reagierte, spiegelt sich in dem berühmten Briefwechsel des bithynischen Statthalters Plinius mit seinem Kaiser, Trajan, am Anfang des zweiten Jahrhunderts.⁹ In der Summe ergibt sich aus dem Briefwechsel eine geradezu kurios anmutende Rechtslage der Christen: Einerseits wurden sie bei namentlich erfolgter Anzeige wegen ihres Bekenntnisses zum Christentum hingerichtet, aber andererseits wurden sie im Römischen Reich nicht von Staats wegen verfolgt. Die Autoritäten des Reiches greifen nicht von sich aus gegen die Christen ein, sie werden erst auf Anzeige Dritter hin tätig. Die großen Christenverfolgungen unter den Kaisern Decius (249–251 n. Chr.), Valerian (257–260 n. Chr.) und Diokletian (303–311 n. Chr.) stellen insofern eine Ausnahme von dieser Regel dar, und Ähnliches gilt wahrscheinlich auch von der Christenverfolgung des Nero im Jahre 64 in Rom, die allerdings zeitlich weit vor dem angesprochenen Briefwechsel liegt. Strafrelevanter Tatbestand bei den Christenprozessen, die seit dem Reskript Kaiser Trajans an sei-

6 Vgl. Andreas Bendlin, Römische Religion, in: RGG⁴ 7 (2004), S. 623–627. Bendlin spricht von einem „Markt religiöser Angebote mit ganz unterschiedlichen offiziellen wie nichtoffiziellen Anbietern“ (ebd., S. 625).

7 Der Begriff stammt vom großen Verteidiger des Christentums im frühen dritten Jahrhundert, Tertullian (Apologeticum 21,1), der beklagt, dass dem Christentum dieser Status nicht gewährt war. Es handelt sich aber offensichtlich nicht um einen offiziellen, sondern von Tertullian ad hoc geprägten Begriff. Vgl. hierzu Tobias Georges, Tertullian, „Apologeticum“, Freiburg 2011, S. 316.

8 Berühmtes Beispiel ist die Unterdrückung des Kultes des Bacchus im republikanischen Rom des Jahres 186 v. Chr., dramatisch dargestellt im 39. Buch der Römischen Geschichte des Livius.

9 Dieser sehr instruktive Briefwechsel ist in lateinisch-deutscher Fassung abgedruckt in dem Band von Peter Guyot und Richard Klein (Hrsg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, Bd. 1: Die Christen im heidnischen Staat, Darmstadt 1993, S. 38–43.

nen Statthalter Plinius bis ins Jahr 311 hinein¹⁰ nach mehr oder weniger gleichem Muster abliefen, war stets das *nomen ipsum*, also das Bekenntnis einer als Christ angezeigten Person zur christlichen Religion. Der Vollzug eines Götteropfers galt als Unschuldsbeweismöglichkeit für die, die ihr Christsein vor Gericht leugneten. Die Verweigerung des Götteropfers war aber nie Auslöser für die Prozesse. Desgleichen war auch der Kaiserkult, der in seiner Bedeutung für die Christenverfolgungen der Antike lange Zeit überschätzt worden ist, kaum einmal Auslöser für die Prozesse. Ausgelöst wurden die Christenprozesse durch persönlich vorgetragene Anzeigen gegen Christen wegen deren Zugehörigkeit zum Christentum.

Die Frage liegt auf der Hand, warum das Römische Reich sich nicht in der Lage sah, das Christentum als einen von vielen praktizierten Kulturen zu akzeptieren wie (fast) alle anderen auch. Warum galt das Christsein als todeswürdiges Vergehen? Warum folgte auf das im Prozess eingestandene Bekenntnis *christianus sum* nichts weniger als die Todesstrafe? Die Forschung ist hier trotz jahrhundertelanger Bemühungen zu keinem eindeutigen Ergebnis gelangt, weil die Quellen an diesem Punkt keine eindeutige Auskunft geben. Wir wissen über zahlreiche Vorbehalte und Vorurteile, die man den Christen entgegenbrachte:¹¹ Gut überliefert sind Vorwürfe wie Dummheit, niedere soziale Stellung, Durchführung absurder Kultpraktiken oder auch soziale Zurückgezogenheit beziehungsweise menschenfeindliches Verhalten. Allerdings würde (unabhängig von der Frage nach dem Wahrheitsgehalt) keiner dieser Vorwürfe ein explizites Verbot der christlichen Religion rechtfertigen. Etwas anders steht es möglicherweise mit dem Vorwurf des „Atheismus“¹², der in den Quellen immer wieder auftaucht: Dass die Christen aus Sicht der Römer Atheisten waren – in dem Sinne, dass sie nicht an die römischen Götter glaubten – könnte bei der rechtlichen Behandlung des Christentums möglicherweise eine Rolle gespielt haben. Die Christen wären demnach nicht nur religiös, sondern auch politisch verdächtig gewesen, weil sie mit ihrem Nichtglauben an die Götter diese erzürnten und dadurch die *salus publica* gefährdeten.

10 Durch das Toleranzedikt des Kaisers Galerius, eines ehemals scharfen Verfolgers der Christen, endete im Jahre 311 die Diokletianische Verfolgung und das Christentum wurde nun ausdrücklich zur erlaubten Religion.

11 Instrukтив für diese Frage ist die Monographie von Robert Louis Wilken, *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*, Graz 1986.

12 Vgl. hierzu Michael Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, 2. Aufl., Paderborn 2001, S. 190–192; außerdem immer noch Adolf von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1905; ferner Norbert Brox, *Zum Vorwurf des Atheismus gegen die Alte Kirche*, in: *TThZ* 75 (1966), S. 274–282.

Der politisch-religiöse gesellschaftliche Konsens, der das Römische Reich bei aller Vielfalt der Religionsausübung im Einzelnen insgesamt zusammenhielt und sein Gedeihen gewährleistete, war aufgegeben, sobald eine Religion auftrat, die nicht nur die Leistungsfähigkeit, sondern gar die Existenz jener Götter bestritt und sich in ihren Verteidigungs- und Werbeschriften auch noch über diese lustig machte. Das mitunter in den Quellen vorzufindende Urteil, die Christen seien Ursache allen Übels, dürfte hier seinen Anhalt gefunden und der öffentlichen Meinung durchaus entsprochen haben. Zu dem Atheismus-Vorwurf kommt aber wahrscheinlich noch ein zweiter relevanter Vorwurf hinzu, nämlich der der *superstitio*. Eine maßlose *superstitio* diagnostizierte schon Plinius bei seinen Verhören von Christen, die er im Vorfeld seines bereits erwähnten Briefwechsels mit dem Kaiser Trajan durchgeführt hatte. Nun ist es nicht ganz einfach, den lateinischen Begriff *superstitio* inhaltlich präzise zu bestimmen. Es spricht aber einiges dafür, dass man hier nicht primär an harmlosen Aberglauben oder weniger harmlosen Wahnsinn denken sollte, sondern dass Aspekte wie Immoralität, Fanatismus und Gemeingefährlichkeit mitschwingen.¹³ Der Begriff *superstitio* dürfte dann verbunden sein mit der Vorstellung einer geheimen Versammlung, eines geheimen Bundes, dessen politischer Loyalität man sich nicht sicher war, dem man ganz im Gegenteil mit massiven Verdächtigungen begegnete.

Wenn die vorgetragenen Überlegungen richtig sein sollten, dann würde sich ergeben, dass es der Atheismus-Vorwurf und der Verdacht auf *superstitio* waren, die in ihrer Kombination dazu führten, dass das Christentum als Religion angesehen wurde, die den politisch-religiösen Gesamtkonsens im Römischen Reich unterminierte – und demzufolge als politisch gefährlich angesehen und aus diesem Grunde als todeswürdiges Verbrechen eingestuft wurde. Interessant dabei ist, dass die frühen Christen den wahrscheinlich aus dem *superstitio*-Gedanken gewonnenen Verdacht politischer Illoyalität stets in Wort und Tat vehement bestritten, den Atheismus-Vorwurf aber jederzeit eingeräumt und ihn den paganen Römern sogleich zurückgespielt haben. Eine fiktive christliche Argumentation gegenüber dem Atheismus-Vorwurf könnte etwa wie folgt gelautet haben: „Aus Eurer Perspektive sind wir tatsächlich Atheisten, aber aus unserer Perspektive seid Ihr Atheisten, die ihr an nichtexistie-

13 Vgl. hierzu Jörg Ulrich, Die Begegnung von Christen und Heiden im zweiten (und dritten) Jahrhundert, in: Clare Komoroske Rothschild / Jens Schröter (eds.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries C. E.*, Tübingen 2013, S. 457–485 sowie Dieter Lührmann, *Superstitio. Die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer*, in: *ThZ* 42 (1986), S. 193–213.

rende Götter glaubt, während wir den einen wahren Gott verehren – und insofern natürlich keine Atheisten sind.“ Wie immer man zu dieser Argumentationsfigur stehen mag – klar ist jedenfalls, dass die Christen aus dem religiösen Konsens im Römischen Reich mit ihrer Bestreitung der römischen Götter ausscherten, und dass das aus römischer Perspektive gesellschaftliche und politische Folgen haben musste. Die Beteuerungen der Christen, politisch loyal zu sein, auch wenn sie die religiösen Prämissen des gesellschaftlichen Zusammenhaltes nicht teilten, waren in gewisser Weise naiv. Denn ein politisch loyaler Staatsbürger, der den paganen Götterglauben für Unsinn hielt, war aus traditioneller römischer Sicht eigentlich undenkbar. Die Unterscheidung zwischen Religion und Politik, auf die die Christen de facto abhoben, war jedem Römer unbegreiflich, und sie musste ihm zudem gefährlich erscheinen, weil sie die von den Göttern gewährte *salus publica* unmittelbar bedrohte. Die Christen hingegen sahen an dieser Stelle gar kein Problem, weil sie ja schließlich zu *ihrem* Gott für das Gedeihen des Reiches und auch für das Wohl der Kaiser beteten. Damit stehen wir am zweiten Punkt unserer Überlegungen.

Religion und Politik im vorkonstantinischen Christentum

Hätte man die frühen Christen nach ihrer politischen Identität gefragt, hätten sie einhellig geantwortet: „Wir sind Römer!“ Unsere Quellen sind voll von christlichen Zeugnissen, die die Zugehörigkeit der Christen zum Römischen Reich und ihre Loyalität zu diesem Reich wieder und wieder betonen. Dabei handelt es sich gewiss nicht um apologetische Verlegenheitsauskünfte und auch nicht um oberflächlichen Kampf um Sympathiewerte. Die einschlägigen Aussagen sind vielmehr ernst zu nehmen. Sie entsprechen dem christlichen Selbstverständnis in jener Zeit. Ausgehend von Überlegungen wie in Römer 13,1–7 („Seid untertan der Obrigkeit! Alle Obrigkeit ist von Gott eingesetzt!“) war es für die Christen unproblematisch, ja geradezu geboten, die heidnischen römischen Kaiser als von Gott eingesetzte und gewollte Obrigkeit zu akzeptieren – selbst dann, wenn sie einem nach dem Leben trachteten. Eine Ausnahme von dieser nahezu bedingungslosen Loyalität ergab sich allein in der Situation, wenn man durch obrigkeitlichen Befehl gezwungen werden sollte, seinem christlichen Glauben abzuschwören – dann galt: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apostelgeschichte 5,29). Viele der christlichen Märtyrerakten geben von diesem Konflikt Zeugnis. Sie zeigen eine bemerkenswerte Entschlossenheit einzelner Personen oder kleinerer Gruppen, am Bekenntnis

zum christlichen Glauben festzuhalten beziehungsweise die geforderte Absage an das Christentum zu verweigern, auch dann, wenn die sofortige Hinrichtung die Folge war. Bis in das frühe vierte Jahrhundert hinein nahm der Konflikt zwischen Kirche und *imperium romanum* an diesem Punkt immer neu Gestalt an. Und dennoch können wir für diese Zeit eine weitgehend staatsloyale politische Haltung der Christen gegenüber dem ihm religiös völlig fremd anmutenden Römischen Reich erkennen. Die frühen Christen versuchten sogar, Gemeinsamkeiten zwischen Kirche und Reich zu unterstreichen. Theologen des zweiten Jahrhunderts wie etwa Melito von Sardes betonen (übrigens in Aufnahme von Tendenzen, die wir schon beim Evangelisten Lukas sehen) die zeitliche und sachliche Koinzidenz von Christentum und Reich. Melito schrieb: „Unsere Lehre erwachte dereinst kräftig im Schoße von Barbaren, reifte unter der ruhmreichen Regierung deines Vorgängers Augustus unter deinen Völkern zur Blüte und brachte vor allem deiner Regierung Glück und Segen. Von da ab nämlich erhob sich die römische Macht zu Größe und Glanz.“¹⁴ In solchen Formulierungen wurde – mitten in der Verfolgungszeit – eine geradezu glückliche Symbiose von Kirche und Reich insinuiert.

Diese grundsätzlich positive Einstellung der Christen zur römischen Obrigkeit führt für die Geschichte des zweiten und dritten Jahrhunderts zu einer höchst seltsam anmutenden Entwicklung: Die Christen, die ja, wie wir sahen, einer verbotenen Religion angehören, nehmen am öffentlichen und auch am politischen Leben im Römischen Reich in verblüffend hohem Maße teil.¹⁵ Erstaunlich viele Christen übernehmen gesellschaftliche, politische, auch militärische Verantwortung. Über die Jahre und Jahrzehnte hinweg und mit fortschreitender Ausbreitung des Christentums verstärken sich derlei Tendenzen noch – und umgekehrt: Das Mittun vieler Christen in öffentlicher Verantwortung trug zur weiteren Ausbreitung des Christentums im Römischen Reich nicht unwesentlich bei. Wir finden Christen in wichtigen Positionen des öffentlichen Lebens, so etwa in der Wirtschaft, der Finanzverwaltung und immer wieder im Militär.¹⁶ Und sie scheinen ihre Sache dort durchaus gut gemacht und sich einiges an Ansehen erworben zu haben: Christen galten (in seltsamem Gegensatz zu den Verdächtigungen, die dem Christentum, wie wir

14 Überliefert in der im vierten Jahrhundert entstandenen Kirchengeschichte des Bischofs Eusebius von Caesarea: H.e. IV 26,7. In deutscher Übersetzung nachzulesen in: Eusebius, Kirchengeschichte, herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Kraft, Darmstadt 1984, S. 226. 15 Vgl. hierzu ausführlich meinen genannten Aufsatz.

16 Aufschlussreich in dieser Hinsicht sind die beiden Quellenbände von Peter Guyot / Richard Klein (Hrsg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Bd. 1: Die Christen im heidnischen Staat; Bd. 2: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft, Darmstadt 1993.

eben sahen, entgegenschlugen) als ehrlich, als unbestechlich, als zuverlässig, als loyal.

Wenn die frühen Apologeten des Christentums die Christen als die eigentlich staatstragenden Bürger im heidnischen Römischen Reich darstellen,¹⁷ dann mag das ein wenig übertrieben sein, aber ganz ohne Anhalt in der Wirklichkeit ist es sicher nicht. Und dies führte dazu, dass man Christen mit Aufgaben in öffentlicher Verantwortung betraute und dazu, dass man heidnischen öffentlichen Amtsträgern, die Christen wurden, dies jedenfalls nicht zu verwehren suchte. Wir hören von Christen (offenbar freigelassenen Sklaven), die am Hof des Septimius Severus am Anfang des dritten Jahrhunderts wirken. Wir wissen von römischen Senatoren, die sich dem christlichen Glauben zuwandten, ohne deswegen ihr Amt aufzugeben. Wir hören von der Übernahme ziviler und militärischer Ämter durch Christen in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Wir hören etwa zur selben Zeit vereinzelt von erstaunlichen militärischen Karriereerfolgen von Christen, die dann allerdings auch durch die Möglichkeit der Anwendung der immer noch geltenden Rechtslage an Leib und Leben gefährdet waren. Wir hören, dass der bedeutende christliche Lehrer Origenes am Kaiserhof in Antiochien weilte. Wir wissen, dass der spätere Christenverfolger Diokletian den christlichen Rhetor Laktanz als Lehrer der lateinischen Rhetorik in die Residenz nach Nikomedien berief.¹⁸

Selbstverständlich stießen diese Vorgänge, die ich unter den Begriffen „Inkulturation“ und „Zunahme an politischem und gesellschaftlichem Gewicht“ zusammenfassen möchte, immer wieder an gewisse Grenzen: Einerseits gab es Konflikte an den Stellen, wo sich die öffentlichen Tätigkeiten mit der regelmäßigen Ausübung paganer Kulte verbanden, die den Christen so nicht möglich war. Andererseits gab es auch innerhalb des Christentums immer wieder Stimmen, die eine allzu enge Verbindung von Christentum und heidnischem römischen Staat beziehungsweise heidnischer römischer Gesellschaft durchaus kritisch sahen. Zahlreiche Berufe galten aus religiösen oder moralischen Gründen als unvereinbar mit dem christlichen Bekenntnis (Prostituierte, Magier, Schauspieler, teilweise auch Lehrer; letztere standen vor dem Problem der engen Konnotation des Unterrichts mit paganen Kulthandlungen). Die Frage nach der Möglichkeit einer Teilnahme von Christen an öffentlichen Veranstaltun-

17 Ich verweise noch einmal auf das Apologeticum Tertullians. Die gesamte Passage Apologeticum 35,1–45,7 beschäftigt sich mit diesem Punkt. Vgl. die Übersetzung und Kommentierung von Tobias Georges, S. 499–636.

18 Vgl. hierzu die im zweiten Band der oben genannten Sammlung von Guyot/Klein auf den Seiten 247–261 abgedruckten Quellenauszüge.

gen, die mit paganen Riten einhergingen (und das waren im Römischen Reich fast alle öffentlichen Veranstaltungen), ergab eine bleibende Distanz zwischen Kirche und Gesellschaft, führte aber auch zu einem Dauerkonflikt innerhalb der Kirche. Diese Ambivalenzen wird man durchaus betonen müssen und der Weg des Christentums hin zu einer gelingenden Symbiose mit und einem ganz normalen Leben innerhalb der römischen Gesellschaft ist keineswegs einlinig verlaufen. Aber insgesamt gilt und erstaunt doch der Umstand, dass das Christentum sich je länger je mehr in die Strukturen des Römischen Reiches einfügte und die Christen an seiner sozialen und politischen Ausgestaltung munter mitwirkten.

Das Bekenntnis zum Christentum, das ja eine dezidierte Abwendung von der Religion der Römer bedeutete, hatte aus der Perspektive zahlreicher Christen nicht zur Folge, dass man sich der politischen Mitwirkung enthielt. Das heißt: Die Christen der ersten drei Jahrhunderte haben die enge, selbstverständliche Verbindung von Politik und Religion, wie sie im Römischen Reich galt, teilweise unterlaufen, indem sie auf der religiösen Ebene den Dissens betonten, auf der politischen Ebene aber nach Konsens und nach Mitwirkung strebten. Es ist müßig, über die gleichwohl interessante Frage zu spekulieren, was wohl passiert wäre, wenn diese Entwicklung in der beschriebenen Konstellation länger angedauert hätte. Aber die Konstellation, dass man eine religiös durch und durch pagan geprägte Politik im Römischen Reich hatte, galt im Westen des Reiches bis ins Jahr 312 und im Osten bis maximal ins Jahr 324. Dann kam die große Wende. Es betrat der erste christliche Kaiser die Bühne der Weltpolitik, auf den – abgesehen von einer ganz kurzen Episode zu Anfang der sechziger Jahre des vierten Jahrhunderts unter dem *Apostata* genannten Kaiser Julian – auch nur noch Kaiser folgen sollten, die christlichen Bekenntnisses waren.¹⁹ Mit dem Beginn der Geschichte eines von christlichen Kaisern regierten Römischen Reiches, also mit dem, was wir die „Konstantinische Wende“ nennen, verändert sich nun aber auch das Verhältnis des Christentums zur Politik und das der Politik zum Christentum in einer ganz entscheidenden Weise.

19 Aus der Fülle von Literatur zu Kaiser Konstantin verweise ich nur auf die folgenden beiden Sammelbände: Heinrich Schlang-Schöningen (Hrsg.), *Konstantin und das Christentum*, Darmstadt 2007 und Kay Ehling/Gregor Weber (Hrsg.), *Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus*, Darmstadt/Mainz 2011 sowie auf die kurze Darstellung von Manfred Clauss, *Konstantin der Große und seine Zeit*, München 1996.

Religion und Politik unter den christlichen Kaisern der Spätantike

Im Oktober des Jahres 312 gewann Konstantin, der später den Beinamen „der Große“ erhalten sollte, die entscheidende Schlacht gegen seinen Kontrahenten Maxentius: die Schlacht an der Milvischen Brücke in Rom. Damit wurde er Herrscher des Westens des Römischen Reiches. Im Osten übernahm Licinius das Ruder, der dort die nächsten zwölf Jahre regieren sollte, ehe er von Konstantin in einem Krieg bezwungen wurde; seit 324 war Konstantin Alleinherrscher im Römischen Reich, eine Stellung, die er wohl von vornherein angestrebt hatte.²⁰

Es kann – trotz gelegentlicher Bestreitung dieses Sachverhaltes – eigentlich kein ernster Zweifel daran bestehen, dass dieser neue Kaiser sich von allen seinen Vorgängern dadurch unterschied, dass er sich als Christ verstand. Er scheint aus einem Milieu zu kommen, das den Christen einigermaßen gewogen war; die antichristlichen Edikte der Diokletianischen Verfolgung waren unter der Herrschaft von Konstantins Vater Konstantius im Westen jedenfalls kaum durchgeführt worden. Seinen militärischen Sieg an der Milvischen Brücke schrieb Konstantin der Hilfe des Gottes der Christen zu. Seither schaltet er sich vehement in kirchliche Belange ein, wobei er die Bischöfe der Kirche stets als Brüder anspricht. In den zeitgenössischen innerkirchlichen Auseinandersetzungen um das Verständnis von Kirche oder um die Lehre von Gott sucht er Lösungen herbeizuführen und durchzusetzen: Die Einheit der Kirche und damit der Gottesverehrung liegt ihm am Herzen, weil sie die *salus publica* gewährleistet (ein alter, typisch römischer Gedanke, der hier in christlichem Gewande wieder auftaucht). Wenn hin und wieder vorgebracht wird, Konstantin sei gar kein Christ gewesen, weil sich seine christliche Gottesvorstellung mit der heidnischen vom *sol invictus* vermische, unterschätzt man schlicht die Synkretismusfähigkeit des frühen Christentums – solche Mischungen waren ganz normal und trugen im Übrigen viel zum missionarischen Erfolg der Kirche bei. Und wenn gelegentlich vorgetragen wird, Konstantin sei kein echter Christ gewesen, weil er sich erst auf dem Totenbett habe taufen lassen, ist dieser Einwand im Grunde anachronistisch: Viele Christen ließen sich im frühen vierten Jahrhundert erst auf dem Totenbett taufen, weil das theologische Problem der Buße (Die Frage

20 Zur gesamten politischen Entwicklung von Beginn der Herrschaft Diokletians bis zum Ausgang des Römischen Reiches vgl. die Darstellung von Alexander Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, München 2007.

war: Was passiert mit nach der Taufe begangenen Sünden?) noch nicht verbindlich gelöst war.

Seinem christlichen Bekenntnis entsprechend startet Konstantin sogleich nach Regierungsantritt ein gigantisches Förderprogramm für die christliche Kirche. Es entstehen Verhältnisse, von denen die Christen nur wenige Jahre zuvor nie zu träumen gewagt hätten: Reparationsleistungen und Rehabilitierungen für in der Verfolgung erlittenes Unrecht, Grundstücksüberlassungen an ehemaligen Martyriumsstätten, Steuerbefreiung für kirchliche Amtsträger, ein groß angelegtes Kirchenbauprogramm mit Errichtung von Kirchen als religiösen Staatsbauten (ich nenne die Basilika über dem Petrusgrab in Rom; die Grabeskirche in Jerusalem; die Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg; die Geburtskirche in Bethlehem), Einführung des Sonntags als arbeitsfreien Tag, Abschaffung der für die Christen besonders anstößigen Kreuzigungsstrafe. Ich nenne nur das Wichtigste. Natürlich konnte die Kirche von dieser grundstürzenden Veränderung enorm profitieren und so eine Entwicklung verstärken, die sich schon vor der „Konstantinischen Wende“ angedeutet hatte. Auf der anderen Seite war die Kirche ab jetzt in ihren inneren Angelegenheiten von den Entscheidungen des Kaisers abhängig, der sich als ihr oberster Bischof verstand und die Kirchenpolitik als Teil der Reichsinnenpolitik ansah. Daraus ergaben sich zahlreiche Probleme. Zeitgenössische christliche Proteste gegen die neue Entwicklung sind gleichwohl kaum überliefert – dafür scheinen die Erleichterung und die Freude über die unverhoffte Förderung der Kirche durch den römischen Staat einfach zu groß gewesen zu sein.

Standen auf dem einen Blatt der Religionspolitik des christlichen Kaisers Konstantin die Fördermaßnahmen zugunsten der Kirche, so ging es auf dem anderen Blatt seiner Religionspolitik um die Frage nach dem Umgang mit den nichtchristlichen Religionen und den heidnischen Kulturen. Wir sehen an diesem Punkt bei Konstantin ein erkennbares Interesse, möglichst andere Religionen nicht zu unterdrücken – das entsprach auch der Linie der traditionellen toleranten römischen Religionspolitik; das wenige, was wir an restriktiverer Gesetzgebung haben, scheint eher darauf hinzudeuten, Provokationen zu vermeiden. Insbesondere den Juden werden die bisher für sie (außerhalb Jerusalems) geltenden Privilegien weiter gewährt.²¹ Man muss aber darauf hinweisen, dass dies in besonderem Maße für die Politik Konstantins selbst gilt. Ansonsten beobachten wir im Laufe des vierten Jahrhunderts eine mit den

21 Karl Leo Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996, S. 100 f.

(Abbildung nicht lizenziert)

Kirche vom heiligen Grab in Jeruslaem, erbaut ab 326 n. Chr. Unter der großen grauen Kuppel befindet sich der Grabbereich. (Foto: Berthold Werner, 2010)

Söhnen Konstantins langsam aber sicher einsetzende Entwicklung, die sich vom Konzept der Tolerierung abwendet und die paganen Kulte zu unterdrücken versucht.²² Ein relativer Abschluss dieser Entwicklung findet sich bei Theodosius dem Großen am Ende des Jahrhunderts.²³ In seinem Edikt *cunctos populos* aus dem Jahre 380²⁴ bestimmt er den Glauben an die Theologie des nizänischen Bekenntnisses als verbindlich für die Bewohner des Reiches. Es liegt auf der Hand, dass sich dieses Edikt nur an die christlichen Bewohner des Reiches wandte (sonst würde der Text eigentlich keinen Sinn machen), aber das Edikt zeigt auch, dass das Christentum die *Normalreligion* der Römer geworden war, und dass genau das auch politisch gewollt war. In etwa derselben Zeit kommen alte pagane Kulte wie das Orakel von Delphi oder auch die

22 Über die Politik des Konstantinsohnes Konstantius II. gegenüber dem Heidentum informieren die Quellen, die abgedruckt sind in: Adolf Martin Ritter (Hrsg.), *Alte Kirche*, in: KThGQ 1, 7. Aufl., Neukirchen 2002, S. 150 f.

23 Zu diesem Kaiser vgl. die Monographie von Hartmut Leppin, *Theodosius der Große*, Darmstadt 2003.

24 Das Edikt findet sich in deutscher Übersetzung in Adolf Martin Ritter (a. a. O.), S. 178 f.

Olympischen Spiele der Antike zum Erliegen.²⁵ Aus dem religiös relativ toleranten Römischen Reich vorkonstantinischer Zeit, das allerdings ausgerechnet das Christentum an dieser Toleranz nicht hatte teilhaben lassen, war am Ende des vierten Jahrhunderts ein christliches Römisches Reich geworden, das in der Religionspolitik klar auf eine christliche Monokultur abzielte, auch wenn es diese faktisch nie vollständig zu erreichen vermochte.

Unsere Themenstellung „Religion und Politik“ mag es nun nahelegen, nach Einflüssen kirchlicher Amtsträger, in der Regel von Bischöfen, auf die kaiserliche Politik und Gesetzgebung zu fragen. Das wird sich natürlich im Einzelnen nicht immer ganz präzise erheben lassen. Die Entscheidungsselbstständigkeit römischer Imperatoren sollte man nicht unterschätzen. Aber auf der anderen Seite liegt es auf der Hand, dass kirchliche Amtsträger an gesetzgeberischen Vorgängen beteiligt gewesen sind: Für die christlichen Kaiser lag es nahe, die Amtsträger *ihrer* Religion als politische Berater hinzuzuziehen. Und für christliche Bischöfe lag es nahe, sich in das Handeln der Kaiser einzumischen, schon allein deshalb, weil diese Kaiser *ihren* Gemeinden angehörten.

Zwei berühmt gewordene Beispiele vom Ausgang des vierten Jahrhunderts mögen dies illustrieren. Sie gehören in die Lebensgeschichte des Mailänder Bischofs Ambrosius und in die des Kaisers Theodosius.

Episode 1: Im Jahre 388 verhinderte Ambrosius die von Kaiser Theodosius verfügte Bestrafung eines Bischofs, der in der kleinen Stadt Kallinikon am Euphrat die christlichen Massen zu einem Pogrom und zum Niederbrennen der dortigen Synagoge aufgehetzt hatte. Kaiser Theodosius verstand den Gewaltausbruch zunächst als ordnungspolitisches Problem, als einen Aufruhr, den der Römische Staat selbstverständlich nicht dulden könne. Der Kaiser wollte die christlichen Brandstifter für ihre Tat zur Verantwortung ziehen; er verlangte vom verantwortlichen Bischof den Wiederaufbau der zerstörten Synagoge. Bischof Ambrosius aber forderte nun brieflich, dass die Gewalttäter straffrei ausgehen sollten. Er interpretierte den Vorgang als Konflikt zwischen Christentum und Judentum, bei dem sich der Kaiser selbstverständlich nicht auf die Seite der Juden stellen könne; insbesondere sei es völlig inakzeptabel, von der Kirche den Wiederaufbau einer zerstörten Synagoge zu verlangen: „Soll [aber allen Ernstes] dem Unglauben der Juden ein Platz geschaffen werden auf Kosten der Kirche ...? Soll das dank der Gnade Christi für Christen erworbene Erbe den Schatz der Ungläubigen vermehren ...? Sollen die Juden

25 Einen Eindruck von der Rechtsstellung der Heiden zur Zeit des Theodosius vermitteln die Quellen, die in Ritter a. a. O., S. 183 und S. 188 f. abgedruckt sind.

diese Inschrift an der Stirnseite ihrer Synagoge anbringen: „Der Tempel der Ungerechtigkeit errichtet aus der den Christen abgenommenen Beute?“²⁶ Von Unrechtsbewusstsein eines christlichen Bischofs hinsichtlich einer von Christen begangenen Zerstörungstat ist keine Spur zu erkennen! Kaiser Theodosius aber lenkte auf die Intervention des Ambrosius hin schließlich ein. Der Vorgang zeigt, wie Ambrosius sein Amt dazu nutzte, um in seinem Sinne auf den getauften Kaiser Einfluss zu nehmen. Die Synagoge in Kallinikon wurde nicht wieder aufgebaut. Damit war ein Präzedenzfall geschaffen, der im Zweifelsfall Interessen der christlichen Religion über das Recht stellte und den bis dahin selbstverständlichen kaiserlichen Rechtsschutz für die Juden und insgesamt die Autorität des römischen Herrschers als Wahrer des inneren Friedens auszuhöhlen drohte.



Der Heilige Ambrosius und Kaiser Theodosius (Ausschnitt aus einem Gemälde von Anton van Dyck, 1619/1620)

26 Ambrosius von Mailand, Epistula 40,10. Das Zitat folgt der Übersetzung von Adolf Martin Ritter in seinem Band, S. 187.

Episode 2: Im Jahre 390 zwang Ambrosius den Kaiser Theodosius unter Androhung der Exkommunikation zur öffentlichen Reue für ein Massaker, das in Thessaloniki stattgefunden hatte. Dort hatten aufgebrachte Massen bei einem Tumult den Heermeister Illyriens gelyncht, woraufhin Theodosius als Strafaktion ein Blutbad unter den im Zirkus von Thessaloniki versammelten ahnungslosen Einwohnern anrichten ließ. Ambrosius (als zuständiger Bischof der Residenz Mailand) exkommunizierte daraufhin den Kaiser. Dieser zeigte als getaufter Christ Reue und tat öffentlich Buße. Es ging im Kern um die Frage, ob der Kaiser über eine eindeutige Sünde erhaben sei oder ob er wie alle anderen Christen in dieser Situation Buße tun müsse.²⁷

Die beiden Episoden zeigen, wie sehr sich das Verhältnis von Kirche und Staat im Laufe der Jahrzehnte veränderte und verändert hatte. Von der verfolgten Kirche der Jahre 303 bis 311 (Diokletianische Verfolgung) war nichts mehr zu sehen, nun hatte häufig die Kirche bei Verfolgungen von Nichtchristen oder abgespaltenen Christen beziehungsweise „häretischen“ Kirchen selbst ihre Hand mit im Spiel. Die kirchliche Einflussnahme auf die Politik der christlichen Kaiser musste nicht, konnte unter Umständen aber beträchtlich sein.

Mit diesem Höhepunkt (oder je nach Perspektive: Tiefpunkt) der Entwicklung sind wir bei unserem historisch-chronologischen Erkundungsgang an eine Stelle gelangt, an der die christliche Umgestaltung der Antike einigermaßen abrupt übergeht in den Untergang der christlich gewordenen Antike. Das ausgehende vierte und das frühe fünfte Jahrhundert sind gekennzeichnet von massiven Anzeichen des bevorstehenden Untergangs des Römischen Reiches. Im Jahre 378 hatte die Schlacht von Adrianopel, dem heutigen Edirne in der heutigen Türkei, gegen die nach Westen vorrückenden Goten stattgefunden, in der die Römer eine verheerende Niederlage erlitten und in der der Ostkaiser Valens den Tod fand. 32 Jahre später, also im Jahre 410, erfolgte im Westen der Fall des vermeintlich ewigen Rom durch die militärische Offensive unter Alarich, und abermals gelang es den Römern nicht, den Aggressoren irgendetwas entgegenzusetzen. In dem hier bereits sich vollziehenden Prozess, den wir als Völkerwanderung bezeichnen, entwickeln sich Osten und Westen signifikant auseinander, auch die Einheit des Reiches geht faktisch verloren. Im Osten steigt das Reich unter manchen Rückschlägen auf bis zu einem neuen Höhepunkt, dem der Herrschaft Justinians im sechsten Jahrhundert, der sich als

27 Die Aufforderung des Ambrosius zur Kirchenbuße ergibt sich aus seiner Epistula 51 an Kaiser Theodosius, abgedruckt in Ritter a. a. O., S. 188.

legitimer Erbe des gesamten alten Römischen Reiches verstand.²⁸ Dieser Justinian hatte ein durch und durch sakrales Selbstverständnis. Er war ein Kaiser, der sich nicht ohne Weiteres von einem Bischof in irgendetwas hätte hineinreden lassen (wie bei Karl dem Großen oder Otto dem Großen: Bischöfe sind eher so etwas wie Minister am kaiserlichen Hof), sondern die Kirchenangelegenheiten als Teil der inneren Angelegenheiten des Ostreiches selbst in der Hand behielt.

Im Westen freilich ergibt sich im Zuge der Völkerwanderung²⁹ noch ein Phänomen, auf das ich hinweisen möchte, weil hier die Wurzel liegt für eine wichtige, langfristig bedeutsame Entwicklung. Es resultiert aus den infrastrukturellen Problemen des Machtübergangs und den relativ häufigen Herrschaftswechsels im fünften Jahrhundert: Das ist das Phänomen, dass die Kirche teils notgedrungen, teils in absichtlicher Erweiterung ihrer Befugnisse, genuin staatliche Aufgaben mit übernimmt. Ein frühes Beispiel dafür ist die *audientia episcopalis*, die Rechtsprechungsbefugnis in öffentlichen Angelegenheiten für Bischöfe, die es bereits zur Konstantinzeit gab.³⁰ Aber da ging es mehr um so etwas wie erbetene Amtshilfe. Jetzt weitet sich die Sache erheblich aus, weil für viele der staatlichen Aufgaben nach dem Zusammenbruch der Strukturen des weströmischen Reiches gar niemand mehr da ist, der diese Aufgaben wahrnimmt. Das betrifft zum Beispiel alle infrastrukturellen und innenpolitischen Fragen (vom Straßenbau bis hin zu Problemen der inneren Sicherheit), einschließlich der Diplomatie. Hier übernimmt die Kirche, übernehmen die Bischöfe Aufgaben, die eigentlich vom Staat erledigt worden wären, wenn dieser noch handlungsfähig gewesen wäre – was er aber in den Zeiten der Völkerwanderung teilweise nicht mehr war. Und in diesem Kontext spielen nun vor allem die Gemeinde in Rom und der Bischof von Rom eine wichtige Rolle.

Ein Beispiel: Als im Jahre 452 Attila mit den Hunnen und im Jahre 455 Geiserich mit den Vandalen nach Rom kommen und die Stadt zu verwüsten drohen, da stellt sich der Bischof von Rom, Leo I., später auch *Leo magnus*, der Große, genannt,³¹ an die Spitze einer diplomatischen Delegation, die in Ver-

28 Zu Justinian vgl. Hartmut Leppin, Justinian. Das christliche Experiment, Stuttgart 2011 und Mischa Meier (Hrsg.), Justinian, Darmstadt 2011.

29 Zur Völkerwanderung vgl. Walter Pohl, Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration, 2. Aufl., Stuttgart 2005 sowie Hubert Fehr / Philipp von Rummel, Die Völkerwanderung, Darmstadt 2011.

30 Vgl. hierzu Hugh Last, *Audientia episcopalis*, in: RAC 1 (1950), S. 915–919.

31 Zu Leo dem Großen vgl. den Artikel von Peter Stockmeier, Leo der Große, in: Martin Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte 11. Das Papsttum 1, Stuttgart 1985, S. 56–70.

handlungen versucht, wenigstens das Schlimmste abzuwenden. Hier exponiert sich der Bischof von Rom auch in genuin weltlichen Fragen und beweist da durchaus Geschick, Urteilsvermögen und Handlungsfähigkeit. Für unser Thema „Religion und Politik“ kann man also sagen: Leo I. hat in den institutionellen Wirren des untergehenden Westreiches die Stellung des römischen Bischofs gestärkt und mit politischem Inhalt gefüllt. Das, was bei ihm an dem genannten Beispiel ganz evident wird, gilt aber nicht nur für Rom, sondern für viele Bischöfe des untergegangenen Westreiches. Sie übernahmen staatliche Aufgaben nolens volens mit, weil diese im Chaos der Völkerwanderungszeit sonst von niemandem hinreichend wahrgenommen worden wären.

Das Auseinanderfallen des Römischen Reiches setzt also eine in Ost und West höchst unterschiedliche Entwicklung frei – während es im Osten dazu kommt, dass der Kaiser die eigentliche Führungsgestalt in Kirche und Staat wird, haben wir es im Westen der Völkerwanderungsreiche nahezu umgekehrt: Die Bischöfe stärken angesichts der unsicheren politischen Verhältnisse ihre eigene politische Verantwortung und Macht. Dies sollte sich erst wieder ändern, als der Westen durch die lange politische Entwicklung von Chlodwig bis hin zu Karl dem Großen auch staatlich neue Stabilität und dann auch Größe gewann.

Das Christentum und die Umgestaltung der antiken Welt

Dieser vierte und letzte Abschnitt (vor dem Epilog) dient einer kurzen Zusammenfassung und Bewertung unseres bisherigen Erkundungsganges. Inwieweit kann man sagen, dass das Christentum die antike Welt umgestaltet habe? Hat es das überhaupt getan, und wenn ja, in welcher Weise? Und zugespitzt auf unsere leitende Fragestellung: Inwieweit hat sich die Umgestaltung der antiken Welt durch das Christentum in der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik niederschlagen beziehungsweise sich auf diese ausgewirkt?

Die Antwort auf diese Frage muss meines Erachtens einen durchaus ambivalenten Charakter haben. Zunächst kann man erst einmal ganz schlicht sagen: Das Christentum hat die antike Welt umgestaltet, indem es sie christianisiert hat. Die Phase vom frühen zweiten bis zum späten vierten Jahrhundert ist die Zeit des scheinbar unaufhaltsamen Aufstiegs einer Religion, die als eine von zahlreichen Splittergruppen des Judentums ihren Anfang genommen, dann durch die Entscheidung zur Heidenmission ihren Anspruch auf universale Geltung deutlich gemacht und diesen in einer durchaus kontinuierlichen Entwicklung umgesetzt und durchgesetzt hatte. Diese kontinuierliche Ent-

wicklung hat in dem Moment, als die römischen Kaiser selbst Christen wurden, noch einmal einen erheblichen Schub gewonnen. In diesem Prozess bleibt einiges strukturell ganz in den Bahnen, die aus früher römischer Zeit vertraut waren: Die enge Verbindung von Religion und Politik bleibt bestehen, ebenso die Repräsentanz und Präsenz von Religion im öffentlichen Leben.

Der Gedanke, dass höhere Mächte (seien es nun die römischen Götter oder sei es der Gott der Christen) für das Wohlergehen des Reiches Sorge tragen, wird variiert, bleibt aber im Kern erhalten. Der Grundgedanke des Zusammenhangs von individueller Erlösung mit der Teilnahme an bestimmten Riten und Festen (ein Grundzug nahezu aller Religion) bleibt bestehen. In diesen Punkten, und man könnte hier noch einige weitere nennen, diagnostizieren wir Kontinuitäten, es werden gleichsam nur die Götter ausgetauscht: der christliche Gott ersetzt die traditionellen Gottheiten (was, wie wir sahen, auch deshalb funktionierte, weil bestimmte Assimilationsprozesse stattfanden).

Was ist dann aber das grundstürzend Neue an der christlichen Epoche? Was sind die neuen Parameter im Verhältnis von Religion und Politik, die im christlich gewordenen Römischen Reich gelten und die den Prozess, der sich mit dem Wort „Christianisierung“ verbindet, zu mehr macht als zu einer feindlichen (oder freundlichen) Übernahme unter ansonsten gleich bleibenden Bedingungen? Ich versuche folgendermaßen zu antworten: Das Neue im christlich gewordenen Römischen Reich ist die Veränderung hin zu einem öffentlichen Kult auf Basis eines einheitlichen Monotheismus, der erstens einen absoluten Wahrheitsanspruch erhebt und der sich zweitens, jedenfalls tendenziell, als grenzenlos-universale Form der Heilszueignung und Heilsaneignung versteht. Da die christlichen Kaiser sich als Sachwalter der christlichen Religion verstehen, kommt ihnen Verantwortung zu für nichts Geringeres als für die Herrschaft Gottes auf Erden. Dies schloss auch die Verantwortung für die individuelle Erlösung jedes Einzelnen mit ein – und dieser war nur dadurch gerecht zu werden, dass man dafür Sorge trug, dass nach Möglichkeit jeder Einzelne durch das „richtige“ Leben in der „richtigen“ Gemeinschaft an diesem Heil teilhaben konnte.³² Genau damit wird der traditionelle Rahmen der römischen Religion und Religiosität aber im Prinzip überschritten, da die religiöse Vielfalt und die (bis hin zu gewissen Grenzen, wie wir sahen, geltende) religiöse Toleranz dem Grunde nach nicht mehr vorgesehen, aus christlicher Perspektive auch nicht mehr nötig waren und in der alltäglichen Praxis wie in der religiösen Gesetzgebung eher geduldet als gefördert wurden. Bei aller of-

32 Vgl. hierzu Karl Leo Noethlichs, S. 100 f.

fensichtlich bleibenden Vielfalt der Lebensumstände im riesigen Römischen Reich drängt das Christentum, nachdem es die Macht im Staate übernommen hat beziehungsweise mit dieser aufs engste kooperieren kann, auf eine *Vereinheitlichung* hin, deren Konsequenz und Ausmaß das klassische römische Modell bei weitem überschritt. Die Spielräume für Andersdenkende wurden zu keinem Zeitpunkt völlig beschnitten (das wäre in einem so pluriformen und sozial, kulturell, politisch und geographisch sehr vielfältigen Reich unmöglich gewesen), aber sie wurden enger und weniger, und das sollte nach dem Willen der christlichen Führer des Reiches und der sie beeinflussenden Führer der christlichen Kirche auch so sein.

Epilog: Warum hat das Christentum den Untergang der christlich umgestalteten antiken Welt überlebt?

Unmittelbar nach der militärischen Katastrophe des Jahres 410 (Eroberung Roms durch den Westgotenführer Alarich) begibt sich der größte christliche Denker der Spätantike, Bischof Augustinus, in seiner Bischofsstadt Hippo Regius an den Schreibtisch und beginnt mit der Arbeit an einer seiner wichtigsten Schriften. Der Titel der Schrift lautet *De civitate Dei*, was man vorsichtig übersetzen könnte mit „Vom Gottesstaat“.³³ Anlass der Schrift war die genannte militärische Katastrophe und die durch sie ausgelösten Angriffe paganer Denker und Philosophen, die inhaltlich etwa folgendermaßen wiederzugeben wären: „Die alten römischen Götter haben (bei manchen Auf- und Abs) das ewige Rom über Jahrhunderte hinweg befördert und geschützt – und jetzt ist eben dieses ewige Rom seit knapp hundert Jahren christlich, und schon bricht alles auseinander. Wie steht es eigentlich mit der Leistungsfähigkeit Eures christlichen Gottes, auf die Ihr Christen selbst ja ständig verweist?“ Die Frage lag nach der Katastrophe von 410 auf der Hand, und es verwundert nicht, dass nichtchristliche Kreise sie stellten. Augustins Schrift „Vom Gottesstaat“ versucht, gegenüber dieser Kritik in einem langen Argumentationsgang zu zeigen, dass es eine bleibende Treue Gottes gibt, die von vor Anbeginn der Welt bis nach Ende dieser Welt gilt, und das unabhängig von der jeweiligen Verfasstheit eines Staatswesens (oder auch der Kirche). Damit verändert Augustinus anderslautende und bis dato durchaus gängige christlich-theologische Positionen (man denke nur an die Schlacht an der Milvi-

33 Augustinus, *Vom Gottesstaat*, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Carl Andresen / Wilhelm Thimme (Hrsg.), 2 Bde., 4. Aufl., München 1997.

schen Brücke, deren siegreichen Ausgang Konstantin ja der Hilfe des christlichen Gottes zugeschrieben hatte) in dieser Frage erheblich.

Augustins gewaltige literarische Anstrengung zeigt: Das Christentum, das sich mit dem Römischen Staat seit 312 auf unterschiedliche Weise verquickt hatte, musste in Argumentationsnot geraten, sobald sich unabweisbar die Zeichen dafür mehrten, dass dieses Römische Reich im Begriff war unterzugehen. Und so ist die Frage nicht von der Hand zu weisen: Warum hat das Christentum den Untergang des Römischen Reiches, an das es sich selbst so entschlossen gebunden hatte, warum hat das Christentum den Untergang der christlich umgestalteten antiken Welt eigentlich überhaupt überlebt? Warum ist es beim Untergang des Römischen Reiches nicht mit untergegangen?



Taufe des Augustinus in Mailand durch Ambrosius von Mailand in der Osternacht 387 (Fresko von Benozzo Gozzoli um 1464)

Die Frage ist nicht ohne Augenzwinkern gestellt und sie zu stellen, wird man unter Historikern auch nicht unbedingt seriös finden, denn es ist immer schwer bis methodisch unmöglich zu sagen, warum etwas, was naheliegenderweise hätte passieren können, am Ende doch nicht passiert ist. Aber verbotene oder zumindest unseriöse Fragen zu stellen ist auf der anderen Seite natürlich immer besonders reizvoll, und daher will ich zu diesem Punkte abschließend ein paar Bemerkungen machen, insgesamt fünf. Das Christentum hat den Untergang des Römischen Reiches überlebt,

1. weil es im Osten des zusammenbrechenden Reiches erhebliche politische Kontinuitäten gab, die, wie wir sahen, unter Justinian eine neue Blüte hervorbrachten, an welcher das Christentum wiederum beteiligt war;
2. weil die im Westen auf das Gebiet des alten Reiches vordringenden Germanenvölker ihrerseits zu einem nicht unerheblichen Anteil Christen waren. In der Mitte des vierten Jahrhunderts hatten vom Römischen Reich ausgehend Missionierungsmaßnahmen zu den Goten stattgefunden, die nicht ohne Erfolg geblieben waren. Man könnte ironisch sagen: Das Christentum hatte diese neuen Herrscher schon missioniert, ehe die überhaupt wussten, dass sie eines Tages die neuen Herrscher im Westen des alten Römischen Reiches werden würden. Dass diese Germanenvölker leider mit der „falschen“ christlichen Konfession ins Römische Reich kamen,³⁴ steht auf einem anderen Blatt und kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Christen waren es immerhin;
3. weil es von Anbeginn an, ähnlich dem Judentum, aber völlig anders als die vielen paganen römischen Kulte, konsequent auf Bildung gesetzt hat. Katechismusunterricht, Religionsunterricht, christliche Schulen, christliche Bil-

³⁴ Die germanischen Völkerwanderungsvölker hatten in der Frage der Trinitätstheologie nicht das Reichsbekenntnis von 381 übernommen, das wir heute als Nizänokonstantinopolitanum, verkürzend gesagt: Nizänum, kennen, das auf dem Reichsbekenntnis von 325, dem eigentlichen, alten Nizänum, basierte und das das Verhältnis von Gott Vater, Sohn und Geist mit dem Begriff *wesenseins* fasste. Denn zur Zeit der Germanenmission im vierten Jahrhundert hatte für wenige Jahre im Römischen Reich das homöische Bekenntnis vorgeherrscht, das das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist mit dem Begriff *ähnlich* fasste. Dieses wurde in den 50er Jahren vom Reich ausgehend an die Goten *exportiert* und kehrte zur Zeit der Völkerwanderung mit den germanischen Völkerwanderungsverbänden auf den Boden des Reiches zurück, wo sich die Dinge theologisch allerdings längst zugunsten des Nizänokonstantinopolitanums gewandelt hatten. Aus diesem Grund stehen im fünften Jahrhundert im Westen zwei christliche Gruppen einander gegenüber: Die neuen Herrscher, die ein christlich-homöisches Bekenntnis mitbringen, und die alteingesessenen Römer beziehungsweise deren Nachkommen, die das Nizänokonstantinopolitanum bekennen.

dung (man denke nur an Augustins Schrift *De doctrina christiana*: „Von der christlichen Bildung“)³⁵. Das hat dem Christentum ein hohes Selbsterhaltungspotenzial unabhängig von den jeweiligen politischen Verhältnissen geschaffen;

4. weil es sich in den letzten hundert Jahren von dessen Geschichte zwar eng mit ihm verwoben hatte, weil es aber andererseits auch 250 Jahre Erfahrung als Minderheitenreligion in feindlichem politischem Umfeld gesammelt hatte. Daraus erwuchs eine bleibende Unabhängigkeit von je obwaltenden politischen Umständen, die es gab, auch wenn sie im vierten Jahrhundert eine geringe Rolle gespielt hatte.
5. Das Christentum hat zum Teil den Untergang des Römischen Reiches *à la longue* gar nicht überall und wenn doch, dann nur mehr mit großen Mühen überlebt. Nicht durch die Völkerwanderung, aber doch seit dem Auftauchen des Islams ab dem siebten Jahrhundert sind in langen und hier nicht darzustellenden Prozessen wichtige Bereiche des alten Römischen Reiches dem Christentum wieder verloren gegangen. Das betrifft das ganze Nordafrika einschließlich Ägypten, das betrifft Palästina und Syrien, und das betrifft auch Kleinasien, jene ehemalige Brunnenstube des frühen Christentums. Nicht dass es in diesen Gegenden heute keine Christen mehr gäbe, aber gegenüber der Situation im vierten Jahrhundert hat sich ihre Lage dramatisch gewandelt. Im Jahre des Herrn 2016 stehen wir in manchen der genannten Regionen vor dem gewaltigen Problem neuerlicher Christenverfolgungen und nicht vor dem einer allzu engen Verflechtung von Kirche und Staat. In einem Band, der sich unter dem Leitspruch „Achtung, Kurzschluss!“ dem vielschichtigen Verhältnis von Religion und Politik widmet, sollte dieser Aspekt am Ende nicht unerwähnt bleiben.

35 Die Schrift ist in deutscher Übersetzung leicht greifbar: Augustin, Die christliche Bildung, übertragen und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Karla Pollmann, Stuttgart 2002.

Winfried Müller

Vernünftige Religion für vernünftige Politik. Politik- und Religionskonzepte der Aufklärung

Das Verhältnis von Aufklärung und Religion war ein zentrales Thema des 18. Jahrhunderts. Das wurde unter anderem 1783 deutlich, als in der „Berlinischen Monatsschrift“ die Frage aufgeworfen wurde, was denn überhaupt Aufklärung sei. Unter den eingegangenen Antworten befand sich auch jene des Königsberger Philosophen Immanuel Kant mit dem Appell, dass sich ein jedes Individuum auf vernünftige Weise seines Verstandes bedienen und sich kraft seines „Selbstdenkens“ von Vorurteilen freimachen solle. Kant sprach vom „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ – und zwar, für unser Thema wichtig, vorzugsweise in „Religionssachen“¹.

Damit war der Kammerton der Aufklärungsepoche angeschlagen – die Skepsis gegenüber überliefertem Wissen und Traditionen, vor allem auch religiös konnotierten. Dem Zweifel kam die Funktion eines Korrektivs zu, der auf Gewohnheit und Vorurteil, Irrtum oder Unkenntnis beruhende Meinungen hinterfragte und auf Vernunft gegründete Einsichten und Erkenntnisse extrapolizierte. Die Aufklärung wollte freilich nicht nur kritisch sein, sondern auch populär. Die klare und verständliche Vermittlung neu gewonnener Einsichten und Vorschläge gehörte deshalb zu ihrer Strategie. Signum der Epoche war jener „reformlustige Utilitarismus“², wie das Ernst Troeltsch ausgedrückt hat, der sich nicht in einer Kritik des Bestehenden erschöpfte, sondern Staat und Gesellschaft, Kirche, religiöses Leben und Wissenschaft reformieren wollte. Dieses pragmatische Drängen in die Praxis, das Institutionen und Konventionen am Kriterium ihrer Vernünftigkeit maß und somit wachsendem Rationalisierungsdruck aussetzte, ist ein hervorstechendes Merkmal der Aufklärung.

1 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Ehrhard Bahr (Hrsg.), Was ist Aufklärung. Thesen und Definitionen, Stuttgart 1996, S. 9, 17.

2 Ernst Troeltsch, Die Aufklärung, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4, hrsg. von Hans Baron, Tübingen 1925, S. 339.

Damit ist zugleich gesagt, dass es ihr weniger um theologische Spekulation ging, sondern dass sie der Transzendenz die Diesseitsorientierung entgegen setzte.

Dieser Praxisbezug war dem Grundsatz nach gemeinwohlorientiert. Fernziel der aufklärerischen Glückseligkeitslehre war es, in einem nach vernünftigen Prinzipien geordneten Gemeinwesen für die größtmögliche Zahl von Menschen das größtmögliche Glück zu erreichen. Individuelles Glück und eine stark etatistisch geprägte Gemeinnützigkeitsdoktrin waren dabei einander komplementär zugeordnet. In dieser Verschränkung hatte die Glückseligkeitslehre der Aufklärung ihren Preis, dass nämlich die Menschen ihre Lebens- und Arbeitswelt verstärkt nach rationalen Kriterien zu gestalten hatten. Die moderne, von der Aufklärung nachhaltig geprägte Welt ist eine Welt der Arbeit, der Leistung und der sozialen Disziplin. Die für eine effiziente Gestaltung des Arbeitsprozesses in Verwaltung, Handwerk, Manufaktur und Landwirtschaft erforderlichen nützlichen Kenntnisse und die dafür erforderlichen Tugenden wie Fleiß und Pflichttreue mussten freilich vermittelt werden. Die Aufklärung war deshalb auch eine bedeutende pädagogische Bewegung, die sich mit Vorliebe der Reform und dem Ausbau des Bildungswesens annahm. Die Aufklärung glaubte an die Erziehbarkeit des Menschengeschlechts, und überhaupt war sie eine vom Fortschrittsoptimismus geprägte Bewegung.

Säkularisation und Säkularisierung

Diese Überzeugung von der Machbarkeit neuer und besserer Verhältnisse – was bedeutete sie für das Verhältnis von Aufklärung und Religion? Um das zu erläutern, soll mit zwei Begriffen operiert werden, die in der Literatur häufig genug verwechselt werden, obwohl sie etwas grundsätzlich anderes meinen: Säkularisation und Säkularisierung. Im einen Fall, mit der Säkularisation, haben wir einen juristischen Begriff vor uns, der sich auf konkrete materielle und rechtliche Aspekte des Verhältnisses von Staat und Kirche bezieht. Demgegenüber hebt der Begriff der Säkularisierung auf einen geistesgeschichtlichen Prozess von langer Dauer ab, der in der Epoche der Aufklärung kulminierte – ein Prozess, der als Transzendenzverlust und Schwund des Numinosen (des Göttlichen als unbegreifliche Macht) im Rahmen des modernen Rationalisierungsprozesses, als Profanierung und in letzter Instanz sogar Dechristianisierung des gesellschaftlichen Umfelds der Kirche gefasst wurde.

Der Begriff der Säkularisation, um damit zu beginnen, war ursprünglich ein Spezialbegriff der Kanonistik. Im Kirchenrecht wurde damit der Wechsel vom

Ordensklerus in den Stand des Weltgeistlichen oder auch der Übergang von der *vita communis* zu individueller Lebensweise in den Domkapiteln bezeichnet – also Formen des Statuswechsels, die wir auch im 18. Jahrhundert noch antreffen: So wurden 1773 bei der Aufhebung der *societas jesu* die Jesuitenpatres in den Weltpriesterstand überführt. Sieht man von der kanonistischen Bedeutungsvariante ab, die in der Praxis also weiterhin eine Rolle spielte, so waren die zum Westfälischen Frieden führenden Verhandlungen die entscheidende Weichenstellung für die historisch-politische Aufladung des Säkularisationsbegriffs. Es war der französische Gesandte Henri II. d'Orléans, der am 8. Mai 1646 einwarf, dass geistliche Güter der katholischen Kirche entzogen worden seien, „und, wie er redete, secularisiret würden, es sey dann, daß der Pabst darin ausdrücklich consentirte“³. Hier wurde nun der personenrechtliche Begriff nicht nur auf materielle Güter angewendet, vielmehr verbarg sich dahinter auch eine diplomatische Spitze gegenüber der evangelischen Partei. Wurde damit doch indirekt angedeutet, beim Übergang in protestantische Hände würden „*bona ecclesiastica*“ in „*bona saecularia*“ umgewandelt; undiplomatisch ausgedrückt: kirchliches Gut würde sozusagen in unkirchliches Gut transformiert, profaniert.

So gesehen war „Säkularisation“ ein katholischer Kampfbegriff, der für die lutherischen und reformierten Landeskirchen unannehmbar war. Deren Anspruch war es, selbst Kirche zu sein und das von der alten katholischen Kirche schlecht und missbräuchlich verwaltete Kirchengut seiner ursprünglichen Bestimmung in der wahren Kirche zugeführt zu haben. Wo, bezogen auf das 16. Jahrhundert, die Katholiken also von Säkularisation sprechen, bevorzugt die protestantische Kirchengeschichtsschreibung den Begriff der Sequestration. Gemeint ist damit der Übergang des Kirchenguts in eine Auftragsverwaltung der Landesherren, die als Provisorium bis zum Aufbau neuer kirchlicher, karitativer und bildungspolitischer Einrichtungen gedacht war. Diesen neu zu schaffenden Institutionen sollte das zuvor von der alten Kirche verwaltete Kirchengut ungeschmälert zugute kommen. Hier setzte Luthers Idee des ‚gemeinen Kastens‘, also eines gemeinnützigen Fonds an.

Fakt war jedenfalls, dass mit der Aufhebung der Klöster und der alten Bistümer und geistlichen Fürstentümer und dem parallelen Aufbau des landesherrlichen Kirchenregiments in den protestantischen Territorien das Verhältnis

3 Zitiert nach Hans-Wolfgang Strätz / Hermann Zabel, Säkularisation, Säkularisierung, in: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 799.

von Staat und Kirche neu geregelt worden war. Und Fakt ist auch, dass es hier im 18. Jahrhundert sozusagen zu einem katholischen Nachholprogramm kam. Kulminationspunkt dieser Entwicklung war dann die große Säkularisation von 1802/03, die durch die territoriale Revolution der Napoleonischen Ära ausgelöst wurde.

Flankiert wurde – und hier greift die eingangs angesprochene aufklärerische Überprüfung von überkommenen Traditionen und Rechtsbeständen – dieser Zugriff katholischer Staaten auf kirchliche Einrichtungen von einer breiten Diskussion über die Nützlichkeit und Vernunftgemäßheit des Katholizismus. Diese wohlgerichtet innerkatholische Diskussion war nicht selten von einem Gefühl der Unterlegenheit und Rückständigkeit des katholischen gegenüber dem protestantischen Deutschland unterfüttert. Gerade auch katholische Aufklärer waren es, die tatsächlich oder vermeintlich unaufgeklärte Zustände in den katholischen Territorien anprangerten und in der Klage über die Vorherrschaft von Klerus und Mönchtum, über Aberglauben und barocke Frömmigkeit topisch zur *chronique scandaleuse* verdichteten. Ganz dem Geist der Rechenhaftigkeit verpflichtet, wurde den Kosten der Barockfrömmigkeit die nüchterne Schaffensethik des Protestantismus gegenübergestellt und – um ein Beispiel zu nennen – in einer 1772 unter Pseudonym veröffentlichten Schrift „Warum ist der Wohlstand der protestantischen Länder so gar viel größer als der catholischen?“⁴ wurde frühzeitig jene Inferioritätsdebatte eingeläutet, die das Verhältnis der Konfessionen im 19. Jahrhundert nicht unerheblich belasten sollte.

Religion als Instrument der Volkserziehung

In praktische Politik übersetzt wurde diese Einstellung im 18. Jahrhundert am entschiedensten in den habsburgischen Landen unter Kaiser Joseph II. Der sogenannte Josephinismus wurde zum Synonym für das Staatskirchentum der Aufklärung, wobei man eines vorausschicken sollte: Joseph II. war durchaus ein frommer Mann, allerdings war es eine sehr vernunftbetonte Religiosität, die er pflegte. Nicht zu praktischem Nutzen führende Formen der religiösen Kontemplation und veräußerlichte Formen des Kultus waren ihm fremd.

4 Christian Friedrich Menschenfreund, Untersuchung der Frage: Warum ist der Wohlstand der protestantischen Länder so gar viel größer als der catholischen?, Salzburg/Freising 1772. Hinter dem Pseudonym wurde – wohl zu Unrecht – der an der Universität Ingolstadt tätige Jurist Johann Adam von Ickstatt vermutet.

Praktischer Nutzen: Das meinte vor allem, dass die Kirche – ausschließlich auf ihre geistlichen Aufgaben reduziert und weltlicher Herrschaftsrechte und Privilegien entkleidet – als eine Art Erziehungsanstalt gesehen wurde, die die Menschen zum sittlichen und tugendhaften Leben zu erziehen hatte. In diesem Sinn ließ Joseph II. der Kirche als staatstragender Kraft seine ganze Aufmerksamkeit zukommen. Besonders deutlich wurde dies in seinen Anstrengungen zur Pfarrorganisation. Mit den als Volkserziehern bezeichneten Pfarrern wurde ja die Masse des einfachen Volkes erreicht. Zugleich sollten die Pfarrer besser auf ihre Aufgaben vorbereitet werden, indem versucht wurde, die Priesterausbildung aus dem bischöflichen Kompetenzbereich herauszulösen und zu verstaatlichen. Bei dieser staatlich reglementierten Ausbildung wurde im beschriebenen Sinne vermehrt auf den Praxisbezug geachtet. Zugleich wurde versucht, durch eine effiziente Pfarrorganisation alle Landeskin-der zu erreichen. Zu diesem Zweck verschaffte man sich am Hof eine exakte Übersicht über die existierenden Pfarreien und ging dann an eine Neueinteilung der Pfarrsprengel. Um den Bewohnern entlegener Gebiete, wo schlechte Wege, Gebirge und Flüsse den Kirchgang erschwerten, den Gottesdienstbesuch zu ermöglichen, wurden Nebenpfarreien errichtet. Zugleich wurden die Pfarrer in die staatliche Verwaltung eingebunden: Sie hatten nach staatlichen Vorschriften Personenstandsregister zu führen, wo Geburt, Taufe, Tod und Heirat genau registriert wurden. Hierzu noch zwei Hinweise, die den rationalen Grundzug der Epoche verdeutlichen: Hinsichtlich der Geburt schaffte Joseph II. den Makel der unehelichen Geburt ab. Unehelich Geborene sollten in keiner Weise, etwa bei der Ämtervergabe, diskriminiert werden. Entscheidendes Kriterium war die Qualifikation als nützliches Mitglied der Gesellschaft. Hinsichtlich der Heirat kam es zu der Neuerung, dass die Eheschließung als bürgerlicher Vertrag aufgefasst wurde. Wir haben damit die Anfänge der Zivilehe und der Trennung in standesamtliche und – nicht zwingend erforderliche – kirchliche Trauung vor uns. Der Einbau der Kirche in die Staatsverwaltung drückte sich ferner darin aus, dass den Pfarrern die Beaufsichtigung der Findel- und Waisenhäuser übertragen und Aufgaben in der Armenpflege zugewiesen wurden. Zugleich wurden einige hundert Klöster der sogenannten beschaulichen Orden aufgehoben, die sich vorzugsweise dem Gebet und der Kontemplation, nicht aber karitativen Aufgaben widmeten und die der Kaiser als unnütz erachtete. Der Ertrag dieser Säkularisationen wurde in einen Religionsfonds eingespeist, mit dem der Ausbau des Pfarrnetzes finanziert wurde.

Gleichfalls von Nützlichkeitsbetrachtungen abgeleitet wurden Maßnahmen zur Purifizierung der Religion. Die Abneigung des Kaisers gegenüber der Barockfrömmigkeit richtete sich zunächst einmal gegen das üppige Prozessions-

wesen. Eingeschränkt wurden auch die Feiertage, um die Produktivkräfte nicht zu vergeuden. Umgekehrt wollte Joseph II. die verbliebenen Feiertage mit religiösem Ernst gefeiert wissen, das heißt, das Wirtschaftsleben wurde eingeschränkt, Jahr- und Wochenmärkte wurden untersagt und Gast- und Kaffeehäuser sollten erst spät geöffnet werden. Beim Volk, das sich – ohne geregelten Urlaub – um seine Freizeit betrogen fühlte, kam das freilich nicht gut an. Und auch in der älteren Kirchengeschichtsschreibung wurde deshalb lange Zeit nicht hinreichend erkannt oder gewürdigt, dass die Politik Josephs II. nicht grundsätzlich religionsfeindlich war, sondern dass sie sich lediglich gegen die Kirche in ihrer historisch gewordenen Gestalt richtete – die im Sinne der eingangs angesprochenen Prüfung überkommener Traditionsbestände vor den Richterstuhl der Vernunft treten musste. Die Religion selbst wurde als ‚Bindemittel‘ der Gesellschaft verstanden und anerkannt. Es ging also um vernünftige Religion für vernünftige Politik.



Kaiser Joseph II. (1741–1790), deutscher König ab 1764, römisch-deutscher Kaiser ab 1765 (Ölgemälde, um 1780)

Das naturwissenschaftliche Weltbild

Wenn der Religion an sich Gefahr drohte, so hing das viel eher von den Konsequenzen des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses und Skeptizismus ab. Und damit bin ich beim zweiten, diesen Beitrag durchziehenden Zentralbegriff, dem der Säkularisierung, der oben als Transzendenzverlust und Schwund

des Numinosen charakterisiert wurde, als Entzauberung der Welt. Eine Schlüsselrolle kam dabei zweifelsohne der Durchsetzung des neuen naturwissenschaftlichen Weltbilds zu. Wenn quer durch Europa die Aufklärer des 18. Jahrhunderts Isaac Newton für die mit seiner Gravitationstheorie geleistete Erklärung der Bewegung der Himmelskörper bewunderten, so bezeichnete dies den Abschluss des langen Prozesses der Akzeptanz der kopernikanischen Kosmologie. Die Heliozentrik und die ihr implizite Qualität der Erde lediglich als Teil des Sonnensystems, schließlich die Auffassung, dass die Schwerkraft als Eigenschaft auch der Himmelskörper deren Lauf bestimmt – das alles war zwar für die von der aristotelischen Physik geprägte christliche Vorstellung vom göttlichen Schöpfungsplan mit der Erde und dem Menschen als Mittelpunkt eine gewaltige Herausforderung gewesen. Die religiösen Skrupel und theologischen Kontroversen, die die Ablösung des alten Weltbildes begleitet hatten, waren aber im 18. Jahrhundert weithin anachronistisch geworden; ein Prozess, wie er im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts gegen Galilei wegen dessen Eintretens für das heliozentrische System geführt worden war, scheint für das 18. Jahrhundert undenkbar. Stattdessen setzte die Popularisierung des kopernikanischen Systems beziehungsweise Newtons ein, wie sie in Deutschland etwa durch Johann Christoph Gottscheds mehrfach aufgelegte „Erste Gründe der gesamten Weltweisheit“⁵ geleistet wurde. Die Begeisterung über die mathematische Präzision, mit der sich mittels der Newtonschen Gravitationstheorie der Mechanismus des Weltenlaufs analysieren ließ, schloss dabei zugleich den Auftrag für die Zukunft ein: „Das Gefüge des Kosmos soll jetzt nicht mehr lediglich angeschaut, es soll durchschaut werden“⁶. Wesentliche Voraussetzung dieses Durchblicks war die vorurteilslose Sichtung der Fakten. Sie hatte künftig am Anfang einer wissenschaftlichen Untersuchung zu stehen, die dann in eine ordnende Hypothese einmündete, die wiederum durch Beobachtung und Experiment abgestützt werden musste. Nicht mehr die deduktive Unterordnung der Tatsachen unter ein vorgegebenes autoritatives System, sondern dieser induktive Prozess der Theoriebildung war der Königsweg, der zur Erforschung der Naturgesetze führen sollte.

Es ist nun charakteristisch für die Epoche der Aufklärung, dass dieses Fragen und Suchen nach dem, was die Welt im Innersten zusammenhält, sich

5 Johann Christoph Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, darin alle philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden, Leipzig 1733.

6 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, Neuausgabe Hamburg 1998, S. 13.

auch auf das Zusammenleben der Menschen im Staat erstreckte. Dieser wurde sozusagen in seine Korpuskularteile zerlegt, das heißt, die bedeutenden Denker des 17. und 18. Jahrhunderts versuchten, einen dem Zusammenschluss der Individuen vorausgehenden vorstaatlichen Zustand zu extrapolieren und den Mechanismus der Vergesellschaftung und der Staatswerdung nachzuvollziehen. Über die Qualität und die Methoden der Überwindung dieses fingierten Naturzustandes herrschten durchaus unterschiedliche Vorstellungen. Die beiden Gegenpole waren dabei frühzeitig von Thomas Hobbes und John Locke markiert worden: im einen Fall die von der Rückschau auf die englischen Religions- und Bürgerkriege geprägte pessimistische Sichtweise des wölfischen, selbstzerstörerischen Kampfes aller gegen alle, dessen notgedrungene Überwindung durch die Unterwerfung unter die Zwangsgewalt des „Leviathan“ erfolgt; im anderen Fall die moderatere Variante eines Naturzustandes, in dem die als gleich und unabhängig gedachten Menschen einem apriorischen natürlichen Sittengesetz unterliegen und zu wechselseitiger Rücksichtnahme angehalten sind und wo ein jeder das Recht hat, sein Eigentum – sein Leben, seine Freiheit und seinen Besitz – gegen Schädigungen und Angriffe anderer zu schützen. Der Schutz dieses so definierten Eigentums wird umso dringlicher, je mehr sich ungeachtet der natürlichen Gleichheit der Individuen und ihres Rechtes auf Selbsterhaltung und Selbstentfaltung aufgrund unterschiedlicher individueller Fähigkeiten unterschiedliche Besitzverhältnisse ergeben und die Eigentümer verstärkt den Übergriffen jener Verderbten ausgesetzt sind, die sich nicht an Billigkeit und Gerechtigkeit orientieren. Dies ist nun der Punkt, wo die ohnehin zur Soziabilität veranlagten Individuen sich mittels eines Vertrages vergesellschaften und einer Regierung legislative und exekutive Kompetenzen zum Zwecke des Schutzes von Leben, Freiheit und Gütern übertragen.

Diese Fiktion vom Naturzustand implizierte einige für das politische und nicht zuletzt auch religiöse Denken zentrale Konsequenzen. Erstens konnte aus der Vertragstheorie eine Enttheologisierung beziehungsweise Entsakralisierung von Herrschaftsbegründung und Herrscheramt abgeleitet werden. Im Lichte der Vertragslehre, wie sie in Deutschland unter anderem durch Christian Wolffs erstmals 1721 erschienene „Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben“⁷ popularisiert wurde, wurde das Gottesgnadentum insofern obsolet, als die willentliche Zustimmung der sich vergesellschaftenden Individuen zur Voraussetzung von Herrschaft gemacht wurde. Gedanklicher

7 Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*, hrsg. von Hasso Hofmann, München 2004.

Kulminationspunkt war hier die von Rousseau entwickelte Vorstellung einer *volonté générale*, in der der Einzelwille der Individuen kraft freier Zustimmung in gemeinwohlorientierter Absicht aufgeht, wo aber zugleich – eben weil die Gemeinschaft von der Zustimmung aller getragen wird – die Rechte des Individuums geschützt sind. Zweitens beinhaltete die Vertragstheorie den Gedanken der Bilateralität. Gemeint ist damit einmal die Treue- und Gehorsamspflicht der ihrer Beherrschung zustimmenden gegenüber der vertraglich anerkannten Herrschaft. Andererseits folgte daraus die Rückkopplung der herrscherlichen Aktivitäten an das Interesse der Zustimmungenden, das heißt an das Wohl des Volkes.

Herrschaft durch Vertrag

Nun kannte zwar auch die Theorie des klassischen Absolutismus durchaus die Bindung des Herrschers an ein göttliches Gesetz, und die patriarchalische Fürsorgepflicht für die Untertanen gehörte seit jeher zum Kernbestand der christlich geprägten Fürstenspiegelliteratur. Gleichwohl wurde die Herrschaftsausübung mit der Vertragstheorie insofern auf eine neue Grundlage gestellt, als deren Gemeinwohlorientierung nun nicht mehr ausschließlich Ausfluss fürstlicher Souveränität war, sondern als unmittelbare Konsequenz der Pflicht zur Vertragstreue interpretiert werden konnte. Zugleich wurden damit natürlich Überlegungen ausgelöst, wie die Einhaltung der vertraglichen Herrscherpflichten fürstlicher Willkür entzogen beziehungsweise wie die Fürsten kontrolliert werden könnten. Einerseits mündete das in die freiwillige Selbstkontrolle zumindest der aufgeklärteren unter den Fürsten des 18. Jahrhunderts ein, indem diese das Fürstenethos vom Staatsdiener formulierten und teilweise auch vorlebten. Andererseits wurden dadurch – aufbauend zunächst wiederum auf Locke, dann auf Montesquieu – Überlegungen zur Etablierung und Verfeinerung des gewaltenteiligen Prinzips forciert. Daneben aber stand auch das Problem des Verhaltens gegenüber einem vertragsbrüchigen Despoten – also die Möglichkeit eines Widerrufs des Vertrags – im Raum. Da die Staatsform theoretisch vom Willen der vertragsschließenden Individuen abhing, war die Vertragstheorie zumindest indirekt ein Appell an den politischen Möglichkeitssinn, nicht nur die monarchische Variante, sondern auch andere Regierungsformen auszuprobieren.

Als dritter Punkt ist hervorzuheben, dass – lässt man Hobbes einmal beiseite – der Naturzustand nicht als rechtsleerer und regelloser Raum gedacht wurde. Vielmehr galt die Prämisse von der Gültigkeit eines natürlichen Sitten-

gesetzes, das sozusagen zur anthropologischen Grundausstattung des Menschen gehöre und das dem gesetzten und historisch gewordenen Recht staatlicher Gemeinschaften zeitlich vor- und moralisch übergeordnet sei. Das heißt, die natürlichen Rechte des Menschen – im Kern handelte es sich hier um das erwähnte Eigentum an Leben, Freiheit und Besitz – blieben vom Abschluss des Gesellschaftsvertrages unberührt. Hier liegt nun der Ansatz für die später ausgeformte Idee von Grundrechten, die zur natürlichen Ausstattung eines jeden Menschen zählten und die staatlicher Willkür entzogen seien. Gleichzeitig ist dieser Auffassung aber auch der Potentialis eines für den Schutz dieser Rechte bürgenden und eine naturrechtlich legitimierte Rechtsgleichheit herstellenden Staates zugeordnet.

Die Tatsache, dass ein willentlicher Zusammenschluss der Individuen aus dem Naturzustand herausführte, besagte nichts anderes, als dass das Zusammenleben der Menschen etwas von ihnen selbst Organisiertes ist, dass es mithin kein göttlicher Plan ist, „der allem Einzelnen seine Stelle im Ganzen“⁸ und in der geburtsständischen Gesellschaft zuweist. Diese Anthropozentrik, diese sozusagen soziologische Sicht auf das staatliche Zusammenleben, bestimmt den Umgang der Aufklärung mit der Tradition. Letztere zu modifizieren und veränderten Zeitverhältnissen anzupassen ist kein Sakrileg, sondern lediglich Korrektur einer in älteren Zeiten von Vorgängergenerationen eingeleiteten Entwicklung. Traditionen als historisch Gewachsenes und allein schon deshalb Bewahrenswertes zu begreifen, eine solche Auffassung lag der Aufklärung eher fern, stattdessen dominierte jener von der Dignität des Alters und der Macht der Tradition unbeeindruckte Reformgeist, den im Josephinismus die Kirche zu spüren bekam.

Zugleich aber – und darauf hebt der Begriff der Säkularisierung ab und das wollte die kursorische Behandlung von naturwissenschaftlichem Weltbild, Vertragstheorie und Naturrecht andeuten – wurden die traditionellen religiösen Weltinterpretationen und damit auch das Deutungsmonopol der Theologen in Frage gestellt. Spezifiziert man nun diesen generalisierenden Befund im Hinblick auf die wichtigsten Konsequenzen für Religion und Theologie, so war eine zwangsläufige Reaktion auf die Mechanisierung und Mathematisierung des Kosmos zunächst einmal die Frage nach dem Wirken eines personalen Gottes als Lenker der Welt.

Zwischen den Gegenpolen von traditioneller Gottesauffassung und Atheismus wurden hier – ausgehend vor allem von England – innerhalb der europä-

8 Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, S. 294.

ischen Aufklärungsbewegung vermittelnde Positionen entwickelt, die gerade in der durch die Naturwissenschaften entschlüsselten Ordnung des Kosmos die Weisheit und Allmacht des Schöpfers zu erkennen glaubten. Man spricht in diesem Zusammenhang von der sogenannten Physikotheologie, für die es geradezu Auftrag des Menschen und eine Form des Gottesdienstes war, die Geheimnisse der Natur zu erforschen. Nicht entschieden war damit freilich, ob man sich Gott weiterhin als real lenkende und eingreifende Instanz vorstellen dürfe oder ob man im Gegensatz zu dieser theistischen Position mit dem Deismus von einem ‚Uhrmachergott‘ ausging, der mit der Schöpfung den Weltmechanismus determiniert und in Gang gesetzt habe, um sich fortan von dessen konkreter Lenkung zurückzuziehen.

Offenbarung und Theologie in der Kritik

Die dem Vernunftprinzip folgende empirische Ergründung der Natur blieb nun keineswegs die einzige Herausforderung für die Theologen. Eine wichtige Funktion bei der Erschütterung des traditionellen Offenbarungsglaubens und der herkömmlichen Bibelauslegung kam auch der historischen Methode zu, indem die Unvereinbarkeit der aus den Quellen abgeleiteten Ergebnisse mit der biblischen Chronologie deutlich wurde. Sofern man nicht generell dazu bereit war, den Glauben an die Offenbarung und die Glaubwürdigkeit der Bibel aufzugeben, konnte der Ausweg aus diesem Dilemma letztlich nur in der Preisgabe der Auffassung bestehen, die Bibel als einen in seiner Gesamtheit gleichmäßig inspirierten und deshalb auch in seiner Gesamtheit Wort für Wort vollgültigen Text zu erachten. Wenn aber die Verbalinspiration als Basis der Auslegung der Heiligen Schrift aufgegeben wurde und deren literaler Wortbestand nicht mehr sakrosankt war, so musste eine Methode gefunden werden, die aus der Bibel die Grundwahrheiten der christlichen Religion herauspräparierte. Von diesen waren die orts- und zeitgebundenen Textelemente und spätere Textanschichtungen abzuheben, die in die Bibel aufgenommen worden waren, um in spezifischen historischen Kontexten die Kernaussagen zu vermitteln. Diese von Johann Salomo Semler, dem führenden Vertreter der protestantischen Bibelkritik, als doppelte Lesart apostrophierte Akkomodationstheorie bedeutete also, dass die Zeit- und Bedeutungsschichten des nun nicht mehr als einheitliches Corpus aufgefassten Bibeltextes freigelegt werden mussten. Das Buch der Bücher wurde gleich anderen Textsorten Gegenstand historisch-kritischer Analyse.

Auf protestantischer Seite waren es seit den 1740er Jahren die sogenannten

Neologen, die dieser neuen Theologie den Weg auch in die Universitäten bahnten. Die Neologie, die ihre bedeutendsten Vertreter in Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem und Johann Joachim Spalding hatte, reduzierte einerseits die traditionelle Theologie auf eine eiserne Ration – „Anerkennung einer gut regierenden Gottheit und eines fortwährenden Lebens“⁹ –, und gleichzeitig gab sie mit der Rezeption der historischen Bibelkritik das Prinzip der Verbalinspiration preis. Dieser Entschlackungsprozess erlaubte es, unabhängig von traditioneller Dogmatik und Biblizität den ethischen Kern der christlichen Lehre herauszuarbeiten, der für eine in Einklang mit der Glückseligkeits- und Tugendlehre des aufgeklärten Bürgers stehende sittliche Lebensführung entscheidend war. Diesen Prozess der Umformung der traditionellen Theologie zu einer auf das eigentliche Wesen des Christentums rekurrierenden Morallehre findet man mit zeitlicher Verzögerung auch im katholischen Deutschland. Nachdem 1773 der Jesuitenorden aufgehoben worden war, setzte dort eine rege Reformdiskussion ein. Einerseits galt dabei im neuen Lichte milder Irenik (im Sinne von Bemühungen um friedliche Auseinandersetzungen unter den Konfessionen) die traditionelle Kontroverstheologie als überholt, andererseits zielte man auf eine deutliche Verschlankung der als Exerzierfeld abstrakter Spekulation erachteten Dogmatik ab. Ziel war vielmehr eine aus den kritisch zu hinterfragenden Quellen – Bibel, Kirchenväter, Konzilsbeschlüsse – geschöpfte Glaubenslehre, die zu einem tugendhaften Leben anleitete. „Religion und Offenbarung haben keinen andern Zweck“, so der Würzburger Reformtheologe Franz Oberthür, „als die reine wahre Humanität, die sich im Christenthume verliert, so daß man Eines mit dem Andern ohne Bedenken verwechseln – und behaupten darf, Humanität finde sich nur im Christenthume und was nicht nahe und ferne zur Bildung der einen wahren Humanität beytrage, gehöre nicht zum wesentlichen Christentum“¹⁰.

Die Suche nach den Grundwahrheiten, dem ethischen Kern der Bibel und dem ‚wesentlichen‘ Christentum, berührte sich aufs engste mit der Diskussion um die natürliche Religion, als deren Essenz die Verehrung Gottes als des Schöpfers und Lenkers der Welt und die Anerkennung der von Gott gestifteten natürlichen Sittengesetze anzusehen ist. Akzentuiert wurde damit eine allen Menschen eignende und sie verbindende Religion, die zwar im Wesentlichen mit der christlichen Ethik identisch war, freilich die konfessionskirchlichen

9 Johann Joachim Spalding, *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, hrsg. von Wolfgang Erich Müller, Darmstadt 1997.

10 Zitiert nach Karl Josef Lesch, *Neuorientierung der Theologie im 18. Jahrhundert in Würzburg und Bamberg*, Würzburg 1978.

Ausformungen des Christentums als *Adiaphora* interpretierte, die sich beim Verlassen des Naturzustandes und der Etablierung unterschiedlicher politischer Ordnungssysteme und Staaten ergeben hatten. Die Kirchen werden damit in einen historischen Institutionalisierungsprozess eingebunden und als Vergesellschaftungsphänomene betrachtet. In aller Deutlichkeit zeigen dies Lessings Reflexionen über die Entstehung der geoffenbarten Religion. Beim Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft sei eben auch die Religion vergemeinschaftet worden und man habe sich dabei auf gewisse, die natürliche Religion der Individuen überwölbende Konventionen – gemeint ist die Liturgie des jeweiligen Kirchentums – einigen müssen. Die äußeren Phänomene des Kultus werden damit in den Rang von Sekundärphänomenen gerückt, die der primären Pflicht des Menschen zur aufrichtigen inneren Verehrung Gottes und der Einhaltung des Sittengesetzes lediglich nachfolgen. Mit dieser in Lessings „Nathan der Weise“ auf den Punkt gebrachten Auffassung eines die menschliche Familie verbindenden, gemeinsamen religiösen Bandes wurde der Absolutheitsanspruch der Konfessionskirchen ganz erheblich relativiert. Vom Nachdenken über Naturzustand und natürliche Religion gingen deshalb kräftige Impulse für die theoretische Fundierung der religiösen Toleranz aus. In Deutschland finden wir bereits bei Samuel von Pufendorf, also schon im 17. Jahrhundert, die allerdings noch primär auf die christlichen Konfessionen bezogene Forderung, dass die verschiedenen Formen des religiösen Kultus als äußere Form der Danksagung gegenüber Gott geduldet werden sollten. Angehörige verschiedener Kultusgemeinschaften sollten demnach in der bürgerlichen Gesellschaft friedlich koexistieren und in gleichem Maße von der staatlichen Verteilungsgerechtigkeit profitieren.



Samuel von Pufendorf (1632–1694), geboren in Dorfchemnitz / Sachsen, deutscher Naturrechtsphilosoph, Historiker sowie Natur- und Völkerrechtslehrer am Beginn des Zeitalters der Aufklärung (Kupferstich von Joachim von Sandrart, 17. Jh.)

Religion und Konfession

Dieses Koexistenzmodell, überhaupt die Suche nach einer konfessionsneutralen Religiosität, war natürlich eine Reaktion darauf, dass die Religion beziehungsweise die Konfessionskirchen zu dem Zeitpunkt, als die Aufklärung zur beherrschenden geistigen Strömung wurde, selbst bereits einiges zu der vorhin erwähnten Entzauberung der Welt beigetragen hatten. In den religiös imprägnierten Bürgerkriegen und internationalen Auseinandersetzungen wie dem Dreißigjährigen Krieg war es nicht zuletzt der Absolutheitsanspruch des konfessionellen Fundamentalismus gewesen, der nach Pazifizierungs- und Rationalisierungsstrategien verlangt hatte – mithin also nach Denkformen der Aufklärung. Diese Erfahrung der realen Welt, die sich mit den durch die neuen Wissenschaftsmethoden fundierten Veränderungen des Weltbildes verschränkte, beförderte zweifelsohne die Preisgabe einer für konfessionelle Inanspruchnahme anfälligen theologischen Meta-Ebene für die Begründung von Staat und Gesellschaft. Fluchtpunkt wurde stattdessen jene philanthropische Glückseligkeitsdoktrin, deren Zielsetzung es war, den Menschen zu solchen Handlungen anzuleiten, durch die er sowohl seine eigene Vollkommenheit als auch die seiner Mitmenschen beförderte. Formuliert war damit das Programm einer für alle Menschen gültigen Ethik, die – befreit von den Einschnürungen der theologischen Orthodoxie – in unbefangenen Eklektizismus von der Philosophie der Alten und der Weisheit der Chinesen genauso profitieren wollte wie von der christlichen Lehre.

Wenn von der Säkularisierung des religiösen Weltbildes oder der Entzauberung der Welt die Rede ist, so ist noch die ein oder andere Ergänzung angebracht. Erstens handelte es sich hierbei um ein von der Volksreligiosität noch weithin abgehobenes Phänomen, das heißt, man muss sich die schmalen Proportionen der intellektuellen Schicht der Aufklärer vergegenwärtigen. Zugleich ist auch der gemäßigte Charakter der in starkem Maße akademisch eingegegten deutschen Aufklärung zu betonen. Positionen, die zur Verabschiedung des theistischen Gottesbildes und des Offenbarungsglaubens bereit waren, wurden zumindest offiziell kaum vertreten. Oder man hielt es wie der Hamburger Gymnasialprofessor für orientalische Sprachen, Hermann Samuel Reimarus, der über lange Jahre hinweg am Nachweis der Unvereinbarkeit von Vernunft und Offenbarungsglauben arbeitete – dies allerdings insgeheim tat, sodass sein Manuskript erst postum von Lessing publiziert werden konnte¹¹.

11 Hermann Samuel Reimarus, *Kleine gelehrte Schriften. Vorstufen zur Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Göttingen 1994.



(Abbildung nicht lizenziert)

Das historische Waisenhaus der 1698 gegründeten Franckeschen Stiftungen in Halle (Foto: Timo Pilgram, 2009)

Zweitens: Die beschriebene Extrapolation einer von den konfessionskirchlichen Ausformungen abstrahierenden Ethik, die sich in der Praxis friedlichen menschlichen Zusammenlebens zu bewähren hatte, konnte sich durchaus mit den Anliegen religiöser und theologischer Reformkreise treffen. Ungeachtet der Infragestellung der tradierten Religions- und Kirchenpraxis durch die Aufklärung war die Sache der Religion und der Theologie keineswegs verloren. So waren beispielsweise gewisse Analogien zwischen dem aufklärerischen Programm einer praxisorientierten Ethik und den sich im 17. Jahrhundert formierenden religiösen Reformbewegungen wie dem Pietismus unverkennbar, der einer als erstarrt und insuffizient geltenden offiziellen Frömmigkeitspraxis eine innengeleitete Religiosität entgegenstellte, die sich nicht in den Hohlformen äußerlicher Rituale zu erschöpfen, sondern in der Praxis zu bewähren hatte. Wahre Frömmigkeit, sittlicher Lebenswandel und tätige Nächstenliebe sollten Hand in Hand gehen. Eben dieser praxis- und reformorientierte Wesenszug, der seinen sinnfälligsten Ausdruck in den Franckeschen Stiftungen in Halle fand, war es, der eine zeitweilige, gegen die Orthodoxie gerichtete Annäherung von Aufklärung und Pietismus ermöglichte. Dass das ein höchst fragiles und deshalb nur vorübergehendes Bündnis sein konnte,

zeigte sich freilich frühzeitig an der von pietistischen Kreisen forcierten Vertreibung Christian Wolffs aus Halle. Sobald der Pietismus fürchten musste, der aufklärerische Rationalismus würde ihm seine Spiritualia wegräsonnieren, suchte er den Schulterschluss mit der Orthodoxie.

Gegenaufklärung und Konfessionalisierung

Dritte Schlussbemerkung: Die vernünftige Religion der Aufklärungstheologie gerät selbst in die Kritik. Nach der Revolution kommt es zu einer politisch motivierten Gegenaufklärung. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wird von diesen Gegenaufklärern das von der Aufklärung verbreitete Licht mit einem grellen Blitz, der blendet und die Paläste in hellen Flammen aufgehen lässt, verglichen. Aufklärung wurde gleichgesetzt mit Überbildung des Volkes, Anleitung zum politischen Raisonement, Religionszersetzung, Zügellosigkeit und Neuerungssucht, kurzum: mit Tendenzen, die vorgeblich zum Sturz von Thron und Altar und damit zur Zerstörung der gottgewollten Ordnung führen mussten. Neben dieser politischen Gegenaufklärung kommt es aber auch zu spirituellen Gegenbewegungen. Bereits im 18. Jahrhundert regte sich Kritik am Rationalismus der Aufklärung, und erst recht sollte ihr die romantische Bewegung den Vorwurf geringer Ehrerbietung vor dem Dunkel machen. Hierin lag eine deutliche Kritik an der Negierung kontemplativer Daseins- und inspirierter Erlebensformen von Religiosität durch die Aufklärung. Wenn dabei die religiöse Geschlossenheit und Gefühlstiefe des Mittelalters idealisiert und die Aufklärung als eine echte Spiritualität zersetzende Bewegung diskreditiert wurde, so zeigte dies zugleich, dass den Romantikern der historische Bezug zu den religiösen Zerklüftungen des 17. Jahrhunderts abhandengekommen war. Sie bewegten sich nicht mehr auf jenem Boden, auf dem zu einem Gutteil der in die Aufklärung einmündende Skeptizismus und Relativismus gegenüber dem Religiösen gewachsen waren. Die Anwendung des von den Romantikern so hoch gehaltenen historisch-genetischen Prinzips auch auf die Aufklärung hätte diesen Zusammenhang offenlegen können. Indem dies unterblieb, blieb an der Aufklärung ausschließlich das Odium der Religionsfeindlichkeit haften.

Diese Renaissance des Religiösen, nicht zuletzt auch des Katholizismus, relativiert zugleich das Säkularisierungsparadigma, für das die Religion gleichsam zum „eiszeitlichen Gletscher“ geworden war, der sich noch ins 19. Jahrhundert hineinschob, wo er – die Aufklärung ist in diesem Zitat mit der Lichtmetapher indirekt präsent – „unter der strahlenden Sonne am bürgerli-

chen Wertehimmel langsam aber stetig abschmilzt“¹². Als Gegenentwurf zum Säkularisierungstrend wurde für das 19. Jahrhundert vielmehr die These von der zweiten Konfessionalisierung entwickelt, die besagt, dass Religion eben keinem kontinuierlichen Auszehrungsprozess unterworfen gewesen sei, sondern sich neben den großen Bewegungen des 19. Jahrhunderts wie Liberalismus und Nationalismus und den gestreckten historischen Prozessen wie Industrialisierung und dem Aufstieg des Bürgertums als treibende Kraft behauptet habe. Zugespitzt formuliert: Ein Jahrhundert, an dessen Ende gerade einmal sechs Prozent der Bevölkerung dem Bürgertum angehörten, als die Epoche des Bürgertums zu bezeichnen, zugleich aber die Prägekraft der religiösen Faktoren zu vernachlässigen, wiewohl 99,97 Prozent der Bevölkerung konfessionell gebunden gewesen seien, gehe an der historischen Realität vorbei. Und noch etwas pointierter formuliert: Religion sei auch nach der Epoche der Aufklärung als „eine teilautonome Schubkraft neben anderen ernst zu nehmen“¹³, weil das 19. Jahrhundert als Reaktion auf den vom 18. Jahrhundert und der Französischen Revolution verursachten Kontinuitätsbruch einen neuen Konfessionalismus produziert habe, der massiv in die Gesellschaft hineingewirkt habe.

12 Olaf Blaschke, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), S. 44.

13 Ebd., S. 47.

Hans Maier

Nach der Französischen Revolution. Die Religion in Europa

Der Text gliedert sich in zwei Teile: Im ersten wollen wir uns vergegenwärtigen, wie die Französische Revolution ablief und was sie für das Verhältnis von Religion und Politik bedeutete. Im zweiten Teil wollen wir uns ansehen, wie sich die Religion in Europa nach der Französischen Revolution verändert hat.

I.

Die Französische Revolution stürzte die Kirchen in Europa – vor allem die Katholische Kirche – in eine tiefe Krise. Erstmals wurde in dieser Revolution die Volkssouveränität, der „allgemeine Wille“ (*volonté générale*), zur letzt-entscheidenden Instanz für alle gesellschaftlichen Bereiche proklamiert – sehr im Unterschied zur amerikanischen Revolution, die zwar Unabhängigkeit von äußerer Herrschaft verlangte, aber nie den Anspruch erhob, die gesamte Gesellschaft im Innern zu verändern und nezugestalten. Der Wille der französischen Revolutionäre, die Kirche in den neuen Staat einzuordnen, Revolution und Religion politisch zu verschmelzen, führte zu einem folgenreichen Zusammenstoß mit der Katholischen Kirche. Der Historiker Jules Michelet (1798–1874), ein erklärter Laizist und Kirchengegner, hat den Konflikt auf die knappste Formel gebracht: „Die Revolution adoptierte keine Kirche? Warum? Weil sie selbst eine Kirche war.“¹

War der Kampf unvermeidlich? Darauf kann man verschiedene Antworten geben – pragmatische und grundsätzliche. Ein historischer Zufall war es wohl

1 „La Révolution n'adopta aucune église. Pourquoi? C'est parce qu'elle était une église elle-même.” Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris 1847–1853, Bd. I, S. VII.

nicht, dass speziell die Französische Revolution und die Katholische Kirche aufeinander stießen. Die wechselseitigen Ansprüche machten ein Einvernehmen schwierig. Das Problem kann man folgendermaßen formulieren: War es möglich, ein, wie es schien, vornehmlich aus der Tradition legitimates Phänomen – die Stiftung Kirche – in einer politischen Ordnung zur Geltung zu bringen, die sich von Anfang an als souveräne Setzung eines an vergangenes Recht nicht gebundenen, vielmehr im Hier und Heute sich verwirklichenden Gemeinwillens begriff? Verfassung war ja für die Mehrzahl der Abgeordneten der Constituante von 1789 keineswegs nur Kodifizierung und Systematisierung bestehender Rechte: Sie war ein Einbruch der Vernunft in eine allein *geschichtlich* begründete Rechtsbildung. Der revolutionäre Staat verstand seine Weisungsgewalt – in Fortsetzung älterer Souveränitätslehren – als prinzipiell unbegrenzt und unbegrenzbar; er ließ sich nicht auf das Selbstverständnis der Kirche ein, die sich als Gemeinschaft eigenen, unabgeleiteten Rechts verstand und im kanonischen Prinzip eine Rechtssouveränität besonderer Art festhielt, die durch staatliche Willensakte nicht ersetzt oder außer Kraft gesetzt werden konnte. So lief die Entwicklung der Revolution gleich zu Anfang auf eine Kraftprobe hinaus: Die Revolution zerstörte mit dem Willen zur absoluten Ein- und Unterordnung das für die Stellung der Kirche in den vorrevolutionären Jahrhunderten Entscheidende – das gleichrangige Nebeneinander von Kirche und weltlicher Herrschaft in einer zweipoligen Gesellschaft, in der sich weder eine Theokratie noch ein cäsaropapistisches Regime durchsetzen konnte.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den historischen Ablauf.² Man kann ihn in drei Phasen gliedern: Da ist der Beginn der Revolution, der noch im Zeichen einer engen Verbindung kirchlicher und politischer Reformbewegungen steht. Da sind zweitens, beginnend schon im Herbst 1789, die ersten Auseinandersetzungen zwischen Revolution und Kirche; sie steigern sich 1790 mit der – gegen den Willen der Kirche durchgesetzten – „Zivilkonstitution des Klerus“ zu einem zerreißenen Konflikt. Die dritte Phase beginnt dann, nach einer Zeit des unentschieden hin- und herwogenden Kampfes in den Jahren 1791/92, mit der eigentlichen Konventsherrschaft 1792 bis 1795: Sie ist gekennzeichnet durch ein offenes Programm der Dechristianisierung Frankreichs und durch den Versuch des revolutionären Staates, sich mit Hilfe einer

2 Zum folgenden Eberhard Schmitt, *Repräsentation und Revolution*, München 1969; Timothy Tackett, *Religion, Revolution and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton 1985; Hans Maier, *Revolution und Kirche*, 6. Aufl., München 2006.

neuen Zeitrechnung, neuer öffentlicher Kulte und einer staatlichen „Zivilreligion“ von der christlichen Tradition abzusetzen. Diese Politik überdauert den Sturz Robespierres und die Jakobinerherrschaft, schwächt sich aber in den Jahren bis zur Jahrhundertwende allmählich ab; ihr definitives Ende findet sie politisch mit dem napoleonischen Konkordat 1801, literarisch mit dem Erscheinen von Chateaubriands „Genie du Christianisme“, dem Auftakt der europäischen Romantik (1802) – den Endpunkt bildet die Preisgabe des revolutionären Kalenders und die Rückkehr Frankreichs zur christlichen Zeitrechnung 1805.

Das Wahlgesetz hatte dem Dritten Stand die gleiche Zahl von Vertretern zugebilligt wie den beiden anderen Ständen zusammen. Damit hatte es nicht nur die *démocratie laïque*, den Dritten Stand, in eine starke politische Stellung gebracht; es hatte auch, was nicht minder folgenreich war, innerhalb des Klerus der *démocratie cléricale*, der niederen Geistlichkeit, zu einer Mehrheit verholfen. Diese fiel mit ihrem vollen Gewicht in die Waagschale der Revolution, nachdem der Episkopat bei den Wahlen in der Minderheit geblieben war. Als der Dritte Stand sich am 17. Juni 1789 zur Nationalversammlung erklärte, gewann in der Kleruskammer gegen den Willen der Bischöfe die Anschlusspartei die Oberhand; es vollzog sich das, was Pierre de la Gorce „*la fusion de la démocratie et de l'église*“ genannt hat.³ Dem Adel blieb nichts anderes übrig, als sich zu fügen.

Der Beginn der Revolution bestätigte also die politische Übereinstimmung der beiden Stände. Wenn sich aus ihr auch noch kein präzises politisches Programm ergab – hier setzte dann die Differenzierung ein, die zu den verschiedenen Klub- und Parteibildungen führte –, so bildete sie doch den stimmungsmäßigen Hintergrund für die Arbeit der *constituante* in den ersten, von Zwistigkeiten noch weitgehend freien Monaten der Revolution. Nichts ist für dieses Gefühl der Einheit von kirchlichem und politischem Reformwillen bezeichnender als die Tatsache, dass sogar der hohe Klerus, welcher der demokratischen Wendung der Revolution zuerst nur zögernd gefolgt war, von der Woge der patriotischen Stimmungen mitgerissen wurde. Die hohe Geistlichkeit verzichtete in der berühmten Nachtsitzung vom 4. August 1789 feierlich und freiwillig auf ihre Feudalrechte und leistete keinen Widerstand, als die Nationalversammlung den Zehnten entschädigungslos abschaffte; ja sie stimmte, um der Finanznot des Staates abzuhelpfen, sogar dem Verkauf des Kir-

3 Pierre de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, 1909 (Neudruck 1948), S. 117.

chensilbers zu. Dieser enthusiastische Zusammenklang kirchlicher und politischer Reformvorstellungen zu Beginn der Revolution blieb jedoch ein flüchtiges Moment. In der Folgezeit wuchsen die Dissonanzen und Konflikte. Sie entstanden in drei Feldern: 1. Menschenrechte und Staatsreligion; 2. Staatsfinanzen und Kirchengüter; 3. Zivilverfassung des Klerus.

1. Zuerst die Erklärung der Menschenrechte: Sie wird heute, im Zeitalter einer weltweiten „Einholung“ der Menschenrechtstradition durch die Kirchen, leicht in ihrer innerkirchlichen Sprengkraft unterschätzt – manche meinen sogar, hier sei die Zusammenarbeit von Revolution und Kirche so gut wie problemlos gewesen. Ein Blick in die Quellen lehrt freilich das Gegenteil: Die Erklärung der Menschenrechte berührte in einem zentralen Punkt, der Religionsfreiheit, zugleich die Privilegien der Staatsreligion. Und gerade rousseauistisch denkende *bon curés* waren keineswegs bereit, das eindrucksvollste Symbol nationaler Einheit, die Katholizität des Landes, zugunsten einer freien individuellen Wahl von Glaube, Religion, Kult aufzugeben.
2. Der zweite Konflikt entwickelte sich, parallel zum ersten, aus den Finanzproblemen des Staates. Bekanntlich war das staatliche Haushaltsdefizit der Grund für die Einberufung der Generalstände gewesen. Dass König und staatliche Exekutive dieses Problem nicht mehr zu lösen vermochten, dass sie hierzu die Hilfe der Stände und später der Nationalversammlung brauchten – das war zugleich die Stärke der parlamentarischen Instanzen; eine mit der Zeit noch wachsende Stärke, da sich ja die Haushaltslage ständig verschlechterte. In diesem Sinn konnte Mirabeau formulieren, das Defizit stelle das eigentliche Nationalvermögen dar – die öffentliche Schuld sei der Keim der Freiheit. Der Kreis derer, die nicht bereit waren, Finanzprobleme anzugehen, ehe die Verfassungsfrage gelöst war, wuchs im Fortgang der Beratungen immer mehr. Die Regierung wurde in die Rolle der Bittstellerin vor den Schranken der *assemblée nationale* gezwungen – die klassische, aus der englischen Geschichte bekannte Situation.

Frankreich war zur Zeit der Revolution das bei weitem reichste Land des Kontinents. Wie konnte man dem armen Staat in einem reichen Land helfen? Der Weg der Anleihen scheiterte: der Staat hatte keinen Kredit mehr, die Weitererhebung der alten Steuern war nicht mehr möglich, da der königliche Verwaltungsapparat sich auflöste. Dass Handel, Spekulation und Industrie für die Besteuerung erschlossen wurden, das verhinderten die bürgerlichen Interessen, welche die Nationalversammlung beherrschten; denn vergessen wir nicht: die Französische Revolution war eine bürgerliche Revolution! So bot sich

schließlich die Enteignung der Kirche als nächstliegender Weg an, auch wenn er wirtschaftlich keineswegs sicher war; denn die Revolution musste die Erfahrung machen, die man in ganz Europa mit Säkularisationen gemacht hatte und weiter machen sollte: dass es nicht leicht war, Kirchengut in Kredit oder Bargeld zu verwandeln und dass das plötzliche Angebot die Preise drastisch sinken ließ.

Ob die Notlage des Staates zur Enteignung der Kirchengüter zwang oder ob die Nationalversammlung nur den Anlass wahrnahm, ihre Prinzipien durchzusetzen – das ist eine seit Taine in Frankreich heftig umstrittene Frage. Sie kann hier offenbleiben. Sicher ist, dass die vorgesehene Dotation des Klerus großzügig bemessen war – es ging der Nationalversammlung nicht darum, sich an der Kirche zu bereichern. Sicher ist aber auch, dass die Reformer die Kirche als Korporation und den Klerus als Stand treffen wollten. Sie gingen von einer Gesellschaft aus, die nur Individuen, keine Gemeinschaften kannte; sie leugneten jeden eigenständigen Rechtsanspruch der Kirche auf wirtschaftliche Subsistenz und Selbstbestimmung. Nach ihrer Meinung gehörte das Kirchengut der Nation, über seine Verwendung entschied die Volkssouveränität. Dies musste zu einem Konflikt mit dem kanonischen Prinzip der Kirche führen.

Halten wir das Ergebnis fest: Die Kirche von Frankreich, die gallikanische Kirche, hörte in der Revolution auf, als selbständiger Körper zu bestehen. Ihre Autonomie ging im Lauf der Ereignisse Stück um Stück verloren: politisch durch die Vereinigung der *bon curés* mit dem Dritten Stand; wirtschaftlich durch die Nationalisierung der Kirchengüter – und endlich religiös und kirchenrechtlich durch die Zivilverfassung des Klerus.

3. Die Zivilverfassung war es, die den endgültigen Bruch zwischen Kirche und Revolution herbeiführte. Sie war auch für gallikanische Auffassungen unannehmbar; das geht aus dem Verhalten der Mehrzahl der kirchlichen Vertreter in der Nationalversammlung klar hervor. Als Sprecher des Klerus stellte Erzbischof Boisgelin fest, die Nationalversammlung habe ihre Zuständigkeiten überschritten, da sie ohne Rücksicht auf das kanonische Prinzip vorgegangen sei: um rechtsgültig zu werden, bedürften ihre Beschlüsse der Zustimmung der Kirche. Boisgelin dachte dabei als Gallikaner nicht so sehr an den Papst als vielmehr an ein französisches Nationalkonzil. Gerade dies aber lehnte die Mehrheit der Versammlung heftig ab: sie befürchtete von einer Bischofsversammlung die Wiedererstehung des Klerus als Stand; es war ihr ausdrücklicher Wille, die Neuordnung der Kirche aus eigener Souveränität zu regeln.

Das Ergebnis sah so aus: Erstens wurde die territoriale Gliederung der französischen Kirche der soeben durchgeführten Departementseinteilung angeglichen. Die historische kirchliche Gliederung – noch aus gallorömischer Zeit herrührend – verschwand. Die Bistümer verringerten sich von 139 auf 83. Zugleich wurde die internationale Gemengelage der Kirche rücksichtslos bereinigt, unter klarem Bruch nicht nur des Kirchen-, sondern auch des Völkerrechts: Kein Franzose durfte mehr die Autorität eines außerhalb Frankreichs residierenden Bischofs anerkennen (was bis dahin bei Metz, Verdun, Toul und Straßburg der Fall war); und auch Rom war als Appellationsinstanz gegen bischöfliche Entscheidungen ausgeschaltet.

Zweitens wurde das Wahlrecht des Bischofs neu geregelt. Dies war der entscheidende Bruch mit der Tradition. Für die Wahl war künftig der gleiche Wahlkörper zuständig, der auch für die Wahl der Abgeordneten zur Departementsversammlung verantwortlich war. Über das wichtigste kirchliche Amt hatte also eine politische Körperschaft zu befinden. Da in den Wahlkörperschaften die unteren Volksschichten durch den Zensus vom Wahlrecht ausgeschlossen waren, wären nach dieser Regelung die Bischöfe Beauftragte des besitzenden Bürgertums geworden. Für die Pfarrer galt Ähnliches: sie sollten durch die Wählerversammlung des Distrikts gewählt werden.

Das dritte Hauptstück der Zivilverfassung setzte die Gehälter für die verschiedenartigen kirchlichen Ämter fest. Sie waren, wie erwähnt, großzügig zugeschnitten. Freilich hatte das Verfahren eine Kehrseite: strikte Präsenzvorschriften unterwarfen alle Reisen und die Verbindungen zu anderen Bischöfen und Priestern der Kontrolle der Behörden. Aus dem Geistlichen wurde endgültig ein Beamter, aus dem Klerus ein *clergé-citoyen*.

Damit war der Weg zu einer Einigung verlegt. Die *exposition des principes*, eine Rechtfertigungsschrift der bischöflichen Abgeordneten, machte den Engpass sichtbar, in den die gallikanische Kirche bei dem Versuch geraten war, die bisher in der ständischen Ordnung gesicherten kirchlichen Freiheitsrechte in der Verfassung zu verankern. Da sich ein größerer Teil der französischen Geistlichkeit – auch des niederen Klerus – weigerte, den Eid auf die Zivilverfassung zu leisten, endete die Kirchenpolitik der Nationalversammlung mit einem Fehlschlag. Nach Timothy Tackett akzeptierten zwischen 52 und 55 Prozent des Pfarrklerus im Frühjahr/Sommer 1791 den Eid – es war also, trotz einer regelrechten „Wahlschlacht“, nur ein knapper Sieg des revolutionären Staates. Von den Schwörern nahmen ca. 12 Prozent bis zum Herbst 1792 den Eid wieder zurück, sodass die Gesamtzahl knapp unter 50 Prozent fiel.

So stand am Ende nicht die ersehnte religiös-politische Einheit, sondern die Spaltung von Kirche und Nation. Katholische und konstitutionelle Kirche tra-

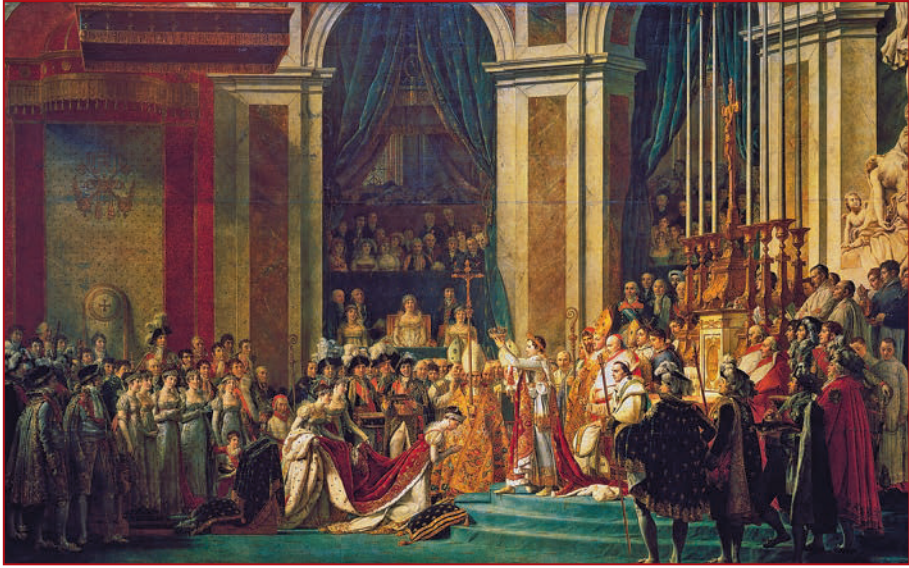
ten einander als feindliche Mächte gegenüber: die eine vom Staat verfolgt, die andere vom Staat begünstigt, beide um öffentliche Anerkennung und um die Treue ihrer Gläubigen ringend.

Der Feldzug gegen die alte Kirche schlug im Jahr 1792 in eine allgemeine Dechristianisierungswelle um, die auch die *église constitutionnelle* erfasste. Nicht nur Eidverweigerer römisch-katholischer Observanz, sondern auch zahlreiche Priester der konstitutionellen Kirche mussten das Schafott besteigen, unter ihnen Claude Fauchet, der in seinen Predigten die Einheit von Revolution und Kirche verkündet, und Lamourette, der als erster in einem französischen Parlament von „christlicher Demokratie“ gesprochen hatte.

Erst als das konstitutionelle Experiment in Staat und Kirche gescheitert war, kam eine radikale Bewegung zum Zug, die auf die gänzliche Loslösung des revolutionären Staates von der christlichen Tradition hinarbeitete. Erst jetzt gewann auch der Plan einer philosophisch-politischen Neugründung – der anfangs noch von reformistischen Zügen verdeckt worden war – seine eigentliche Gestalt. Vernunftkult, Dekadenkalender, neue Zeitrechnung – das sind Symbole eines bewussten Bruchs mit der Vergangenheit und eines religiösen Messianismus, der in der Revolution den Anfang einer neuen Zeit und den Beginn der Erlösung des Menschengeschlechts erblickte. Geistesgeschichtlich merkwürdig ist dabei die Tatsache, dass – wie schon das aufklärerische Ideal der *bonne polittie* sich am Vorbild der Römischen Republik orientierte – nun auch der Staatskult, der an die Stelle des Christentums treten sollte, antik-römische Züge aufwies. Der Maler David gab den revolutionären Festen den Charakter römischer *dies fasti*. Römische Rutenbündel und Gesetzestafeln tauchten in der Öffentlichkeit auf. Die Redner der Revolution übernahmen das römisch-republikanische Vokabular und identifizierten sich mit römischen Helden wie Brutus, Cassius, Gracchus. Die Französische Revolution trat „im römischen Kostüm“ auf die Bühne der Geschichte (Karl Marx). So wenig die revolutionären Kulte sich der christlichen Spiritualität ganz entledigen konnten, so deutlich war doch das Bemühen, antike Bürgertugend und antike Einheit von Religion und Politik in einer Renaissance zu erneuern, die ohne christliche Beimischungen auskam.

Die Verfolgung der alten Kirche nahm mit dem Sturz Robespierres kein Ende. Das Direktorium desavouierte die Religion des Höchsten Wesens, die der gestürzte Diktator eingeführt hatte, und nahm die atheistische Propaganda wieder auf. Seiner rasch dahinschwindenden Macht gelang es freilich nicht mehr, dem antireligiösen Messianismus der Revolution politischen Nachdruck zu verleihen. Am Ende des Jahrhunderts konnte daher der revolutionäre Verschmelzungsversuch, der Religion und Kirche durch staatliche Macht zusam-

menzuzwingen versucht hatte, auch in seiner zweiten – cäsaropapistischen – Gestalt als gescheitert gelten. Im Konkordat von Paris setzte Napoleon die alte Kirche wieder in ihre angestammten Rechte ein. Das war nach allem, was sich ereignet hatte, nur noch ein Akt der Staatsräson.



Kronung Napoleons in Notre Dame im Jahre 1804 (Ölgemälde von Jacques-Louis Davis, 1805–1807, Paris/Louvre)

II.

Nach der Französischen Revolution war alles anders. Überall hörte die Kirche auf, ein selbstverständlicher Teil der politisch-gesellschaftlichen Ordnung zu sein. Das galt für das Römische Reich deutscher Nation, das die Krise nicht überlebte und 1806 zu Ende ging; es gilt in ähnlicher Weise auch für die andere Universalmacht, den Kirchenstaat, der nach 1815 wiederhergestellt wurde und, wenn auch unter Schwierigkeiten, noch mehr als ein Halbjahrhundert weiterlebte, bis er 1870 im Königreich Italien aufging. Noch immer einen beträchtlichen Teil Italiens umfassend, geriet der Kirchenstaat nach 1815 immer mehr in die Strömung weltlicher Bewegungen und Interessen: Statt als geistliche Macht schiedsrichterlich über den Kämpfen der europäischen Politik zu

stehen, wurde er zur Parteinahme gezwungen. Das betraf vor allem die nun hervortretende italienische Nationalbewegung. Ihr kam Pius IX. (1846–1878) in den Anfangsjahren seines Pontifikats einige Schritte entgegen: Im März 1848 führte er im Kirchenstaat eine konstitutionelle Ordnung mit zwei Kammern ein; die Ministerien wurden den Laien zugänglich gemacht mit Ausnahme des Staatssekretariats. Ein Aufruf zur Einigkeit aller Italiener wurde in ganz Italien als Ermunterung der nationalen Einheitsbewegung und als Stellungnahme gegen die österreichische Herrschaft verstanden.



Papst Pius IX. (1792–1878), Papst seit 1846, berief 1869 das Erste Vatikanische Konzil ein. (Abbildung: Verlag Benziger, Einsiedeln 1873)

Einen Augenblick schien es, als würde der Papst sich an die Spitze der italienischen Nationalbewegung stellen. Allein die Begeisterung verebbte rasch. Der Heilige Stuhl konnte als universale Macht einer nationalitalienischen Interessenpolitik nur sehr bedingt folgen. Außerdem radikalisierte sich die revolutionäre Bewegung. Ende 1848 spitzten sich die Dinge zu: Der Minister des Papstes wurde beim Betreten der Kammer ermordet, der Papst wurde gezwungen, radikale Minister zu berufen. Schließlich musste er ins Königreich Neapel flüchten. Die revolutionäre Republik proklamierte das Ende der weltlichen Herrschaft des Papstes. Nur mit Hilfe französischer und österreichischer Truppen konnte der Papst nach Rom zurückkehren und den Kirchenstaat wiederherstellen. Zum erbitterten Gegner der liberalen Ideen geworden, steuerte

Pius IX. von nun an einen absolutistischen Kurs im Innern und hielt sich außenpolitisch aus der Strömung der italienischen Einigungsbewegung heraus. Die Führung fiel jetzt Piemont zu. Damit nahmen die Dinge ihren Lauf: Der Kirchenstaat, von den Truppen Napoleons III. und Österreichs geschützt, führte inmitten der gärenden nationalen und konstitutionellen Bewegungen in Europa eine Existenz auf Abruf; es war abzusehen, dass er seine selbständige Stellung nur so lange bewahren konnte, als die Schutzmächte hinter ihm standen; zogen sie ab, musste das brüchige politische Gebilde wie ein Kartenhaus zusammenfallen.

Was in der Krise des Kirchenstaates exemplarisch sichtbar wurde – der Verfall geistlich-politischer Herrschaft im nachrevolutionären Europa –, das traf mit wenigen Ausnahmen auch für das Verhältnis von Kirche und Staat bei den übrigen europäischen Mächten zu. Die Säkularisationen des Jahrhundertanfangs bestimmten für lange Zeit das Bild. Der gesellschaftlich-kulturelle Rahmen des „stiftischen Europa“ zerbrach. Bistümer und Domkapitel, Stifte und Klöster, geistliche Schulen und Hochschulen verschwanden oder veränderten ihre bisherige Gestalt. Finanziell geschwächt, oft ihrer territorialen Einheit verlustig, in einzelnen Partikeln den neugebildeten Nationalstaaten eingeordnet, geriet die säkularisierte Kirche an vielen Orten völlig in die Botmäßigkeit des Staates. Sie wurde von ihm „verwaltet wie Zölle und Steuern“ (Lamennais). Ihr Inneres, Glaube und Lehre, wurde der staatlichen Verwaltung zunehmend fremd. Doch gleichzeitig verschärfte sich der äußere Zugriff: Die immer noch vermutete „Macht über die Seelen“ sollte für die politische Gemeinschaft genutzt und aktuell-politischen Forderungen – etwa dem Kampf gegen die Revolution – dienstbar gemacht werden. Hier offenbarte sich eine eigentümliche Parallelität zur Entwicklung im Kirchenstaat: Suchte dort die Kirche ihre *weltliche* Macht festzuhalten, so hier der Staat, zumindest indirekt, seine *geistliche*. Ein großer Teil der Kämpfe zwischen Kirche und Staat im 19. Jahrhundert erklärt sich aus dieser Wechselbewegung, die ein nachzitternder Reflex des jahrhundertelangen Zusammenlebens von Staat und Kirche im älteren Europa war.

Aber so wenig das Papsttum in einer Zeit schärferer Scheidung von Kirche und Welt an der alten Einheit des Geistlichen und Weltlichen festhalten konnte – die Problematik der italienischen Einigungsbewegung ist der Beweis –, so wenig konnten die Staaten ihre in der frühen Neuzeit gewonnene Herrschaft über die Kirchen in der nachrevolutionären Zeit aufrechterhalten. Denn dazu wäre es nötig gewesen, dass der Staat selbst einen Teil jener geistlichen Aufgaben bewahrt hätte, die er vor der Revolution besaß. Aber auch im staatlichen Bereich gingen die Zeiten der „sehr christlichen Könige“ (Spanien) und

der „sehr christlichen Versammlungen“ (England, Skandinavien) unwiderruflich zu Ende. Der Staat säkularisierte sich, er diente nur noch dem Wohl, nicht mehr dem Heil der Menschen. Und in dem Maß, in dem er ein religiös neutrales Gebilde wurde, eine pragmatische Institution der Lebenssicherung und des irdischen Glücks, verschwand seine innere Legitimation zur Mitsprache im Bereich der Kirchen. Als die Revolutionäre in Reims, der Geburtsstätte der französischen Monarchie, das heilige Öl ausgossen, als die revolutionäre Bewegung die Vernunft auf den Thron der Staatsweisheit erhob, hatte eine neue Zeit begonnen. Fortan sollte keine Restauration des Staates mehr gelingen, die ihm eine geistliche Aufgabe zuschrieb: Weder die Restauration der christlichen Monarchie hatte Erfolg, noch die zahlreichen Versuche jakobinischer und liberaler Bewegungen, einen weltlichen Kulturstaat aus dem Geist des Lazismus aufzubauen. Die Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts waren nichts anderes als ein (letzter) Versuch, den Staat selbst „Kirche“ werden zu lassen, verpflichtende weltanschauliche Denk- und Lebensformen mit staatlichen Zwangsmitteln durchzusetzen. Dass sie scheiterten, hängt mit einem Vorgang zusammen, den man als Reaktion auf die Säkularisierungsbewegungen verstehen muss: ich meine die Verselbständigung der Kirche als religiöser Gemeinschaft, ihr Heraustreten aus der Bindung an den Staat und ihr neuerlicher Drang zu universaler Einheit.

Der säkularisierte Staat bot einer nationalen Kirche keine Stütze mehr. Daher löste sich in Europa im 19. Jahrhundert – trotz fortwährender Rückschläge in Gestalt von Staatskirchentum und Kulturkämpfen – die neuzeitliche Symbiose von Kirche und Nationalstaat im katholischen Bereich weitgehend auf. (Sie blieb nur im protestantischen und im orthodoxen Europa bestehen.) In den katholischen Ländern (und besonders unter den Katholiken in gemischt-konfessionellen Staaten) verselbständigte sich die Kirche, sie emanzipierte sich, sie verlangte vom Staat das Recht der Selbstregierung zurück. Sie gab sich nicht mehr mit einer politisch vermittelten Stellung zufrieden. Sie besann sich auf die ekklesialen, theologischen Wurzeln ihrer Existenz. Das 19. Jahrhundert brachte für die katholische Kirche überall in Europa eine Loslösung vom nationalen Machtstaat. Die Einheit von Kirche und Politik, gestützt auf den „sehr christlichen König“, zerbrach; über den isolierten nationalen Kirchentümern stieg erneut der Universalismus Roms empor. So war das 19. Jahrhundert, in dem die tausendjährige Geschichte des Kirchenstaates endete, zugleich der Auftakt zu einer neuen religiösen Weltgeltung des Papsttums – ein Vorgang, der ohne die Französische Revolution und die mit ihr beginnende Säkularisierung des Staates nicht denkbar gewesen wäre.

Auf den in der Französischen Revolution hervorgetretenen Rationalismus

folgte in ganz Europa eine Revolte: die *romantische Bewegung*. Ihre Quellen reichen in vorrevolutionäre Zeiten zurück, doch ihre universelle Verbreitung fällt in die Jahre um 1800. In kürzester Zeit vollzog sich ein Umsturz der Werte: Anstelle des konstruierenden Verstandes wurden Phantasie, Gemüt, Gefühl auf den Schild erhoben; dem Fortschrittsdenken trat eine Sicht entgegen, welche die Eigenständigkeit der Zeitalter betonte; Volksindividualitäten wurden gegen den abstrakten Universalismus der „Menschheit“ gestellt. Romantisch (im Wortsinn: romanhaft) zu schreiben, zu empfinden, zu leben wurde zum Gebot der Zeit. Die Phantasie ergriff die Macht und verdrängte die klassizistischen Regeln.

Die Bewegung kam aus vielen Quellen, sie hatte in den europäischen Ländern ein durchaus unterschiedliches Profil. In Frankreich stehen sich Romantik und Klassik klar abgegrenzt gegenüber, in Deutschland treten sie fast zur gleichen Zeit auf. Italien ist mehr dem deutschen als dem französischen Muster verwandt. In Spanien und England gibt es eine Romantik ohne eine (unmittelbar) vorangegangene Klassik. Unterschiedlich ist auch das konfessionelle Profil. Nirgends ist die Sehnsucht nach dem „Geheimnisvollen und Wunderbaren“ so deutlich artikuliert worden wie im protestantischen Deutschland. Mit Schärfe kehrte sich ein Novalis vom „großen Geschäft Aufklärung“ und vom Zentralsymbol des Lichtes ab, dem er „mathematischen Gehorsam“ und „Frechheit“ nachsagte; entschieden strebte seine Dichtung „hinunter in der Erde Schoß, weg aus des Lichtes Reichen“.⁴

Im Jahr der Wiederherstellung der katholischen Kirche in Frankreich, 1802, erschien Chateaubriands *Génie du Christianisme*. Das Buch wurde ein Welterfolg, es initiierte die französische Romantik, es feierte die geschmähte Religion als Kulturmacht, Quelle der Phantasie, Ursprung der Schönheit.⁵ Aus dem auf bloße Ethik reduzierten Christentum der Aufklärung wurde wiederum eine Religion der Mysterien, der Unschuld, der „heiligen Unwissenheit“. Herausfordernd wurde der Genius des Christentums der dünnen Verständigkeit der Aufklärung und den eben erlebten Schrecken der Revolution gegenübergestellt; und alle Leiden der Zeit, selbst der romantische Weltschmerz wurden aufgehoben in einer christlichen Ethik des Mitleids und der aufopfernden Nächstenliebe.

Schon einige Jahre früher hatte in Deutschland Friedrich Schleiermacher in

4 Novalis, Hymnen an die Nacht (1799–1800), hrsg. und kommentiert von Gerhard Schulz, München 1969, S. 41–53; dazu Hermann Kurzke, Novalis, 2. Aufl., München 2001, S. 77 ff.

5 François-René de Chateaubriand, *Génie du Christianisme* (1802); Neudruck ed. Pierre Reboul, Paris 1966.

seiner Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ der Religion einen eigenen Ort im Gefühl der Menschen zugewiesen und damit das Christentum im Kreis der Berliner Romantiker zu neuer Geltung gebracht.⁶ Dünnstimmiger und abstrakter als Chateaubriand, gelangte er gleichwohl zu ähnlichen Ergebnissen: das Christentum war für ihn die letzte Universalreligion, fähig, alle Religionen in sich aufzunehmen; es war „Erlösung aus der sündhaften Endlichkeit“, Hinführung zum „Gesamtleben der Menschheit“. Schleiermacher wollte ebenso christlicher Theologe wie moderner Mensch sein; das Christentum erschien ihm nicht nur als Abglanz der Vergangenheit, als poetisches Element der Geschichte, sondern als ein Horizont der Zukunft; am Ende stand für ihn die Überwindung der historischen Differenzierungen des Christentums, die Union der Unionen, die einzige Gemeinde Christi, wie sie viele der deutschen Romantiker seit Novalis ersehnten.

Nimmt man zu diesen Bildern eines ästhetisierten, eines philosophischen Christentums die frischeren Farben der Dichtung hinzu – die Zentralgestalt ist der Italiener Alessandro Manzoni (1785–1873) –, so hat man die wesentlichen Formen christlicher Romantik im Europa nach der Französischen Revolution beisammen. Der „frische jugendliche Geist“, den Goethe Manzoni nachrühmte, hat jedenfalls viele Requisiten der europäischen Romantik aus Kunstgebilden in lebendige Gestalten zurückverwandelt: Der Hintergrund des italienischen Volkslebens ist deutlich spürbar, und sein Katholizismus ist keine sehnsüchtige Beschwörung, sondern ein Stück Wirklichkeit. Im Unterschied zu Chateaubriand kennt Manzoni nicht nur die Schönheit, sondern auch die Wahrheit des Christentums, und im Unterschied zu den deutschen Romantikern gelingt ihm in den „Promessi sposi“ (1827) eine wirkliche Imagination christlichen Lebens im Sinn einer „realistischen Romantik“.

Auch der europäische Konservatismus hat viele Wurzeln in der Romantik. Viele Romantiker – die älteren deutschen fast durchweg! – hatten anfangs die Französische Revolution begrüßt: Die Reihe reicht von Friedrich Gentz über Friedrich Schlegel bis zu dem sanften Wackenroder, vom jungen Görres nicht zu reden; erst Adam Müller und der spätere, realistisch gewordene Gentz widersprachen unter dem Einfluss Burkes dem revolutionären Konstruktivismus der Franzosen. Einer der Erfinder und Popularisatoren des Begriffs „konserva-

6 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion* (1799); neu hrsg. in den verschiedenen Textfassungen von Niklaus Peter, Frank Bestebreutje und Anna Büsching, Zürich 2012; hierzu Markus Schröder, *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion*, Tübingen 1996; Andrew C. Dole, *Schleiermacher on religion and the natural order*, Oxford 2010.

tiv“ nach 1800 war Chateaubriand: Er gab 1818 eine Zeitschrift „Le Conservateur“ heraus, die freilich kein reaktionäres, sondern ein eher liberales Programm vertrat. Die Geschichte des Konservatismus ist voller Gegensätze, Spannungen, Paradoxien; man kann sie kaum auf einen Nenner bringen.⁷ Wie die Geschichte der Romantik kennt sie viele Wiederholungen und Neuaufnahmen, bis ins 20. Jahrhundert hinein: Neuromantische und neokonservative Strömungen begleiten das moderne Denken bis zur Gegenwart.

1790 stellte Edmund Burke in seinen „Betrachtungen über die Revolution in Frankreich“ in einem großen rhetorischen Anlauf das konservative Denkbäude auf.⁸ Er war ein Whig, kein Tory, und er kannte das Wort Konservatismus noch nicht. Er verteidigte die englische (auch die amerikanische) Revolution gegen die französische. Seine Leidenschaft für die Freiheit, seine ritterliche Weltsicht, seine Kritik am ungehemmten Machen und Planen lässt ihn in unseren Augen eher als Frühliberalen erscheinen. Auch die kontinentalen Altkonservativen, besonders die in den deutschsprachigen Ländern und in Italien, waren keineswegs nur rückwärtsgewandte Verteidiger des Überkommenen – sie nahmen die sozialen Fragen des 19. Jahrhunderts ernst, auf ihre Anregungen ging ein Gutteil der modernen Sozialgesetzgebung und Sozialversicherung zurück.

Gegenüber den dogmatologisch geschlossenen Entwürfen der Franzosen de Maistre und de Bonald wirkt das deutsche konservative Denken diffuser, vielfältiger, zusammenhangloser. Das mag mit den erwähnten Gemengelagen von Romantik und Konservatismus, protestantischen und katholischen Strömungen in Deutschland zusammenhängen – in jedem Fall war die Wirkung der deutschen Konservativen im Ausland geringer als die der Franzosen. Eine Ausnahme macht der unromantische Schweizer Katholik Karl Ludwig von Haller (1768–1854). In seinem Werk „Die Restauration der Staatswissenschaft“ entwickelte er eine Naturlehre des Politischen, in welcher zwar der demokratisch-aristokratische Kleinstaat, nicht aber der demokratisch-absolutistische Großstaat Platz hat.⁹ Was seinerzeit Hegels Empörung erregte, die Verneinung einer unbeschränkten Souveränität des Staates (oder des Volkes)

7 Neuester Überblick bei Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 3,3, Stuttgart 2008, S. 1–57.

8 Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution*, London 1790. Die zeitgenössische Übersetzung von Friedrich Gentz („Betrachtungen über die Französische Revolution“, 1793) ist von H. Klenner in modernisierter Form neu herausgegeben worden (Frankfurt a. M. 1967).

9 Carl Ludwig von Haller, *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, 6 Bde., Winterthur 1817–1834.

bei von Haller, was ihm als „Hass des Gesetzes“ und schiere Absurdität erschien¹⁰, das macht den eigenwilligen Schweizer für heutige Leser umso interessanter; spiegelt sich doch in seiner „Staatswissenschaft“ eine freiheitlich-demokratische Tradition, die – ähnlich wie bei Burke – den Staat als Mittel, nicht als letzten Zweck des Gemeinschaftslebens ansieht. Damit wird Raum frei für die Kirche – denn die Naturlehre des Politischen bedarf der Ergänzung durch eine Meta-Politik. So ist der Staat für von Haller die natürliche, die Kirche aber die ideale Form der Gesellschaft – eine kaum verhüllte Rückkehr zum alten abendländischen Dualismus von Kirche und weltlicher Ordnung, den die Revolution verwischt und unkenntlich gemacht hatte.

Freilich, trotz der europäischen Wirkung der Romantik und des Konservatismus: die stärkste geschichtliche Bewegung nach der Revolution und den napoleonischen Kriegen blieb doch jene, die man seit 1812 mit einem spanischen, in den Cortes gebrauchten Ausdruck die „liberale“ Bewegung nannte. Sie lebte vom Ertrag der Französischen Revolution, und sie erfasste im Lauf des „langen 19. Jahrhunderts“ die ganze zivilisierte Welt, teils in Revolutionen wie 1830 und 1848, teils in evolutionären Prozessen – oft in Verbindung mit der nationalen Bewegung, die 1870/71 in Deutschland und in Italien den Sieg davontrug. Ich zitiere Franz Schnabel: Der Liberalismus „war eine geistig-politische Bewegung..., die das ganze staatliche, gesellschaftliche und kulturelle Leben von dem Gedanken der Autonomie aus neu gestalten wollte... Als politischer Liberalismus löste er die Fesseln des Polizeistaates, aber auch die Bindungen der alten Gesellschaftsordnung und der mit dem Staat zusammenwirkenden Kirche: er forderte daher persönliche Freiheit, Rechtsgleichheit, Rechtssicherheit, Repräsentation. Als wirtschaftlicher Liberalismus löste er das Gemeinschaftsleben in ein Nebeneinander der ihre Interessen im wohlverstandenen Eigennutz ausgleichenden Einzelmenschen auf; so forderte er nach dem Vorgange des Adam Smith Gewerbefreiheit mit Freizügigkeit und freier Berufswahl, ferner Vertragsfreiheit und die Freiheit des Eigentums in Verwendung, Veräußerung und Verschuldung, nicht zuletzt auch den Freihandel. Als kirchlicher oder wissenschaftlicher Liberalismus erstrebte er die Befreiung von Dogmen und geoffenbarten Wahrheiten und suchte auch die Forschung ganz auf sich selbst zu stellen.“¹¹

10 Hegels hochemotionaler Einspruch gegen von Hallers Restauration der Staatswissenschaft findet sich in einer fast fünf Seiten umfassenden Anmerkung zu § 258 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“.

11 Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. II, 2. Aufl., Freiburg 1949, S. 93.

Fragen wir zum Schluss zusammenfassend, wie sich die Religion in Europa nach der Französischen Revolution verändert hat, so muss man eine doppelte Antwort geben. Generell geraten die Religionen – konkret die drei christlichen Konfessionen – in den europäischen Ländern im 19. Jahrhundert in den Einflussbereich des sich ausbreitenden Verfassungsstaates und seiner Grundrechte; sie existieren nicht mehr einfach „aus sich selbst“ wie früher; ihr Wirken bedarf der öffentlichen Anerkennung, der legislatorischen Bestätigung. „Die vormoderne Frömmigkeit“, so hat es jüngst Rudolf Schlögl ausgedrückt, „hatte in allen Konfessionen öffentliche Gottesverehrung mit der Reproduktion der lokalen und familialen Sozialordnung auf enge Weise verflochten.“ Diese Inklusion lockert sich im 19. Jahrhundert oder löst sich auf. „Man mutete den Konfessionen Pluralität zu, die das Bekenntnis als Medium sozialer Inklusion entwertete.“¹²

Das Ergebnis dieses Prozesses ist aber keineswegs eine allgemeine Exklusion der Religion aus dem öffentlichen Leben. Eine solche hat sich in Europa nur an einer Stelle dauerhaft durchgesetzt, nämlich in Frankreich (und dies erst seit den Trennungsgesetzen von 1905). An allen anderen Stellen – im protestantischen Norden und Nordwesten, im orthodoxen Osten und Südosten, im katholischen Süden und Südwesten und in den konfessionell gemischten Zonen Mitteleuropas – blieb entweder die alte Verbindung von Kirche und weltlicher Ordnung mit Modifikationen erhalten, oder es entwickelten sich Kompromiss- und Mischsysteme, die in der Mitte zwischen Einheit und Trennung lagen. Das ist der zweite Teil der Antwort auf die Frage nach dem Schicksal der Religion im nachrevolutionären Europa: bei genereller Lockerung der alten Religionsverhältnisse gibt es gleichwohl eine Vielzahl unterschiedlicher Beziehungen zwischen Staat und Kirche.

Den heftigsten Widerstand gegen das Vordringen liberaler Kräfte leistete bekanntlich Rußland; es blieb während des ganzen 19. Jahrhunderts die konservative Vormacht in Europa. Das gilt für den Staat ebenso wie für die seit Peter dem Großen dem Zarentum unterworfenen und dienstbar gemachte Orthodoxe Kirche. Fedor Stepun hat die hierdurch ausgelöste Entwicklung wie folgt charakterisiert: „Vor nichts hatte Pobedonoszew“ – der Prokurator des Heiligen Synods – „so große Angst wie vor spontanen Lebensäußerungen in Staat und Kirche. Daher auch sein bekannter Ausspruch, man müsse Rußland auf Eis legen, um es vor der revolutionären Fäulnis zu bewahren ... Die psychologische

¹² Rudolf Schlögl, *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt a. M. 2013, S. 448 f.

und soziologische Auswirkung von Pobedonoszew's Tätigkeit war eine radikale Verfeindung zwischen der synodalen Kirche und allen freiheitlich gesinnten Russen. Dass der Oberprokurator und der Heilige Synod alle Maßnahmen der Regierung unwidersprochen hinnahmen, trieb nicht nur die sozialistische, sondern auch die liberale Intelligenz in die Arme des Radikalismus ... Die Mumifizierung der Kirche führte schließlich zur Entfesselung antitheistisch-dämonischer Kräfte in der pseudokirchlichen, hierarchisch und autoritär strukturierten bolschewistischen Partei, die ihre Lehren anfangs nicht nur als soziale Theorien, sondern als Heilswahrheiten empfand und verkündete.“¹³

Auch die Staatskirchenländer der protestantischen Welt – England, Schottland, Dänemark, Norwegen, Schweden – hielten im 19. Jahrhundert an ihren Verfassungsgrundsätzen fest, die teils aus dem Mittelalter, teils aus dem fürstlichen Absolutismus stammten. Zur Religionsfreiheit hat sich keiner dieser Staaten durchgerungen, obwohl England wenigstens eine partielle Emanzipation der Katholiken zuließ. Den Herausforderungen der Industrialisierung waren die protestantischen Länder freilich besser gewachsen als die Staaten der Orthodoxie. Alte Kräfte persönlicher Zuwendung und sozialen Mitgefühls konnten mobilisiert werden. Daher ist der Marxismus in keinem dieser Länder an die Macht gelangt.

Dialektisch war das Schicksal des europäischen Katholizismus. Auf der einen Seite standen die Länder, in denen die katholische Religion nach wie vor Staatsreligion – oder Religion der Mehrheit – war: Österreich-Ungarn, der Kirchenstaat, Spanien – und lange Zeit auch Frankreich. Sie verhielten sich im Prinzip nicht anders als die protestantischen Staaten und wehrten Pluralismus, religiöse Toleranz und Religionsfreiheit lange Zeit entschieden ab. Doch sie gerieten im Lauf des Jahrhunderts in die Minderheit. Der Typus des katholischen Glaubensstaates hielt sich am Ende nur noch in Spanien / Portugal (und in Lateinamerika). Und damit traten in Europa die katholischen Minderheiten in den gemischt-konfessionellen Ländern in den Vordergrund, die – wie in Großbritannien, Holland, Deutschland – zur Sicherung ihrer Existenz auf religiöse Toleranz, religiöse Freiheit angewiesen waren. Sie konnten die Grundrechte der Französischen Revolution als Schutzschild nutzen. Von ihnen ging eine Bewegung aus, die die öffentliche Stellung der Religion nicht mehr auf staatliche Protektion, sondern auf die Religionsfreiheit gründete.¹⁴

13 Fedor Stepun, Der Cäsaropapismus und die russische Tragödie, in: Hochland 44 (1951/52), S. 194–215 (das Zitat S. 199 f.).

14 Hans Maier, Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 55 (2014), S. 21–42.

Es dauerte freilich noch lange, bis das neue Verhältnis von Staat und Religion öffentlich sichtbar – und schließlich unübersehbar – wurde. Die entscheidende Schwelle war der Erste Weltkrieg und die ihm folgende neue Staatenordnung. So bildet die Zeit „nach der Französischen Revolution“ eine lange Probe- und Vorbereitungszeit für Staat und Kirche – eine Epoche, die das ganze „lange 19. Jahrhundert“ ausfüllt.

Ansgar Hense

Ein „Geschäft auf Gegenseitigkeit“? Die Kirchen im deutschen Staat

Einleitendes

Der grundgesetzlichen Ordnung von Staat und Kirche,¹ die streng genommen aber darüber hinausgehend auch eine von Staat und Religion ist, wird immer wieder eine übermäßige und zu weit gehende Nähe zu den Kirchen unterstellt. Nicht selten attestieren gerade Politikwissenschaftler ihr eine unter den Vorzeichen eines religiös-weltanschaulich neutralen Staates zu weitgehende Asymmetrie zugunsten der christlichen Kirchen und konstatieren damit eine mangelnde Inklusionsfähigkeit der grundgesetzlichen Ordnung insbesondere hinsichtlich muslimischer Akteure, aber auch gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen.² Gerade die muslimischen Gruppierung

1 Eine äußerst solide und informative Darstellung bis in Detailfragen hinein bietet das Werk von Peter Unruh, *Religionsverfassungsrecht*, 3. Aufl., Baden-Baden 2015. Wer eine sehr eigenständige, durchaus zum Nach- und Überdenken anregende Durchdringung der Rechtsmaterie sucht, sollte zum Werk von Claus Dieter Classen, *Religionsrecht*, 2. Aufl., Tübingen 2015 greifen. Darüber hinaus empfehlen sich als monographische oder sehr eingehende Themenbehandlungen: Stefan Koriath, *Freiheit der Kirchen und Religionsgemeinschaften*, in: Detlef Merten / Hans-Jürgen Papier (Hrsg.), *Handbuch der Grundrechte*, Bd. IV, Heidelberg 2011, § 97 Rn. 1 ff.; bspw. die umfassende Kommentierung von Stefan Muckel / Karl-Heinrich Friauf / Wolfram Höfling (Hrsg.), *Berliner Kommentar zum Grundgesetz* (33. Erg.-Lfg. 2011), Art. 140 sowie die grundlegende Würdigung durch Christian Waldhoff, Gutachten D zum 68. Deutschen Juristentag: *Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität: Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates?* München 2010. Sehr bemerkenswert schließlich Martin Heckel, *Zur Zukunftsfähigkeit des deutschen „Staatskirchenrechts“ oder „Religionsverfassungsrechts“?*, in: *AöR* 134 (2009) S. 309–390.

2 In diesem Sinne etwa Ulrich Willems, *Weltanschaulich neutraler Staat, christlich-abendländische Kultur und Laizismus: Zu Struktur und Konsequenzen aktueller religionspolitischer Konflikte in der Bundesrepublik*, in: Manfred Walter (Hrsg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis eines theologisch-politischen Komplexes*. Baden-Baden 2004, S. 303–328; kritische Gegenposition zu dieser Ansicht bei Christoph Link, *Das deutsche Staatskirchenrecht als freiheitliche Ordnung: Eine Erwiderung auf Willems*, in: *Ebd.*, S. 329–336.

gen würden aus dem Ordnungszusammenhang exkludiert, wo stattdessen eine Inklusion und „Anerkennung“ angezeigt wäre. Andere – wie etwa der ehemalige Richter des Bundesverfassungsgerichts Paul Kirchhof – sehen gerade in einem eher vorrangigen Sinne die christlichen Kirchen als eine wesentliche und weitgehend alternativlose „Verfassungsstütze“, in denen und durch die sich im Wesentlichen die fundamentale Bedeutung und tiefe Verknüpfung von Christentum und verfassungsstaatlicher Rechtskultur manifestiere.³ Während den Vertretern der erstgenannten Positionen letztlich die Verbindung von Staat und Kirche in Deutschland zu intensiv und exklusiv ist, bemängelt ein eher kulturalistischer⁴ Ansatz fast schon die zu weitgehende Entkopplung von Staat und christlichen Kirchen. Was sagt aber das geltende Verfassungsrecht dazu?

Das sächsische Landesverfassungsrecht nimmt sich in der Programmnorm des Art. 109 Abs. 1 SächsVerf dieses Themas an und formuliert: „Die Bedeutung der Kirchen und Religionsgemeinschaften für die Bewahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens wird anerkannt.“⁵ Damit wird landesverfassungsrechtlich die Bedeutung von Religion, ihre Wertung und ihre Wirkung aber gerade nicht bei den christlichen Kirchen monopolisiert, sondern auch auf andere Religionsgemeinschaften hin geöffnet. Die Anerkennung der Kirchen und anderer Religionen als „vorverfassungsrechtliche“ Sinnstiftungsorganisationen ist gerade deshalb so bemerkenswert, weil die ostdeutschen Bundesländer als eines der am stärksten säkularisierten Gebiete Europas, wenn nicht sogar der Welt gelten. Prolongiert das Landesverfassungsrecht mittels des Art. 109 Abs. 1 SächsVerf als normativer Brücke damit gleichsam historische Residualbestände an Kirchlichkeit, die nur noch als Minderheitenphänomen existieren? Oder besitzt diese Verfas-

3 Aus dem umfangreichen Oeuvre vgl. etwa Paul Kirchhof, Die Wertgebundenheit des Rechts, ihr Fundament und die Rationalität der Rechtsfortbildung, in: Eilert Herms (Hrsg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, S. 156–172; ders., Die Freiheit der Religionen und ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 39 (2005), S. 105–122; ders., Der kirchliche Beitrag zu Freiheit und Demokratie, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 48 (2015) S. 71–90.

4 Nach einer instruktiven Typisierung lassen sich religionspolitisch folgende Differenzierungen treffen: Kulturalisten, Verfassungsliberale und Laizisten. So Rolf Schieder, Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert, 2. Aufl., Berlin 2011, S. 252 ff.

5 Zu dieser Bestimmung vgl. die Kommentierungen der Sächsischen Landesverfassung sowie Christoph Degenhart, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Sächsischen Verfassung, in: Ders./ Claus Meissner (Hrsg.), Handbuch der Verfassung des Freistaates Sachsen, Stuttgart u. a. 1997, § 9 Rdn. 1 ff.

sungsbestimmung – ungeachtet ihres historisch-genetischen Entstehungszusammenhangs und der Rolle der Kirchen bei der friedlichen Revolution des Jahres 1989 – nicht auch eine Pointe, die sich mit einer gewissen „Wende“ in der gesamten Säkularisierungs- und Modernisierungsdiskussion verbinden lässt?⁶ Aber selbst eine deprivilegierende Erstreckung auf andere Religionen insgesamt sieht sich Anfragen ausgesetzt, weil Religion aktuell keineswegs apriorisch als gemeinwohldienlich oder den öffentlichen Konsens befördernd angesehen wird, sondern ganz im Gegenteil religiöse Grundannahmen als provozierend und ärgerlich empfunden werden und nicht selten mittlerweile Religionen auch per se unter Gefahrenverdacht gestellt, mitunter sogar als gefährlich apostrophiert werden.⁷

(Abbildung nicht lizenziert)

Eugenio Pacelli, Kardinalstaatssekretär und späterer Papst Pius XII., und Franz von Papen unterzeichnen am 20. Juli 1933 in Rom das Reichskonkordat. (Postkarte 1933, Quelle: Deutsches Historisches Museum, Berlin)

6 Dazu umfassend Thomas M. Schmidt / Anette Pitschmann (Hrsg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014.

7 Vgl. als ein paar publizistische Schlaglichter aus diesen Diskussionszusammenhängen – neben Schieder: Ute Sacksofsky und Christoph Möllers, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: VVDStRL 68 (2009), S. 7–46 u. 47–93. Kritisch zur Fragestellung Christian Walter, Religiöse Freiheit als Gefahr? Eine Gegenrede in: DVBl. 2008, S. 1073–1080; vgl. auch Andreas Voßkuhle, Religionsfreiheit und Religionskritik – Zur Verrechtlichung religiöser Konflikte, in: EuGRZ 2010, S. 537–543.

Bedeutet die explizite landesverfassungsrechtliche Anerkennung aber schon ein Geschäft auf Gegenseitigkeit? Liegt sie gegebenenfalls auch dem Grundgesetz als implizite Hintergrundannahme zugrunde oder ergibt sie sich aus anderen normativen Zusammenhängen? Was heißt in diesem Zusammenhang überhaupt „Gegenseitigkeit“? Worin läge dann unter Umständen eine Reziprozität? Gibt es kirchliche Gegenleistungen? Lässt sich das in Art. 30 Reichskonkordat vorgeschriebene Gebet für das Wohlergehen des Staates beziehungsweise des deutschen Gemeinwesens, das heute in der Regel in die sonntäglichen Fürbitten eingebettet wird, als ein solches Phänomen beschreiben? Wie sieht es weiterhin etwa mit dem sogenannten Treueid eines Diözesanbischofs aus?⁸ Wofür könnten Bittgebet oder Treueid überhaupt eine Gegenleistung sein? Lässt sich Gegenseitigkeit überhaupt mit Gegenleistung verknüpfen? Wird das Verhältnis von Staat und Kirche, Staat und Religion begrifflich mit dem Topos Geschäft adäquat erfasst – oder konnotiert dies nicht gerade Förderverhältnisse, die zum einen als zu stark finanzlastig wirken und zum anderen als illegitimerweise privilegierend und / oder historisch obsolet gelten könnten? Ist das sich pluralisierende Feld von Religion nicht geradezu zu einem Feld des Wettbewerbs geworden – mit der Folge, dass es zu einem Konkurrenzkampf von Religionen und Weltanschauungen kommt? Welche Auswirkungen hätte diese Konkurrenzsituation – eventuell noch kompliziert durch areligiöse oder sogar antireligiöse Tendenzen – auf das rechtliche Verhältnis zwischen Staat und Kirche? Fragen über Fragen lassen sich mit dem gestellten Thema assoziieren, ohne dass es sicherlich die alles erklärende, verbindliche Antwort gibt.

Gegenseitigkeit und seine möglichen normativen Bedeutungsgehalte

Bevor aber die im Titel übrigens mit Fragezeichen versehene Formulierung als rechtswissenschaftlich falsch beiseitegeschoben wird, ist der Aspekt Gegenseitigkeit auf seinen Gehalt hin auszuloten. Dabei stellt sich auch das Problem, ob es sich bloß um einen Beschreibungstopos handeln kann oder ob der Kategorie Gegenseitigkeit auch normativer Gehalt zuzumessen ist. Denn selbst für den Fall, dass man einem expliziten normativen Gehalt dieses Aspekts skeptisch oder ablehnend gegenübersteht, könnte dieser Wendung trotzdem Sach-

8 Vgl. zu diesem Phänomen Ulrike Marga Dahl-Keller, *Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat. Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung*, Berlin 1994.

verhalte erschließender und beschreibender, vielleicht sogar analytischer Bedeutungsgehalt zugemessen werden – wobei das Fragezeichen letzten Endes nicht von untergeordneter Bedeutung sein muss.

Im Folgenden ist hierbei vorrangig aus rechtswissenschaftlicher Perspektive – unter Ausklammerung der intrikaten Finanzfragen – die Grundarchitektur der grundgesetzlichen Ordnung von Staat und Kirche / Religion andeutungsweise auszuleuchten.⁹ Damit wird dem Aspekt des Institutionellen und Organisatorischen das Hauptaugenmerk zugewendet, was zur Folge hat, dass die Spannungen und Kräfte, die mit der Polarität von Individualität und Institutionalität im religiösen Feld, dem Verhältnis von Religionsfreiheit nach Art. 4 Abs. 1 und 2 GG oder anderen individuellen Freiheitspositionen einerseits und dem religionsgemeinschaftlichen Selbstbestimmungsrecht (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 WRV) andererseits verbunden sein können, ein wenig zurücktreten müssen. Damit wird ein Themenfeld ausgespart, was nicht nur soziologisch oder theologisch Probleme birgt,¹⁰ sondern auch juristische Fragen aufwirft, die keineswegs nebensächlich sind.¹¹ Der „institutionelle Überhang“ (Josef Isensee) gerade dieses Teils des deutschen Verfassungsrechts wird im Rechtsvergleich als atypisch wahrgenommen und markiert im europäischen Konzert unterschiedlicher Ordnungskonfigurationen von Staat und Kirche beziehungsweise Religion einen vermeintlichen Sonderweg. Als Sonderweg ließe er sich aber nur dann qualifizieren, wenn man eine gemeineuropäische Hauptstraße der Normalität hinsichtlich des rechten Verhältnisses von Staat und Religion als vorgegeben unterstellen könnte. Dies ist mitnichten der Fall und mittlerweile wird dies auch durch das europäische Primärrecht gesehen: nicht zuletzt im Staatskirchenrecht beziehungsweise Religionsverfassungsrecht der Mitgliedstaaten der Europäischen Union sind die herkömmlichen Unterschiede nicht nur groß, sondern wurzeln nahezu konstitutiv in nationalgeschichtlichen Konstellationen, sodass dieses Rechtsgebiet

⁹ Dazu näher Arnd Uhle in diesem Band.

¹⁰ Sehr aufschlussreich zum Problemkreis Hartmann Tyrell, Religion – Organisationen und Institutionen, in: Bernhard Schäfers / Justin Stagl (Hrsg.), Kultur und Religion, Institutionen und Charisma im Zivilisationsprozeß. Festschrift für Wolfgang Lipp, Konstanz 2005, S. 25–56. Ferner bemerkenswert Klaus Tanner, Zerstört Dauerreflexion religiöse Institutionen?, in: Ders. (Hrsg.), Christentumstheorie, Leipzig 2008, S. 231–237. Vgl. auch Johannes Heinrichs, Artikel „Institutionen, religiöse“, in: Siegfried Rudolf Dunde (Hrsg.), Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994, S. 122–129.

¹¹ Konzise und instruktiv herausgearbeitet durch Stefan Magen, Zwischen Komplementarität und Konflikt. Die Institutionen des Staatskirchenrechts aus Sicht religiöser Interessen, in: Hans Michael Heinig / Christian Walter (Hrsg.), Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder, Tübingen 2015, S. 95–109.

bisweilen gleichsam wie ein¹² gewichtiger Identitätsmarker für die jeweilige mitgliedsstaatliche Rechtsordnung zu fungieren scheint. Dies anerkennt der Art. 17 Abs. 1 des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV) dem Grunde nach, der damit weitreichenden europarechtlichen Harmonisierungstendenzen, die gerade die mitgliedstaatlichen Besonderheiten unter verschiedensten Vorzeichen (zum Beispiel des nahezu zum Gründungsmythos mutierten Antidiskriminierungsrechts) abzuschleifen suchen, Einhalt gebieten kann und dies auch soll.

Eine dem nicht unähnliche Tendenz lässt sich auch in der von EU-Zusammenhängen zu unterscheidenden europäischen Menschenrechtsordnung und der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte (EGMR) zur Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) feststellen. Exemplarisch wie paradigmatisch lässt sich dies an dem Verfahren zum Kreuz in den italienischen Schulen und den beiden Entscheidungen des EGMR ablesen.¹³ Mittels der Doktrin von den „margin of appreciation“ werden dem Grunde nach auch durch den EGMR den Signatarstaaten der EMRK gewissen Gestaltungsspielräume zugestanden. Bevor auf die nicht selten mit Fehlvorstellungen und Irrtümern belasteten deutschen Ordnungskonfigurationen eingegangen wird und sie unter dem Focus der Titelfragestellung näher betrachtet werden, bedarf es in einem ersten Schritt einer näheren Beleuchtung der Aspekte „Geschäft“ und „Gegenseitigkeit“, um diese auf ihre Hintergründe und Anwendungsmöglichkeit auf rechtliche Ordnungszusammenhänge zu bedenken.

12 Ein alleiniger Identitätsmarker wird es nicht sein können, da dies hieße, dass Kirche und Religion mehr oder minder mit der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung in eins zu setzen wären, Religion mit Sozialität und Staatlichkeit zusammenfielen. Ungeachtet aller historisch-genetisch uneindeutigen Entwicklungszusammenhänge zwischen dem geistlichen und weltlichen Sektor, dürfte doch deren grundsätzliche Unterscheidung, die nicht Trennung bedeuten muss, und bipolare Zuordnung weitgehende Kongruenzvorstellungen im Sinne eines Religions- oder Konfessionsstaates nahezu apriorisch ausschließen.

13 EGMR, Urteil vom 18. März 2011 – Beschwerde Nr. 30814/06, Rs. Lautsi gegen Italien, EuGRZ 2011, 677. Dazu Christian Walter, Religiöse Symbole in der öffentlichen Schule – Bemerkungen zum Urteil der Großen Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte im Fall Lautsi, ebd., S. 673–677.



(Abbildung nicht lizenziert)

Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg (Foto: Europarat / Jacques Denier, 2011)

Geschäft und Gegenseitigkeit

Dem Feld des Kirchlichen und Religiösen auf eine nicht pejorative Art und Weise mit dem Topos des Geschäftlichen zu begegnen, stößt auf Vorbehalte, da ökonomische Kategorien in der Regel als inadäquat gelten, um diesen Sektor hinreichend zu erfassen und korrekt zu beschreiben. Vor allem nicht-theologische Wissenschaften haben aber weit weniger Scheu, ökonomische Kategorien und Denkmodelle hinsichtlich Kirche und Religion zu verwenden. Der Hinweis auf die An- und Abführungszeichen kann hier eine Entlastung bringen, keine Grundsatzdiskussionen führen zu müssen. Stattdessen lässt sich der Aspekt „Geschäft“ – schon mit einem Blick auf den anderen Aspekt „Gegenseitigkeit“ – dahingehend übersetzen, dass es sich um auch rechtlich umhegte oder fundierte Erwartungshaltungen handelt, die durchaus in einem Wechselseitsverhältnis stehen können und zwischen Staat und Kirche bestehen. Mit dem Geschäft verbunden ist ein Austausch von Leistungen, ein Geben und Nehmen, welches durch die Fähigkeit und den Willen konditioniert wird, das

eine mit dem anderen zu verknüpfen und die jeweiligen Leistungspflichten zu erfüllen. Es muss zwischen den Akteuren demzufolge die Absicht bestehen, einen bestimmten rechtlichen oder auch ökonomischen Erfolg zu erreichen. Nur was könnte die Gabe der Kirche sein? Wofür wäre sie unter Umständen Gegengabe? Könnten dem nur Handlungen genügen, die unter dem Nutzenaspekt von hoher Wertigkeit sind? Würde dies nicht zu einer Prämierung von Kirche (und auch Religion) vorrangig in den Bereichen führen, in denen es weniger um die Pflege geistlich-religiöser Gehalte und Handlungsformen geht, sondern eher um sozialrelevante Dienstleistungen, die von anderen Akteuren vielleicht aber genauso gut erbracht werden können, da sie zwar religiös „aufladbar“ sind, aber gerade nicht zwingend religiös fundiert sein müssen? Dem gottesdienstlichen Fürbittgebet für Staat und Gesellschaft mag der Fromme oder religiös Ansprechbare etwas abgewinnen, während es für den religiös völlig Unmusikalischen oder den Fundamentallaizisten eher als anmaßend und aufdringlich erscheinen könnte.¹⁴ Dem karitativ-diakonischen Wirken der Kirchen wird immer wieder großer gesamtgesellschaftlicher Nutzen attestiert, es stellt sich aber zum einen die Frage, ob Wesen und Wirken der Kirche auf diesen auch nach eigenem Selbstverständnis nicht unwichtigen Bereich reduziert oder von außen eingeengt werden darf, und zum anderen: darf ein auf dem Grundprinzip der Freiheitlichkeit basierender Verfassungsstaat wie die Bundesrepublik Deutschland überhaupt solche oder andere „Benefit-Erwartungen“ hegen? Nicht unsubtil kommt in der Verfassungsbestimmung des Art. 109 Abs.1 SächsVerf zum Ausdruck, dass es einer religiös-sittlichen Grundlegung menschlichen Lebens bedarf und dass für dessen Bewahrung und Festigung überindividuelle religiöse Organisationen notwendig sind. Eine rechtlich einklagbare Verpflichtung der Kirche gegenüber dem Staat auf Lieferung dieser religiös-sittlichen Gabe wird damit nicht normiert, sondern letztlich eine „Mit-Wirkungs“-Option konstatiert. Ein kirchliches Monopol, als „Sinngenerator“ zu wirken, schreibt diese Verfassungsnorm damit also nicht fest.

14 Deren Vorbehalte können unter Umständen nur dadurch entkräftet werden, dass das Fürbittgebet aber auch wohl nicht unmittelbar schadet, wenn es denn – aus ihrer Perspektive – überhaupt so etwas wie Wirkkraft entfalten könnte.

Normative Gehalte von Gegenseitigkeit

Der Aspekt Gegenseitigkeit ist aus unterschiedlichen Rechtskontexten geläufig. Die Zivilrechtslehre verortet sie im Vertragswesen und spricht im Besonderen etwa vom gegenseitigen Vertrag. Bei diesem wird dann eine beiderseits bestehende Verpflichtung miteinander so gekoppelt, dass zwischen deren Austausch ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, das nach dem Grundsatz *„do, ut des“* abgewickelt wird. Zwischen Forderung und Gegenforderung besteht demnach eine wechselseitige Abhängigkeit. In der juristischen Fachsprache wird diese mit dem aus dem Griechischen stammenden Begriff *„Synallagma“* beziehungsweise *„synallagmatisch“* beschrieben. Wie lässt sich diese Verknüpfung des herkömmlichen Vertragsrechts auf den Staat der Religionsfreiheit und des religionsgemeinschaftlichen Selbstbestimmungsrechts übertragen? Kann eine Ordnungskonfiguration oder eine Konstellation als wechselseitig verknüpft beschrieben werden, wenn es strenggenommen an einem Austausch fehlt? Rechtshistorisch ist es durchaus so, dass synallagmatisch – anders als der heutige Rechtssprachgebrauch – jedenfalls nicht nur einen entgegengesetzten und verknüpften Leistungsaustausch meinen muss, sondern auch bei Interessengleichgerichtetheit vorliegen kann oder bloß ein kontraktuelles, das heißt auf vertraglicher Grundlage basierendes Zusammenwirken meint.¹⁵ In einem solchen Sinne ließe sich hier dann der (nahezu) gesamte Komplex kontraktuel- ler Religionspolitik in Form von Konkordaten und anderen religionsverfassungsrechtlichen Verträgen zwischen Staat und religiösen Akteuren an-docken.¹⁶

Gegenseitigkeit und Völkerrecht

Im Völkerrecht gilt das Prinzip der Gegenseitigkeit neben dem Grundsatz der guten Sitten als zweite wichtige Säule, die sich auf die Entstehung von Völkerrechtsnormen – insbesondere deren gewohnheitsrechtliche Begründung – oder den Vollzug von Völkerrechtsnormen beziehen kann.¹⁷ Dem Reziprozi-

15 Dazu vgl. – vor rechtshistorischem Hintergrund – etwa Heinrich Honsell/Theodor Mayer-Maly/Walter Selb, *Römisches Recht*, 4. Aufl., Berlin u. a. 1987, S. 255.

16 Zu dessen Bedeutung vgl. Ansgar Hense, *Konkordate und Kirchenverträge*, in: H. Kube u. a. (Hrsg.), *Leitgedanken des Rechts. Paul Kirchhof zum 70. Geburtstag*, Heidelberg 2013, § 132 Rdn. 1 ff.

17 Ausführlich dazu Alfred Verdross/Bruno Simma, *Universelles Völkerrecht. Theorie und Praxis*, 3. Aufl., Berlin 1984, §§ 64–67.

tätsprinzip kommt aber nicht nur bei der Durchsetzung des Völkerrechts entscheidende Bedeutung zu,¹⁸ konstruktive Wirkung entfaltet die Gegenseitigkeit schon bei der Erzeugung völkerrechtlicher Normen¹⁹ und ist ein wesentlicher Aspekt auch bei der Effektivität von Völkerrechtsnormen²⁰. Die reziproke Grundstruktur der Völkerrechtsordnung ist Folge des Umstands, dass es keine einseitigen Völkerrechtsnormen gibt, sondern Rechtsgrund und Rechtsgeltung nur in Gegenseitigkeitsrechtsvorstellungen und -überlegungen liegen können, weil dies die grundsätzliche Folge der Staatengleichheit und deren Gleichordnung ist. Ohne diese rechtsgrundsätzliche Fundamentierung ließe sich wohl ein funktionierendes Völkerrecht nicht konstruieren. Die völkerrechtliche Logik der Gegenseitigkeit manifestiert sich vor allem in dem Tu-quoque-Argument.²¹ Die völkerrechtliche Gegenseitigkeitserwartung ist zudem integraler Bestandteil des Vertragsrechts, was angesichts der Konzeption des Rechtskonstrukts Vertrag nicht überrascht und grundsätzlich auch vertragsrechtlichen Beziehungen zwischen Individuen eigen ist.

Gegenseitigkeit und Verfassungsrecht

Auf verfassungsrechtliche Ordnungszusammenhänge wird der Gegenseitigkeitstopos nur selten angewandt. Wegen der eigenständigen Logik, dass die Geltung von Verfassungsrecht sich der verfassungsgebenden Gewalt eines Akteurs verdankt, lässt sich die auf Gleichordnung souveräner Staaten beruhende Logik des Völkerrechts auch nicht einfach auf staatsrechtliche Zusammenhänge übertragen.²² Noch seltener wird in der Gegenseitigkeit ein zentrales Ordnungs- und Konstruktionsprinzip des politischen Gemeinwesens gesehen. Eine Ausnahme macht der vom verstorbenen Heidelberger Görg Haverkate konzipierte Ansatz.²³ Unter dem Paradigma „Verfassung als Gegenseitigkeitsordnung“ profiliert er ein übergreifendes verfassungstheoretisches Konstruk-

18 Georg Dahm / Jost Delbrück / Rüdiger Wolfrum, Völkerrecht, Bd. I / 1: Die Grundlagen. Die Völkerrechtssubjekte, 2. Aufl., Berlin / New York 1989, S. 90.

19 Verdross / Simma, Völkerrecht, § 64.

20 Ebd., § 65.

21 Ebd., § 67, dort aber insbesondere zum Kontext der Völkerrechtsverletzung.

22 Wenngleich dies keineswegs apriorisch ausgeschlossen werden kann oder muss, da der Geltungsgrund einer Verfassung durchaus auch vertragsrechtlich konzipiert sein kann. Eine Behandlung dieser und anderer verfassungstheoretischer Implikationen kann an dieser Stelle nicht erfolgen.

23 Görg Haverkate, Verfassungslehre. Verfassung als Gegenseitigkeitsordnung. München 1992.

tionsprinzip, das in Opposition zu den Ordnungsmustern gebracht wird, die auf Einseitigkeit insbesondere in Form eines Über- / Unterordnungsverhältnisses beruhen. Nun weist aber jedes Rechtsverhältnis schlicht eine Zweiseitigkeit auf, bei der es in der Regel unerheblich ist, ob es auf einer befehlenden Zwangsmaßnahme oder einer vertraglichen Grundlegung beruht. Ohne diesen ebenso zutreffenden wie schlichten Befund überstrapazieren zu wollen, zeigt sich, dass sich in rechtlichen Phänomenen von Ein- beziehungsweise Zweiseitigkeit oder Gegenseitigkeit strukturelle Überschneidungsbereiche zeigen, die eine Profilierung des Prinzips oder Paradigmas Gegenseitigkeit als einer juristischen Grundstruktur erschweren.²⁴ Recht schnell mündet vieles in der lapidaren Erkenntnis, dass der innerste Kern aller Sozialbeziehungen doch „irgendwie“ durch Gegenseitigkeit geprägt ist; normative Wertungen und Hierarchisierungen müssen damit nicht zwangsläufig einhergehen.

Gegenseitigkeit als tatsächliches Phänomen, das die Verbindung zweier Beziehungsenden markiert und deren Verhältnis in einer Wechselseitigkeit umschreibt, mag vertikal in einem Über- / Unterordnungs- beziehungsweise Eingliederungsverhältnis ebenso vorkommen wie auf einer Ebene horizontaler Gleichordnung, wo sich zwei Akteure „auf Augenhöhe“ begegnen. Auch die horizontale, das heißt auf prinzipieller Gleichberechtigung beruhende gesellschaftliche Sphäre wird durch Gegenseitigkeiten geprägt, indem hier Konflikte zwischen Interessensphären eintreten können und rechtlich aufgelöst werden müssen. Eine der Sozialverträglichkeit verpflichtete „Gegenseitigkeitsrechtsordnung“²⁵ wird dabei konfligierende Rechtspositionen einbinden und verhältnismäßig austarieren. Letztlich ist es wohl jeder sozialen Einheit – jedem sozialen Gefüge – eigen, „dass alles Tun und Lassen im Zeichen der wechselseitigen Verpflichtung steht“.²⁶

Neben Haverkate hat sich auch Dieter Suhr der Gegenseitigkeits- und Reziprozitätsthematik als verfassungsrechtlicher und -theoretischer Problemstellung angenommen.²⁷ Vor dem Hintergrund eines ganzheitlichen Ansatzes

24 Kritische Würdigung des konzeptionellen Ansatzes von Haverkate bei Walter Pauly, *Verfassung als Synallagma*, in: *DER STAAT* 33 (1994), S. 277–285.

25 Zu diesem Topos Herbert Bethge, *Zur Problematik von Grundrechtskollisionen*, München 1977, S. 256 ff. und 321 ff.

26 Heinrich Popitz, *Einführung in die Soziologie*, München 2010, S. 123.

27 Dieter Suhr, *Entfaltung der Menschen durch die Menschen. Zur Grundrechtsdogmatik der Persönlichkeitsentfaltung der Übungsgemeinschaften und des Eigentums*, Berlin 1976; ders., *Gleiche Freiheit. Allgemeine Grundlagen und Reziprozitätsdefizite in der Geldwirtschaft*, Augsburg 1988. Zu all dem vgl. auch einordnend und verortend Wolfgang Hoffmann-Riem, *Ganzheitliche Verfassungsrechtslehre und Grundrechtsdogmatik. Dieter Suhrs Kampf um ein neues Paradigma der Rechtswissenschaft*, in: Gunnar F. Schuppert / Wolfgang Tzsch-

„gleicher Freiheit“ sieht er in der Freiheit nicht bloß eine negatorische Abwehrfunktion, sondern konzipiert ein interaktionistisches Freiheitsverständnis, welches von einem Gedanken der „Freiheitserweiterung auf Gegenseitigkeit“²⁸ ausgeht. Damit sollen die Vorteile des liberalen Denkens mit denen des sozialen verknüpft werden.²⁹ Für Suhr ist die Freiheit des einen die reziproke Funktion der gleichen Freiheit aller anderen.³⁰ Freiheit ist nicht nur Freiheit von anderen, sondern auch durch andere.³¹ Suhr geht es hierbei aber um eine Gleichheit, die frei macht, ohne gleichzumachen.³² Grundrechtliche Freiheiten befinden sich in einem Gegenseitigkeitsverhältnis, bei denen die Interaktions- und Kommunikationszusammenhänge apriorisch mitbedacht sind, weil es um einen „sozialen Lebensraum“ geht.³³ Es geht dann weniger rechtsgrundsätzlich um die Lösung von Freiheitskollisionen als vielmehr um die Konzeptionalisierung einer Interaktionsordnung, die Suhr mit „interpenetrierende Reziprozität“ umschreibt: „Man bekommt von anderen keine Fremdbeiträge zur eigenen Entfaltung, wenn man nicht eine ‚Gegenleistung‘ an eigenen Beiträgen zur fremden Entfaltung einbringt“.³⁴ Suhr geht von einer „Grundrechtssymbiose“ aus, bei der etwa die Berufsfreiheit des Arztes auf den Patienten und dessen Rechte bezogen ist und der Arzt hierbei zum Beispiel auf dessen religiöse Bedürfnisse Rücksicht zu nehmen hat.³⁵

Die unterschiedlichen Grundrechtspositionen stehen demnach in einem „Grundrechtsverbund“.³⁶ Der faszinierende Ansatz von Suhr, der sich vielleicht (auch) philosophisch etwa mit dem Denken von Emanuel Lévinas oder theologisch mit dem Werk von Klaus Hemmerle in Beziehung setzen ließe, hat aber vor allem die horizontale Begegnung von „gleichen“ Grundrechtsträgern im Auge und lässt sich wohl nicht en passant auf das Staat-Kirche-Verhältnis übertragen. Gleichwohl ist sein Ansatz nicht bloß eine sinnvariable Allerweltschablone, die sich grenzenlos verwenden ließe, sondern bietet ein sehr nach-

schel (Hrsg.), *Angewandte Dialektik. Dieter Suhr zum Gedächtnis. Eine Auswahl seiner Schriften und Vorträge der Gedächtnisfeier am 2. Juli 1991*, Heidelberg 1992, S. 125–142.

28 Suhr, *Gleiche Freiheit*, S. 17.

29 Suhr, *Entfaltung*, S. 83, 117.

30 Suhr, *Gleiche Freiheit*, S. 16 und passim.

31 Suhr, *Entfaltung*, S. 16 und passim.

32 Ebd., S. 140.

33 Suhr, *Gleiche Freiheit*, S. 17.

34 Ebd., S. 45.

35 Dieser Aspekt ist geregelt in § 2 Abs. 3 Satz 2 SGB V. Näher Dieter Suhr, *Die Gesetzliche Krankenversicherung (GKV) im Lichte des Grundgesetzes*, in: *Fragen der Freiheit*, Heft 238 (Januar-März 1996), S. 5 (32 f.).

36 Suhr, ebd., S. 33.

drückliches Reflexionspotenzial, einem omnipräsenten normativen Individualismus gewisse Kontrapunkte entgegenzusetzen.³⁷

Gegenseitigkeit zwischen Staat und Kirche und Religion – einige assoziierende Bemerkungen zum Gesamtzusammenhang

Die Übertragung von Suhrs Ansatz, der an dieser Stelle vor allem wegen seiner dezidierten Konzeptionalisierung von Gegenseitigkeit Erwähnung finden soll, auf die staatskirchenrechtliche beziehungsweise religionsverfassungsrechtliche Ordnungskonfiguration kann an dieser Stelle nicht hinreichend ausgelotet werden. Der Reiz seines Ansatzes liegt darin, dass einerseits die Unterschiedenheit und Unterschiedlichkeit als „Ausgangsposition“ gesehen und freiheitlich fundiert wird, andererseits sich aber nicht alles in einem liberalistischen *laissez faire* erschöpft, sondern – durchaus freiheitlich – hinsichtlich der Wechselbezüglichkeit bedacht werden kann. Es dürfte insgesamt eine Erfahrung verschiedenster Diskurse des letzten Jahrzehnts sein, dass wegweisend weniger strikte oder starre dichotomische Betrachtungsweisen von Staat und Kirche, Staat und Gesellschaft, Politik und Religion und anderes mehr sein dürften, sondern vielmehr das Denken in Relationen aufschlussreich ist.³⁸ Dies kann Verabsolutierungen in vielerlei Hinsicht vermeiden helfen: In vertikaler Perspektive zwischen Staat und Kirche werden die Kirchen unter Umständen vor einer allzu starken Instrumentalisierung unter Nützlichkeitskalkülen und -erwartungen des Staates bewahrt, also vor einer Situation, sie mehr oder minder in die Funktion von „Staatsanstalten“ zu drängen. Dies schließt eine Teilhabe am Gemeinwohlaufrag nicht aus, doch lauern hier eventuell Zuordnungs- und Interaktionsherausforderungen, die die religiöse Selbstzweckhaftigkeit und das Wirken nach außen von Kirchen und anderen religiösen Akteuren nicht in jedem Fall und jede Richtung als unproblematisch erscheinen lassen. Im Übrigen wird der Staat aber auch davor bewahrt, dass er lediglich als *bracchium saeculare*³⁹ kirchlicher Ordnungsvorstellungen des

37 Vgl. auch Uwe Volkmann, Der Preis der Freiheit. Über die geistig-kulturellen Grundlagen des liberalen Staates, in: Christiane Langenfeld / Irene Schneider (Hrsg.), Recht und Religion in Europa. Zeitgenössische Konflikte und historische Perspektiven, Göttingen 2008, S. 87–101.

38 Vgl. ähnlich in anderem Zusammenhang Hans Michael Heinig, Staat und Gesellschaft – Religion und Politik. Zur Leistungsfähigkeit zweier Leitunterscheidungen für die Wissenschaft vom Religionsverfassungsrecht, in: Ders. / Walter, S. 35–44.

39 Lateinisch für weltlicher Arm. Dieser Ausdruck ist seit dem Mittelalter gebräuchlich. Er bedeutet, dass die weltliche Macht zur Durchsetzung kirchlicher Interessen ihr rechtliches und tatsächliches Instrumentarium zur Verfügung stellt.

Staats- und Gesellschaftslebens fungiert, was wiederum – gleichsam im Gegenzug – nicht ausschließen muss, dass Kirchen ihre Auffassungen dezidiert vorbringen können.⁴⁰ Und weiterhin: In horizontaler Perspektive müssen die Religionen untereinander und gegenüber dem Staat als „Handlungs- und Wirkungseinheit“ (Hermann Heller) prinzipiell gleiche Wirkungschancen besitzen, was Differenzierungen nicht apriorisch ausschließen muss, aber erhöhten Rechtfertigungsanforderungen aussetzt. Schließlich müssen Verhältnisse zwischen den Kirchen und anderen Religionen und deren Organisationen in ihrer Wechselbezüglichkeit und Gegenseitigkeit wahrgenommen und rechtlich verarbeitet werden.

All diese eher allgemeinen Andeutungen und Assoziationen zu der Themenstellung verdeutlichen nicht völlig unerwartet, dass die Architektur des Verhältnisses von Staat und Religion, Staat und Kirche ebenso komplex wie kompliziert ist, wobei es nahezu gleichgültig ist, aus welcher fachwissenschaftlichen Perspektive dieses Themenfeld dann betrachtet wird. Staat und Kirche, Staat und Religion befinden sich seit jeher in einem Zuordnungsverhältnis, was ebenso spannungsreich wie harmonisch sein kann. Ob dabei die historischen Wechselbezüglichkeiten und Lerngeschichte(n) der weltlichen Rechtsordnung vom kirchlichen Recht als Transformations- oder Substitutionsprozesse gedeutet werden sollten, mag als Fragestellung erwähnt, aber ebenfalls nicht weiter behandelt sein.⁴¹ Auch Differenzierungsgeschichten sind letzten Endes gemeinsame Geschichten, zumal die Kirche(n), das Kirchliche aus den weltlichrechtlichen Ordnungszusammenhängen nicht herausfällt, sondern beides bei aller Unterschiedenheit oder sogar Trennung „irgendwie“ auf das jeweils Andere bezogen bleibt.

Staat-Kirche(n) / Religion-Verhältnis – eine kurze historische Erinnerung an die sogenannte Koordinationslehre

Im Verhältnis von Staat und Religion muss Gegenseitigkeit nicht nur dann vorliegen, wenn sich zum Beispiel Staat und Kirche als gleichberechtigte Gegenüber sozialer Entitäten positionieren. Die in den Anfangsjahren der Bundesrepublik Deutschland vertretene sogenannte Koordinationslehre evan-

40 Ebenso dezidiert wie differenziert dazu, dass der Staat nicht Hüter eines Heilsplanes ist: Horst Dreier, *Säkularisierung und Säkularität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates*, Tübingen 2013, S. 32 und passim.

41 Vgl. dazu – mit eigener Positionierung zur Substitutionsannahme – Dreier, *Säkularisierung*, S. 73 f.

gelischer oder katholischer Spielart räumte den Kirchen eine besonders hervorgehobene Stellung ein. Die christlichen Kirchen wurden letztlich der gesellschaftlichen Sphäre enthoben, da ihnen beim Staatsaufbau eine besondere Rolle und Funktion zugemessen werden sollte und in dieser Zeit vielleicht auch konnte. Auf der einen Seite sollten Kirchen Institutionen mit staatsanaloger Ordnungsmacht sein, worin durchaus eine gewisse Distanzierung gelesen werden kann, auf der anderen Seite sollten gerade die als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannten christlichen Kirchen aufgrund und mittels dieses Rechtsstatus zu „einem verfassungsmäßig bejahten sachlichen öffentlichen Gesamtstatus“ gehören, der sie als eine „das sittliche Gesamtleben mittragende, Vertrauen verdienende Wirklichkeit“ würdigte.⁴² Die von der Kirchenhoheit und -obrigkeit der Kaiserzeit aber auch noch der Weimarer Republik emanzipierten christlichen Kirchen mutierten in der Staatskirchenrechtslehre der jungen Bundesrepublik zu Akteuren, denen „Verantwortung für das soziale Ganze“ zukam. Während der große Verfassungsrechtler Konrad Hesse, nachdem er selbst vorher die Koordinationslehre vertreten hatte, sich wirkmächtig zu einem Vertreter der „freien Kirche im demokratischen Gemeinwesen“ wandelte⁴³ und damit „ohne Phantomschmerzen über den Verlust des Obrigkeitsstaates die Einbettung der Kirchen in den gesellschaftlichen Pluralismus verfassungstheoretisch höchst produktiv“ und verfassungsliberal nachhaltig vorspurte,⁴⁴ gibt es bis in die jüngste Zeit immer wieder Vertreter eines kulturalistischen Konzepts, die via Referenz Kultur, Menschenwürde und christliches Menschenbild oder ähnlichem den Vorrang und die besondere gegenseitige Verwiesenheit von Verfassungsstaat und christlichen Kirchen herzuleiten suchen.

Es stellt sich die Frage, ob es nicht auch unter den Vorzeichen, dass die Kirchen der gesellschaftlichen Sphäre zugewiesen sind und nicht mehr im Gewande des großen Gegenübers zum Staat auftreten können, nicht doch auch zu einem durchaus fortbestehenden Verhältnis der Gegenseitigkeit kommen kann. Wenn man Gegenseitigkeit nicht primär mit zu privilegierender Nützlichkeit verkoppelt und darauf exklusive Positionen aufbaut, wird man dies

42 Rudolf Smend, Zur Gewährung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an Religionsgesellschaften gemäß Art. 137 WRV, in: ZevKR 2 (1952/53), S. 374 (376).

43 Konrad Hesse, Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen. Zur Gegenwartslage des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: ZevKR 11 (1964/65), S. 337–362.

44 Hans Michael Heinig, Die Göttinger Wissenschaft vom Staatskirchenrecht 1945–1969: Von der Koordinationslehre zu freien Kirchen unter dem Grundgesetz, in: Ders., Verfassung der Freiheit, Tübingen 2014, S. 425 (449).

dem Grunde nach bejahen können. Jedenfalls wäre eine These, dass sich Kirche und Religion in moderne Staaten und Gesellschaften nicht integrieren ließen, ebenso extrem wie eine Auffassung, die davon ausginge, dass nur das Christentum und die christlichen Kirchen den für das Gemeinwesen und dessen Kohäsion erforderlichen „Sozialkitt“ liefern könnten. In dem Raum zwischen diesen Polen sind die Gegenseigkeitsstrukturen mitnichten geklärt. Welche vielfältigen Zusammenhänge gibt es zwischen Kirche und Religion hinsichtlich zivilgesellschaftlichem, bürgergesellschaftlichem Engagement? Welche Rolle und Funktion kommt den Kirchen beziehungsweise der Religion insgesamt bei der „Koproduktion“ von Staatlichkeit zu?

Ungeachtet aller Ambivalenzen und Widerständigem im Sachfeld von Kirche und Religion handelt es sich um einen hochkomplexen, vielschichtigen Phänomenbereich, der sich eindeutiger Bewertungen ebenso entzieht wie der Gewährleistung von Monopolstellungen, obgleich jeder Wahrheits- und Geltungsanspruch einer Kirche oder Religion angesichts ihrer um des Kirchlichen oder Religiösen notwendigen „Absolutheit“ willen dies nahelegen würde. Neuere Stellungnahmen, für die wohl die Position Jürgen Habermas' exemplarisch und vielleicht auch paradigmatisch steht, konstatieren zur Bedeutung von Kirche und Religion jedenfalls, dass es ein Verlust wäre, auf deren Aktivitäten und inhaltliche Stellungnahmen zu verzichten, komme sie gelegen oder ungelegen (4 Tim 4,2). Damit wird dann keiner „Religion der Religionslosigkeit“ gehuldigt, sondern darauf abgestellt, einen für das öffentliche Gemeinwesen auf möglichst breiter Grundlage basierenden Konsens zu erarbeiten, da eine politisch-systemische Integration *ceteris paribus* je stabiler sei, desto breiter der Grundkonsens der unterschiedlichen Legitimationsquellen ist.⁴⁵ Zu einem solchen Geschäft auf Gegenseitigkeit kann es also auch gehören, eine Gegenposition einzunehmen und diese zu hören: dies gilt für Staat und Kirche gleichermaßen. Der Staat kann – wenn man so möchte – von der Kirche lernen wie umgekehrt. Weltlichen Gesichtspunkten und Herausforderungen kann ein religiös-theologischer Kontrast vorgehalten werden wie dies durchaus auch in anderer Richtung laufen kann. Geschäft auf Gegenseitigkeit kann damit nicht nur eine einseitig utilitaristische Bewertung kirchlich-religiösen Handelns meinen, das sich in vorausseilender Staatsloyalität oder Gemeinwohl dienlichkeit erschöpft, sondern um der Gegenseitigkeit willen darf auch

45 Vgl. dazu Jürgen Habermas, Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne, in: Ders., Philosophische Texte, Bd. 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt a. M. 2009, S. 387–407; ders., Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001.

ein deutlicher Gegenakzent gesetzt werden, der das unterscheidend Christliche und die Alternative des Evangeliums zum Ausdruck bringt. Religiöse Selbstzweckhaftigkeit und Gemeinwohl schließen sich dabei aber nicht aus, sondern zwischen beiden kann es Konvergenzen und Kongruenzen geben.

Skalierung von Gegenseitigkeit – eine typologische Hilferwägung

Das Verhältnis von Staat und Kirche als Geschäft auf Gegenseitigkeit lässt sich typologisch mit folgender grobrasternder Skalierung einfangen: Es reicht von staatsetzenden Tätigkeiten über komplementär-ergänzende Aktivitäten der Kirchen bis zu Handlungsmodi, die sich mehr oder minder in ihrer religiösen Selbstbezüglichkeit erschöpfen.

Staatsetzend werden die Kirchen aktiv bei solchen Funktionen, bei denen heute die Gewährleistungs- und Sicherstellungsverantwortung den Staat trifft. Hier ist vor allem an den sozialen Dienstleistungssektor (Krankenhäuser, Pflegeeinrichtungen, Kindertagesstätten u. v. a. m.) zu denken, aber auch an das Schul- und Bildungswesen. Die besondere Pointe in diesen Bereichen liegt darin, dass entwicklungsgeschichtlich die Kirchen originärer Träger dieser Funktionen gewesen sind, die Versorgungsverantwortung heute aber primär beim Staat liegt. Aus der Kirchenaufgabe ist eine Staatsaufgabe geworden. Dies führt nicht zu einer Handlungs- oder Zuständigkeitsenteignung der Kirchen, in diesem Sektor tätig zu werden, nur figuriert die Möglichkeit zur Aufgabenwahrnehmung nunmehr als freiheitlicher „Teilhabe-Anspruch“. Komplementär-ergänzend werden Kirchen tätig, wenn sie etwa ihr Wort erheben und eine spezielle religiöse Position in die öffentliche Diskussion einbringen. Vor allem dort, wo in staatlichen Zusammenhängen das Fenster für religiöse oder weltanschauliche Grundauffassungen geöffnet wird, lässt sich dieser Aspekt beobachten.⁴⁶

Der Wissenschaftsrat hat 2010 diesen Zusammenhang in dem Kontext theologischer Wissenschaft und religiöser Studien an staatlichen Hochschulen folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: Der moderne säkulare Rechtsstaat habe ein „vitales Interesse daran, religiöse Orientierungen seiner Bürger und

⁴⁶ An dem grundgesetzlichen Begriff der Menschenwürde lässt sich dies beispielhaft belegen: Je nach Vorverständnis kann dieser Rechtsbegriff eher weltlich-philosophisch oder religiös-theologisch interpretiert werden. Vertreter der ersten Auffassung werden sich etwa vor allem auf den Philosophen Immanuel Kant beziehen, während andere den Aspekt der Gottesebenbildlichkeit in den Vordergrund stellen. Für beide Interpretationsstränge ist der Begriff der Menschenwürde offen und beides ist gleichermaßen gut begründet.

Bürgerinnen für die Stabilität und Weiterentwicklung des Gemeinwesens fruchtbar zu machen“.⁴⁷ Dies ist unter Umständen auch mit einer bereits kurz angesprochenen kritischen Funktion verbunden, weil die Kirchen (und andere Religionen) mit ihren religiösen und moralischen Grundannahmen einen deutlichen Kontrapunkt im Konzert der Diskussionsstellungen setzen, die als Mahnungen irritierend wirken und von manchen als ärgerlich empfunden werden: dieser Anstoß ist aber allgemein wünschenswert, gilt aber natürlich auch für andere gesellschaftliche Akteure. Bei den Religionen kommt aber die Spezialität hinzu, dass sie ein umfassendes Konzept der Lebens- und Weltgestaltung verfolgen und sich insofern von einem bloß funktional ausgerichteten Interessenverband durchaus unterscheiden. In und aus all dem Genannten lässt sich auch ablesen, dass das Religiöse inklusiver Bestandteil des öffentlichen Raumes sein soll und es grundsätzlich spezielle staatliche Arrangements geben kann, diesen Inklusionsauftrag zu realisieren. Damit ist anders als in den Diskussionen der 1950er und 1960er Jahre aber nicht gemeint, dass die Kirchen *eo ipso* konstitutiver Bestandteil einer öffentlichen Ordnung sind und diese inhaltlich-substantiell dirigieren und determinieren; vielmehr wird man dies unter den Vorzeichen von Freiheitlichkeit und Pluralität zu interpretieren haben.⁴⁸ Damit ist dann schließlich ein weiterer Punkt der Gegenseitigkeit von Staat und Kirche berührt. Es gibt kirchliche Handlungs- und Verhaltensformen, die sich eher auf das religiös-geistliche Proprium beschränken. Eine solche religiös-kirchliche „Selbstreferentialität“ muss auch nicht ohne Gegenseitigkeitsbezug sein. Auch auf die Eigenlogik gottesdienstlicher Handlungsvollzüge beschränkte Aktionen, die keinen unmittelbaren Nutzen für außerhalb der Kirche stehende Personen besitzen mögen, bedürfen der freiheitlichen Umhegung und können insofern der Gegenseitigkeitsproblematik von Freiheitsausübung nicht völlig entkommen. Die um der Freiheitlichkeit des Gemeinwesens erforderliche Integration des religiösen Feldes kann auch bei „rein“ gottesdienstlichen Handlungen soziale Relevanz besitzen und in die Öffentlichkeit wirken, selbst wenn sich ihr heutiger Sinn und ihre heutige Funktion eher in religiöser Selbstzweckhaftigkeit erschöpft. So mag das Glockenläuten – sei es in Form des liturgischen Läutens oder des Zeitschlagens – streng genommen seine ursprüngliche Funktion als Signalgeber und Zeitansage ver-

47 Wissenschaftsrat (Hrsg.), Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Berlin 2010, S. 57.

48 Dass die Freiheitsorientierung und institutionelle Vermutung von „öffentlicher Bedeutsamkeit“ durchaus changieren und es fließende Übergänge geben mag, ist klar anzusprechen. Vgl. auch – zu Folgeproblemen – Heinig, Staat und Gesellschaft, S. 35 (39 ff.).

loren haben, gleichwohl kann beides durchaus religiös konnotiert sein und wird unter Umständen Konflikte auslösen.⁴⁹ Dem einen ist es Ruhestörung, dem anderen Zeichen eines kulturellen Ursprungs und wiederum anderen von religiöser Bedeutung. Der öffentliche Raum wird durch „Aufmerksamkeitskämpfe“ (Alois Hahn) geprägt, die unter freiheitlichen Vorzeichen auszutarieren sind. Die freiheitliche Ermöglichung zum Anderssein ist einem demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat eigen und insgeheim hegt er um der Vielfalt und Mannigfaltigkeit, ja gleichsam seiner Vitalität willen die Hoffnung, dass die Freiheitsofferten auch angenommen werden.

Elemente der Grundarchitektur von Staat und Kirche beziehungsweise Religion in der Verfassungsordnung der Bundesrepublik Deutschland

Die verfassungsrechtliche Ordnung der Gegenseitigkeit von Staat und Kirche basiert auf der Unterscheidung derselben und der Zuordnung der Kirche zur Sphäre der Gesellschaft. Das hat für die Kirche zur Folge, dass sie keine „Staatsanstalt“ ist, sondern dem Bereich grundrechtlich legitimierter Freiheit zuzurechnen ist. Die Verfassung verbietet geradezu die übermäßige institutionelle Verbindung des Staates mit religiösen Organisationen (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 1 WRV).

Was die freiheitlichen Komponenten – sei es die individuelle oder kollektive Seite der Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG) und dazu ergänzend die korrespondierende Seite des religionsgemeinschaftlichen Selbstbestimmungsrechts⁵⁰ – anbelangt, gibt es die verfassungsstaatliche Erwartung, dass, wenn diese Freiheitsgewährleistungen in Anspruch genommen werden, die betreffenden Individual- oder Kollektivakteure plausibel darlegen müssen, dass die entsprechenden Freiheitsausfüllungen religiös fundiert und motiviert sind. Der Staat gewährleistet um seiner Freiheitlichkeit und seiner religiös-weltanschaulichen Neutralität willen die Religionsfreiheit vom Schutzbereich her sehr weitgehend. Die Religionsfreiheit ist keineswegs nur auf liturgisch-rituelle Handlungen – im Sinn des alten Verständnisses der Kultusfreiheit – be-

⁴⁹ Dazu umfassend Ansgar Hense, *Glockenläuten und Uhrenschlag: Der Gebrauch von Kirchenglocken in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung*, Berlin 1998.

⁵⁰ Zu diesem Gefüge von Freiheitsrechten und -aspekten konzise Stefan Koriath, *Religionsfreiheit – individuell, kollektiv, objektiv, institutionell*, in: Thomas Vesting / Stefan Koriath / Ino Augsberg (Hrsg.), *Grundrechte als Phänomene kollektiver Ordnung. Zur Wiedergewinnung des Gesellschaftlichen in der Grundrechtstheorie und Grundrechtsdogmatik*, Tübingen 2014, S. 231–245.

schränkt, sondern umfasst das Recht des Einzelnen oder einer Gemeinschaft von Gläubigen, sein / ihr gesamtes Verhalten an den Lehren des jeweiligen Glaubens auszurichten und gemäß dieser inneren Glaubensüberzeugungen zu handeln.⁵¹

Mangels adäquater Einsichtsmöglichkeiten und geeigneter Kriterien ist der Staat nicht in der Lage, den Inhalt des sachhaltigen Grundrechts der Religionsfreiheit von sich aus substantiell zu füllen und abschließend zu definieren. Stattdessen stellt die deutsche Rechtsordnung – vorgespurt durch die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts – maßgeblich und weitestgehend auf das Selbstverständnis des Grundrechtsträgers ab.⁵² Alle Diskussionen darüber, was denn Religion sei,⁵³ werden damit verfassungsrechtlich prozedural in dem Sinne aufgehoben, dass sie Rechtskonflikte sind, über die im Einzelnen nach Plausibilitätsmaßstäben gestritten, das heißt argumentiert werden muss.⁵⁴ Es besteht eine dialogische, wechselseitige Verknüpfung zwischen den rechtlich säkularen „Mantelbegriffen“ (Martin Heckel) und der Obliegenheit, deren Inanspruchnahme zu begründen, die sich letztlich auch darauf auswirken, was als Religion in dem Kontext der Rechtsordnung verstanden wird beziehungsweise werden kann. So kann karitativ-diakonisches Wirken der Kirchen als Teil ihres Sendungsauftrags beziehungsweise kirchliche Lebens- und Wesensäußerung verstanden und damit ausdrücklich als Religionsausübung gesehen werden. Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zum sogenannten Düsseldorfer Chefarztfall hat dabei aber jüngst herausgestellt, dass soziale Dienstleistungen religiös motiviert und fundiert sein können, sie aber des verfassungsrechtlichen Schutzes von Art. 4 GG beziehungsweise Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 WRV verlustig gehen, wenn sie zu rein oder eher wirtschaftlichen Aktivitäten mutieren.

Gerade der Sektor Kirche und Sozialstaat befindet sich in einem besonders symbiotischen Grundverhältnis. Auf der Grundlage grundrechtlicher und staatskirchenrechtlicher Freiheitsgarantien im Verbund mit staatlicher Förderung hat sich zwischen Staat und Markt ein „dritter Sektor“ etabliert, der in Deutschland gerade von den beiden Kirchen ausgefüllt wird, wenngleich der

51 BVerfG JZ 2015, 188 – Düsseldorfer Chefarztfall; BVerfG EuGRZ 2015, 181 / 199 – islamisches Kopftuch.

52 BVerfGE 24, 236 (247f.).

53 Die Versuche, Religion zu definieren, sind unübersehbar. Vgl. *pars pro toto* eine typologisierende Darstellung von funktionalen und substantiellen Begriffen bei Hubert Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin / New York 1999, S. 114–117 und *passim*.

54 Zu den darin liegenden Wechselbezüglichkeiten vgl. Astrid Reuter, Was ist Religion? Das Recht als Forum definitionspolitischer Arbeit am Begriff Religion, in: Heinig / Walter, S. 57–76.

Sektor sogenannter freier Wohlfahrtspflege nicht deren Reservat ist, sondern es sowohl noch andere nicht-religiöse Akteure in diesem Sektor gibt und das Feld der religiösen Wohlfahrtsverbände auch etwa für muslimische Akteure per se offen ist.⁵⁵ In diesem intermediären Raum ist der Staat einerseits von der eigenhändigen Aufgabenerfüllung entlastet, andererseits wird der Kreis gesellschaftlicher Aktivität erweitert und sogar aktiviert, um diese öffentlichen Versorgungsaufgaben vielfältig und dezentral umzusetzen, wobei das Ziel von Trägerpluralität der Anbieter ausdrückliches Regulierungsziel ist, um denjenigen, die solche Dienstleistungseinrichtungen in Anspruch nehmen müssen oder wollen, ein Wahlrecht einzuräumen.⁵⁶ Hinsichtlich der Kirchen als Betreiber von sozialen Dienstleistungseinrichtungen verändert sich das Verhältnis zum Staat ein wenig: Die reguläre Distanz zwischen den Kirchen als Grundrechtsträgern und dem Staat geht über in ein Näheverhältnis. Der Staat begegnet den freien Trägern in der Regel mehr fördernd als regelnd, die freien Träger dem Staat wiederum mehr kooperierend denn abwehrend, ohne dass sie dabei ihre grundrechtlich fundierte Eigenständigkeit und Unabhängigkeit opfern müssen oder wollen.⁵⁷ Das Feld der freien Wohlfahrtspflege dürfte der Sachbereich sein, dem im Grunde am ehesten das Themen-Schild „Geschäft auf Gegenseitigkeit“ angeheftet wird – wobei diese Form des gesellschaftlichen Engagements der Kirchen auch hinsichtlich altruistischer Gemeinwohlproduktion weitestgehend positiv gewürdigt und anerkannt wird. Gerade in diesem Feld manifestiert sich das Prozesshafte des Staates und der Anteil von Kirchen als Akteuren, die – wie es so treffend bei Gunnar Folke Schuppert heißt – als Koproduzenten von Staatlichkeit fungieren und Anteil am Aufbau des Gemeinwesens haben.⁵⁸

55 Die Frage der muslimischen Wohlfahrtsverbände ist letztlich keine Frage rechtlicher Zulässigkeit oder Anerkennung, sondern tatsächlichen Willens und Organisation, da die als Hürde empfundene religionsverfassungsrechtliche Qualifikation als „Religionsgesellschaft“ in diesem Bereich gerade keine Zulassungsvoraussetzung ist. Diese Themenstellung beschäftigt gegenwärtig die Deutsche Islam-Konferenz.

56 Instruktiv wird dies etwa herausgearbeitet von Steffen Roller, Religiös geprägte Pflege, in: Harald Derschka u. a. (Hrsg.), Festschrift für Hans-Wolfgang Strätz zum 70. Geburtstag, Regensburg 2009, S. 433–444.

57 In diesem Sinne prägnant Josef Isensee, Gemeinwohl und öffentliches Amt, Wiesbaden 2013, S. 96 f.

58 Zur Koproduktion von Staatlichkeit und die Rolle der Kirchen (und anderer Religionsgesellschaften) vgl. Gunnar Folke Schuppert, When Governance meets Religion. Governancestrukturen und Governanceakteure im Bereich des Religiösen. Baden-Baden 2012, S. 40 ff. und passim. Vorher schon allgemeiner ders., Staat als Prozess. Eine staatstheoretische Skizze in sieben Aufzügen. Frankfurt a. M. 2010, S. 38, 168 ff.

Status als Gegenseitigkeitsgeschäft?

Rechtsformen sind Statusfragen und so stellt sich das Problem, ob der verfassungsrechtliche Status der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 5 WRV) als ein Teilgeschäft auf Gegenseitigkeit aufgefasst werden kann.⁵⁹ Ungeachtet aller Rechtsfragen und symbolischen Aspekte, die diesem „rätselhaften Ehrentitel“ anhaften mögen, werden die Kirchen dadurch nicht der mittelbaren Staatsverwaltung inkorporiert. Funktional ist der Körperschaftsstatus, an den einige Rechtspositionen wie zum Beispiel ein Steuererhebungsrecht⁶⁰ anknüpfen, eine Verfassungsposition, die der Verwirklichung der Religionsfreiheit dient und damit auf eine prinzipielle Distanz zum Staat angelegt ist.⁶¹ Aufgrund dieser prinzipiellen Verbürgung der Staatsferne ist Verleihungsvoraussetzung weder eine besondere Staatsloyalität noch korrelieren im Sinne der Rechtsauffassung der Weimarer Zeit mit dem Körperschaftsstatus besondere staatliche Aufsichts- und Ingerenzrechte über die Kirchen.⁶² Gleichwohl werden aber die Kirchen – wie aber auch alle anderen Religionsgesellschaften, denen dieser Rechtsstatus verliehen worden ist – aus dem Meer der (zivil-)gesellschaftlichen Akteure herausgehoben. Ein Privileg der Kirchen ist dies aber nicht, weil auch andere, neue Religionsgesellschaften diesen Rechtsstatus beantragen und verliehen bekommen können; er ist auch noch nicht einmal ein Vorrecht nur von Religionsgesellschaften: auch Weltanschauungsgemeinschaften können diesen Rechtsstatus „erwerben“, wenn sie die verfassungsrechtlichen und gegebenenfalls einfachgesetzlich aufgestellten Verleihungsvoraussetzungen erfüllen.⁶³

59 Zu diesem Rechtsstatus vgl. nur Hans Michael Heinig, Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften. Berlin 2003; Stefan Magen, Körperschaftsfreiheit und Religionsfreiheit. Zur Bedeutung des Art. 137 Abs. 5 WRV im Kontext des Grundgesetzes. Tübingen 2004.

60 Kirchensteuern sind dabei so etwas wie Mitgliedsbeiträge, die in hoheitlicher Form eingezogen werden können.

61 BVerfGE 102, 371.

62 Zur sog. Korrelatentheorie vgl. nur Unruh, Rdn. 39.

63 Eine Vorreiterrolle nehmen die Art. 1 und 26 a BayKiStG ein, seit 2014 gibt es für das Bundesland Nordrhein-Westfalen ein Gesetz zur Regelung der Verleihung von Körperschaftsrechten an Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften (Körperschaftsstatusgesetz, GVBl. NRW 2014, 604).

Die institutionelle Seite des deutschen Staatskirchenrechts – eine Schlagseite?

Es gehört zu den verfassungsrechtlichen und rechtspraktischen Schwierigkeiten, dass der Staat nicht mit einer Religion „an sich“ interagieren kann.⁶⁴ Er kann dies nur mit der Organisation von Religion. Der besonderen verfassungsrechtlichen Ordnung gerade dieser institutionell-organisatorischen Seite wird mit Misstrauen begegnet, dabei liegt in der freiheitlichen und auch rechtsförmlichen Inblicknahme dieses Umstands ein nicht unerheblicher Vorzug, der durch die deutsche Regelungstradition grundgelegt und vorgespurt ist, sodass hier eine gewisse Pfadabhängigkeit besteht, die im Rechtsvergleich ungewöhnlich erscheint. Es handelt sich bei den verfassungsrechtlichen Gewährleistungen, die Art. 140 GG aus der Weimarer Reichsverfassung übernimmt und dem Grundgesetz als vollgültiges Verfassungsrecht inkorporiert, aber *de iure* nicht um Begünstigungen nur der christlichen Kirchen, selbst wenn diese sicherlich – nach wie vor – die größten und mitgliederstärksten Religionsverbände darstellen und in diesem Sinne auch an den verfassungsrechtlichen Gewährleistungen „am meisten“ partizipieren. In der soziologischen Größe kann ein sachlich recht schlichter, aber eben auch im Rechtssinne neutraler Differenzierungsgrund liegen. Der Umstand, dass möglicherweise ein Großteil einer Bevölkerung konfessionslos ist, vermag in diesem Kontext nicht automatisch das religionsverfassungsrechtliche Ordnungssystem zu erschüttern. In der Logik des Systems müsste sich diese Konfessionslosigkeit organisieren, damit der Staat mit ihnen verhandeln beziehungsweise interagieren kann: Dann kommt es aber auch darauf an, wie viele Mitglieder ein weltanschaulicher Verband von Konfessionslosen wirklich hat, für die er sprechen kann. Reine Mehrheit/Minderheit-Betrachtungen delegitimieren eine auf Freiheitlichkeit aufruhende Ordnungskonfiguration von Staat und Religion nicht. Ganz im Gegenteil könnte der grundrechtlichen Fundierung in Minderheitensituationen noch zusätzlich legitimierende Kraft zuwachsen. Im Übrigen hat die europäische Rechtsordnung – wie eingangs schon betont – mittlerweile ihren normativen Frieden mit den mitgliedsstaatlichen Besonderheiten gerade hinsichtlich der statusrechtlichen Regelungszusammenhänge gemacht. Nach Art. 17 Abs. 1 AEUV achtet die Union den Statut, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitglieds-

⁶⁴ Dazu und zum Folgenden nur Gerd Roellecke, Die Entkopplung von Recht und Religion, JZ 2004, 105 (107).

staaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.⁶⁵

Gemeinsame Angelegenheiten von Staat und Kirche – ein weiteres Geschäftsfeld von Gegenseitigkeit?

Dass die deutsche Rechtsordnung pluralitätsorientiert ist, zeigt sich gerade im Kulturverfassungs- und Kulturverwaltungsrecht. Zu diesem Sektor gehören Theologische Fakultäten oder Institute an staatlichen Universitäten genauso wie die verfassungsrechtliche Gewährleistung des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen. Staatliche und religiöse Sphäre treffen in diesem Sektor in besonderer Weise zusammen, ohne dass dies mit der prinzipiellen Neutralitätsanforderung des Staates konfligiert. Die systemische Unterscheidung von Staat und Religion hat zur Folge, dass der Staat keine religionsgemeinschaftlichen Aufgaben erledigen kann. Dies gilt auch *vice versa*. Grundsätzlich werden die Kirchen keine notwendigen, das heißt, nicht an gesellschaftliche Kräfte delegierbaren Staatsaufgaben wahrnehmen können. In religiösen Angelegenheiten ist der Staat inkompetent. Gleichwohl zeichnet sich der neutrale Staat durch eine Pluralitätsaffinität aus, die es ermöglicht, das Religiöse (oder auch Kirchliche) nicht einfach aus dem öffentlichen Raum zu verbannen, sondern es in den staatlichen Ordnungszusammenhang zu integrieren. Die schon erwähnten theologischen Ausbildungsstätten und der Religionsunterricht (Art. 7 Abs. 3 GG), der in „konfessioneller Positivität und Gebundenheit“ (Gerhard Anschütz) zu erteilen ist, sind Belege für dieses Ordnungskonzept. Demzufolge bestehen verschiedene „Kooperationsarenen“ (Gunnar Folke Schuppert) für deren Gegenstandsbereich sich die nicht völlig unmissverständliche Bezeichnung von „*res mixtae*“⁶⁶ eingebürgert hat. Es kommt in diesen Fällen nicht zu einer Vermischung von staatlichen und kirchlichen (beziehungsweise religiösen) Zuständigkeitsbereichen und inhaltlichen Definitionskompetenzen, vielmehr besteht ein komplementäres Beziehungsverhältnis: Der Staat ist und bleibt zum Beispiel „Unternehmer“ des Religionsunterrichts oder auch theologischer Ausbildungseinrichtungen an staatlichen Universitäten, ist aber zu dessen Durchführung auf die Mitwirkung der Religionsgesellschaften an-

⁶⁵ Vgl. näher Ansgar Hense, Auf dem Weg zu einem europäischen Religionsverfassungsrecht? Aktuelle Überlegungen aus deutscher Perspektive: Ines-Jacqueline Werkner / Antonius Liedhegener (Hrsg.), Europäische Religionspolitik. Heidelberg 2013, S. 175–196.

⁶⁶ Lateinisch: „gemischte Sache“, in der juristischen Fachliteratur wird auch von einer sog. „gemeinsamen Angelegenheit“ von Staat und Kirche gesprochen.

gewiesen und an deren religiöses und theologisches Selbstverständnis hinsichtlich Inhalt und Lehre dem Grunde nach gebunden. Dies erstreckt sich dabei auch auf die religionsgemeinschaftliche Lehrbefähigung des Lehrpersonals und umfasst darüber hinaus die nachträgliche Lehrbeanstandung. Angesichts der Komplementarität des Kooperationsverhältnisses in diesem Sektor verwundert es nicht, dass gerade diese Aspekte vor allem und vorrangig durch Staatskirchenverträge entfaltet werden und das Verhältnis von Staat und Kirche in diesem sensiblen Regelungsfeld durch gegenseitige Rücksichtnahme geprägt sein muss. Das Kooperationsfeld von Religionsunterricht und Hochschule ist ein weiterer Beleg dafür, dass die deutsche Ordnungskoooperation von Staat und Kirche (beziehungsweise Religion) durch Gegenseitigkeitsstrukturen bis in die Verästelungen hinein geprägt ist.

Vielfaltsicherung: kircheneigene Schulen und Hochschulen

Der freiheitliche Kulturstaat zeigt sich in Deutschland auch in der Absage an allzu staatsmonopolistische Versorgungsstrukturen auch im Schulsektor. Hier liegen also Ähnlichkeiten zum Sektor der sozialen Dienstleistungen. Hier wie dort ist mit der Absage an ein staatliches Monopol der Aufgabenerfüllung implizit eine Vielfaltsicherung um der Wahlfreiheit der Nachfragenden willen avisiert. Das öffentliche Schulwesen ist nicht ein rein staatliches, sondern im Rahmen der grundgesetzlichen und landesrechtlichen Vorgaben (vgl. Art. 7 Abs. 4 und 5 GG) offen für einen „Trägerpluralismus“ (Peter Häberle). Kirchenrechtlich sieht das universale Recht der katholischen Kirche das Recht zur Schulgründung vor (vgl. cc. 800 ff. CIC / 1983) und bietet damit einen normativen Anknüpfungspunkt für die Wahrnehmung dieses Rechts.⁶⁷ Ganz ähnlich verlaufen die normativen Grundstrukturen im Bereich der Kindertagesstätten oder kirchlichen Hochschulen.

⁶⁷ Zu einigen Aspekten in diesem Zusammenhang vgl. Ansgar Hense, Rechtliche Verantwortungszuschreibungen – Kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Perspektive, in: Marianne Heimbach-Steins / Gerhard Kruip (Hrsg.), *Kooperative Bildungsverantwortung. Sozialethische und pädagogische Perspektiven auf „Educational Governance“*, Bielefeld 2011, S. 89–101.

Zum Schluss – nichts Abschließendes

All das, was thematisch als Berührungspunkte, Kontaktflächen und Kooperationsarenen zwischen Staat und Kirche vorstehend angetippt wurde, wird in der Regel in staatskirchenvertragsrechtlichen Abmachungen zwischen den kirchlichen Kerninstitutionen (Landeskirche, Diözese/Heiliger Stuhl) konkretisiert. Im Staatskirchenvertragsrecht begegnen sich Staat und Kirche gleichsam auf Augenhöhe. In dem Feld der kontraktuellen Religionspolitik werden Interessen und Rechtspositionen ausgeformt und austariert. Hier werden auch unter Umständen gegenseitige Erwartungen formuliert. Rechtsinstrumentell repräsentiert gerade dieser Bereich, dass es sich um ein „Geschäft auf Gegenseitigkeit“ handelt, das aber eben nicht ein kirchlich-exklusives Reservat ist. Die aktuell bereits realisierten muslimischen Verträge und die in Aussicht genommenen (zum Beispiel Niedersachsen, Rheinland-Pfalz) verdeutlichen und belegen, dass diese „Geschäfte auf Gegenseitigkeit“ in der klassischen Form des Vertrages auch für andere Religionen von Bedeutung sind und als das sachadäquate, zeitgemäße Regelungsinstrument angesehen werden.

Die Grundarchitektur der religionsrechtlichen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland lässt sich vielleicht so charakterisieren: Es handelt sich um ein freiheitlich orientiertes und fundiertes Verhältnis von Staat und Religion, bei dem das Feld des Religiösen aus den staatlichen wie öffentlichen Zusammenhängen nicht exkludiert ist. Die Gabe des Staates besteht darin, dass er Rechtsgrundlagen und Rechtsformen bereitstellt, die eine solche Realisierung des Religiösen und damit auch des Kirchlichen grundsätzlich ermöglichen, wenngleich dies keineswegs schrankenlos oder spannungsfrei erfolgt; im Einzelnen sind die gegenläufigen Rechtsgüter und Interessen durchaus fein auszutarieren, und einander verhältnismäßig zuzuordnen. Die Gegengabe der Kirche oder von Religionen besteht dann darin – Josef Isensee hat dies treffend durch die Kategorie „verfassungsstaatliche Erwartungen“ auf den Begriff gebracht⁶⁸ – eben Kirche oder eben Religion zu sein und nicht schlechte Kopien staatlicher Einrichtungsformen, staatsanaloger Strukturen. Freiheitsrechte ermöglichen und erwarten – durchaus – ganz zwanglos, dass nicht einfach andere Organisations-, Ordnungs- oder Verhaltensmuster der gesellschaftlichen Sphäre kopiert werden, sondern durchaus die Unterscheidung. Religiöse Leit-

⁶⁸ Josef Isensee, Verfassungsstaatliche Erwartungen an die Kirche, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 25 (1991), S. 104–146.

ideen sind insofern zu einem guten Teil Leitdifferenzen. Dass diese Eigenheiten hinsichtlich religiöser Organisationsarchitektur und Handlungsgrammatik immer wieder neu zu bedenken und auch neu zu justieren sind, ist dabei nichts Besonderes, sondern gehört zu den institutionell-organisatorischen Selbstthematisierungsherausforderungen, die um der Stabilität willen dynamisch sein müssen. Hinsichtlich der sie umgebenden Ordnung dürfen Kirchen und Religionsgemeinschaften durchaus eine „sinnstiftende Unruhe“ auslösen.

Zur Gegenseitigkeit des Verhältnisses von Staat und Kirche gehört es dann aber auch, dass es ebenfalls Anstöße staatlicherseits geben kann und darf. Die kircheneigene Ordnung kann vielleicht auch von staatlich-weltlichen Ordnungsvorstellungen lernen, ohne dass dies gleich mit der leider immer wieder häufig als Kampfvokabel benutzten Wendung von der „Selbstsäkularisierung“ belegt werden muss. Dass eine freiheitliche Rechtsordnung für alle Beteiligten immer wieder anstrengend und eine beständige Herausforderung, bisweilen sogar eine ganz erhebliche Zumutung sein kann, spricht nicht gegen sie. Denn die Freiheitlichkeit ermöglicht es den Kirchen (und Religionsgesellschaften) auch, den Glauben immer wieder als Option Staat und Gesellschaft gegenüber vorschlagen zu können, aber durchaus auch von Staat und Gesellschaft zu lernen. In diesem wohltemperierten Verständnis der grundgesetzlichen Ordnung von Staat und Kirche, Staat und Religion lässt es sich als „Geschäft auf Gegenseitigkeit“ beschreiben – mit normativem Vorbildcharakter über die Landesgrenzen hinaus.

Arnd Uhle

Die finanzielle Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Staat

Die finanzielle Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Staat zählt zweifelsohne zu den umstrittensten Fragen des Verhältnisses von Religion und Politik. Das gilt in besonderer Weise für die sogenannten Staatsleistungen, im Grundsatz aber auch für sonstige finanzielle Leistungen des Staates an die Kirchen und Religionsgemeinschaften. Diese ziehen zunehmend das öffentliche Interesse auf sich.

Die Ursachen hierfür sind vielschichtig und teils grundsätzlicher, teils gegenwartsbezogener Natur. Grundsätzlicher Natur sind sie zunächst insofern, als die Entscheidung für oder gegen eine staatliche Förderung von Religionsgemeinschaften symbolträchtiger Ausschnitt aus der Ordnung des Gesamtverhältnisses von Religion und Politik ist. Gesellschaftliche Anfechtungen dieser Ordnung werden sich daher stets auch auf die Frage der finanziellen Förderung durch den Staat auswirken. Das gilt umso mehr, je stärker sich gesellschaftlich ein Staatsverständnis durchzusetzen vermag, das durch eine strikte Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften charakterisiert ist: Denn einem solchen Verständnis erscheinen sämtliche Formen eines institutionalisierten Zusammenwirkens dieser Potenzen, erst recht aber staatliche Finanzleistungen an die Religionsgemeinschaften als Verletzung des Grundsatzes der Trennung von Politik und Religion.

Demgegenüber dürfte einer der wirkmächtigsten gegenwartsbezogenen Gründe für das in jüngerer Zeit wachsende öffentliche Interesse an der finanziellen Förderung von Religionsgemeinschaften in dem Umstand liegen, dass die diesbezügliche Debatte in den vergangenen Jahren erstmals nicht mehr nur von außen an die Kirchen herangetragen, sondern von diesen selbst we-

sentlich befördert worden ist.¹ So hat in seiner berühmt gewordenen „Rede vor engagierten Katholiken aus Kirche und Gesellschaft“ im Jahre 2011 *Papst Benedikt XVI.* die „Streichung von Privilegien“ für die katholische Kirche als einen Weg der „Entweltlichung“ gewürdigt, der es der Kirche gestatte, sich noch stärker als bislang auf ihren eigentlichen Auftrag zu besinnen.² Auch wenn diese Aussage in ungebrochener Kontinuität zur Haltung des Zweiten Vatikanischen Konzils steht, das bereits vor nahezu fünfzig Jahren ausdrücklich unterstrichen hat, dass die Kirche „ihre Hoffnungen nicht auf Privilegien [setzt], die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden“ und dass sie „sogar auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten [wird], wenn feststeht, dass durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist“,³ hat diese Rede in der Öffentlichkeit doch eine außergewöhnliche Wirkmacht entfaltet. Vor allem kirchenkritische Stimmen in Politik und Publizistik haben sie als eine Aufforderung zum Verzicht auf Staatsleistungen sowie als Plädoyer für ein Abrücken von der Kirchensteuer interpretieren wollen,⁴ obgleich sich der Papst bereits wenige Wochen später einer solchen Deutung entgegenstellte.⁵

So unterschiedlich die hier nur angedeuteten Entwicklungen auch sein mögen, so sehr eint sie, dass sie im Verbund mit anderen Ursachen das gesellschaftliche Interesse auf die staatliche Förderung von Religionsgemeinschaften

1 Zutreffend Sebastian Müller-Franken, Die öffentliche Finanzierung der Religionsgemeinschaften in Deutschland – unter besonderer Berücksichtigung der Staatsleistungen, in: Arnd Uhle (Hrsg.), Kirchenfinanzen in der Diskussion. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung, Berlin 2015, S. 43 ff. (45 f.).

2 Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Apostolische Reise seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.-25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 189, 2011, S. 145 (151). Deutungsversuche dieser Rede bei Jürgen Erbacher, Entweltlichung, in: ders. (Hrsg.), Entweltlichung der Kirche?, Freiburg 2012, S. 76 ff. (80 f.).

3 Vatikanum II, Pastorale Konstitution „Gaudium et spes“ („Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis“), in: AAS 58 (1966), S. 1025 ff. (1099 f., Nr. 76). Hierzu zuletzt Arnd Uhle, Das Verhältnis von Kirche und Staat im Spiegel des vergleichenden Religionsrechts, in: Ludger Müller / Wilhelm Rees (Hrsg.), Geist – Kirche – Recht, Festschrift für Libero Gerosa zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Berlin 2014, S. 411 ff. (424).

4 Der Partei *Die Linke* etwa war die Rede des Papstes Anlass, um das in Art. 140 GG i.V.m. Art. 138 Abs. 1 Satz 2 WRV vorgesehene Grundsätzegesetz für die Ablösung der Staatsleistungen einzufordern, siehe BT-Drucks. 17 / 8791, S. 1 ff., v. a. 2. Zu den Forderungen aus der Publizistik siehe die zusammenfassende Darstellung bei Thomas Söding, In der Welt, nicht von der Welt. Die Freiburger Rede im Fokus des Neuen Testaments. Drei Thesen und drei Fragen, zur Debatte 3 / 2012, S. 11 (12).

5 Dazu m. w. N. Müller-Franken, Finanzierung der Religionsgemeinschaften (Anm. 1), S. 45 f.

gelenkt und Grundfragen aufgeworfen haben. Diese Fragen betreffen auf der einen Seite die Legitimität und die gesellschaftliche Akzeptanz staatlicher Finanzleistungen im Grundsätzlichen. Auf der anderen Seite betreffen sie die unterschiedlichen Erscheinungsformen derartiger Leistungen, fragen also danach, welche Ausgestaltungen das staatliche Förderhandeln in der Praxis der europäischen Staaten kennt und welche dieser Ausgestaltungen sich empfehlen. Demgemäß befassen sich die nachfolgenden Ausführungen in einem ersten Schritt zunächst mit der Grundsatzfrage, wie die Legitimität der staatlichen Förderung der Religionsgemeinschaften zu beurteilen ist. Auf dieser Grundlage wenden sie sich hernach in einem zweiten Schritt einem Überblick über die verschiedenen Erscheinungsformen dieser Förderung in der Staatspraxis zu. Im Anschluss widmen sie sich einer Analyse der mit diesen Formen jeweils verbundenen Vorzüge und Nachteile. Ein Ausblick auf die Zukunft der finanziellen Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Staat rundet die nachfolgenden Betrachtungen schließlich ab.



Papst Benedikt XVI. im Jahre 2007 (Fabio Pozzebom / Agência Brasil / CC 3.0 Brazil)

Die Legitimitätsfrage

Wendet man sich dementsprechend zunächst der Frage zu, ob – und falls ja, welche – Gründe für eine finanzielle Förderung der Religionsgemeinschaften durch den Staat in Betracht zu ziehen sind,⁶ liegen vier Legitimationsstränge nahe.⁷ So ist zunächst zu berücksichtigen, dass das weltliche Handeln der Religionsgemeinschaften vielfältig staatliches Handeln ersetzt, vor allem im sozialen und kulturellen Bereich. Damit wird hier die staatliche Tätigkeit durch die weltliche Aktivität der Religionsgemeinschaften substituiert, was einen ersten Legitimationsstrang der staatlichen Förderung deutlich werden lässt. Sodann ist nicht zu verkennen, dass in den Staaten Europas die Betätigung der Religionsgemeinschaften – namentlich der christlichen Kirchen – die geistig-sittlichen und kulturellen Grundlagen des freiheitlichen Gemeinwesens zu legen und zu sichern hilft. Auf diese Weise erbringen die Kirchen und Religionsgemeinschaften dem freiheitlich-säkularen Verfassungsstaat westlicher Provenienz einen Dienst, den dieser Staat aus eigenen Kräften und auch mit einem Großeinsatz finanzieller Ressourcen nicht ersetzen kann. Das staatliche Handeln wird folglich hier durch das religionsgemeinschaftliche Wirken originär ergänzt – ein Umstand, der einen weiteren – zweiten – Legitimationsstrang staatlicher Finanzleistungen an Religionsgemeinschaften sichtbar werden lässt. Zu diesen beiden Legitimationsansätzen, die im staatlichen Interesse bestehen, tritt sodann ein im Interesse der Religion und des spezifisch religiösen Wirkens der Religionsgemeinschaften bestehender – dritter – Legitimationsstrang hinzu. Dieser ist dadurch gekennzeichnet, dass die Grundrechte ein staatliches Mandat zur Grundrechtsvorsorge begründen. Auch wenn die grundrechtlichen Freiheitsrechte nicht in Teilhabe- und Leistungsansprüche umgedeutet werden können und es Sache des Gesetzgebers ist, über die Be-

6 Dazu Gerhard Robbers, Förderung der Kirchen durch den Staat, in: HdbStKirchR², Bd. 1 (1994), S. 867 ff. (873 ff.). siehe ferner Wilhelm Kewenig, Das Grundgesetz und die staatliche Förderung der Religionsgemeinschaften, in: Essener Gespräche 6 (1972), S. 9 ff. (25 ff.); Dietrich Pirson, Die Förderung der Kirchen als Aufgabe des säkularen Staates, in: Essener Gespräche 28 (1994), S. 83 ff. (89 ff.); zuletzt Müller-Franken, Finanzierung der Religionsgemeinschaften (Anm. 1), S. 43 ff.; vgl. auch Wolfgang Clement, Politische Dimension und Praxis der staatlichen Förderung der Kirche, in: Essener Gespräche 28 (1994), S. 41 ff. (45 ff.).

7 Die nachstehenden Ausführungen folgen dem Beitrag des Verfassers, Die öffentliche Finanzierung der Religionsgemeinschaften im säkularen Verfassungsstaat. Anmerkungen zu ihrer Legitimität und ihren Erscheinungsformen, in: Libero Gerosa / Ludger Müller (Hrsg.), Politik ohne Religion? Laizität des Staates, Religionszugehörigkeit und Rechtsordnung, Paderborn 2014, S. 191 ff. (192 ff.).

gründung derartiger Ansprüche zu entscheiden, ist angesichts dieses Mandats doch zu beachten, dass im Falle eines staatlichen Tätigwerdens zum Zwecke der Grundrechtsvorsorge die einzelnen Grundrechte prinzipiell gleich behandelt werden müssen. Damit gewinnt die Religionsfreiheit als Rechtfertigung für eine staatliche Förderung der Religionsgemeinschaften an Bedeutung. Zu diesen funktionalen Legitimationsansätzen tritt schließlich in verschiedenen Staaten Europas zusätzlich noch ein historisch begründeter – vierter – Legitimationsstrang hinzu. Dieser legitimiert staatliche Finanzleistungen, die auf althergebrachten, gleichwohl bis heute gültigen Rechtstiteln beruhen. Diese vier Legitimationsdimensionen seien näher erläutert.

Ein erster Legitimationsstrang: Die Substitution staatlicher Aufgabenerfüllung

Ein das staatliche Handeln substituierender *erster Legitimationsstrang* ist für die öffentliche Förderung dort gegeben, wo die Religionsgemeinschaften vielfältige soziale und kulturelle Aktivitäten entfalten, die über die jeweilige Religionsgemeinschaft hinaus allen Bürgern, also sämtlichen Mitgliedern der Gesellschaft zugutekommen. Zu nennen ist hier die in den europäischen Staaten vor allem durch die christlichen Kirchen erfolgende Unterhaltung von Krankenhäusern und Sterbehospizen, Altenheimen und Sozialstationen, Drogenberatungs- und Lebenshilfestellen, Kindergärten und Schulen, die durch eine vielfältige Aktivität auf den Gebieten der Kultur – etwa in den Bereichen der Denkmalpflege, Musik und bildenden Kunst – ergänzt wird.⁸ Mit derartigen Aktivitäten stellen die Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht nur bedeutsame Elemente der sozialen und kulturellen Infrastruktur. Vielmehr entlasten sie auch den Staat, weil er entsprechende Einrichtungen nicht beziehungsweise in weit geringerem Umfang unterhalten muss, als es sonst im Interesse des Gemeinwohls seiner Bürger erforderlich wäre.⁹ Hieraus folgt, dass eine staatliche Förderung des sozialen und kulturellen Handelns der Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht nur legitim, sondern geradezu geboten erscheint: Denn der Staat unterstützt mit einer derartigen Förderung le-

⁸ Dazu zuletzt Arnd Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa: Erscheinungsformen, Eignung, Zukunftsperspektiven, in: Wilhelm Rees / María Roca / Balázs Schanda (Hrsg.), *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten*, Berlin 2013, S. 743 ff. (746 ff.); Müller-Franken, *Finanzierung der Religionsgemeinschaften* (Anm. 1), S. 57 f.; vgl. auch Robbers, *Förderung der Kirchen* (Anm. 6), S. 877 ff.

⁹ Clement, *Politische Dimension* (Anm. 6), S. 45 f.

diglich jenes Engagement, das er sonst selbst – und nach aller Erfahrung mit weit höherem materiellen Aufwand – erbringen müsste. So betrachtet, erfolgt eine finanzielle Unterstützung der Kirchen und Religionsgemeinschaften als Kulturträger und -vermittler sowie als gesellschaftliche Akteure sozialen Engagements nicht um der Kirchen, sondern um der Bürger willen.¹⁰



Haupteingang des evangelischen Diakonissenkrankenhauses in Leipzig-Leutzsch (Foto: Johannes Kazah, 2010/CC BY 3.0)

¹⁰ Clement, Politische Dimension (Anm. 6), S. 45 f.; zustimmend Heiner Marré, Die Kirchenfinanzierung in Kirche und Staat der Gegenwart, 4. Aufl., Essen 2006, S. 49.

Ein zweiter Legitimationsstrang: Die originäre Ergänzung staatlichen Handelns durch die Religionsgemeinschaften

Doch bei diesem ersten Legitimationsstrang alleine verbleibt es nicht. Vielmehr tritt ergänzend ein *zweiter Legitimationsstrang* hinzu, der sich darauf gründet, dass die Religionsgemeinschaften staatliches Handeln auch in einer originären Weise bereichern – in einer Weise also, die den Staaten selbst verschlossen ist. Gemeint ist hier das religiöse Wirken der Kirchen und Religionsgemeinschaften mit dem ihm eigenen Effekt einer Förderung der geistig-sittlichen Grundlagen des Gemeinwesens.¹¹ Denn wenn es auch richtig ist, dass ein freiheitlich verfasster Staat auf derartigen Grundlagen beruht – und damit auf Voraussetzungen, die er selbst nicht gewährleisten kann¹² – so bleibt ihm doch immerhin, diese Voraussetzungen freiheitsgerecht zu pflegen, unter anderem dadurch, dass er gesellschaftliche Potenzen, die entsprechende Kräfte freisetzen, seinerseits mit materieller Förderung bedenkt und sie dadurch unterstützt.¹³

Nun ist unzweifelhaft, dass insbesondere die christlichen Kirchen in den europäischen Staaten grundlegende Werthaltungen generationenübergreifend zu stärken und zu perpetuieren suchen, die für den säkularen Staat von fundamentaler Bedeutung sind.¹⁴ Zu denken ist hier zum einen an die Unterstützung vielfältiger Verfassungsprinzipien, die von der Säkularität des Staates über die staatliche Verpflichtung zum Schutz der Menschenwürde und zur

11 Vgl. Felix Hammer, Rechtsfragen der Kirchensteuer, Tübingen 2002, S. 164; wie hier auch Marré, Kirchenfinanzierung (Anm. 10), S. 50 f.

12 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, 1991, S. 92 ff. (112). Zu jüngeren Einwänden überzeugend Müller-Franken, Finanzierung der Religionsgemeinschaften (Anm. 1), S. 76 ff.; näher zur Kategorie der Verfassungsvoraussetzung zuletzt Arnd Uhle, Verfassungsvoraussetzungen, in: Hanno Kube / Rudolf Mellinghoff / Gerd Morgenthaler / Thomas Puhl / Christian Seiler / Ulrich Palm (Hrsg.), Leitgedanken des Rechts. Paul Kirchhof zum 70. Geburtstag, Heidelberg 2013, S. 149 ff.

13 Sebastian Müller-Franken, Kirchenfinanzierung im freiheitlichen Staat des Grundgesetzes, BayVBl. 2007, S. 33 ff. (36); vgl. dazu auch Josef Isensee, Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: HdbStKirchR, Bd. 1 (1994), S. 1009 ff. (1061); näher hierzu sowie zu den Grundsätzen, Fallgruppen und Exempeln der staatlichen Förderung derartiger gesellschaftlicher Potenzen Arnd Uhle, Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität, Tübingen 2004, S. 436 ff. und 450 ff.; ders., Innere Integration, in: HdbStR³, Bd. 4 (2006), § 82 Rn. 65 ff.

14 Dazu näher Arnd Uhle, Das christliche Fundament Deutschlands – Thema des Grundgesetzes?, in: Georg Kaster (Hrsg.), Religion – Garant oder Bedrohung des Friedens? 2. Internationale Gocher Gespräche, Goch 2006, S. 69 ff. (79 ff.).

Gewährleistung individueller Freiheitsrechte bis hin zur religiösen Neutralität des modernen Staates reichen; insofern dienen die Kirchen der Perpetuierung jenes Grundkonsenses, auf dem die säkularen Verfassungsstaaten westlicher Provenienz aufbauen.¹⁵

Zum anderen ist nicht zu übersehen, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften jenseits dieses Grund- und Verfassungskonsenses auch die gesellschaftlichen Geltungs- beziehungsweise Wirksamkeitsbedingungen moderner Verfassungsstaatlichkeit unterstützen, auf die freiheitliche Verfassungsstaaten deshalb in so besonderem Maße angewiesen sind, weil ihre Realität, ihre Vitalität und ihr dauerhafter Bestand davon abhängig sind, dass dem Konsens über Inhalt und Gestalt einer verfassungsstaatlichen Ordnung auch ein entsprechendes Handeln der Bürger an die Seite tritt.¹⁶ Denn das Spezifikum des freiheitlichen Verfassungsstaates besteht darin, dass in ihm jene Handlungen, auf die das Gemeinwesen angewiesen ist, dem freien Engagement der Bürger anvertraut sind, genauer: dass in den grundrechtlich garantierten Freiräumen des Einzelnen die geistigen, kulturellen, ökonomischen und sozialen Grundlagen des Gemeinwesens liegen.¹⁷ Ein freiheitlicher Verfassungsstaat gründet daher wesentlich darin, dass die Bürger durch die Ausübung der individuellen Freiheitsrechte das *bonum commune* schaffen. Die Grundrechte bilden folglich eine „Ermächtigung der Bürger, an der Herstellung des Gemeinwohls mitzuwirken, in den verschiedenen Wirkungsfeldern, welche sie ihren Inhabern offenhalten: Familie, Beruf, Wirtschaft, Kultur, öffentliche Meinung, politische Willensbildung, Wissenschaft, Religion und Weltanschauung“.¹⁸ Eine solche Herstellung des *bonum commune* durch Grundrechtsgebrauch setzt ihrerseits gleichermaßen allgemeine *Freiheitsbereitschaft* wie *Freiheitsfähigkeit* voraus: die *Bereitschaft*, die Freiheitsrechte tatsächlich mit Leben zu erfüllen und die *Fähigkeit*, diese Freiheitswahrnehmung gemeinwohladäquat auszugestalten. Während für die *Freiheitsbereitschaft* – neben der Triebfeder des menschlichen Eigeninteresses – eine säkulare und aktivitätsbejahende Grundhaltung entscheidend ist, ist für die Frei-

15 Zur Bedeutung des Verfassungskonsenses für die Zukunft der Verfassungsstaatlichkeit Konrad Hesse, *Die normative Kraft der Verfassung*, 1959, S. 12; Josef Isensee, *Das Volk als Grund der Verfassung*, 1995, S. 93; Uhle, *Innere Integration* (Anm. 13), § 82 Rn. 5 und 23 ff.; zum Verfassungskonsens und seinen Voraussetzungen näher ders., *Freiheitlicher Verfassungsstaat* (Anm. 13), S. 44 ff.

16 Zu diesen Geltungsbedingungen einer freiheitlichen Verfassung Uhle, *Innere Integration* (Anm. 13), § 82 Rn. 7 und 26 ff.; näher ders., *Freiheitlicher Verfassungsstaat* (Anm. 13), S. 50 ff.

17 Josef Isensee, *Gemeinwohl im Verfassungsstaat*, in: *HdbStR*, Bd. 4 (2006), § 71 Rn. 114 ff.

18 Isensee, *Gemeinwohl* (Anm. 17), Rn. 115.

heitsfähigkeit eine rationale Haltung sowie die Idee ethischer Autonomie entscheidend, durch die die individuellen Eigeninteressen rückgebunden und eingegrenzt werden.¹⁹ Es dürfte evident sein, dass für diese Haltungen in Europa das geistig-sittliche Wirken insbesondere der christlichen Kirchen nach wie vor von erheblicher Bedeutung ist.²⁰ Daher kann festgehalten werden, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften mit ihrem religiösen Wirken und ihrer hieraus erwachsenden geistig-sittlichen Prägekraft Wesentliches sowohl für die Perpetuierung des Grund- beziehungsweise Verfassungskonsenses freiheitlich verfasster Gesellschaften als auch für die Aufrechterhaltung der Geltungsbedingungen freiheitlicher Verfassungsstaatlichkeit leisten.²¹

Vor diesem Hintergrund erbringen namentlich die christlichen Kirchen den säkularen Verfassungsstaaten Europas einen Dienst, den diese selbst nicht leisten können. Denn diese Staaten verfügen zum einen aufgrund ihrer weltanschaulichen Neutralität über kein den Kirchen vergleichbares umfassendes weltanschaulich-moralisches Mandat, zum anderen fehlen ihnen auch die Einwirkungsmöglichkeiten, die sich mit der Macht religiöser Überzeugungen verbinden. Umso wertvoller ist für sie das Wirken der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Ist aber das der Fall, so erscheint es gerechtfertigt, das diesbezügliche Wirken der Religionsgemeinschaften durch eine finanzielle Förderung zu honorieren.²²

Der dritte Legitimationsstrang: Das staatliche Mandat zur Grundrechtsvorsorge

Rechtfertigen die beiden vorgenannten Legitimationsstränge die staatliche Unterstützung der Kirchen unter dem Aspekt des staatlichen Interesses an den säkularen Leistungen und Nebenwirkungen des kirchlichen Wirkens, so gilt Abweichendes für einen *dritten Legitimationsstrang*. Denn dieser legitimiert

19 Zu Freiheitsbereitschaft und Freiheitsfähigkeit als Bedingungen freiheitlicher Verfassungsstaatlichkeit näher Uhle, Innere Integration (Anm. 13), § 82 Rn. 7 und 27; ders., Verfassungsvoraussetzungen (Anm. 12), S. 155 ff.

20 Vgl. dazu Joseph H. H. Weiler, Ein christliches Europa: Erkundungsgänge, Salzburg 2004.

21 Freilich können sich die Beiträge der einzelnen Religionsgemeinschaften voneinander unterscheiden – und zwar sowohl unter dem Aspekt ihrer divergierenden gesellschaftlichen Wirkmächtigkeit als auch unter dem Aspekt ihrer Bereitschaft und Fähigkeit, die Prinzipien und Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates zu pflegen und zu perpetuieren, vgl. dazu Paul Kirchhof, Die Freiheit der Religionen und ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen, in: Essener Gespräche 39 (2005), S. 105 ff.

22 Marré, Kirchenfinanzierung (Anm. 10), S. 50 f.

eine finanzielle Förderung unter dem Aspekt der Religionsfreiheit und des spezifisch religiösen Wirkens der Religionsgemeinschaften.²³

Die hierdurch vermittelte Legitimation gründet in dem Umstand, dass die Grundrechte nach dem modernen Verständnis der Grundrechtsfunktionen nicht nur dem Schutz vor staatlichen Eingriffen in die Freiheitsrechte dienen, sondern auch ein staatliches Mandat zur Grundrechtsvorsorge begründen, also ein Tätigwerden des Staates rechtfertigen, das darauf abzielt, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass die Freiheitsrechte effektiv wahrgenommen werden können.²⁴ Auch wenn sich aus den Freiheitsrechten grundsätzlich keine unmittelbaren Teilhabe- und Leistungsansprüche ableiten lassen, stehen dem Gesetzgeber daher doch grundrechtsaktivierende und -fördernde Maßnahmen zur Verfügung. Das gilt für sämtliche Freiheitsrechte und deshalb auch für die Religionsfreiheit, die insofern nicht prinzipiell anders behandelt und namentlich nicht schlechter gestellt werden darf als andere Grundrechte.²⁵

Vor diesem Hintergrund erwächst auf dem Fundament eines modernen Grundrechtsverständnisses aus der Gewährleistung der positiven Religionsfreiheit eine weitere Legitimation für eine finanzielle Förderung der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch den Staat.²⁶ Ihr Anwendungsbereich besteht in besonderer Weise dort, wo die Ausübung der Religionsfreiheit an Voraussetzungen gebunden ist, die vom Staat aufgerichtet werden, weil hier die Gefahr besteht, dass staatliche Reglementierungsakte in freiheitsreduzierende Grundrechtseingriffe umschlagen.²⁷ Dies gilt etwa für die Anstaltsseelsorge.²⁸

23 Müller-Franken, Kirchenfinanzierung (Anm. 13), S. 36; Hammer, Rechtsfragen der Kirchensteuer (Anm. 11), S. 171 ff.

24 Robbers, Förderung der Kirchen (Anm. 6), S. 876 ff.; zuletzt Müller-Franken, Finanzierung der Religionsgemeinschaften (Anm. 1), S. 58 f.; vgl. dazu auch Pirson, Förderung (Anm. 6), S. 96 ff.

25 Hammer, Rechtsfragen der Kirchensteuer (Anm. 11), S. 165 f.

26 Marré, Kirchenfinanzierung (Anm. 10), S. 50.

27 Robbers, Förderung der Kirchen (Anm. 6), S. 876.

28 Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 748 f. und 774.

Der vierte Legitimationsstrang: Die Kompensation historischen Unrechts

Zu diesen *funktionalen* Legitimationsansätzen kann schließlich noch ein spezifisch *historischer* Legitimationsstrang hinzutreten.²⁹ So verdanken etwa die Staatsleistungen ihre Berechtigung dem Umstand, dass mit ihnen die Kirchen für die mit der Säkularisation des Kirchengutes verbundenen Vermögensverluste entschädigt werden, dass mit ihnen also historisches Unrecht kompensiert werden soll. Sie sind teilweise staatskirchenrechtlich geregelt. Für die Bundesrepublik Deutschland ist insofern etwa auf Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 138 Abs. 1 WRV hinzuweisen.³⁰ Freilich gilt dieser historische Legitimationsstrang nicht für alle Staaten Europas gleichermaßen, zum Beispiel nicht für Großbritannien, da die dortige anglikanische Kirche von Säkularisation verschont wurde.

Die Erscheinungsformen der finanziellen Förderung durch den Staat

Kann vor diesem Hintergrund die Legitimität einer finanziellen Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Verfassungsstaat aus unterschiedlichen Gründen bejaht werden, wendet sich der Blick in einem zweiten Schritt dem „Wie“, also den Erscheinungsformen dieser Förderung zu.³¹ Im Einzelnen lassen sich hier mit Blick auf die europäische Staatspraxis der Gegenwart sechs Formen unterscheiden: Unmittelbare Finanzausweisungen des Staates an die Religionsgemeinschaften, die bereits angesprochenen Staatsleistungen, die Gewährung staatlicher Zuschüsse zur religionsgemeinschaftlichen Wahrnehmung gemeinwohldienlicher Aufgaben, die staatliche Kostenübernahme für

²⁹ Zu den historischen Gründen der Staatsleistungen in Deutschland: Isensee, Staatsleistungen (Anm. 13), S. 1009 ff.

³⁰ Dazu eingehend und m. w. N. Isensee, Staatsleistungen (Anm. 13), S. 1015 ff.

³¹ Einen nicht auf die staatlichen Finanzierungsformen beschränkten Überblick der verschiedenen Modelle der Kirchenfinanzierung bieten im jüngeren Schrifttum u. a. Marré, Kirchenfinanzierung (Anm. 10), S. 13 ff., v. a. 20 ff.; Hartmut Böttcher, Typen der Kirchenfinanzierung in Europa, ZevKR 52 (2007), S. 400 ff.; Wilhelm Rees, Formen der Kirchenfinanzierung in Europa. Vergleich und Wertungen einzelner Systeme, in: Die österreichischen Bischöfe, Heft 10 (2010), S. 18 ff.; Felix Hammer, Kirchenfinanzierung in ausländischen Staaten, in: Dieter Birk / Dirk Ehlers (Hrsg.), Aktuelle Rechtsfragen der Kirchensteuer, 2012, S. 65 ff. (65); Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 743 ff.; Rudolf K. Höfer (Hrsg.), Kirchenfinanzierung in Europa. Modelle und Trends, Innsbruck 2014; zuletzt Stephan Haering, Modelle der Kirchenfinanzierung im Überblick, in: Arnd Uhle (Hrsg.), Kirchenfinanzen in der Diskussion. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung, 2015, S. 11 ff.

Anstaltsseelsorge und Religionsunterricht, die Finanzierung durch eine Teilzweckbindung der Einkommensteuer und schließlich die ergänzende Gewährung von Steuererleichterungen beziehungsweise -befreiungen. Nicht zu den Formen einer finanziellen Förderung von Religionsgemeinschaften zu rechnen und daher von diesen abzugrenzen sind hingegen die Kirchensteuer und der Kirchenbeitrag.

Finanzielle Zuwendung des Staates zum Zweck der allgemeinen Kirchenfinanzierung

Eine erste Erscheinungsform finanzieller Unterstützung stellen staatliche Finanzzuweisungen dar, die der allgemeinen Kirchenfinanzierung dienen und es den Religionsgemeinschaften ermöglichen, ihren spezifisch religiösen Sendungen und geistlichen Aufgaben nachzukommen.³² So ist etwa in der belgischen Verfassung von 1831 festgelegt, dass der Staat verpflichtet ist, die Gehälter der Pfarrer zu bezahlen; die Höhe des Gehalts wird hierbei – ähnlich wie bei Beamten – gesetzlich festgelegt. Zudem sind die Provinzen und Gemeinden verpflichtet, für die Wohnungen der Bischöfe und Pfarrer zu sorgen. Der allgemeine Finanzbedarf der Religionsgemeinschaften wird in einem solchen System durch Finanzleistungen gedeckt, die unmittelbar dem Staatshaushalt entstammen. Direkte staatliche Finanzzuweisungen an die Religionsgemeinschaften kennen darüber hinaus auch Tschechien, die Slowakei und Estland. In Griechenland schließlich werden die griechisch-orthodoxe Kirche und in Norwegen die evangelisch-lutherische Staatskirche durch staatliche beziehungsweise kommunale Zuwendungen finanziert. Erhebliche finanzielle Leistungen erbringt auch Dänemark an die Dänische Volkskirche.

Staatsleistungen

Von derartigen staatlichen Zuwendungen für die allgemeine Kirchenfinanzierung zu unterscheiden sind die sogenannten Staatsleistungen, also wiederkehrende Leistungen, die zum Zwecke der Wiedergutmachung geleistet werden.³³ Mit ihnen werden, wie bereits dargestellt, Religionsgemeinschaften für

32 Dazu m. w. N. Böttcher, Typen der Kirchenfinanzierung (Anm. 31), S. 403 ff.; Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 744 ff.

33 Isensee, Staatsleistungen (Anm. 13), S. 1020 f. Hierzu aus jüngerer Zeit m. w. N. Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 749 ff.; Müller-Franken, Finanzierung der

Opfer entschädigt, die sie in der Vergangenheit für einen Staat haben erbringen müssen³⁴. Daher beruhen die Staatsleistungen nicht auf einem Gegenwarts- und Zukunftsbezug, sondern auf einer historischen Rechtsgrundlage. In Deutschland werden derartige staatliche Zuwendungen aufgrund historischer Rechtstitel vor allem als Ausgleich für Säkularisationen erbracht.³⁵ Verwendet werden sie unter anderem für den persönlichen und sachlichen Bedarf der allgemeinen kirchlichen Verwaltung, für Ausbildung, Besoldung und Versorgung der Geistlichen und anderer Kirchenbeamter sowie für weitere kirchliche Zwecke.³⁶ Überwiegend sind die Staatsleistungen als positive Staatsleistungen ausgestaltet. Sie können als sogenannte negative Staatsleistungen aber auch die Form von Steuer- und Gebührenbefreiungen annehmen.³⁷ Gemäß Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 138 Abs. 1 WRV sind sie nach Erlass eines Bundesgesetzes über die Ablösungsgrundsätze durch die Landesgesetzgebung abzulösen. Einen vergleichbaren finanziellen Ausgleich für Vermögenswerte, die den Kirchen in der Vergangenheit entzogen worden sind, kennt neben Deutschland etwa auch Österreich.³⁸

Zuschüsse zur kirchlichen Erfüllung gemeinwohldienlicher Aufgaben

Zu finanziellen Leistungen des Staates an die Religionsgemeinschaften kommt es nicht nur im Falle staatlicher Zuwendungen zum Zweck der allgemeinen Kirchenfinanzierung und im Falle der Erbringung von Staatsleistungen, sondern auch dort, wo der Staat die Religionsgemeinschaften bei der Übernahme gemeinwohldienlicher Aufgaben finanziell unterstützt.³⁹ Die diesbezüglich gewährten Zuschüsse entstammen ebenfalls dem Staatshaushalt, zeichnen sich aber durch ihre aufgabenspezifische Zweckbindung aus und werden daher nur im Falle der Aufgabenwahrnehmung zugewiesen. Exemplarisch ist das etwa bei der staatlichen Förderung von kirchlichen Kindergärten, Schulen und Krankenhäusern der Fall, aber auch bei Zuschüssen zu Maßnahmen des Denkmalschutzes an kirchlichen Bauwerken. Entsprechende staatliche Fi-

Religionsgemeinschaften (Anm. 1), S. 63 ff.

34 Siehe hierzu S. 139.

35 Zum Ausgleich für Säkularisationen Heinrich de Wall, Die Fortwirkung der Säkularisation im heutigen Staatskirchenrecht, in: Essener Gespräche 38 (2004), S. 53 ff. (55, 63).

36 Zur Verwendung: Isensee, Staatsleistungen (Anm. 13), S. 1022 ff.

37 Isensee, Staatsleistungen (Anm. 13), S. 1024 ff.

38 Böttcher, Typen der Kirchenfinanzierung (Anm. 31), S. 410.

39 Näher dazu m. w. N. Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 746 ff.

nanzzuweisungen werden für konfessionelle Privatschulen etwa in Großbritannien und Irland geleistet. Auch Frankreich kennt derartige Zuwendungen. Staatliche Zuschüsse zur Erhaltung kirchlicher Gebäude werden beispielsweise in Belgien und Dänemark, aber auch in Portugal und den Niederlanden gewährt.

Zuwendungen für Anstaltsseelsorge und Religionsunterricht

Den Finanzausschüssen für die Übernahme gemeinwohldienlicher Aufgaben ähnlich sind staatliche Zuwendungen für die Anstaltsseelsorge – also für die Seelsorge in Krankenhaus, Militär und Strafvollzug – und für den konfessionellen Religionsunterricht in der staatlichen Schule. Sie unterscheiden sich von jenen indessen durch ihren besonderen Grund, da sie in der spezifischen Verpflichtung des Staates wurzeln, die Religionsfreiheit in ihrer positiven Dimension auch in Krankenhäusern, in den Streitkräften und beim Strafvollzug sowie in der staatlichen Pflichtschule zu gewährleisten. Für die Anstaltsseelsorge werden derartige Zuwendungen beispielsweise in Frankreich, England, Polen sowie Deutschland und den Niederlanden gewährt, für den konfessionellen Religionsunterricht in der staatlichen Schule etwa in Deutschland, Österreich, Polen und Rumänien.

„Otto per mille“ – Die Teilzweckbindung der Einkommensteuer

Zu den staatlichen Finanzleistungen an die Religionsgemeinschaften gehört auch das italienische Modell des *„otto per mille“*, also die Teilzweckbindung eines Anteils an den staatlichen Einkommen- beziehungsweise Lohnsteuereinnahmen.⁴⁰ Denn auch wenn diese Finanzierungsform, wie die Beispiele Spaniens und Ungarns belegen, in verschiedenen Ausgestaltungen zur Anwendung gelangt, ist für sie charakteristisch, dass hier zunächst die Pflicht zur Entrichtung eines entsprechenden Steueranteils alle Steuerpflichtigen trifft,

⁴⁰ Zu dieser, teilweise auch als Kultursteuer bezeichneten Form der Finanzierung näher Jens Petersen, Die Finanzierung der Kirche in Europa – insbesondere in Italien und Spanien, KuR 140, S. 33 ff. (36, 43); Böttcher, Typen der Kirchenfinanzierung (Anm. 31), S. 418 ff.; Jörg-Detlef Kühne, Positive Bekenntnisfreiheit versus Kirchensteuererhebung im Spiegel bundesverfassungsgerichtlicher Wertungsimpulse und ausländischer Alternativmodelle, in: Georg Steinberg (Hrsg.), Recht und Macht, Festschrift für Hinrich Rüping zum 65. Geburtstag, München 2008, S. 173 ff. (181 ff.); Haering, Modelle (Anm. 31), S. 26 ff.; Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 752 ff.

unabhängig von deren Konfession beziehungsweise Religionszugehörigkeit,⁴¹ und der Staat diesen Anteil dann den verschiedenen Religionsgemeinschaften – ggf. auch sonstigen gemeinnützigen Vereinigungen – zur Verfügung stellt. Die Höhe des Steueranteils legt der Staat fest, der auch die religionsgemeinschaftliche Verwendung der auf diese Weise erfolgenden finanziellen Zuwendungen gesetzlich regelt und kontrolliert. Daher steht bei der Teilzweckbindung der Einkommensteuer der Charakter einer staatlichen Leistung an die Religionsgemeinschaften im Vordergrund.⁴² Allerdings ist die Erhebung des betreffenden Steueranteils dergestalt ausgeformt, dass der einzelne Steuerzahler wählen kann, welcher Institution dieser zugute kommen soll: einer Kirche beziehungsweise einer Religionsgemeinschaft, einer sonstigen gemeinnützigen Vereinigung, unter Umständen auch dem Staat, der die aus dieser Steuer eingehenden Finanzmittel dann aufgrund einer gesetzlichen Bindung seinerseits für soziale und kulturelle Zwecke zu verwenden hat. Der Bürger verfügt also hier über die Möglichkeit, hinsichtlich des Verwendungszwecks eines gesetzlich festgelegten Teils der Steuerschuld zwischen verschiedenen Alternativen zu wählen. Je nach Ausgestaltung kann sich dieses Wahlrecht auf die Verwendung des eigenen Steueranteils beziehen oder aber auf die Verwendung des entsprechenden Anteils an den staatlichen Gesamteinnahmen aus der Einkommensteuer. Ersteres ist etwa in Spanien und Ungarn der Fall, Letzteres in Italien.

Verzichtet der Steuerpflichtige auf die Ausübung seines Zweckbindungsrechts, wird in Spanien und Ungarn der den Kirchen zugängliche Steueranteil anderen Zwecken zugeteilt, während in Italien eine Aufteilung an die ertragsberechtigten Gemeinschaften entsprechend dem Verhältnis vorgenommen wird, das sich aus der Wahl derjenigen ergibt, die eine Zweckbindungserklärung abgegeben haben.⁴³ Die Höhe des widmungsfähigen Steueranteils beträgt in Spanien seit 2007 0,7 Prozent der Einkommensteuerschuld und in Italien 0,8 Prozent der Einkommensteuereinnahmen; dem letztgenannten Umstand

41 So bereits Hammer, Rechtsfragen der Kirchensteuer (Anm. 11), S. 113 ff., v. a. 115 ff.; Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 752.

42 Für ein Verständnis der Teilzweckbindung der Einkommensteuer als Form einer verdeckten staatlichen Subventionierung der Kirchen auch Marré, Kirchenfinanzierung (Anm. 10), S. 38; ebenso Böttcher, Typen der Kirchenfinanzierung (Anm. 31), S. 418.

43 Zur Situation in Italien bei fehlender Ausübung des Zweckbindungsrechts Silvio Ferrari, Staat und Kirche in Italien, in: Gerhard Robbers (Hrsg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, 2005, S. 229 ff. (244 ff.); Petersen, Finanzierung der Kirche (Anm. 40), S. 40; Gianni Long, Das Verhältnis von Staat und Kirche in Italien, ZevKR 52 (2007), S. 524 ff. (533); Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa, (Anm. 8) S. 753 f.; zur entsprechenden Situation in Spanien und Ungarn: Hammer, Rechtsfragen der Kirchensteuer (Anm. 11), S. 114.

verdankt diese Form der staatlichen Förderung auch ihre Bezeichnung als „*otto per mille*“-Modell. In Ungarn ist 1,0 Prozent der Einkommensteuerschuld widmungsfähig, wobei dort ein weiteres Prozent der Einkommensteuer sozialen Tätigkeiten des Staates oder der Kirchen gewidmet werden kann.

Flankierende Steuererleichterungen und -befreiungen

Flankiert werden die vorstehend skizzierten Formen der finanziellen Förderung durch Steuererleichterungen oder -befreiungen zugunsten der Religionsgemeinschaften. Diese bewirken eine Gewährung vermögenswerter Vorteile. Ihre Ausgestaltung wie auch ihr Umfang können erheblich divergieren. Entsprechende Steuererleichterungen beziehungsweise -befreiungen bestehen in zahlreichen europäischen Staaten, unter anderem beispielsweise in den Niederlanden, in Belgien, Portugal und Österreich, unter bestimmten Voraussetzungen auch etwa in Frankreich und – für karitative Einrichtungen der Kirchen und Religionsgemeinschaften – in Großbritannien.

Abgrenzung: Kirchensteuer und Kirchenbeitrag als Formen mitgliedschaftlicher Kirchenfinanzierung

Anders als die vorgenannten Finanzierungsformen zählen die Kirchensteuer und der in Österreich praktizierte Kirchenbeitrag nicht zu den Erscheinungsformen einer finanziellen Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Staat. Das gilt zunächst für die Kirchensteuer, die die steuererhebungsberechtigten Religionsgemeinschaften ausschließlich von ihren Mitgliedern erheben.⁴⁴ Zwar ist die von diesen Mitgliedern gezahlte Kirchensteuer von der

44 Zur Kirchensteuer näher Heiner Marré, Das kirchliche Besteuerungsrecht, in: HdbSt-KirchR², Bd. 1 (1994), S. 1101 ff.; Paul Kirchhof, Die Kirchensteuer im System des deutschen Staatsrechts, in: Friedrich Fahr (Hrsg.), Kirchensteuer, 1996, S. 53 ff.; Peter Axer, Die Kirchensteuer als gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche, in: Stefan Muckel (Hrsg.), Festschrift für Wolfgang Rübner, Berlin 2003, S. 13 ff.; Josef Jurina, Die Kirchensteuer als gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche, in: Roman Seer / Burkhard Kämper (Hrsg.), Bochumer Kirchensteuertag, 2004, S. 27 ff.; Ansgar Hense, Grundlinien der Kirchenfinanzierung in Deutschland, in: Jürgen Erbacher (Hrsg.), Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes, Freiburg 2012, S. 240 ff. (242 ff.); Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 757 ff.; zuletzt Jens Petersen, Die mitgliedschaftliche Finanzierung der kirchlichen Arbeit in Deutschland durch die Kirchensteuer. Grundlagen, aktuelle Änderungen, Fakten und Ausblick, in: Arnd Uhle (Hrsg.), Kirchenfinanzen in der Diskussion. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung, Berlin 2015, S. 81 ff.;

Lohn- und Einkommensteuer absetzbar. Die sich hieraus ergebenden Steuermindereinnahmen des Staates kommen jedoch nicht unmittelbar den Kirchen und Religionsgemeinschaften zugute, sondern begünstigen die einzelnen Kirchenmitglieder.⁴⁵ Folglich ist die Kirchensteuer auch keine Form einer direkten finanziellen Unterstützung der Religionsgemeinschaften durch den Staat. Das schließt indessen nicht aus, dass die Kirchensteuer mit anderen Vorteilen für die kirchensteuererhebungsberechtigten Religionsgemeinschaften verbunden ist. So wird aufgrund ihrer steuerlichen Abzugsfähigkeit ein Anreiz für die mitgliedschaftliche Kirchenfinanzierung gesetzt und die Auslösung eines kirchenspezifischen Steuerwiderstandes vermieden.⁴⁶ Hinzu kommt die staatliche Hilfe bei ihrer Einziehung, die freilich von den Kirchen entlohnt wird.⁴⁷ Auch diese Vorteile ändern indessen nichts an dem Umstand, dass es sich bei der Kirchensteuer nicht um eine Form der Kirchenfinanzierung aus dem Staatshaushalt, sondern um eine erleichterte Selbstfinanzierung der Religionsgemeinschaften handelt.⁴⁸

Um eine – freilich staatlicherseits nicht erleichterte – Form der Selbstfinanzierung handelt es sich auch bei dem in Österreich praktizierten Kirchenbeitrag,⁴⁹ der 1939 von den Nationalsozialisten in kirchenfeindlicher Absicht eingeführt worden ist.⁵⁰ In diesem System erheben die Kirchen auf der Grundlage eines staatlichen Kirchenbeitragsgesetzes von ihren Mitgliedern privatrechtlich geregelte Beiträge. Die Kirchen bestimmen die Einzelheiten in kirchlichen Beitragsordnungen und ziehen den Beitrag dann von den Mitgliedern durch eigene Beitragsstellen ein.⁵¹ Aufgrund der zivilrechtlichen Konstruk-

monographisch Hammer, Rechtsfragen der Kirchensteuer (Anm. 11); zuletzt Jens Petersen, Kirchensteuer kompakt, Wiesbaden 2015, S. 81 ff.

45 Marré, Besteuerungsrecht (Anm. 44), S. 1133 f.

46 Josef Isensee, Die Finanzquellen der Kirchen im deutschen Staatskirchenrecht, JuS 1980, S. 94 ff. (99).

47 So erhalten die Bundesländer für den Einzug der Kirchensteuer eine Aufwandsentschädigung in Höhe von ca. 2,5 bis 4 % des Kirchensteueraufkommens.

48 Zu dieser Charakterisierung bereits Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 779 ff.

49 Dazu näher Hans R. Klecatsky, Lage und Problematik des österreichischen Kirchenbeitragssystems, in: Essener Gespräche 6 (1972), S. 54 ff.; Hugo Schwendenwein, Kirchensteuer und Kirchenbeitrag. Kirchenfinanzierung in Deutschland, Österreich und der Schweiz, in: Diakonia 34 (2003), S. 318 ff. (321 f.); Karl Schwarz, Zwischen Subvention, Mitgliedsbeitrag und Kulturststeuer: Wege der Kirchenfinanzierung in Österreich, öarr 2004, S. 244 ff. (250 ff.); Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 760 ff.

50 Zu den geschichtlichen Hintergründen Alfred Kostecky, Das Kirchenbeitragsgesetz, seine Entstehung und Auswirkung bis heute, in: Franz Pototschnig / Alfred Rinnerthaler (Hrsg.), Im Dienst von Kirche und Staat. In memoriam Carl Holböck, 1985, S. 601 ff. (601 f.).

51 Marré, Kirchenfinanzierung (Anm. 10), S. 33.

tion besteht für die Kirchen bei Nichtzahlung des Kirchenbeitrags hierbei nicht die Möglichkeit einer Eintreibung im Wege des Verwaltungszwangs. Vielmehr bleibt ihnen in einem solchen Falle ausschließlich die Option, nicht gezahlte Beiträge vor den staatlichen Gerichten auf dem Zivilrechtsweg einzuklagen und dann durch den staatlichen Gerichtsvollzieher Beitreiben zu lassen.⁵²

Die Bewertung der Formen finanzieller Förderung durch den Staat

Richtet man in einem dritten Schritt den Blick auf eine Bewertung der vorstehend skizzierten Formen der finanziellen Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Staat, gilt es zunächst, sich die unterschiedlichen Perspektiven zu vergegenwärtigen, die hierbei eingenommen werden können. Denn die Bewertung kann auf der einen Seite aus religionsgemeinschaftlicher Perspektive erfolgen, auf der anderen Seite aus staatlicher Perspektive. In der Folge können aus diesen divergierenden Sichtweisen erhebliche Bewertungsunterschiede resultieren. Darüber hinaus können die Bewertungen aber auch innerhalb der genannten Perspektiven erheblich voneinander abweichen. Das gilt zunächst im Hinblick auf die Religionsgemeinschaften, da deren Bewertungsmaßstab durch die jeweilige Glaubenslehre geprägt sein wird und sie daher die Frage, welche Form der Förderung ihrer Glaubensüberzeugung entspricht und welche nicht, unter Umständen unterschiedlich beantworten werden;⁵³ im Übrigen ist nicht auszuschließen, dass sie Einzelfragen der Finanzierung – etwa die, ob die mit einer bestimmten Fördervariante zu erzielenden Einkünfte ausreichen – verschieden beurteilen werden, nicht zuletzt im Lichte ihrer jeweiligen Mitgliederzahl und ihrer Organisationsstruktur.

Indessen kann die Bewertung der einzelnen Erscheinungsformen der staatlichen Förderung nicht nur aus Sicht der Religionsgemeinschaften divergieren, sondern auch aus staatlicher Sicht. So kennen die europäischen Staaten

52 Hammer, Kirchenfinanzierung in ausländischen Staaten (Anm. 31), S. 69 f.

53 Aus christlicher Perspektive dazu Eugen Kleindienst / Josef Binder, Das Finanzwesen der katholischen Kirche in den Mitgliedstaaten der Europäischen Union, BayVBl. 1999, S. 197 ff. (198 f.); Wilhelm Rees, „Sie alle unterstützten Jesus und die Jünger mit dem, was sie besaßen“ (Lk 8,3). Kirchenfinanzierung im europäischen Vergleich. Rechtsgrundlagen, Traditionen und Tendenzen, in: Hans Paarhammer / Gerlinde Katzinger (Hrsg.), Kirche und Staat im Horizont einer globalisierten Welt, Frankfurt a. M. 2009, S. 67 ff. (80 ff.); Hammer, Kirchenfinanzierung in ausländischen Staaten (Anm. 31), S. 79 ff.; zuletzt Heribert Hallermann, Förderung der Kirche durch den Staat. Grundpositionen der katholischen Kirche, in: Matthias Pulte / Ansgar Hense (Hrsg.), Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung, Paderborn 2014, S. 45 ff.

ganz unterschiedliche Ausgestaltungen des Verhältnisses von Staat und Kirche, in deren Konsequenz auch die Beurteilung einzelner Formen der finanziellen Unterstützung erheblich voneinander abweichen kann. So liegt es nahe, dass eine Bewertung aus der Sicht eines Staates, der eine Staatskirche kennt, anders ausfallen wird als aus der Perspektive eines dezidiert laizistisch ausgerichteten Staates oder aus dem Blickwinkel eines Staates mit einem freiheitsverpflichteten Kooperationsverhältnis zwischen Staat und Kirche. Das erfordert die Klarstellung, dass die Bewertung im Folgenden aus der Perspektive jener Leitprinzipien erfolgt, die für das deutsche Staatskirchenrecht der Gegenwart bestimmend sind. Hinzu treten weitere Einzelkriterien, die sich kirchen- und staatenübergreifend als anschlussfähig erweisen und demgemäß als verallgemeinerungsfähige Anforderungen an eine leistungsfähige Kirchenfinanzierung betrachtet werden können. Gemeinsam bilden diese Kriterien den entscheidenden Maßstab für eine Bewertung der finanziellen Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Staat, der nachfolgend zunächst skizziert werden soll, um sodann mit seiner Hilfe die Vor- und Nachteile der dargestellten Fördermodelle detailliert zu analysieren und so zu einer Gesamtbewertung der einzelnen Formen der staatlichen Finanzleistungen zu gelangen.

Der Bewertungsmaßstab: Die fünf Gebote der Kirchenfinanzierung

Für eine vergleichende Bewertung sind vor allem fünf Kriterien von entscheidender Bedeutung. Aus ihnen resultieren verschiedene Anforderungen an die staatliche Kirchenfinanzierung, gleichsam fünf Gebote, die den Maßstab für die Beurteilung der Leistungsfähigkeit der in Europa gegenwärtig zur Anwendung gelangenden Einzelinstrumente der staatlichen Förderung von Religionsgemeinschaften bilden.⁵⁴

Zu diesen Anforderungen gehört zunächst und erstens die Vereinbarkeit der einzelnen Erscheinungsformen einer staatlichen Unterstützung mit den staatskirchenrechtlichen Grundprinzipien des Grundgesetzes, insbesondere mit den Grundsätzen einer prinzipiellen Trennung von Staat und Kirche, der Achtung sowohl der Religionsfreiheit als auch des Selbstbestimmungsrechts der Kirchen und Religionsgemeinschaften, der Wahrung der staatlichen Neutralität sowie der grundsätzlichen Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften. Diese Vereinbarkeit lässt sich zusammenfassend als das *Gebot verfassungsrechtlicher Unbedenklichkeit* formulieren.

54 Wie hier m. w. N. bereits Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 769 f.

Das zweite Kriterium, das eine Finanzierung der Kirchen und Religionsgemeinschaften zu beachten hat, betrifft die Ertragseignung der einzelnen Förderinstrumente. Hier ist zu fragen, ob die jeweiligen Formen finanzieller Zuwendung in der Lage sind, den Kirchen und Religionsgemeinschaften ausreichende Finanzmittel mit der erforderlichen Beständigkeit und Berechenbarkeit zur Verfügung zu stellen, also ausreichende finanzielle Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen. Insofern kann von dem *Gebot einer berechenbaren und ausreichenden Finanzausstattung* gesprochen werden.

Das dritte Kriterium, das für eine Maßstababbildung bedeutsam erscheint, fragt nach dem Ausmaß, in dem mit den verschiedenen Formen der staatlichen Unterstützung dem Gebot der gesellschaftlichen Akzeptanz entsprochen wird. Diese ist sowohl aus staatlicher als auch aus kirchlicher Perspektive erstrebenswert: aus staatlicher Sicht, um zu dauerhaft bestehenden Finanzierungsregelungen zu gelangen, aus kirchlicher Sicht, um finanzierungsbedingte Kollateralschäden für den religiösen beziehungsweise pastoralen Auftrag zu vermeiden. Daher müssen sich die unterschiedlichen Formen der staatlichen Kirchenfinanzierung (auch) daran messen lassen, ob sie dem *Gebot gesellschaftlicher Akzeptanz* entsprechen.

Das *vierte* Kriterium ist eines, das vor allem aus Sicht der Kirchen und Religionsgemeinschaften bedeutsam ist. Es fragt nach dem Ausmaß, in dem die verschiedenen Formen staatlicher Förderung geeignet sind, die personelle und geistliche Unabhängigkeit der Kirchen und Religionsgemeinschaften, an der diese ein ebenso existenzielles wie legitimes Interesse haben, zu wahren. Diese Anforderung kann als *Gebot der Wahrung der Unabhängigkeit der Zuwendungsempfänger* bezeichnet werden.

Das *fünfte* Kriterium schließlich besteht in der Gewährleistung einer gerechten finanziellen Belastung der die staatlichen Einkünfte finanzierenden Bürger. Sie lässt sich im Gebot der Gleichheit der den Einzelnen treffenden Last verdichten. Eine solche gleichheitsgerechte Belastung ist für den Verfassungsstaat eine verfassungsrechtlich begründete Pflicht. Darüber hinaus ist sie im Interesse einer dauerhaften Akzeptanz der finanziellen Beitragslasten zugleich auch übergreifendes Ziel der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Diese Anforderung lässt sich als *Gebot der Lastengleichheit* formulieren.

Der Bewertungsmaßstab und die Erscheinungsformen der finanziellen Förderung

Betrachtet man die oben skizzierten Erscheinungsformen einer öffentlichen Förderung der Religionsgemeinschaften anhand der vorstehend umrissenen Anforderungen, so erhält man ein differenziertes Bild der mit den einzelnen Förderungsinstrumenten jeweils verbundenen Vor- und Nachteile.

a) Finanzielle Zuwendung des Staates zum Zweck der allgemeinen Kirchenfinanzierung

So ergibt sich im Lichte des vorstehend entfalteten Bewertungsmaßstabes zunächst hinsichtlich der finanziellen Zuwendungen des Staates zum Zweck der allgemeinen Kirchenfinanzierung, dass diese auch dort Bedenken begegnen, wo sie das religionsgemeinschaftliche Selbstbestimmungsrecht wahren und im Übrigen gleichheits- sowie freiheitsgerecht erfolgen.⁵⁵ Denn auch sofern sie sich als geeignet erweisen, die verfassungsrechtlich an sie herangetragenen Anforderungen zu erfüllen, bedrohen sie doch latent die Unabhängigkeit kirchlichen beziehungsweise religionsgemeinschaftlichen Wirkens, weil sie notwendig mit staatlicher Kontrolle verbunden sind. Hinzu kommt, dass derartige Finanzzuweisungen des Staates auch im Lichte des Gebots einer berechenbaren Finanzausstattung der Kirchen und Religionsgemeinschaften problematisch erscheinen, da bei ihnen die Gewährung entsprechender Mittel stets von der Bereitschaft der jeweiligen politischen Führung wie auch der Verfügbarkeit staatlicher Finanzmittel abhängig ist. Auch wenn sich die staatlichen Leistungen rechtlich absichern lassen, werden entsprechende Sicherungsmechanismen aller Erfahrung nach stets nur eine begrenzte Schutzwirkung entfalten können. Im Übrigen kann eine solche Form der finanziellen Unterstützung der Religionsgemeinschaften aus dem Staatshaushalt mit erheblichen Akzeptanzproblemen verbunden sein, da die hierfür erforderlichen Mittel aus dem allgemeinen Steueraufkommen finanziert werden. Die hieraus resultierenden Akzeptanzprobleme können sich unter Umständen negativ auf die öffentliche Glaubwürdigkeit der Kirchen und Religionsgemeinschaften auswirken, was wiederum zu negativen Begleiterscheinungen für deren geistlich-seelsorgerisches Wirken führen kann. Angesichts dessen erscheinen finanzielle Zuwendungen des Staates zum Zweck der allgemeinen Kirchenfi-

55 Robbers, Förderung der Kirchen (Anm. 6), S. 879 ff.

finanzierung wenig geeignet, um dem oben entwickelten Bewertungsmaßstab in möglichst weitem Umfang zu genügen.⁵⁶

b) Staatsleistungen

Gewichtige Einwände dürften nicht zuletzt aus Sicht der Kirchen auch gegen historisch begründete Staatsleistungen bestehen. Zwar sind diese, wie dargestellt, in Deutschland gegenwärtig durch Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 138 Abs. 1 WRV verfassungsrechtlich abgesichert, da sich diese Vorschrift bis zur Verwirklichung des von ihr umfassten Ablösungsauftrags als „Status-Quo-Garantie auf Widerruf“ auswirkt.⁵⁷ Auch erscheint bei ihnen die grundsätzlich mit jeder staatlichen Finanzzuwendung verbundene Gefahr kirchlicher Abhängigkeit vom Staat – etwa im Vergleich mit einer allgemeinen staatlichen Kirchenfinanzierung – reduziert, weil sich die grundgesetzliche Verfassungsbestimmung für den Staat als Verbot auswirkt, die Erfüllung seiner Leistungsverpflichtung von kirchlichem Wohlverhalten abhängig zu machen. Überdies haben sich jedenfalls in Deutschland historisch begründete Staatsleistungen in den vergangenen Jahrzehnten als Quelle erheblicher kirchlicher Einnahmen durchaus bewährt. Gleichwohl erscheint zweifelhaft, ob dies angesichts veränderter gesellschaftlicher Rahmenbedingungen und im Lichte des grundgesetzlichen Ablösungsauftrags in vergleichbarer Weise auch für die Zukunft gelten wird. Denn in deren Konsequenz stehen ausschließlich historisch fundierte Staatsleistungen in den Augen einer kritischen Öffentlichkeit vor zunehmenden gesellschaftlichen Akzeptanzproblemen. Auch wenn das Alter der ihnen zugrunde liegenden Rechtstitel keinen durchgreifenden Einwand gegen deren Gültigkeit bilden kann, besteht doch die Gefahr, dass sich diese Form finanzieller Unterstützung negativ auf die öffentliche Glaubwürdigkeit der staatsleistungsberechtigten Kirchen und die Verwirklichung ihres geistlichen Auftrags auswirken kann. Diese Legitimationsprobleme werden aus Sicht einer kritischen Öffentlichkeit auch nicht dadurch überwunden, dass die Ablösung nicht an den Kirchen, sondern an der Untätigkeit des staatlichen (Ablösungs-)Gesetzgebers scheitert. Daher dürften auch historisch begründete Staatsleistungen kaum geeignet sein, dem oben skizzierten Bewertungsmaßstab in optimaler Weise zu entsprechen.

⁵⁶ So bereits Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 771 f.

⁵⁷ Hierzu und zum Folgenden Isensee, Staatsleistungen (Anm. 13), S. 1043 ff., v. a. 1048 ff.

c) Zuschüsse zur kirchlichen Erfüllung gemeinwohldienlicher Aufgaben

Anders stellt sich die Lage bei staatlichen Zuschüssen zur kirchlichen Erfüllung gemeinwohldienlicher Aufgaben dar. Denn sie sind nicht nur verfassungsrechtlich zulässig, sondern erscheinen – anders als finanzielle Zuwendungen des Staates zum Zweck der allgemeinen Kirchenfinanzierung oder historisch begründete Staatsleistungen – auch geeignet, dem Gebot gesellschaftlicher Akzeptanz zu entsprechen. Das liegt daran, dass diese Zuschüsse lediglich einen Ausgleich dafür darstellen, dass der moderne Leistungsstaat durch die kirchliche Übernahme entsprechender Aufgaben von der andernfalls eintretenden Notwendigkeit entlastet wird, diese Aufgaben als Kultur- und Sozialstaat selbst zu übernehmen und auch selbst – in vollem Umfang – zu finanzieren. Hinzu kommt, dass auch sonstige Institutionen des gesellschaftlichen Lebens über die Möglichkeit verfügen, Kindergärten, Schulen und ähnliche Einrichtungen zu betreiben und hierfür staatliche Unterstützung zu erhalten.⁵⁸

Auch unter dem Aspekt der Lastengleichheit ergeben sich gegen Finanzzuweisungen des Staates im Falle der Übernahme gemeinwohldienlicher Aufgaben keine Einwände, zumal die aus dem Staatshaushalt (mit)finanzierten kirchlichen Leistungen grundsätzlich allen Bürgern offenstehen. Freilich bestehen wie bei jeder finanziellen Förderung durch den Staat nicht gänzlich auszuräumende – vorliegend durch rechtliche Sicherungen allerdings zu mindernde – Bedenken unter dem Aspekt der dauerhaften und berechenbaren Sicherstellung ausreichender Finanzmittel.⁵⁹ Darüber hinaus dürfte indessen die von einer solchen Unterstützung ausgehende Gefahr für die Unabhängigkeit der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Vergleich zu einer allgemeinen staatlichen Kirchenfinanzierung deutlich geringer sein. Denn die staatlichen Zuwendungen beschränken sich hier auf zweckgebundene Leistungen im Sozial- und Kulturbereich und setzen demgemäß eine anderweitige kirchliche Grundfinanzierung voraus. Daher steht auch die jeweilige Religionsgemeinschaft weniger in der Gefahr, in eine Abhängigkeit vom Staat zu geraten, die die selbständige Wahrnehmung ihres geistlich-seelsorgerischen Auftrages bedrohen würde. Freilich belegt das Beispiel der kirchlichen Einbindung in die

⁵⁸ Hammer, Kirchenfinanzierung in ausländischen Staaten (Anm. 31), S. 73, weist daher zu Recht darauf hin, dass sich staatliche Ausgleichszuwendungen an die Religionsgemeinschaften insofern als Gebot der Gleichbehandlung von kirchlichen und sonstigen Institutionen des gesellschaftlichen Lebens darstellen.

⁵⁹ Zu entsprechenden Bedenken im Kontext allgemeiner staatlicher Finanzzuweisungen an die Religionsgemeinschaften bereits vorstehend S. 149 f.

Schwangerenkonfliktberatung in Deutschland, dass eine solche Gefahr dem Grunde nach bei allen Formen der staatlichen Finanzierung und damit auch bei zweckgebundenen staatlichen Zuwendungen besteht. Doch belegt gerade das Beispiel der Entscheidung bezüglich der kirchlichen Beteiligung an der staatlichen Schwangerenkonfliktberatung auch, dass das Recht zur Entscheidung über die Übernahme von Aufgaben in der hier behandelten Konstellation bei den Religionsgemeinschaften verbleibt.⁶⁰

d) Zuwendungen für Anstaltsseelsorge und Religionsunterricht

Ein vergleichbarer Befund ergibt sich für Zuwendungen, die der Staat den Religionsgemeinschaften für Anstaltsseelsorge und Religionsunterricht gewährt. Auch auf sie trifft zu, dass Zweifel an ihrer verfassungsrechtlichen Statthaftigkeit nicht begründet sind, namentlich nicht angesichts der Regelungen in Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 141 WRW einerseits und in Art. 7 Abs. 3 GG andererseits. Zudem dürfte in ihrem Fall angesichts der Legitimation durch die positive Religionsfreiheit nicht nur ein vergleichsweise hohes Maß an gesellschaftlicher Akzeptanz zu erzielen, sondern auch an religionsgemeinschaftlicher Unabhängigkeit zu sichern sein. Überdies genügen staatliche Zuwendungen für Anstaltsseelsorge und Religionsunterricht jedenfalls in Deutschland aufgrund ihrer verfassungsrechtlichen Absicherung in vergleichsweise hohem Maße dem Gebot einer berechenbaren und verlässlichen Finanzausstattung, auch wenn hier, wie stets, zu vergegenwärtigen ist, dass selbst derartige Sicherungen einen nur limitierten Schutz vermitteln können. Allerdings gilt ebenso wie für staatliche Zuschüsse zur kirchlichen Erfüllung gemeinwohldienlicher Aufgaben auch für sie, dass sie im Hinblick auf Umfang wie Zweckbindung kein Instrument der allgemeinen Kirchenfinanzierung sein können. Auch derartige Zuwendungen können daher von vornherein nur ergänzender Natur sein und setzen demgemäß eine anderweitige Grundfinanzierung der Kirchen und Religionsgemeinschaften voraus.

e) „Otto per mille“ – Die Teilzweckbindung der Einkommensteuer

Eine solche anderweitige allgemeine Finanzierung der Religionsgemeinschaften scheint *prima facie* durch eine Teilzweckbindung der Einkommensteuer erreichbar zu sein. Für sie wird vielfach der Aspekt ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz angeführt. Eine besonders prominente Sympathiebekundung stammt von dem ehemaligen Papst Benedikt XVI., der vor nahezu zwei Jahr-

⁶⁰ Vgl. Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 772 ff.

zehnten unter Hinweis auf die mit ihr verbundene Entscheidungsmacht des Einzelnen über den Zuwendungsempfänger die Freiwilligkeit der Leistung der Gläubigen besonders betont hat.⁶¹ Eine derartige Einschätzung ist deshalb nachvollziehbar, weil bei der Teilzweckbindung der Einkommensteuer in der Tat der steuerverpflichtete Bürger über das Zweckbestimmungsrecht verfügt, dessen Ausübung ihm freigestellt ist. Nicht freigestellt ist ihm indessen die Entrichtung des auf ihn entfallenden Anteils an der Einkommensteuer. Ihr kann er – anders etwa als bei der Kirchensteuer – nicht einmal durch Austritt aus einer Religionsgemeinschaft entrinnen. Daher lässt sich auch die Ansicht vertreten, dass im Vordergrund der Teilzweckbindung der Einkommensteuer weniger die Freiwilligkeit der Leistung als vielmehr der Zwang zu ihrer Erbringung steht.⁶² Hinzu kommt, dass diese Form der finanziellen Förderung insofern Akzeptanzproblemen begegnen dürfte, als der Staat bei ihr zugunsten der Religionsgemeinschaften auf einen Teil einer ansonsten ihm zustehenden Steuer verzichtet. Das dürfte diesem Finanzierungsinstrument den Vorwurf einbringen, eine verdeckte Form der staatlichen Kirchensubventionierung darzustellen.⁶³

Angesichts dessen lässt sich die vielfach ausschließlich positive Beleumdung der Teilzweckbindung der Einkommensteuer unter dem Aspekt ihrer gesellschaftlichen Akzeptanz nicht, jedenfalls nicht vorbehaltlos, bestätigen. Das wiegt umso schwerer, als die nähere Betrachtung dieser Finanzierungsform im Lichte der übrigen Bewertungskriterien weitere Schwächen offenlegt. So ergeben sich gravierende Einwände zunächst unter dem Aspekt der Wahrung der Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften, weil bei der Teilzweckbindung der Einkommensteuer – wie oben dargestellt – die alleinige Entscheidungsmacht über Erhebung und Höhe des jeweiligen Steueranteils beim Staat liegt⁶⁴ und die begünstigten Religionsgemeinschaften dem Staat zudem zur Rechenschaft über die Verwendung der Mittel verpflichtet sind.⁶⁵ Hinzu tritt,

61 Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Salz der Erde*, 1996, S. 167. – Positive Einschätzung im deutschen Schrifttum etwa auch bei Hermann Weber, *Kirchenfinanzierung im religionsneutralen Staat*, NVwZ 2002, S. 1443 ff. (1454 f.), der in der Teilzweckbindung ein „Modell für die Kirchenfinanzierung im Europa der Zukunft“ sieht.

62 Norbert Feldhoff, *Ist die Kirchensteuer noch zeitgemäß?*, in: *Zeitfragen* 48 (1994), S. 5 ff. (22 f.).

63 Vgl. Marré, *Kirchenfinanzierung* (Anm. 10), S. 38. Zum Modell der Finanzierung durch staatliche Zuwendungen rechnet den in Spanien und Italien geltenden Finanzierungsmechanismus auch Stefan Mückl, *Europäisierung des Staatskirchenrechts*, 2005, S. 540.

64 So auch zu Recht Müller-Franken, *Kirchenfinanzierung* (Anm. 13), S. 39.

65 Rechenschaftspflicht etwa der italienischen Bischofskonferenz speziell im „otto per mille“-System vgl. Art. 44 des Gesetzes Nr. 222 vom 20. Mai 1985.

dass es dieser Finanzierungsform an Berechenbarkeit hinsichtlich der durch sie bewirkten Einnahmen mangelt, da die steuerpflichtigen Bürger bei der Zuteilung des von ihnen zu entrichtenden Einkommensteueranteils von Jahr zu Jahr neu entscheiden können. Vor allem aber dürfte mit der Teilzweckbindung der Einkommensteuer die Gefahr einhergehen, dass sich Religionsgemeinschaften im Wettbewerb mit anderen Institutionen um die Zuordnung des Steueraufkommens gezwungen sehen, sich selbst auf ein öffentlichkeitswirksames Erscheinungsbild festzulegen. Letzteres könnte zu einer Abwertung ihres Eintretens für ihre eigentliche religiöse Botschaft und ihr geistliches Wirken führen, wenn sich herausstellen sollte, dass die religiöse Kernbotschaft nicht so öffentlichkeitswirksam wie weltliche Anliegen konkurrierender Organisationen zu vertreten ist. Deshalb wird der Teilzweckbindung der Einkommensteuer vielfach attestiert, dass sie mit der Gefahr einer Zurückdrängung des religiösen Auftrags der Religionsgemeinschaften verbunden ist.⁶⁶ Schließlich bestehen auch verfassungsrechtliche Bedenken. So würde etwa ihre Einführung in Deutschland, falls sie mit einer Abschaffung der Kirchensteuer verbunden werden sollte, nicht nur einer Verfassungsänderung bedürfen.⁶⁷ Vielmehr würde sich in diesem Falle darüber hinaus auch die Frage stellen, ob ein Zuweisungsrecht der Steuerpflichtigen grundgesetzlich statthaft wäre und ob im Falle des Verzichts auf die Wahrnehmung des Zweckbindungsrechts durch den Steuerpflichtigen eine Aufteilungsregelung italienischer Provenienz verfassungskonform wäre.⁶⁸ Vor diesem Hintergrund erscheint es zweifelhaft, in der Teilzweckbindung der Einkommensteuer allzu vorschnell ein „Modell für die Kirchenfinanzierung im Europa der Zukunft“ zu erblicken.⁶⁹ Bei Lichte betrachtet, stellt sich vielmehr auch diese Finanzierungsform kaum als eine staatliche Förderung dar, die dem oben skizzierten Bewertungsmaßstab umfassend entsprechen würde.⁷⁰

66 Die Gefahr einer Überbetonung des karitativen Handelns unterstreicht Stefan Hillebrecht, Kirchensteuern aus Marketing-Sicht, in: Wolfgang Ockenfels / Bernd Kettern (Hrsg.), Streitfall Kirchensteuer, Paderborn 1993, S. 213 ff. (222).

67 Wie hier auch Müller-Franken, Kirchenfinanzierung (Anm. 13), S. 39.

68 Hammer, Rechtsfragen der Kirchensteuer (Anm. 11), S. 115 ff.; insgesamt skeptisch auch Hense, Grundlinien (Anm. 44), S. 249. Darstellend Marré, Kirchenfinanzierung (Anm. 10), S. 37.

69 So indessen Weber, Kirchenfinanzierung im religionsneutralen Staat (Anm. 61), S. 1454.

70 So i. E. auch Norbert Feldhoff, Kirchensteuer – ohne gleichwertige Alternative (Kirche und Gesellschaft Nr. 238), 1997, S. 5 ff.; Müller-Franken, Kirchenfinanzierung (Anm. 13), S. 39; Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 777 ff.

f) Flankierende Steuererleichterungen und -befreiungen

Ergänzende Steuererleichterungen und -befreiungen zugunsten der Religionsgemeinschaften können, wie bereits ihre Bezeichnung zum Ausdruck bringt, von vornherein nicht deren allgemeine Finanzierung bewirken, sondern diese lediglich unterstützen. Daher können sie stets nur ein Element unter anderen sein, um für eine ausreichende Finanzausstattung zu sorgen. Das mindert die mit ihnen verbundene Gefahr für die Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften erheblich, ohne diese freilich gänzlich aufheben zu können. Die gesellschaftliche Akzeptanz derartiger Steuererleichterungen und -befreiungen wird weithin von ihrem Umfang, ihrer Ausgestaltung und ihrer gleichheitsgerechten Gewährung bestimmt, wobei von Letzterer auch ihre verfassungsrechtliche Unbedenklichkeit abhängt. Jedenfalls gegenwärtig stehen sie in Deutschland nicht im Fokus breiter öffentlicher Kritik.

Zwischenergebnis

Aus den vorstehend vorgenommenen Einzelbewertungen resultiert, dass die verschiedenen Formen der finanziellen Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Staat unterschiedliche Stärken beziehungsweise Schwächen aufweisen. So sind Instrumente, wie die der finanziellen Zuwendungen zum Zweck der allgemeinen Kirchenfinanzierung, der Staatsleistungen und der Teilzweckbindung der Einkommensteuer zwar geeignet, den Religionsgemeinschaften erhebliche Finanzmittel für deren Aufgaben zuzuführen. Indessen sind sie zugleich mit nicht unerheblichen Bedenken behaftet. Gegen eine allgemeine Finanzierung der Religionsgemeinschaften aus dem Staatshaushalt spricht vor allem, dass sie deren Unabhängigkeit bedroht und in pluralistischen Gesellschaften unter dem Aspekt gesellschaftlicher Akzeptanz mit erheblichen Risiken verbunden ist. Aufgrund ihrer ausschließlichen historischen Fundierung gilt Letzteres in vergleichbarer Weise auch für historisch begründete Staatsleistungen. Gegen eine Teilzweckbindung der Einkommensteuer wiederum erheben sich Einwände, die von der mit ihr verbundenen Abhängigkeit der Religionsgemeinschaften vom Staat über die mangelnde Berechenbarkeit der Finanzeinkünfte bis hin zu der Gefahr negativer Rückwirkungen für das eigentlich religiöse Wirken der Religionsgemeinschaften reichen.

Anders ist die Lage demgegenüber bei zweckgebundenen Finanzausschüssen des Staates für die religionsgemeinschaftliche Erfüllung gemeinwohldienlicher Aufgaben und für Leistungen in der Anstaltsseelsorge und beim schulischen Religionsunterricht. So dürfte für beide Formen der finanziellen Förderung

durch den Staat ein vergleichsweise hohes Maß an gesellschaftlicher Akzeptanz erreichbar sein, während die mit staatlichen Finanzzuweisungen stets verbundene Gefährdung der Unabhängigkeit bei ihnen vergleichsweise gering ausgeprägt sein dürfte. Freilich stellen beide Finanzierungsinstrumente von vornherein nur eine ergänzende Form der finanziellen Unterstützung dar – eine Eigenschaft, die auch den staatlichen Steuererleichterungen und -befreiungen zu eigen ist.

Damit ergibt sich, dass gegen jene Erscheinungsformen der finanziellen Förderung durch den Staat, die für eine zumindest partielle Grundfinanzierung der Religionsgemeinschaften in Betracht kommen – die allgemeine staatliche Kirchenfinanzierung, Staatsleistungen und die Teilzweckbindung der Einkommensteuer – gerade unter Einbeziehung der Interessen der Religionsgemeinschaften unterschiedliche, gleichwohl jeweils gewichtige Bedenken bestehen. Insofern erscheinen sie wenig empfehlenswert. Umgekehrt stellen jene Formen der öffentlichen Finanzierung, die (auch) unter Berücksichtigung religionsgemeinschaftlicher Belange am geeignetsten erscheinen – Zuwendungen für Anstaltsseelsorge und Religionsunterricht, aber auch für die Erbringung gemeinwohldienlicher Leistungen sowie Steuerbefreiungen und -erleichterungen – von vornherein nur ergänzende Finanzmittel zur Verfügung. Daher eignen sie sich nicht für eine allgemeine Kirchenfinanzierung.

Die Zukunft der finanziellen Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Staat – Ein Ausblick

Vor diesem Hintergrund dürfte die Zukunft der finanziellen Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Staat in deren Kombination mit anderen Formen der Kirchenfinanzierung liegen – mit Formen, die insbesondere geeignet sind, den Religionsgemeinschaften jene Finanzmittel zur Verfügung zu stellen, die diese für die Erfüllung ihrer geistig-seelsorgerischen Aufgaben und den Unterhalt des hierfür erforderlichen institutionell-personellen Fundaments benötigen. In der Konsequenz wirft der Ausblick auf die künftige Entwicklung der staatlichen Kirchenförderung damit die Frage auf, welche Formen der allgemeinen Kirchenfinanzierung bestehen, zu denen zweckgebundene Zuwendungen des Staates ergänzend hinzutreten könnten.

Eine nähere Betrachtung dieser Frage ergibt, dass diesbezüglich zunächst zwei Finanzierungsgrundformen in Betracht kommen: die Finanzierung der Religionsgemeinschaften durch deren Mitglieder und die religionsgemeinschaftliche Eigenfinanzierung aus Vermögenserträgen. Allerdings dürfte eine

vermögensgetragene Eigenfinanzierung, auch wenn sie *prima facie* unter den Aspekten der Wahrung geistlicher Unabhängigkeit und der Sicherung einer berechenbaren beziehungsweise ausreichenden Finanzausstattung als geradezu ideal erscheinen mag, wenig realistisch sein, da der hierfür erforderliche Kapitalstock kaum aufzubringen sein dürfte.⁷¹ Vielversprechender erscheint demgegenüber der Rückgriff auf eine mitgliederbasierte Finanzierung der Religionsgemeinschaften. Sie kann in drei Unterformen auftreten: in der eines ggf. um Gebühren für die Inanspruchnahme kirchlicher Dienste ergänzten Spenden- und Kollektensystems,⁷² in der eines Kirchenbeitragsystems und in der eines Kirchensteuersystems.

Untersucht man diese drei Unterformen anhand der oben entwickelten Bewertungskriterien näher, so zeigt sich, dass gegen ein Spenden- und Kollektensystem vor allem dessen fehlende Eignung spricht, den Religionsgemeinschaften in berechenbarer Weise ein auskömmliches Maß finanzieller Einnahmen zu sichern. Hinzu kommt die mit einem solchen System verbundene Bedrohung der religionsgemeinschaftlichen Freiheit durch die Abhängigkeit von Großspendern. In der Konsequenz dürfte dieses Finanzierungsinstrument – jedenfalls als Hauptform der Kirchenfinanzierung – zumindest aus Sicht der Religionsgemeinschaften kritisch zu bewerten sein. Vergleichbares dürfte im Ergebnis auch für das aus Österreich bekannte Kirchenbeitragssystem gelten, obwohl dieses nicht nur ohne Weiteres mit den verfassungsstaatlichen Leitprinzipien vereinbar ist, sondern aufgrund seiner Unabhängigkeit von der staatlichen Finanzverwaltung auch die Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften zu gewährleisten vermag. Gleichwohl bestehen gegen ein solches System Bedenken. Diese gründen zum einen in dem Umstand, dass das System des Kirchenbeitrags nicht dem oben skizzierten Gebot der Lastengleichheit entspricht, da die Kirchen beziehungsweise Religionsgemeinschaften hier keinen Einblick in die staatlichen Steuerlisten erhalten und ihnen deshalb die zuverlässige Grundlage für eine gleichmäßige Beitragsbemessung fehlt. Zum anderen unterliegt erheblichen Zweifeln, ob das Kirchenbeitragsystem geeignet ist, den Religionsgemeinschaften in berechenbarer Weise ausreichende Einnahmen zu sichern. So bleibt nach neueren Erkenntnissen nicht

71 Etwas anderes dürfte allenfalls etwa für die Church of England beziehungsweise die Church of Scotland gelten, deren Vermögen – wie bereits auf S. 139 dargelegt – von Säkularisationen verschont geblieben sind.

72 Das Spenden- und Kollektensystem ist zwar nicht rechtlich, aber doch faktisch zu den mitgliederbasierten Formen der Kirchenfinanzierung zu rechnen, weil es in aller Regel die Mitglieder der Kirchen und Religionsgemeinschaften sein werden, die diese finanziell durch Spenden, Kollekten sowie ggf. durch Gebühren unterstützen.

nur bereits das diesbezügliche Beitragsaufkommen erheblich hinter dem anderer mitgliederbasierter Finanzierungsformen zurück. Vielmehr kommt noch hinzu, dass 10 bis 15 Prozent dieses Aufkommens für Beitragseinziehung und Beitragsverwaltung aufgewendet werden müssen.⁷³ Angesichts dessen würde eine Übertragung des Kirchenbeitragssystems auf Deutschland dazu führen, dass sich die Kirchen wohl aus einer Vielzahl sozialer und karitativer Arbeiten zurückziehen müssten.⁷⁴

Die damit deutlich werdenden Nachteile eines Kirchenbeitragssystems lassen die Vorzüge der Kirchensteuer als einer Form der erleichterten Selbstfinanzierung der Religionsgemeinschaften in den Vordergrund treten.⁷⁵ Die Kirchensteuer nämlich gewährleistet nicht nur berechenbare und ausreichende Einnahmen, sondern trägt auch dem Gebot verfassungsstaatlicher Unbedenklichkeit sowie dem der Lastengleichheit Rechnung. Vor allem aber sichert sie in geradezu vorbildlicher Weise das Gebot größtmöglicher Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften, da die Entscheidung über ihre Erhebung wie auch ihre Höhe ihnen selbst zusteht.⁷⁶ Auch haben demoskopische Untersuchungen wiederholt belegt, dass sie jedenfalls von den Mitgliedern der kirchensteuererhebungsberechtigten Religionsgemeinschaften überwiegend durchaus als erforderlich und sinnvoll anerkannt wird.⁷⁷ Zwar wird die Kirchensteuer von einigen, meist allerdings kirchen- beziehungsweise religionsfernen gesellschaftlichen Gruppierungen öffentlichkeitswirksam kritisiert. Indessen fehlt es den auf diese Weise erhobenen Einwänden – die vor allem an das mit der Kirchensteuer verbundene Zusammenwirken von Staat und Kirche, an ihre steuerliche Abzugsfähigkeit und an die für ihre Erhebung erforderliche Angabe der Konfession auf der Lohnsteuerkarte anknüpfen⁷⁸ – an Überzeugungskraft. Denn zunächst missachtet, laizistischen Miss-

73 So für Österreich: Rees, Formen der Kirchenfinanzierung (Anm. 31), S. 27.

74 Vgl. Hammer, Rechtsfragen der Kirchensteuer (Anm. 11), S. 118, 120.

75 Zu ihnen Uhle, Kirchenfinanzierung in Europa (Anm. 8), S. 779 ff.

76 Zur Kirchensteuer als Instrument der Verwirklichung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts vgl. stellvertretend Axel von Campenhausen / Peter Unruh, in: Hermann von Mangoldt / Friedrich Klein / Christian Starck (Hrsg.), GG, Bd. III, 2010⁶, Art. 137 WRV Rn. 249.

77 In der Regel wird die Kirchensteuer daher erst für diejenigen zum entscheidenden Kriterium, der „zur Kirche keinen Kontakt mehr hat, am religiösen Leben nicht mehr teilnimmt und dem Glauben keine existentielle Bedeutung beimißt“; so Renate Köcher, Kirchenaustritte und Kirchensteuer, in: Wolfgang Ockenfels / Bernd Kettern (Hrsg.), Streitfall Kirchensteuer, Paderborn 1993, S. 13 ff. (22).

78 Darstellung der gegen die Kirchensteuer erhobenen Einwände bei Norbert Feldhoff, Kirchensteuer in der Diskussion, 1996, S. 9 ff. und 49 ff.; Axer, Die Kirchensteuer als gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche (Anm. 44), S. 14 f.; Karl Eugen Schlieff, Zukunft kirchlicher Finanzen unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen, in: Stefan Muckel

verständnissen zum Trotz, das Zusammenwirken von Staat und Religionsgemeinschaften keineswegs die institutionelle Trennung zwischen beiden Potenzen, sodann besteht eine steuerliche Abzugsfähigkeit nicht nur für die Kirchensteuer, sondern auch für Spenden an gemeinnützige Institutionen und schließlich ist, wie zuletzt der EGMR bestätigt hat, namentlich die Konfessionsangabe auf der Lohnsteuerkarte auch *sub specie* Art. 9 EMRK unproblematisch.⁷⁹

Auch wenn sich angesichts der in den europäischen Staaten erheblich divergierenden Finanzierungstraditionen allzu umstandslose Verallgemeinerungen nicht empfehlen, sprechen vor diesem Hintergrund unter den für eine allgemeine Kirchenfinanzierung zur Auswahl stehenden Finanzierungsinstrumenten jedenfalls aus deutscher Perspektive die überwiegenden Argumente für das Modell der Kirchensteuer.⁸⁰ Denn in der Gesamtbetrachtung der verschiedenen mitgliederbasierten Finanzierungsformen ist es dieses Modell, das die an eine allgemeine Kirchenfinanzierung zu stellenden unterschiedlichen Anforderungen am weitestgehenden erfüllt. Indessen stellt die Kirchensteuer nicht nur das geeignete Instrument für eine allgemeine Finanzierung von Religionsgemeinschaften dar, sondern bildet auch die geeignete Grundlage für eine Kombination mit den oben behandelten Einzelinstrumenten einer finanziellen Förderung durch den Staat. Daher bietet sich an, sie um staatliche Zuwendungen namentlich für Anstaltsseelsorge und Religionsunterricht, aber auch um öffentliche Zuschüsse im Falle der kirchlichen Erfüllung gemeinwohldienlicher Aufgaben sowie schließlich um Steuerbefreiungen und -erleichterungen zu ergänzen. Eine solche Kombination erscheint nicht nur für die religionsgemeinschaftliche Finanzierung im Allgemeinen als zukunfts-trächtig, sondern auch für die finanzielle Förderung von Religionsgemeinschaften durch den Staat im Besonderen.

(Hrsg.), Kirche und Religion im sozialen Rechtsstaat, Festschrift für Wolfgang Rüfner zum 70. Geburtstag, Berlin 2003, S. 809 ff.

⁷⁹ EGMR, Entsch. v. 17.2.2011 – 12884/03 – Wasmuth/Deutschland, abgedruckt u. a. in NVwZ 2011, S. 1503.

⁸⁰ Wie hier auch die Bewertung bei Siegfried Marx, Die Kirchensteuer und die Freiheit der Kirche, KuR 140, S. 1 ff. (10); Feldhoff, Kirchensteuer – ohne gleichwertige Alternative (Anm. 70), S. 3 ff.; Axer, Die Kirchensteuer als gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche (Anm. 44), S. 29 ff.; Hammer, Rechtsfragen der Kirchensteuer (Anm. 11), S. 504; Müller-Franken, Kirchenfinanzierung (Anm. 13), S. 39.

Mathias Rohe

Muslimische Grundhaltungen zum säkularen Rechtsstaat – eine deutsche und europäische Perspektive

Welchen Sinn hat es, sich mit muslimischen Haltungen zum säkularen Rechtsstaat zu befassen? Zwei maßgebliche Gründe lassen sich benennen: Musliminnen und Muslime leben in großer Zahl in vielen europäischen Staaten und sind dort ein integraler Bestandteil der Gesellschaft. Ihre Haltung zu den Rahmenbedingungen gesellschaftlichen Zusammenlebens zählt: für sie selbst und für die Gesellschaft insgesamt. Adäquaten Zugang zu gesellschaftlichem Leben, Anerkennung und grundsätzliche Zufriedenheit erlangt nur, wer im Alltagsleben wahrgenommen wird und partizipieren kann, im Bereich Bildung und Arbeit einen den individuellen Fähigkeiten und Präferenzen entsprechenden Platz findet, und – dies wird hier bedeutsam – wer keine Vorbehalte gegen die grundlegenden Regeln gesellschaftlichen Zusammenlebens (rechtliche Rahmenbedingungen) pflegt. Positive, neutrale oder negative Haltungen können von religiösen Überzeugungen mitbestimmt werden, wenngleich nicht übersehen werden darf, dass regelmäßig ein Konglomerat unterschiedlichster Gründe die Haltungen prägt. Die religiöse Haltung kann also zumindest einen unter mehreren Faktoren darstellen und ist deshalb eine Betrachtung wert, auch wenn sie gerade bei Musliminnen und Muslimen häufig stark überbewertet wird („Islamisierung der Muslime“).¹

1 Vgl. hier nur den Bericht „Medien verstärken Islamisierung der Integrationsdebatte“ über eine einschlägige Studie des Sachverständigenrats für Migration und Integration, migazin vom 13.03.2013, abrufbar unter <http://www.migazin.de/2013/03/13/studie-medien-verstarken-islamisierung-der-integrationsdebatte/>; zur wissenschaftlichen Erfassung muslimischer Minderheiten vgl. hier nur Nadia Jeldtoft / Jørgen S. Nielsen, (Hrsg.), *Methods and Contexts in the Study of Muslim Minorities*, London u. a.: Routledge Chapman & Hall, 2012; Birgitte Johansen / Riem Spielhaus, „Counting Deviance: Revisiting a Decade’s Production of Surveys among Muslims in Western Europe“, in: *Journal of Muslims in Europe* 1 (2012), S. 81–112.

Zudem leben freiheitliche säkulare Staaten von Voraussetzungen, die sie nach dem vielzitierten Diktum Böckenfördes nicht selbst schaffen können.² Wollen sie fortbestehen, sind sie auf grundsätzliche Unterstützung durch eine breite Bevölkerungsmehrheit angewiesen. Weshalb aber wird weit häufiger nach muslimischen Positionen gefragt als beispielsweise nach christlichen oder humanistisch-/atheistischen? Auch hierfür dürften zwei Gründe maßgeblich sein: Zum einen ist muslimische Präsenz in größerer Zahl in vielen Staaten Mittel-, West- und Nordeuropas erst eine vergleichsweise neue Erscheinung seit den 1960er Jahren. Zum anderen steht der Islam, anders als das weitgehend als ‚säkular geläutert‘ verstandene Christentum, im Verdacht, sich gegen säkulare Ordnungen zu stellen. Im Folgenden soll unter anderem ausgelotet werden, ob dieser Verdacht wissenschaftlicher Prüfung standhält.

Was hat man unter dem säkularen Rechtsstaat zu verstehen? Europa bietet hierfür drei unterschiedliche Modelle an, die sich indes in den wichtigsten Grundlagen treffen.³ Insoweit garantiert der Schutz der individuellen und kollektiven Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) weitreichende Mindeststandards hinsichtlich aller Religionen und Weltanschauungen. In einzelnen Staaten Skandinaviens oder im Vereinigten Königreich herrscht ein stark modifiziertes Staatskirchensystem, welches diesen Kirchen in einigen Fragen besondere Privilegien einräumt und auch Lasten aufbürdet. Das Gegenmodell hierzu ist dasjenige strikter Laizität, wie es vor allem Frankreich praktiziert. Die einschlägige Gesetzgebung von 1901/1905 ist deutlich vom politischen Willen geprägt, eine als übermächtig und in manchen Aspekten staatsgefährdend angesehene römisch-katholische Kirche in erheblichem Maße aus dem öffentlichen Raum zurückzudrängen; dies trifft nun auch alle anderen Religionsgemeinschaften. In solcher Umgebung ist etwa eine konfessionelle religiöse Unterrichtung in öffentlichen Schulen oder die entsprechende Ausbildung von Lehrpersonal an staatlichen Universitäten verpönt. Das Tragen religiös motivierter Kleidung wie das Kopftuch

2 So sinngemäß der vormalige Richter am Bundesverfassungsgericht Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt a. M. 1976, S. 42, 60.

3 Vgl. zur Lage in Europa nur Mathias Rohe/Sebastian Elster, Zur öffentlich-rechtlichen Situation von Muslimen in ausgewählten europäischen Ländern, in: Bundesministerium des Innern Wien/Sicherheitsakademie 2006, Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen, S. 1–51 m. w. N., abrufbar unter http://medienservicestelle.at/migration_bewegt/wp-content/uploads/2011/05/Muslime-in-%C3%96sterreich.pdf; Mathias Rohe, „Islam and the Law in Europe“, in: ORIENT, Heft II (2010), S. 23–36; Silvio Ferrari/Sabrina Pastorelli (Hrsg.), Religion in Public Spaces. A European Perspective, Farnham 2012.

bei Musliminnen ist hier selbst für Schülerinnen verboten, während in anderen Staaten wie Großbritannien dies selbst für Lehrerinnen möglich ist. Dennoch gelten auch hier jedenfalls die Standards der EMRK.

Insofern ist selbst die strengste Form des Laizismus in Europa nicht religionsfeindlich, wie dies in der islamischen Welt oft fälschlich gesehen wird. Dort gilt Säkularität häufig als Synonym für Religionsfeindschaft, weswegen dortige säkulare Bewegungen sich um den Begriff der Zivilgesellschaft (*daula madaniya*) sammeln, der inhaltlich dem europäischen Säkularitätsverständnis weitgehend entspricht.⁴ Dieses ist vor allem durch zwei Elemente gekennzeichnet: Staatliche Neutralität gegenüber Religionen und Weltanschauungen bei gleichzeitiger Wahrung individueller und kollektiver Religions- und Weltanschauungsfreiheit, sowie die Gleichbehandlung der Religionen und Weltanschauungen. Deutliche Nuancen sind im Hinblick darauf erkennbar, wie weit Staat und Religionen im öffentlichen Raum kooperieren, und wie weit Letztere dort in Erscheinung treten können.

Deutschland, Österreich und einige andere Staaten folgen einem Modell, das sich als religionsoffene Säkularität in Abgrenzung vom Laizismus beschreiben lässt, wie es für Deutschland zum Beispiel Art. 4, 7 Abs. 3 und 140 Grundgesetz wie auch dem Religionsverfassungsrecht insgesamt zu entnehmen ist.⁵ Religion ist keineswegs aus dem öffentlichen Raum verbannt; sie darf sichtbar werden, sich in die Debatte einmischen, ist wichtiger Bestandteil universitärer Forschung und Lehre und findet Raum auch im bekenntnisorientierten Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen vieler deutscher Länder oder in vielfältigen anderen Kooperationen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Anders als in streng laizistisch orientierten Systemen wird Religion hier nicht grundsätzlich als mögliche Bedrohung des staatlichen Machtanspruchs wahrgenommen, sondern als mögliche positive Ressource für das Zusammenleben und gemeinnützige Sinnstiftung. In diesem Rahmen kann sich auch eine muslimische Theologie öffentlich wahrnehmbar entsprechend den Standards für andere Religionen entwickeln. Nicht zu vergessen ist hier das Alevitentum, das, soweit es sich als muslimisch definiert, erstmals in seiner Geschichte ohne Repression gelehrt und praktiziert werden kann; der erste alevitische Religionsunterricht in öffentlichen Schulen fand in Deutschland

⁴ Vgl. etwa Mathias Rohe, Verfassungsrechtliche Entwicklungen in der arabischen Welt: Das Verhältnis von Staat und Religion am Beispiel Ägyptens und Tunesiens, in: Bruno Menhofer (Hrsg.), Beiträge zum Islamischen Recht IX, Frankfurt a. M. 2014, S. 113, 119 ff.

⁵ Vgl. hierzu nur das Grundlagenwerk von Axel Freiherr von Campenhausen / Heinrich de Wall, Staatskirchenrecht, 4. Aufl., München 2006.

statt, nicht im angeblich laizistischen Herkunftsland der meisten Aleviten. Aber auch anderen Richtungen des Islam von Sunna über Schia bis hin zur Ahmadiya stehen entsprechende Entfaltungsmöglichkeiten offen.⁶

Nicht nur deshalb sind andererseits auch die Religionen aufgefordert, extremistische Potenziale in den eigenen Reihen ernst zu nehmen und ihnen mit den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten entgegenzutreten. Die Aussage, dass das Christentum die ‚gewaltfreie Religion der Liebe‘ sei, oder der Islam ‚nichts als Frieden‘ bedeute, ist als Innensicht der jeweiligen Gläubigen höchst begrüßenswert. Die empirischen Erscheinungsformen von intolerantem bis hin zu gewalttätigem Extremismus unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Religion können mit derartigen Formeln jedoch nicht weggewischt werden. Gerade hier ist eine innerreligiöse Debatte und Widerlegung solcher Positionen notwendig.



Die DITIB-Merkaz-Moschee („Zentralmoschee“), die 2008 in Duisburg-Marxloh errichtet wurde, ist eine der größten Moscheen Deutschlands. (Foto: „ani“, 2010/ CC BY 3.0)

⁶ Nur beispielhaft sei auf den von DITIB und der Ahmadiya-Gemeinde in Hessen seit dem Herbst 2013 in 27 hessischen Schulen angebotenen Religionsunterricht im Sinne des Art. 7 Abs. 3 GG hingewiesen; vgl. Hilal Akdeniz, „Hessischer Islamunterricht“, in: *dtj*, abrufbar unter <http://dtj-online.de/hessischer-islamunterricht-einzig-religionsunterricht-2637>, vom 14.07.2013.

Solch positive Entwicklungen werden erheblich dadurch überlagert, dass die mittlerweile breite Präsenz des Islam in Deutschland und manchen anderen Staaten Europas auf jüngeren Migrationsentwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg beruht. Anders als in den klassischen Einwanderungsländern wie Kanada, den USA oder Australien wird Migration von vielen immer noch weit mehr als Bedrohung denn als Chance wahrgenommen. Tatsächlich hat die Zuwanderungspolitik vergangener Jahrzehnte in Deutschland vorwiegend wenig ausgebildete Arbeitskräfte für die Verrichtung einfacher und körperlich anstrengender Tätigkeiten ins Land gebracht, deren Arbeitsplätze mittlerweile weitgehend weggefallen sind. Im Gegensatz zu ursprünglich allseitigen Erwartungen ist ein erheblicher Teil dieser Menschen auf Dauer im Land geblieben, ohne dass sogleich die notwendigen institutionellen Reaktionen zum Beispiel im Bildungsbereich erfolgt wären. Dies hat sich erst in den letzten Jahren geändert.

Hinzu kommt, dass sich vor allem seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 die öffentliche Wahrnehmung von Migranten geändert hat – ein Umschwung vom ‚Ausländer‘ zum ‚Muslim‘. Vielfältige Erfahrungen aus öffentlichen Veranstaltungen zeigen, dass Probleme mangelnder Sprachbeherrschung und damit verbundener Schwierigkeiten in Bildung und Arbeit, Diskriminierung oder kulturell bedingte Verhaltensweisen (zum Beispiel Ehrverständnis oder Kommunikationskultur) oft umstandslos mit der Religion des Islam vermischt werden. Zudem werden Vorkommnisse in der gesamten vom Islam geprägten Welt, zum Beispiel in Saudi-Arabien, Iran oder Pakistan, oft unreflektiert auf hier lebende Musliminnen und Muslime übertragen, obwohl sie keinerlei Beziehung zu den dortigen Verhältnissen haben und auch nicht für sie verantwortlich sind. Umso wichtiger ist es, auch diesen Personenkreis vor allem als Individuen und zudem als Deutsche beziehungsweise Europäer wahrzunehmen, deren Lebensgewohnheiten und Grundhaltungen sich nicht immer, aber sehr häufig deutlich von denen in der ‚islamischen Welt‘ unterscheiden; auch der Islam ist alles andere als ein monolithischer Block.⁷ Die Unterscheidung ist wichtig, weil Muslime gerade in freiheitlichen Rechtsstaaten offen und ohne machtpolitischen Druck über Fragen ihrer Religion debattieren und publizieren können. Andererseits ist es ebenso wahr wie beklagenswert, dass insbesondere in weiten Teilen der arabischen Welt offene Debatten über die hier behandelten Fragen nicht geführt werden können, weil

7 Ausführlich hierzu Rohe, Islam und demokratischer Rechtsstaat – ein Gegensatz?, in: Hanns Seidel Stiftung, *Politische Studien* 413 (2007), S. 52–68 (abrufbar unter http://www.hss.de/uploads/tx_ddceventsbrowser/PolStudien413_Internet.pdf).

dort besonders die Menschenrechte von Nicht-Muslimen, aber auch von Muslimen mit Füßen getreten werden. Neben vielerlei politischen Ursachen ist das auch bedingt durch eine breite, intolerante Schicht von Religionsgelehrten und religiösen Autodidakten, die durch solche Debatten ihre Macht bedroht sieht oder generell extrem intoleranten und engstirnigen, in Geschlechterfragen geradezu obsessiven Spielarten des Islam folgt, wie zum Beispiel dem in Saudi-Arabien immer noch dominierenden Wahhabismus gegenwärtiger Prägung.

Soweit muslimische Denker sich daran machen, ihre Religion innerhalb der europäischen Rahmenbedingungen zu definieren, bewegen sie sich meist im jeweils herrschenden rechtlichen und gesellschaftlichen Rahmen. Hier sind trotz einheitlicher Geltung der Religionsfreiheit nach Art. 9 EMRK signifikante Unterschiede zu verzeichnen: Die Debatte im laizistischen, extrem gruppenrechtsfeindlichen Frankreich verläuft deutlich anders als im kommunitaristisch geprägten Vereinigten Königreich. Weitere wesentliche Unterschiede finden sich im Religionsverständnis der Herkunftsregionen bei der großen Zahl von Muslimen mit Migrationshintergrund sowie im sehr unterschiedlichen Bildungsstand.⁸

Für Deutschland und einige andere europäische Staaten wie Österreich oder die Schweiz ist zunächst festzuhalten, dass neben den vielen schon im Inland geborenen oder hier sozialisierten Muslimen mehrheitlich auch solche vom Balkan oder aus der Türkei in einer rechtskulturellen Umgebung aufgewachsen sind, die sich seit vielen Jahrzehnten an europäischen Staats- und Rechtssystemen orientieren und explizit von islamrechtlich ausgeprägten Systemen abgewandt haben. Aber auch unter Muslimen aus anderen Teilen der vom Islam geprägten Welt finden sich Anhänger des demokratischen Rechtsstaats in großer Zahl; nicht wenige von ihnen sind den dortigen, säkular oder religiös legitimierten Diktaturen entflohen.

Vergleichsweise breit angelegte Untersuchungen in Deutschland aus jüngerer Zeit⁹ belegen, dass die Zustimmung zu den Grundlagen des deutschen Staats- und Rechtssystems ungefähr gleich groß ist wie unter der Gesamtbevölkerung. Teilweise ist das Vertrauen in die deutschen Institutionen unter Muslimen sogar noch stärker ausgeprägt. Ebenso zeigt die Erhebung der Ber-

8 Vgl. Rohe, Rahmenbedingungen der Anwendung islamischer Normen in Deutschland und Europa, in: Wolfgang Bock (Hrsg.), *Islamischer Religionsunterricht?*, Tübingen 2006, S. 55 ff.

9 Zum Beispiel Katrin Brettfeld / Peter Wetzels, *Muslimen in Deutschland*, Berlin: Bundesministerium des Innern, 2007, S. 24 ff., 492 ff., insbes. S. 495, 500; vgl. auch Sonja Haug / Stephanie Müssig / Anja Sticks, *Muslimisches Leben in Deutschland*, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2009.

telsmann-Stiftung aus 2008, dass 80 Prozent der befragten Muslime, aber nur 76 Prozent der befragten Ostdeutschen (Überschneidungen beider Gruppen dürften selten sein) die Demokratie für eine gute Regierungsform halten.¹⁰

Empirisch hinreichend abgesicherte konkrete Daten über die Haltung zu erheblichen Teilen derjenigen Rechtsvorschriften, die inhaltlich im Gegensatz zum traditionellen islamrechtlichen Verständnis stehen (insbesondere Gleichberechtigung der Geschlechter und Religionen; säkulare Normengebung bei garantierten Menschenrechten; Körperstrafen), liegen jedoch für Deutschland und die meisten europäischen Staaten nur in Ansätzen vor. Insbesondere finden sich nur wenige empirische Belege dafür, welche Faktoren in welchem Umfang die vorhandenen – ebenfalls nicht verlässlich quantifizierbaren – Auffassungen begründet haben oder begründen. Zu vermuten ist, dass die religiöse Prägung allenfalls einen unter vielen Faktoren darstellt, wenngleich sicherlich individuell unterschiedlich intensiv. Das ist deshalb zu betonen, weil in der öffentlichen Debatte der letzten Jahre Menschen muslimischen Glaubens häufig auf ihre Religionszugehörigkeit reduziert wahrgenommen werden, was der Realität keinesfalls gerecht wird.¹¹

Beispielhaft sei aus einer Studie des Bundesministeriums des Innern zitiert, wonach „ein signifikant höheres Maß an Autoritarismus / Demokratiedistanz junger Muslime im Vergleich zu einheimischen Nichtmuslimen nicht nachzuweisen ist. Einheimische Jugendliche in ähnlicher sozialer Lage erweisen sich als in vergleichbarem Maße autoritaristisch-demokratieresistent, es handelt sich hier also nicht um ein für junge Muslime spezifisches Phänomen.“¹² Andererseits ist nicht zu übersehen, dass nach Erkenntnissen derselben Studie die „Risikogruppe“ zu einem nicht unerheblichen Teil aus Personen besteht, die der Sprache mächtig, gebildet und von einem intellektuellen Potenzial sind, das auf die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung um Werte verweist.¹³

Theologische Konzepte für das aktive Leben in einer nicht dominierend vom Islam geprägten Gesellschaft wurden von Muslimen in Europa bislang nur in Ansätzen entwickelt, sieht man von speziellen Verhältnissen auf dem Balkan und in Osteuropa ab, die noch wenig erforscht und für die Gegenwart

10 Vgl. Detlef Pollack/Olaf Müller, Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, (Bertelsmann Stiftung), Gütersloh 2013, S. 26.

11 Brettfeld/Wetzels, Muslime in Deutschland, S. 500. So sinngemäß auch ein Fazit dieser Studie.

12 Ebd., S. 495.

13 Ebd., S. 501.

erschlossen sind. Vertreter muslimischer Organisationen verfügen meist nicht über eine entsprechende Vorbildung. Für viele Muslime ist ein theoretisch-theologischer Ansatz auch nicht bedeutsam, zum Beispiel bei den vielen Anhängern von Sufi-Praktiken. Andere wie die Aleviten folgen theologischen Grundlagen, welche eine Eingliederung in die Mehrheitsgesellschaft völlig problemlos ermöglichen. Sehr viele Muslime – in Europa wohl die große Mehrheit – scheinen eine ‚untheologische‘ Herangehensweise zu pflegen und sehen Fragen der Staatsorganisation und des Rechtssystems schlicht getrennt von Glaubensdingen. Die theologische Debatte trifft daher nur einen sehr begrenzten Ausschnitt der Realität.

Dennoch nehmen gerade mit dem Abschied vom ‚Gastarbeiter-Status‘ Anfragen etwa an Imame oder in Internetforen zu, wie man in Europa bei dauerhaftem Aufenthalt ‚islamkonform‘ leben könne. Begleitet wird diese Entwicklung hin zu einer dauerhaften Etablierung des Islam in Europa von intensiver Einflussnahme aus verschiedenen islamisch geprägten Staaten wie Saudi-Arabien, Iran, Algerien, Marokko und der Türkei. Diese Einflussnahme schwankt inhaltlich zwischen radikal antiwestlichen und anti-christlichen Segregations-tendenzen, zum Beispiel in Gutachten der saudischen Muftis Ibn Baz und Uthaymeen¹⁴ und vermittelnden Positionen sowie zum Teil extrem-nationalistischer Inanspruchnahme.

Die im Folgenden vorzustellende, vom Verfasser vor einigen Jahren entwickelte Typologie nimmt nicht für sich in Anspruch, alle religiösen Haltungen von Musliminnen und Muslimen abbilden zu können. Ebenso wenig will sie einzelne Individuen in ihrer Gesamtpersönlichkeit erfassen. Vielmehr geht es darum, muslimische Religiosität unter dem Blickwinkel typisierend zu erfassen, ob sie sich positiv, neutral oder ablehnend zu den Grundlagen demokratischer Rechtsstaatlichkeit positioniert. Dies erscheint aus wissenschaftlicher wie auch aus breiterer gesellschaftspolitischer Sicht nötig, weil der Islam nicht selten unter den Generalverdacht der Gegnerschaft gestellt wird. In vielen Gesprächen mit Musliminnen und Muslimen fand diese Modellierung durchweg Zustimmung.

Obgleich letztlich noch keine hinreichend verlässlichen quantitativen Angaben aus Europa vorliegen, die sich spezifisch mit der hier verfolgten Fragestellung befassen, lässt sich doch die Tendenzaussage vertreten, dass die Ablehnung des demokratischen Rechtsstaats nicht signifikant vom europäischen

14 Vgl. Mathias Rohe, Islamismus und Schari'a, in: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hrsg.), Integration und Islam, Nürnberg 2006, S. 120, 149 f.

Durchschnitt abweicht, soweit soziale Faktoren bei der Gewichtung hinreichend berücksichtigt werden.

Positionen von Musliminnen und Muslimen in Europa

a) Alltagspragmatiker

Mit aller Vorsicht kann gesagt werden, dass die wohl bei weitem größte Gruppe von Muslimen diejenige der ‚Alltagspragmatiker‘ ist, welche sich, wie wohl der größte Teil der Bevölkerung überhaupt, ohne tiefere Reflexion in das bestehende System einfindet und es in seinen Grundentscheidungen – einschließlich der Menschenrechte – auch bejaht. Der Geltungsanspruch des herrschenden Rechts wird nicht in Frage gestellt, auch wenn es – wie in der Gesamtgesellschaft – Kritik an einzelnen Normen oder auch Verletzungen solcher Normen gibt.

Es darf auch nicht vergessen werden, dass ein erheblicher Teil der Muslime, anders als die kleine, lautstarke und durchaus gefährliche Zahl von Extremisten, mystische oder ‚volksislamische‘ Ansätze bevorzugt oder den Islam eher als kulturelles Identitätselement unter vielen anderen versteht und sich für Fragen der Normativität kaum interessiert. Die Scharia wird hier mehr und mehr als ethisches Leitsystem ohne rechtliche Bedeutung verstanden. Dennoch herrscht gelegentlich Unsicherheit. Es fehlt an inhaltlicher religionsspezifischer Argumentationsfähigkeit gegenüber extremistischen Positionen, die sich auf meist sehr selektiv gewählte und eigenwillig interpretierte Elemente der islamischen Normenlehre beziehen.

Insofern ist es sehr zu begrüßen, dass man in Deutschland nun den Weg geht, eine islamische Theologie nach dem geltenden Religionsverfassungsrecht zu etablieren, die auf hohem wissenschaftlichem Niveau authentische muslimische Selbstdefinition im Rahmen des säkularen, religionsoffenen Rechtsstaats ermöglicht.

b) Islamgegner

Muss man sich dafür vom Islam schlechthin abwenden, wie es eine kleine, aber lautstarke Zahl ideologischer Islamkritiker behauptet? Vor allem in jüngerer Zeit haben sich muslimische Einzelpersonen zu Wort gemeldet, die vor dem Hintergrund sehr negativer persönlicher Erfahrungen eine islamfeindliche Grundhaltung pflegen. So wird die niederländische Frauenrechtlerin Ayaan Hirsi Ali mit Sätzen zitiert, der Islam sei „nicht nur ein Glaube, er ist eine Le-

bensweise, eine gewalttätige Lebensweise“¹⁵. Ähnlich unreflektiert-verallgemeinernd und mit wenig Verständnis für das deutsche und europäische System der Menschenrechte argumentiert in Deutschland Necla Kelek.¹⁶ Derartige evident ungerechtfertigte Pauschalisierungen und die geradezu jakobinisch anmutende Religionsfeindlichkeit entwerfen die Kritik, die in einzelnen wichtigen Aspekten wie der Brandmarkung patriarchaler Strukturen durchaus zu Recht erhoben wird. Islamfeindliche rechtspopulistische Grüppchen nutzen solche Personen mit Vorliebe als vermeintlich authentische Kronzeugen für ihre Hasspropaganda. Es sind mittlerweile sogar einzelne Organisationen von „Ex-Muslimen“ mit dezidiert anti-religiösem Hintergrund entstanden, die in aller Regel ohne nähere Spezifizierung (und unter Ausblendung der grund- und menschenrechtlich fundierten Religionsfreiheit) die geltenden Rechtsordnungen unterstützen und oft eine völlige laizistische Umformung fordern; ihr Wirkungsgrad scheint allerdings sehr gering zu sein.

c) Islamisten

Explizite Gegner des säkularen demokratischen Rechtsstaats bilden eine vergleichsweise kleine, aber gefährliche Richtung in Gestalt des Islamismus. Islamistische Haltungen spiegeln sich in einer absolutistischen Orientierung auf die eigene Gruppe und ihre Überzeugungen, verbunden mit einer oft aggressiven Ablehnung der Ansichten anderer Muslime und von Nichtmuslimen (Formulierung politischer Machtansprüche und Herausbildung struktureller ‚Gegengesellschaften‘). Andere Teile der Gesellschaft werden essenzialisiert und in einer abwertenden Gegensatzbildung als Feinde des Islam stigmatisiert. Charakteristisch sind die Ablehnung des demokratischen Rechtsstaats, die Propagierung einer extremen, Frauen abwertenden Geschlechtertrennung und die Ausgrenzung/ Bekämpfung aller anderen muslimischen Haltungen.¹⁷

15 „Und der Islam ist doch das Problem“, Besprechung von Ayaan Hirsi Ali, Ich bin eine Nomadin. Mein Leben für die Freiheit der Frauen, München, 2010, abrufbar unter www.european-circle.de/thema/buecher/meldung/datum/2010/07/29/und-der-islam-ist-doch-das-problem.html, vom 29.07.2010, abgerufen am 07.08.2010.

16 Zu ihr Patrick Bahners, Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam, München 2011, S. 131–174; Klaus Bade, Kritik und Gewalt: Sarrazin-Debatte, „Islamkritik“ und Terror in der Einwanderungsgesellschaft, Schwalbach 2013, S. 147 ff.; vgl. auch die Auseinandersetzung des Verfassers mit Frau Keleks Ideologie (Kelek, Necla: „Das ist Kulturrelativismus“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, vom 15.02.2011, abrufbar unter <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/islam-debatte-das-ist-kulturrelativismus-1592162.html>) in Rohe, „Das ist Rechtskulturrelativismus“, in: FAZ v. 22.02.2011, abrufbar unter <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/islam-debatte-das-ist-rechtskulturrelativismus-1595144.html>.

17 Vgl. hierzu etwa Rohe, Islamismus und Schari’a, S. 120 ff. m. w. N.

Einschlägige extremistische Aktivitäten entfalten in Europa zum Beispiel die Gruppierung *Hizb al-Tahrir* oder Einzelpersonen wie Muhammad Ahmad Rassoul, dessen Werke in zahlreichen islamischen Buchhandlungen und Moscheen in westlichen Staaten vertrieben werden.¹⁸ Er wendet sich in seinem Buch mit dem Titel „Das deutsche Kalifat“ scharf gegen Demokratie und Christen.¹⁹ In vulgärer Weise werden darin reale politische und gesellschaftliche Missstände gegen das Konzept der Demokratie als solcher gewendet; ein einschlägiges Kapitel trägt die bezeichnende Überschrift „Vom Untergang der Demokratie“.²⁰ Stattdessen propagiert der Verfasser die Einrichtung eines deutschen Kalifats. Der Kalif muss danach selbstverständlich unter anderem Muslim männlichen Geschlechts sein.²¹

Zu nennen sind aber auch diejenigen, die hier lebende Muslime zu scharfer Abgrenzung gegen Christen und Nicht-Muslimen generell anhalten und sie zur Bildung von Parallelstrukturen aufrufen („unterwerft euch nicht den Entscheidungen der Ungläubigen“), wie es weit verbreiteten Fatwa-Bänden der prominenten saudi-arabischen Gelehrten Ibn Baz und Uthaymeen zu entnehmen ist, aber auch der Propaganda von Wanderpredigern der *Tablighi Jamaat*.²² Nicht zuletzt sind insbesondere unter Jüngeren populäre, charismatische Personen oder salafistische Gruppen zu nennen, die nicht mehr über Herrschaftsmodelle diskutieren, sondern im Wege gesellschaftlicher Fundamentalkritik letztlich einen auch politischen Ausschließlichkeitsanspruch propagieren.²³

Besonders bedenklich ist es, dass solche Gruppierungen offensichtlich gezielt Menschen für sich zu gewinnen suchen, die in Umbruchsituationen stehen, wie etwa neu Zugewanderte oder junge Menschen aus schwierigen familiären oder sozialen Verhältnissen. Insbesondere über das Internet lassen sich oft anonymisiert ideologische Botschaften jeder Couleur transportieren.

18 Nach eigener Kenntnis des Verfassers zum Beispiel im Vereinigten Königreich, in Kanada und in Deutschland. Bemerkenswert ist etwa ein Münchener Unternehmen namens ‚Al-Madina-Markt‘, das neben solcher Literatur durchaus passend spezielle Frauenkleidung anbietet: „Niqab Mit Augenschlitz ab 8 Euro, Ganz geschlossen ab 8 Euro, Burqa nach afghanischer Art ab 60 Euro“ – eine beträchtliche Handelsspanne, hat doch der Verfasser ein solches Stück in Kabul für umgerechnet 4 Euro erworben). Anzeige abgerufen am 11.10.2006 unter www.muslimmarkt.de/al-madina-markt.htm

19 Muhammad Ahmad Rassoul, *Das deutsche Kalifat*, Köln: Islamische Bibliothek, 1993.

20 Ebd., S. 81.

21 Ebd., S. 124.

22 Nachweise bei Mathias Rohe, *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., München 2011, S. 243 ff., 248 ff.

23 Vgl. zu solchen Bewegungen in Deutschland Nina Wiedl, *The Making of a German Salafiyya. The Emergence, Development and Missionary Work of Salafi Movements in Germany*, Aarhus: Centre for Studies in Islamism and Radicalisation, 2012.

Innerhalb des Islamismus (neo-salafistischer und anderer Ausprägung) finden sich Menschen, die bereit sind, ihre Ziele auch mit Hilfe von Gewalt durchzusetzen (Dschihadismus und dschihadistischer Salafismus), sowie eine größere Zahl legalistisch-ideologisch operierender Personen und Gruppen (legalistischer Islamismus und politischer Salafismus). Von diesen sind diejenigen abzugrenzen, die sich auf eine pietistische Haltung in ihrer Lebensführung beschränken (Fundamentalismus: pietistischer Salafismus und andere religiös-konservative Gruppierungen). Solche Gruppen mögen nicht dem gesellschaftlichen oder innerreligiösen Mainstream angehören, sind aber nicht als extremistisch einzuschätzen, wenn sie zum Beispiel ihre Kleidung und Lebensgewohnheiten bis hin zur Art der Zahnreinigung (*Miswak* statt Zahnbürste) an den Usancen Muhammads ausrichten.

Der Islamismus ist eine auch im Spektrum des Islam durchaus neue politische Richtung, wenngleich sie sich fälschlich als Vertreter einer Rückbesinnung auf den ‚wahren Islam‘ ausgibt. Das traditionelle islamische Staatsrecht ist seit seiner Frühzeit wie oben ausgeführt ausgesprochen vage und lässt die unterschiedlichsten Herrschaftsmodelle zu. Folgerichtig finden sich in der Neuzeit viele Gelehrte, die die Demokratie als das System des Islam im 20. und 21. Jahrhundert ansehen. Hiergegen richten sich Islamisten mit der Parole, alleine Gott könne Gesetzgeber sein, weltliche Mehrheitsentscheidungen ohne Letztorientierung auf den Islam hin seien inakzeptabel und zu bekämpfen. Nicht-Muslimen wird nur eine zwar im Grundsatz geschützte, aber von Gleichberechtigung weit entfernte Position zugewiesen. Es geht diesen Ideologen also primär darum, den eigenen Machtanspruch im religiösen Gewand durchzusetzen.

d) Traditionalisten

Deutlich vom islamistischen Extremismus abgegrenzt agieren Vertreter einer traditionalistischen Haltung. Die Vertreter solcher Ansätze, über deren Repräsentativität kaum verlässliche Aussagen zu machen sind, die aber nach vielen Anzeichen eine Minderheit innerhalb der Muslime in der EU darstellen, verfügen gegenwärtig insgesamt über die am besten ausgeformte Infrastruktur. Insbesondere in vielen Moscheevereinen dominiert eine ganz deutlich gegen Gewalt und auf Verständigung mit der Mehrheitsgesellschaft hin ausgerichtete, aber in wichtigen Fragen wie insbesondere dem Geschlechterverhältnis ausgeprägt traditionalistische Einstellung. Auch werden hier in Fragen der äußerlich sichtbaren Glaubenspraxis weitgehend traditionelle Positionen beibehalten. Insofern gilt das Konzept möglicher ‚Glaubensbewahrung‘ in einer in wichtigen Lebensfragen als ‚fremd‘ empfundenen Umgebung. Solche Ansätze zeigen sich häufig in der Form einer weitgehend kritiklosen Übernahme seit Jahrhun-

dernten eingeführter Werke, während die ebenfalls im Islam bestehende Tradition einer Neuinterpretation der Quellen nach den Umständen von Zeit und Ort oft ungenutzt bleibt. Auch die in vielen westlichen Staaten vertriebene religiöse Literatur entspricht in erheblichem Umfang diesem Grundtenor, teils auch mit Einschlägen in die extremistisch-islamistische Ideologie. Hier sind insbesondere hochsubventionierte Schriften aus den Golfstaaten zu nennen.

Charakteristisch für die traditionalistische Haltung in Europa ist eine Defensivposition gegenüber der ‚eigentlichen muslimischen Existenz‘ in islamischen Mehrheitsgesellschaften. Typisch ist die Begründung von Abweichungen vom Mainstream in der islamischen Welt mit der sogenannten *darura* (Notwendigkeit) nach dem Motto ‚Not kennt kein Gebot‘. Damit wird im Grunde ein permanenter Ausnahmezustand erklärt. Diese Grundhaltung ermöglicht durchaus eine friedliche Koexistenz: Das islamische Recht selbst hat schon seit vielen Jahrhunderten die Grundlagen geschaffen, aus denen sich eine auch rechtlich-religiöse Verpflichtung von Muslimen zur Einhaltung der im ‚Ausland‘ geltenden Gesetze ergibt.²⁴ Mit einem neuzeitlichen Begriff werden derartige Konzepte als *fiqh al-aqalliyāt*, *Minority Fiqh* und Ähnliches bezeichnet.²⁵

Soweit aber der rechtlich-gesellschaftliche Grundkonsens über den demokratischen, säkularen, den Menschenrechten verpflichteten Rechtsstaat nicht auch aktiv mitgetragen wird, können sich Probleme etwa bei Übernahme verantwortlicher Ämter oder bei der Einbürgerung ergeben, bei denen eine nur formale, innerlich distanzierte Übernahme der Grundlagen nicht genügen würde. Ebenso problematisch erschiene eine Erziehung kommender Generationen in einem Bewusstsein, das die bestehende Rechtsordnung zwar hinnimmt, diese aber doch prinzipiell als ersatzungsbedürftig sieht. Der ägyptische Vordenker Fathi Osman²⁶ versteht allerdings das aus dem Koran

24 Vgl. Mathias Rohe, „Islamic Norms in Germany and Europe“, in: Ala Al-Hamarneh / Jörn Thielmann (Hrsg.), *Islam and Muslims in Germany*, Leiden, Boston, 2008, S. 49, 77 ff.

25 Vgl. zum Beispiel Alexandre Caeiro, Transnational „Ulama“, European Fatwas and Islamic Authority: A Case Study of the European Council for Fatwa and Research“, in: Martin van Bruinessen / Stefano Allievi (Hrsg.), *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*, London u. a., 2011, S. 121–141; Sarah Albrecht, *Islamisches Minderheitenrecht: Yūsuf al-Qaradāwī's Konzept des fiqh al-aqalliyāt*, Würzburg 2010; Sisler, Vit: *Cyber Counselors: Online Fatwas, Arbitration Tribunals, and the Construction of Muslim Identity in the UK*, in: *Information, Communication and Society* 14 (2011), S. 1136–1159 (abrufbar unter <http://www.digitalislam.eu/article.do?articleId=7895>) sowie die Übersicht und die innermuslimische Kritik bei Saeed, Abdallah: *Reflections on the Development of the Discourse of Fiqh for Minorities and Some of the Challenges it faces*, in: Mauritius Berger (Hrsg.), *Applying Shari'a in the West*, Leiden 2013, S. 241–255 m. w. N.

26 Fathi Osman, *Islam and Human Rights*, in: Abdelwahab El-Affendi (Hrsg.), *Rethinking Islam and Modernity – Essays in Honour of Fathi Osman*, Markfield u. a.: Islamic Foundation,

abgeleitete Gebot, die Gesetze des Aufenthaltslandes zu respektieren, so, dass dies eine islamisch begründete Verpflichtung beinhalte, für das Wohl dieses Landes einzustehen. Dies reicht über das bloße Einhalten der Gesetze sicherlich hinaus. Auch andere im europäischen/westlichen Kontext lebende und argumentierende Muslime nehmen die traditionellen Ansätze nur als Ausgangspunkt, entwickeln daraus jedoch eine neue ‚einheimische‘ Theologie (vgl. sogleich unter e) Einheimische).²⁷

Einzelne nicht repräsentative Befragungen des Verfassers unter vergleichsweise stark religiös gebundenen Muslimen²⁸ in verschiedenen westlichen Staaten, ob beispielsweise die Anwendung traditionellen islamisch geprägten Familienrechts derjenigen des territorial geltenden Rechts vorzuziehen sei, haben eine gewisse Unsicherheit erkennen lassen. In der Regel wurde für die Antworten auf den Imam verwiesen. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass manche muslimische Organisationen auf ihren Websites Informationen über das islamische Personenstands-, Familien- und Erbrecht bereithalten, die in der Grundhaltung der traditionellen Rechtssicht entsprechen und damit grundlegenden Wertentscheidungen des geltenden Rechts entgegenstehen. Allerdings erfolgt häufig ein kurzer Hinweis darauf, dass am Aufenthaltsort das staatliche gesetzte Recht zu beachten ist.

Den Traditionalisten dürften schließlich auch Migranten zuzurechnen sein, die in vergleichsweise stark abgeschlossenen Verhältnissen leben und die islamisch (mit)geprägte Rechtskultur ihrer Herkunftsländer pflegen. Teilweise nutzen sie – insoweit grundsätzlich unproblematisch – die vorhandenen Gestaltungsmöglichkeiten des dispositiven Familien- und Erbrechts.²⁹ In manchen Fällen wird auch familienrechtliche Gestaltung betrieben, die zwar islamrechtlichen Grundsätzen folgt, im Inland aber wegen Verstoßes gegen zwingende anderslautende Vorschriften unwirksam ist. Solche Fälle sind zwar in Deutschland weitaus weniger zu vermuten als im Vereinigten Königreich, aber nach Kenntnis des Verfassers doch auch gegeben.³⁰

2001, S. 27, 33.

²⁷ Vgl. hierzu Andrew March, *Islam and Liberal Citizenship. The Search for an Overlapping Consensus*, Oxford: Oxford University Press, 2009, S. 163 ff. m. w. N.

²⁸ Zum Beispiel in islamischen Buchhandlungen und in Moscheen.

²⁹ Vgl. Rohe: *Das islamische Recht*, S. 366 ff.

³⁰ Vgl. zum Problem der „Paralleljustiz“ Joachim Wagner, *Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat*. Berlin: Econ, 2011; Rohe, Mathias, *Paralleljustiz in Deutschland?* *Neue Juristische Wochenschrift* 37 (2013), S. 14 f.

(Abbildung nicht lizenziert)

Bundespräsident Joachim Gauck empfing 2013 Teilnehmer der Jungen Islam-Konferenz im Schloss Bellevue (Foto: Stiftung Mercator / Dirk Enters, Quelle: Deutsche Islam-Konferenz)

e) Einheimische

Anders als die Traditionalisten sehen die Einheimischen muslimisches Leben hierzulande nicht als strukturellen Ausnahmezustand an, in dem man sich mit Kompromisslösungen zurechtfinden muss, sondern begreifen ihre Lebenssituation als die neue Normalität eines Islam in religionspluralen Gesellschaften und religionsneutralen Staaten, und fühlen sich auch mental-intellektuell ‚einheimisch‘. Muslime sollen danach die herrschende Rechtsordnung und die Gesellschaft, in der sie leben, als ihre eigene verstehen und ihren Beitrag zu deren gedeihlicher Weiterentwicklung leisten. ‚Einheimisch‘ bezieht sich in diesem Zusammenhang also nicht auf Geburtsort oder Staatsangehörigkeit, sondern auf die innere Zugehörigkeitshaltung.

In jüngerer Zeit sind in diesem Spektrum einzelne Wissenschaftler wie Mouhanad Khorchide³¹ hervorgetreten, die sich teilweise auch der Ausbildung islamischer Religionslehrer und Theologen widmen. Daneben schlägt

31 Vgl. etwa sein Werk Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit – Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg, 2012, das in traditionalistischen Kreisen teils heftig kritisiert

sich die türkische theologische Reformdebatte insbesondere dort nieder, wo in größerer Zahl Muslime türkischer Herkunft leben; Vergleichbares gilt für Muslime vom Balkan oder mit familiären Wurzeln in anderen Teilen der islamisch geprägten Welt. In diesem Zusammenhang sei etwa die Schrift³² des Penzberger Imams und engagierten muslimischen Vertreters Benjamin Idriz oder das autobiographisch angelegte Buch³³ der ebenfalls stark engagierten islamischen Religionslehrerin Lamy Kaddor genannt. In Frankreich wollen zum Beispiel die Theologen Tareq Oubrou³⁴ und Soheib Bencheikh³⁵ eine „Theologie der Minderheit unter anderen Minderheiten“ im laizistischen Rahmen unter Geltung der Menschenrechte, der Glaubens- und Gewissensfreiheit entwickelt sehen.

Diese Richtung ist im schulischen und akademischen Bereich sowie in NGOs besonders häufig anzutreffen. Dies spricht dafür, dass zum Beispiel der in Deutschland in Etablierung befindliche islamische Religionsunterricht, die entsprechende universitäre Ausbildung der Lehrkräfte und die Etablierung einer islamischen Theologie an Universitäten den wünschenswerten Prozess muslimischer Selbstreflexion und -bestimmung im Rahmen des säkularen Rechtsstaats deutlich voranbringen werden. Entsprechende universitäre Initiativen finden sich beispielsweise auch in Österreich.³⁶

Vertreter dieser Richtung können sich auf altehrwürdige Instrumente des Islam wie die Frage nach den Gründen für eine Offenbarung (*asbāb al-nuzūl*) stützen, welche die Grundlage für eine historisch-kritische Quelleninterpretation abgeben kann. Allgemeiner steht die eigenständige Neuinterpretation

wurde, gerade in der jüngeren Generation einheimischer Muslime jedoch großen Zuspruch findet.

32 Benjamin Idriz, *Grüß Gott Herr Imam!: Eine Religion ist angekommen*, München 2010, insbes. S. 61 ff., 97 ff., 14 ff.

33 Lamy Kaddor, *Muslimisch, Weiblich, Deutsch. Mein Weg zu einem zeitgemäßen Islam*, München 2010.

34 Tareq Oubrou, «Introduction théorique à la chari'a de minorité», in: *Islam de France* 2, 1998, S. 27 ff.; ebd.: «La charia de minorité: contribution pour une integration légale de l'islam», abrufbar unter <http://www.islamlaicite.org/article24.html>, vom 21.02.2003, abgerufen am 10.11.2012; vgl. auch Manni Crone, «Shari'a and Secularism in France», in: Jorgen S. Nielsen / Lisbet Christoffersen (Hrsg.), *Shari'a as Discourse. Legal Traditions and the Encounter with Europe*, Farnham: Ashgate, 2010, S. 141, 145–148.

35 Soheib Bencheikh, *La théologie de la minorité*, in: Ders. Marianne et le Prophète: *L'Islam dans la France laïque*, Paris 1998, S. 188–190.

36 Vgl. Die Arbeit von Ednan Aslan und anderen an der Universität Wien, u. a.: Aslan, Ednan, *The training of imams and teachers for Islamic education in Europe*, Frankfurt a. M. 2012.; vgl. hierzu auch die Empfehlungen des Dialogforum Islam (Republik Österreich, Bundesministerium für Inneres, Bericht, Wien 2012, S. 10 ff. (Reiss); S. 27 f. (Rohe).

nach den räumlichen und zeitlichen Umständen (*Idschtiḥād*) offen. Eine derart dynamische Interpretation nehmen etwa Vertreterinnen eines islamischen Feminismus vor.³⁷ Plakative Titel wie derjenige des neuen Werks von Katajun Amirpur („Gender-Dschihad“)³⁸ weisen in diese Richtung. Insgesamt zeigt sich bei den Vertretern dieser Richtung die Tendenz, die islamische Scharia nicht mehr als mit staatlichen Mitteln durchzusetzendes Gesetzeswerk zu deuten, sondern als religiös-ethische Anleitung zur Lebensführung.

Perspektiven

Der Islam steht nicht im strukturellen Gegensatz zum säkularen demokratischen Rechtsstaat. Positionen muslimischer Extremisten lassen sich nicht verallgemeinern und sind unter Muslimen auch nicht mehrheitsfähig. Die notwendige Bekämpfung des islamischen Extremismus darf sich nicht gegen Muslime insgesamt richten. Sie bilden keineswegs eine ‚Gegengruppe‘ zur sonstigen Bevölkerung, sondern sind Teil der deutschen Gesamtgesellschaft oder anderer europäischer Gesellschaften. Als in ihrer übergroßen Mehrheit rechtstreue Bürger haben sie Anspruch auf die gleichen Rechte und unterliegen den gleichen Pflichten wie alle anderen.

Nach alledem ist es grundlegend verfehlt, ‚den Islam‘ auf eine nur fiktive Essenz festzulegen und daraus dann einen Gegensatz zum säkularen Rechtsstaat zu konstruieren, wie dies vereinzelte Publizisten, vor allem aber Islamhasserblogs wie *‚Politically Incorrect‘* betreiben, in denen zum Teil offen zur Gewalt gegen Muslime aufgerufen wird.³⁹ Denn von Verschwörungstheorien

37 Vgl. Rohe, Das islamische Recht, insbes. S. 196 ff. mwN.

38 Katajun Amirpur, Den Islam neu denken: Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, München 2013.

39 Die folgenden schwer erträglichen Äußerungen bedürfen der Dokumentation und sollen deshalb hier wiedergegeben werden. Am 17.06.2010 schreibt ein „sharkspear“ anlässlich einer Meldung über die Anteile an Türken unter den Einwohnern deutscher Städte folgendes: „Geniale Arbeit; 1. Wir wissen wo 2. Wir wissen wie viele 3. Bezirke sind ne super sache für uns ... Panzer vor, granate rein, und schon stirbt ein muzzleSchwe*n“ (Kommentar Nr. 27, abgerufen am 07.08.2010 unter www.pi-news.net/2010/06/die-tuerkischsten-staedte-deutschlands/#comments); am selben Ort phantasiert Kommentar Nr. 11 („ruhrgebiet“) vom kommenden Bürgerkrieg, bei dem der Schreiber „nicht auf deren seite“ sein werde; am 27.07.2010 schreibt ein „Tobias Schmidt“ zum Thema Türkei und EU: „Wir müssen das Pack ja nach der Wende millionenfach aus Europa ausschaffen.“ Ein Höhepunkt der Verwahrlosung findet sich in der Zuschrift einer „Ureinwohnerin“ im November 2009 (Kommentar Nr. 17 vom 14.11.2009, abgerufen am 16.12.2009 unter www.pi-news.net/2009/11/aegypter-fordern-kopf-des-marwa-moerders/#comments). Im Anschluss an das Dresdner Gerichtsverfahren gegen den Mörder der jungen, schwangeren Muslimin (Kopftuchträgerin) Marwa

und Weltuntergangspanthasien geplagte Literatur, wie die Werke des Hans-Peter Raddatz⁴⁰ oder von Christopher Caldwell⁴¹, hat eine gewisse Konjunktur in Zeiten verbreiteter Ängste. Wer so vorgeht, unterstützt im Grunde das Geschäft des Islamismus. Mangel an analytischen Fähigkeiten und wissenschaftlicher Redlichkeit zeigt zudem eine gelegentlich anzutreffende Vergleichsperspektive, welche das Deutschland der Gegenwart mit der islamischen Welt der Vergangenheit in Beziehung und Gegensatz zueinander setzt, damit aber auf die gegenwärtig hier lebenden Muslime abzielt. Der neue Volkssport, in Leserbriefen und Internetblogs irgendwelche Koransuren aus ihrem Kontext zu reißen, ihre Interpretationsgeschichte zu ignorieren und ein Bedrohungsszenario zu konstruieren, dokumentiert nichts weiter als Ignoranz.

Umso notwendiger erscheint es, sich in sachorientierter Weise damit zu befassen, ob und inwieweit Verständnisse und Lebenshaltungen von Musliminnen und Muslimen in Deutschland und Europa sich mit den hier herrschenden rechtlichen Rahmenbedingungen des Zusammenlebens decken oder aber im Gegensatz hierzu stehen. Die Grundlagen unserer Rechtsordnung müssen immer wieder neu vermittelt werden, durch alle Bevölkerungsgruppen und über die Generationen hinweg. Entsprechende Akzeptanz ist kein Selbstläufer, sondern bedarf gesamtgesellschaftlicher Überzeugungsarbeit in Abwehr und

el-Sherbini, die diesen gebeten hatte, eine Spielplatzschaukel für ihren kleinen Sohn freizugeben, kommentierte sie den Verfahrensausgang mit folgenden Worten (Orthographie- und Grammatikfehler wie im Original): „ausgerechnet dieses Muselgesox regt sich über den Tod einer Ägypterin auf. (...) Wenn diese Schleiereule mir mit diesem unerträglichen Überlegenheitsgetue auf dem Spielplatz begenet wäre hätte ich ihr eine Ohrfeige gegeben und ihrem Muselkind in den Hintern getreten.“

⁴⁰ Vgl. zu ihm Martin Riexinger, Hans Peter Raddatz: Islamkritiker und Geistesverwandter des Islamismus, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.) Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden, 2009, S. 459–469. Vgl. auch Christian Troll, Islamdialog: Ausverkauf des Christlichen? Anmerkungen zum Buch von Hans Peter Raddatz, in: Stimmen der Zeit 2 (2002), S. 103–116 (zum Buch von Raddatz, Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Gesellschaft, München, 2001), auch abrufbar unter <http://www.sankt-georgen.de/leseraum/troll5.html>, abgerufen am 04.09.2002. Werner Höbsch, Diffamierter Dialog. Hans-Peter Raddatz und das christlich-islamische Gespräch, in: Die Neue Ordnung 6 (2005), abrufbar unter <http://www.die-neue-ordnung.de/Nr62005/WH.htm>, abgerufen am 17.3.06. Seine dünne wissenschaftliche Reputation versucht er zum Beispiel dadurch aufzubessern, indem er auf der Basis eines einzigen Stichwortartikels in der Encyclopedia of Islam II zum Thema seiner Dissertation als „Ko-Autor“ ausgewiesen wird.

⁴¹ Christopher Caldwell, Reflections on the Revolution in Europe, London 2009; vgl. Die Besprechung dieses intellektuell sehr schlichten Werks von Philipp Blom, Wir werden Maghreb. Christopher Caldwell warnt vor der Islamisierung Europas, in: Süddeutsche Zeitung vom 22.07.2010, S. 12.

zur Verhinderung jeglicher Form von Extremismus. Jedoch würde der säkulare Rechtsstaat seine international wirkende Überzeugungskraft verlieren, wenn er seine grundlegenden Ansprüche nicht auch und gerade in der Alltagspraxis umsetzen würde.⁴² Das gilt nicht zuletzt für die selbstverständliche Etablierung einer religiösen Infrastruktur im Rahmen des geltenden Rechts. Aus rechtlicher Sicht kann es keine „fremden“ Religionen geben, sondern nur der allgemein geltenden Rechtsordnung „fremde“ religionsgeleitete Verhaltensweisen, denen durch wirksame Maßnahmen rechtlicher und außerrechtlicher Art zu begegnen ist. Wer aber die gemeinsame Hausordnung respektiert, hat das Recht auf vollständige Gleichbehandlung, welche Religion oder Kultur er oder sie auch pflegt.

42 Unter rechtsstaatlichen Aspekten in die Nähe der Realsatire gerät dann allerdings eine Petition von Moscheegegnern in München-Sendling, die sich laut einem Pressebericht vom 11.3.07 gegen den Moscheebau unter anderem mit der Begründung wendet, er sei „der bayerischen Kultur gegensätzlich“, für die „der Genuss von Bier und Schweinebraten“ stehe; Sebastian Fischer, Münchener Moschee-Kampf: Muslime beten bittschön im Möbelhaus, in: *Spiegel Online*, abrufbar unter: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/muenchener-moschee-kampf-muslime-beten-bittschoen-im-moebelhaus-a-470350.html>, vom 11.03.2007.

Klaus Nientiedt

Ein glatter Schnitt? Frankreichs Versuch der Trennung von Staat und Kirche, von Religion und Politik

In Typologien zum Staat-Kirche-Verhältnis findet man diese Unterscheidung: Die Vereinigten Staaten von Amerika stehen für ein System scharfer Staat-Kirche-Trennung, allerdings letztlich ausgehend von einer pro-religiösen Einstellung. Frankreich hat gleichfalls ein System scharfer Staat-Kirche-Trennung, das aber weithin religionskritisch motiviert ist. Deutschland kennt zwar eine grundsätzliche Neutralität des Staates gegenüber den Religionsgemeinschaften, insofern kann man auch hier von einer Staat-Kirche-Trennung sprechen, allerdings eine, die eine enge Staat-Kirche-Zusammenarbeit auf unterschiedlichen Gebieten möglich macht und Wert darauf legt, dass neben der negativen Religionsfreiheit (Freiheit von der Religion) auch die positive Religionsfreiheit (Freiheit für die Religion), individuell wie kollektiv, zur Geltung kommt.

Bemerkenswerte Unterschiede, die sich nur verstehen lassen vor dem Hintergrund der Geschichte dieser drei Länder: Bei der Gründung der USA haben Opfer antireligiös motivierter Verfolgung eine wesentliche Rolle gespielt. In Frankreich dagegen stand die Mehrheitskonfession der katholische Kirche, jedenfalls der hohe Klerus, in der Revolution auf der Seite des *ancien régime*, des Königtums. In Deutschland war die Macht der Religion beziehungsweise der katholischen Kirche bereits seit Jahrhunderten deutlich eingeschränkt: *cuius regio eius religio* – so lautete die Kompromissformel des Augsburger Religionsfriedens.

Auch wenn dies an dieser Stelle durchaus eine reizende Aufgabe wäre – einen Vergleich dieser drei Systeme kann ich hier nicht vorlegen. Die mir gestellte Aufgabe besteht darin darzustellen, wie die Staat-Kirche-Trennung *à la française* sich entwickelt hat und wie sie bis heute konkret funktioniert. Oder mit anderen Worten: ob sie tatsächlich einen so klaren Schnitt bedeutet, wie

man ihn in typologischen Gegenüberstellungen dieser Art immer wieder gerne unterstellt.

Trennungsgesetz 1905

Die Trennung von Staat und Kirche, wie sie Frankreich seit mehr als 100 Jahren kennt, ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung dieses Landes. Der Laizismus *à la française* war eine Antwort des modernen nachrevolutionären säkularen Staates auf die Rolle, die die katholische Kirche vor allem im Frankreich des 18. und 19. Jahrhunderts spielte – mit ihrer Haltung gegen Revolution und Demokratie, gegen die Menschenrechte, gegen Aufklärung und Moderne. Der Laizismus war der Versuch, die moderne Entwicklung in Staat und Gesellschaft gegen eine als übermächtig erfahrene katholische Kirche zu sichern. Die Lösung schien die konsequente Trennung des staatlichen und des kirchlichen Bereiches sowie die Verbannung des Religiösen und Kirchlichen in den Privatbereich zu sein.

Das 19. Jahrhundert in Frankreich wurde wesentlich geprägt von dem, was man die „*querelles des deux France*“ nennt, den Kampf der beiden Frankreich. Zwei Lager standen sich gegenüber: ein klerikal-antirepublikanisches und ein republikanisch-antiklerikales. Wobei klerikal nicht in jedem Fall „gläubig“ bedeuten musste und antiklerikal nicht unbedingt „ungläubig“. Die einen hielten die Werte von 1789 hoch, während die anderen das Wort von Frankreich als der „ältesten Tochter der Kirche“ bemühten, das eigene Land als katholische Nation und den Katholizismus als zentralen Bezugspunkt französischer Kultur und Staatlichkeit begriffen.

Das klerikale Lager reichte weit in monarchistische Milieus hinein, die an das vorrevolutionäre *ancien régime* anknüpften – unter ihnen eine Gruppe, der es vor allem am Katholizismus als politisch-kulturellem Ordnungsfaktor gelegen war und die es 1926 immerhin bis zu einem päpstlichen Verbot durch Pius XI. brachte, die *Action française*, während gläubige und praktizierende Katholiken, wie man sie heute nennt, auch im antiklerikalen Lager zu finden waren.

Einer der unmittelbaren Auslöser der Entwicklung, die mit dem Trennungsgesetz von 1905 endete, war die sogenannte Dreyfus-Affäre. Ein jüdischer Soldat wurde zu Unrecht des Landesverrates verdächtigt. Zu den treibenden Kräften gehörten konservativ-restaurative Kräfte, was damals gleichbedeutend war mit bedeutenden Teilen der katholischen Kirche. Nach Protesten (Emile Zola: „J'accuse“) wurde Dreyfus vollständig rehabilitiert. Die politische Linke gewann

daraufhin die Parlamentswahlen von 1902. Von den radikalen Kräften wurde die katholische Kirche als Teil einer antirepublikanischen „Gegengesellschaft“ betrachtet. Diese Vorgänge bildeten den Hindergrund der Bemühungen, Kirche durch antiklerikal ausgerichtete Gesetze auf den religiösen Bereich zu begrenzen und ihre öffentlichen Wirkungsmöglichkeiten einzuschränken. Für die Orden wurde eine staatliche Genehmigungspflicht eingeführt und die diplomatischen Beziehungen zum Apostolischen Stuhl wurden abgebrochen.



Marsch der Action française in Paris am 8. Mai 1927 mit Charles Maurras (1. Reihe, 2. von links) und Léon Daudet (1. Reihe, 3. von links). (Foto: Agence de presse Meurisse, 1927)

Was besagen die Trennungsgesetze?

Die zentralen Bestimmungen enthalten die ersten beiden Artikel. Artikel 1 beginnt wie folgt: „La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes ...“ (Die Republik sichert die Gewissensfreiheit. Sie garantiert die freie Ausübung der Religion ...).

Artikel 2: „La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ...” (Die Republik anerkennt, entlohnt und subventioniert keine Religion ...).

Gewissensfreiheit und Nichtanerkennung einer Kirche – das sind die beiden Pfeiler des Trennungsgesetzes von 1905. Von der katholischen Kirche wurde das Gesetz zunächst als eine Kampfansage aufgefasst. Rund 2500 kirchliche Schulen wurden geschlossen. Religiöse Symbole wurden aus Gerichten und Schulen entfernt. Das seit 1801 bestehende napoleonische Konkordat wurde aufgekündigt. Alle vor 1905 errichteten kirchlichen Gebäude gingen in den Besitz des Staates über und wurden künftig von diesem – zum Teil mehr schlecht als recht – unterhalten. Religionsunterricht an öffentlichen Schulen wurde abgeschafft. Universitäten mussten im Besitz des Staates sein. Erhalten blieb die Gefängnis- und Militärseelsorge unter Hinweis auf die zu garantierende Religionsfreiheit.

Bis heute fällt die Bewertung des Trennungsgesetzes in Frankreich sehr unterschiedlich aus. Die einen glauben, in dem Trennungsgesetz vor allem eine antikirchliche, antireligiöse Stoßrichtung zu erkennen. Andere deuten es als Teil dessen, was unter den unterschiedlichsten Bedingungen in verschiedenen Ländern Europas als „Säkularisierung“ verstanden wird, über einen längeren Zeitraum vorbereitet und herbeigeführt durch die Aufklärung, die Französische Revolution und anderes mehr. Wer setzte sich schlussendlich durch: Waren es extreme oder moderate Positionen? Zu Letzterem neigte der 2014 verstorbene Soziologe und Laizismusforschung Emile Poulat: „Das Trennungsgesetz wurde vor allem wahrgenommen als Ergebnis eines Konfliktes zwischen Klerikalen und Republikanern. Dabei gab es ebenso einen Konflikt unter den Republikanern. Schlussendlich setzte sich eine moderate Trennungsregelung durch.“¹

Eine ähnliche Haltung ist heute in der katholische Kirche in Frankreich verbreitet. Der Bischof von Troyes, Marc Stenger, Präsident des französischen Zweigs der katholischen Friedensbewegung „Pax Christi“, beispielsweise schreibt dazu: „Manchmal denkt man, dass es die Trennung ist, die die Säkularisierung in die französische Gesellschaft gebracht hat. Es scheint aber eher so zu sein, dass die Säkularisierung, die schon seit der Aufklärung und der französischen Revolution langsam in die Köpfe der Menschen eingedrungen war, die Trennung zwischen Staat und Religion vorbereitet hat.“²

1 „Frankreich beginnt nicht erst 1789“. Ein Gespräch mit dem Pariser Soziologen Emile Poulat, in: Herder Korrespondenz (HK) 1996, S. 513.

2 Bischof Marc Stenger, Laïcité und ihre Bedeutung für die Verfassung Europas, in: Benedikt Kanemann/ Myriam Wijlens (Hrsg.), Religion und Laïcité in Frankreich, Würzburg 2009, S. 72.

Laizität und Laizismus – zwei Seiten einer Medaille

Die Mehrdimensionalität dessen, was man in Frankreich „Trennung von Staat und Kirche“ nennt, spiegelt sich in der Begrifflichkeit. Das entsprechende Bedeutungsfeld wird abgedeckt von den beiden Begriffen „laïcité“ (Laizität) einerseits und „laïcisme“ (Laizismus) andererseits. Auch wenn die beiden Begriffe oft synonym verwendet werden, so haben sie doch eigene Bedeutungen. Noch einmal Bischof Stenger: *Laïcité* „beschreibt objektiv die Unabhängigkeit des Staates gegenüber allen Religionen, (laïcisme) hat eine ganz beschränkte und ideologische Vision dieser Unabhängigkeit.“³

Laizität bezeichnet demnach die Trennung der beiden Sphären Staat und Kirche, die aber nicht per se gegen die Religion im Allgemeinen oder das Christentum beziehungsweise die katholische Kirche im Besonderen gerichtet sein muss. Laizität charakterisiert die jeweilige Eigenständigkeit von Staat und Kirche, die nach heutigem Verständnis auch aus kirchlicher Sicht bejaht wird, und zwar durchaus nicht nur aus taktischen Gründen.

Laizität ist das, was die katholische Kirche dann auch im Zweiten Vatikanischen Konzil ihrerseits akzeptiert und rezipiert hat: „Die Kirche (will sich) auf keine Weise in die Leitung des irdischen Staatswesens einmischen. Sie beansprucht kein anderes Recht, als mit Gottes Hilfe in Liebe und treuer Bereitschaft den Menschen zu dienen.“⁴

Der theologische Kontext im Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Entdeckung dessen, was theologisch die „legitime Autonomie der irdischen Wirklichkeit“ genannt wird: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch ... achten muss.“⁵

Laizismus (Substantiv: *laïcisme*, Adjektiv: *laïciste*) dagegen bezeichnet ein

3 Kranemann / Wijlens, a. a. O., S. 69.

4 Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „*Ad gentes*“, Nr. 12.

5 Zweites Vatikanisches Konzil, Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, Nr. 36.

Verständnis der Trennung von Staat und Kirche, das vielfach antikirchlich ausgerichtet ist, ja geradezu selbst zur Ideologie wurde und sich selbst in mancher Hinsicht religionsähnlich gebärdete und dies stellenweise bis heute noch tut. Auch wenn der Laizismus in seiner ideologischen Spielart seinen Widerpart längst verloren hat, unter bestimmten Bedingungen feiert er fröhliche Urständ – unter zum Teil banalen Umständen lässt er sich zu neuem Leben erwecken. Die katholische Kirche hat in ihren größten Teilen eigentlich die Lektion der Unterscheidung von Laizismus und Laizität in den letzten Jahrzehnten gelernt – wären da nicht traditionalistisch-integralistische Milieus, die die Kämpfe des 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein verlängern.

Nicht nur ein System in Frankreich

Sosehr man ganz selbstverständlich davon ausgeht, dass in Frankreich die Trennung von Staat und Kirche von 1905 gilt – die Wirklichkeit sieht anders aus. Auf dem Gebiet dessen, was man heute *Republique Française* nennt, existieren faktisch mehrere unterschiedliche Systeme. Das Trennungsgesetz von 1905 gilt zum Beispiel nicht in verschiedenen französischen Überseeterritorien. Und selbst innerhalb dessen, was man „Hexagone“ (Festlandfrankreich) nennt, gelten zum Teil andere gesetzliche Bestimmungen, so etwa im Elsass und in Lothringen. 1905 gehörten diese beiden Regionen zum Deutschen Reich. Nach der Rückkehr der beiden nach Frankreich nach dem Ersten Weltkrieg blieb hier das napoleonische Konkordat von 1801 in Geltung. Innerhalb des heutigen Frankreich gibt es also Gegenden, in denen eine Staat-Kirche-Regelung gilt, die zum Teil noch weitergehendere Bestimmungen im Sinne eines Zusammenwirkens von Staat und Kirche enthält als Deutschland sie kennt: nicht nur Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und Theologie an staatlichen Universitäten, sondern auch Bezahlung des Klerus durch den Staat, sowie die Mitwirkung des französischen Staatspräsidenten bei der Bischofswahl, um nur einige Bestimmungen zu nennen.

Allmähliche Annäherung

Die faktische Vielfalt an Staat-Kirche-Regelungen auf französischem Territorium ist nur ein weiterer Beweis für die zahlreichen Begrenzungen, die die Trennung *à la française* insgesamt kennt. Die einhundertjährige Geschichte der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich ist die Geschichte von lauter Anpassungsprozessen, die zwar die Grundanliegen der Trennung nicht in

Frage stellten, aber an allen Ecken und Enden Abschwächungen und Anpassungen einbauten:

- In den 1920er Jahren einigten sich Staat und Kirche auf diözesane Vereine („associations“), die als Träger kirchlicher Güter und Gebäude dem Staat gegenübertraten.
- 1921 kam es zu einem Konkordatsabschluss mit dem Apostolischen Stuhl.
- 1959 trat mit der *loi Debré* die Anerkennung kirchlicher Privatschulen und ihrer Abschlüsse in Kraft. Der Staat anerkannte den eigenen Charakter der *Ecole libre* (Privatschule; wörtliche Übersetzung: freie Schule) und garantierte die freie Schulwahl der Familien. Damit wurde ein Vertragsnetz geschaffen, das die staatlichen Zuschüsse (vor allem die Bezahlung des Lehrpersonals) ebenso festschrieb, wie es die mehrheitlich katholischen Schulen verpflichtete, sich an den entsprechenden Programmen der staatlichen Schulen auszurichten. 1977 wurde die Gesetzeslage ergänzt: Das Lehrpersonal der privaten Schulen erhielt die gleichen sozialen Vorteile, wie sie die Lehrenden des öffentlichen Sektors erhalten.
- Der 1993 von François Mitterrand eingerichteten Nationalen Ethikkommission gehören fünf Mitglieder an, die fünf religiösen beziehungsweise philosophischen Strömungen der französischen Gesellschaft entstammen: Katholizismus, Protestantismus, Judentum, Islam und Marxismus.
- Ein Recht der Kirchen auf Präsenz im öffentlich-rechtlichen Fernsehen gibt es in Frankreich nicht. 1948 gab es jedoch eine erste Übertragung einer Messe – auf Grund der Initiative von Dominikanern. Seit 1954 trägt die Sendung den Namen „Le Jour du Seigneur“ – inzwischen eine der ältesten Sendungen des französischen Fernsehens – und besteht jeweils aus einem journalistischen Magazin und einer direkt übertragenen sonntäglichen Eucharistiefeier. Bis heute wird sie auf France2 ausgestrahlt. Basis ist eine bewegungsähnliche Struktur, die ihre Einnahmen in erheblichem Umfang durch Spenden erzielt.
- Beim Bau der Kathedrale von Evry (Architekt: der Tessiner Mario Botta) in der Banlieue von Paris wurden staatliche Zuwendungen durch einen Trick möglich gemacht: In den Kathedralenbau integrierte man ein Museum, für das es dem Staat nicht untersagt ist, finanzielle Beiträge zu leisten.
- Eine bedeutende neue Form expliziter Zusammenarbeit Staat-Kirche gibt es seit 2002, dem Ende der Amtszeit des sozialistischen Ministerpräsident Lionel Jospin (1997–2002), einem bekennenden Protestanten. Seit diesem Zeitpunkt treffen sich Vertreter der Pariser Regierung und der katholischen Kirche einmal im Jahr. Auf katholischer Seite nehmen daran teil: der Vorsit-

zende der Französischen Bischofskonferenz, der Erzbischof von Paris und der Apostolische Nuntius in Paris. Auf der staatlichen Seite eine wechselnde Zahl von Ministern und Staatssekretären, unter anderen der Außenminister, der Innenminister (letzter ist auch für die Religionsgemeinschaften zuständig), sowie Vertreter aus den Bereichen Bildung und Soziales. Es werden jeweils aktuelle, Staat und Kirche betreffende Fragen besprochen. Zuletzt fand dieses Treffen im September 2014 statt, zum ersten Mal mit dem neuen Ministerpräsidenten Manuel Valls. Eine solche Zusammenarbeit auf Augenhöhe, wie sie sich im Laufe der Jahre herausgebildet hat, war in der Tradition des französischen Laizismus lange Zeit undenkbar gewesen.

- Eine der bedeutenden Folgen der Trennungsgesetze ist auch die Situation auf dem Gebiet der Hochschulen. Nicht nur konnte Theologie kein Fach mehr im Rahmen einer staatlichen Universität sein. Die Kirche konnte auch keine eigenen Universitäten mehr unterhalten. Die katholische Kirche verzichtete zwar nicht auf eigene Hochschuleinrichtungen – diese nannten sie „*instituts catholiques*“. Praktische Folgen hatte dies vor allem in der staatlichen Nichtanerkennung der Abschlüsse dieser kirchlichen Hochschulen. Erst in den letzten Jahren kam Bewegung in diese Angelegenheit. Im Rahmen des Bologna-Prozesses kam Frankreich nicht umhin, dem Vatikan als einem der Partner dieses Prozesses Zugeständnisse zu machen. 2008 wurde ein Vertrag zwischen der Republik Frankreich und dem Vatikan in dieser Angelegenheit geschlossen – wiederum ein Anlass zu massiver Polemik seitens der Laizisten –, 2010 wurde dieser Vertrag vom Senat bestätigt.

Mit anderen Worten: Im Laufe der Zeit wurden die unterschiedlichsten Formen der Kooperation zwischen Staat und Kirche zunehmend akzeptiert. Zum Teil sogar gegen den Buchstaben des Trennungsgesetzes, auf jeden Fall aber gegen die Geisteshaltung, die auf der Grundlage des Trennungsgesetzes von 1905 das Land in den letzten 100 Jahren wesentlich prägte und bis heute prägt. Der evangelische Staatskirchenrechtler Axel Freiherr von Campenhausen sieht die Lage in Frankreich in erheblicher Spannung zu den gesetzlichen Grundlagen: „Im Widerspruch zum Wortlaut des fortgeltenden Trennungsgesetzes (1905) werden Religionsgemeinschaften, insbesondere die römisch-katholische Kirche und der Islam, auf vielfältige Weise gefördert. Die Rechtslage beruht auf Ministerialerlassen, Dekreten und Gerichtentscheidungen und ist

in den Einzelheiten extrem unübersichtlich und widersprüchlich. Deshalb bedürfen Maßnahmen umständlicher Rechtfertigung im Einzelfall.“⁶

Ein Kirchenbild als Antwort

Nach der anfänglichen massiven und fundamentalen Gegnerschaft zwischen Staat und Kirche aus Anlass des Trennungsgesetzes von 1905 änderte sich aber nach und nach nicht nur die Haltung des Staates. Auch die katholische Kirche passte sich an. Was dabei herauskam, betraf nicht nur die klassischen *res mixtae* (vermischten Angelegenheiten) zwischen Staat und Kirche. Es entstand eine für die katholische Kirche in Frankreich kennzeichnende Haltung des Sicheinbringens in den sozialen und gesellschaftlichen Raum. Je gettoisierter Glaube und Kirche in einem laizistischen Kontext aufgefasst wurden, je ausgegrenzter sich das Christliche im Laufe der Zeit empfinden mochte, die kirchliche Antwort darauf war – ich zitiere den Jesuiten Paul Valadier: „Heraus aus der Gegenkultur, aus dem Getto, Öffnung zur ungezwungenen Präsenz auf dem Felde der politischen, intellektuellen, künstlerischen Kultur und folglich umfassende Teilnahme der Katholiken am sozialen, politischen, kulturellen Leben“ des Landes.⁷

Das Sicheinbringen für die Armen und Kleinen der Gesellschaft wurde entscheidend. Nicht auf die eigene „*visibilité*“ (Sichtbarkeit) kam es der Kirche an. Kirche verstand sich in dieser Optik als „Salz der Erde“, dessen Wirkung im Grunde dann am besten ist, wenn man es nicht herausschmeckt und sah sich nicht als weithin sichtbare „Stadt auf dem Berge“, deren Sichtbarkeit neotriumphalistisch missverstanden werden könnte. Die klassische Übersetzung fand dieses Kirchenbild im „*militant*“ (dem Engagierten) der „*action catholique*“, die lange das Bild des französischen (Laien-)Katholizismus und Generationen von Amtsträgern prägte.

Manche ehemals kirchliche Institutionen verloren in diesem Prozess ihren ausdrücklich christlichen Bezug. Aus der CFTC, der Confédération Française des Travailleurs Chrétiens wurde die CFDT, die Confédération Française Démocratique du Travail. Aus der Wochenzeitschrift „*La Vie catholique*“ wurde die Zeitschrift „*La Vie*“. Die Schwächung der ausdrücklichen Kirchlichkeit

6 Axel Freiherr von Campenhausen, Staat und Religion nach dem Grundgesetz, in: Humboldt Forum Recht (HFR), vgl. www.humboldt-forum-recht.de, 12 / 2008, S. 127.

7 Paul Valadier, Christen, Kirche und Kultur in Europa, in: Kirche in Europa, herausgegeben von Friedrich Kardinal Wetter. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern. Hrsg. von Franz Henrich. Band 132, Düsseldorf 1989, S. 131.

sollte der Öffnung für die ganze Gesellschaft dienen. „Diese Art von Uneindeutigkeit, von informeller, nichtorganischer Verbindung (war) charakteristisch für das neue, komplexe, subtile, wenig institutionalisierte Verhältnis zwischen Kirche, Christen und Kultur“. Den Effekt einer gewissen „Säkularisierung ihrer eigenen Strukturen“ kann man nicht übersehen.⁸

Eine zentrale Rolle innerhalb dieses Ethos spielt die geringe Bezahlung, die der französische Klerus traditionell erhält. Die französischen Bistümer verfügen über nur geringfügige Einnahmen, mit denen sie die Priester entlohnen können. Manche Priester gingen und gehen neben ihrem priesterlichen Dienst einer Halbtagsstätigkeit nach. Zugleich begreifen viele diese Armut aber auch sehr viel stärker als Teil ihres Selbstverständnisses als Priester. Für sie drückt sich darin die gewünschte Nähe zu den Menschen, zu den ärmeren Schichten, zu jenen am Rande aus. (Der Gegensatz zur beamtenähnlichen Bezahlung in Deutschland auf Grund der Kirchensteuer könnte kaum größer sein.) Das Feiern ästhetisch ansprechender Liturgien war für diesen Typ von Klerus nicht immer das Entscheidende, die Distanzierung von den „milieus aisés“, den sogenannten „besser gestellten Schichten“ im Lande, durchaus verbreitet. Kein Zufall, dass gerade in einem solchen Zusammenhang die Bewegung der Arbeiterpriester entstand, deren römisches Verbot lange eine geradezu traumatische Erfahrung des französischen Katholizismus bedeutete.

Das Beispiel der Priesterbezahlung zeigt aber auch, dass man das Thema nicht spiritualisieren darf, wie dies gerade auch im deutschsprachigen Raum immer wieder geschieht. Der Soziologe Jean-Louis Schlegel zitiert in dem Zusammenhang den Historiker René Rémond und verweist mit diesem auf die „Nachteile des französischen Trennungssystems“: Die Armut der Diözesanpriester, die in den am meisten entchristlichten Gegenden Frankreichs besonders scharf ins Auge falle, sei „gewiss kein Vorteil, es sei denn in einer mystischen Betrachtungsweise von Kirche – aber nicht alle Pfarrer können Mystiker und Heilige sein, jedenfalls sind sie es faktisch und der kirchlichen Tradition nach nicht.“⁹

8 Ebd., S. 132.

9 Jean-Louis Schlegel, Verschieden – und trotzdem die gleichen Probleme, in: David Seeber (Hrsg.), Im Aufbruch gelähmt? Die deutschen Katholiken an der Jahrhundertwende, Frankfurt a. M. 2000, S. 191.

Von Mitterrand bis Hollande

In den letzten Präsidentschaften hat das Thema der Trennung von Staat und Kirche immer wieder eine große Rolle in der öffentlichen Debatte gespielt. Weitere Anpassungsvorgänge sind notwendig. Die sich verändernde religiöse Lage (vor allem die Präsenz des Islam) stellt das Land vor neuartige Herausforderungen. Mit anderen Worten: Von dem vermeintlich klaren Schnitt der Trennungsgesetze von 1905 entfernt sich Frankreich immer weiter.

Francois Mitterrand (1981–1995)

Zu den bedeutendsten Auseinandersetzungen dieser Art der letzten Jahrzehnte gehört der Streit um die privaten, das heißt zumeist katholischen Schulen in den 80er Jahren. Der Anteil an Schülerinnen und Schülern, die in Frankreich eine *Ecole libre* besuchen, ist sehr hoch: mehr als 20 Prozent (im Elsass nur neun Prozent). Diese Schulen stehen in einem vertraglich geregelten Verhältnis zum Staat. Die Lehrer werden vom Staat bezahlt. Entsprechend der Schülerzahl erhalten die Schulen Zuschüsse vom Staat. Die Familien bezahlen Schulgeld. Eingefleischten Laizisten ist diese Dualität bestehend aus öffentlichem und privaten Schulsystem bis heute ein Dorn im Auge.

Der Laizismus hat traditionell seine stärkste Basis im Schulsystem, in den Lehrerverbänden. Als Präsidentschaftskandidat war François Mitterrand damit angetreten, ein „öffentliches, einheitliches und laizistisches nationales Erziehungswesen“ errichten zu wollen. Im Mai 1984 kam es daraufhin zu den größten Demonstrationen in Frankreich seit 1968. In dem Maße, wie die ursprüngliche Forderung nach Beendigung des dualen Systems vom Tisch war, wurde die politische Auseinandersetzung unübersichtlich: Die Linke erwies sich als nicht weniger unzufrieden mit den Plänen der Regierung wie die Vertreter des katholischen Schulsystems. Und die französischen Bischöfe standen vor der Schwierigkeit, sich nicht vor den Karren der politischen Rechte spannen lassen zu wollen, zumal die Meinungen innerkirchlich zu dieser Frage durchaus vielstimmig waren.

Der Historiker René Rémond beschrieb die sich wandelnden Begründungen für die auf beiden Seiten eingenommenen Haltungen in der Auseinandersetzung um die Privatschule wie folgt: „Die Schule war die letzte Herausforderung in der historischen Kontroverse zwischen Laizismus und Klerikalismus. Dieser Streit ist zu Ende, und man hat Kompromisse und Regelungen gefunden, die auf einer völlig andersgearteten Konzeption von Laizismus basieren als derjenigen, die diesen historischen Streit herbeiführte. Grundlage dieses

Verständnisses ist nun der Pluralismus ... Der Kampf für die öffentliche Schule war ein Kampf für die Freiheit gegen den Klerikalismus. Die Verteidigung der Privatschule ist demgegenüber die Verteidigung der Freiheit gegen ein Monopol des Staates.“¹⁰

Das Schulthema war möglicherweise nicht einmal ein wirkliches Herzensanliegen Mitterrands. François Mitterrand entstammte selbst einem katholischen Elternhaus und besuchte katholische Schulen. Auch in anderer Hinsicht steht dieser Präsident beispielhaft für das vielschichtige Verhältnis von laizistischem Staat und katholischer Kirche. Auch wenn der laizistische Staat es zu seinen Grundlagen zählte, dass Staat und Kirche sich nicht einander „auf Augenhöhe“ begegneten, so hielt ihn nichts davon ab, mit Kardinal Jean-Marie Lustiger, dem langjährigen Erzbischof von Paris, persönliche Beziehungen zu pflegen, und sei es nur, dass man telefonisch Kontakt hielt.

Die laizistischen Hardliner haben es dem Agnostiker Mitterrand obendrein nie verziehen, dass bei seinem Tod sowohl in der Pariser Kathedrale Notre Dame ein Requiem in Anwesenheit von seinem Nachfolger Staatspräsident Jacques Chirac abgehalten, als auch in Jarnac (Südfrankreich) eine Messe im engsten Familienkreis gefeiert wurde. In seinem Testament hatte Mitterrand ebenso vage wie vieldeutig vermerkt: „Eine Messe ist denkbar.“ Was 1981 beim Amtsantritt in der Kathedrale des Laizismus, dem Pariser Panthéon, einer profanierten Kirche, begann, endete für sie im höchsten Tempel vermeintlich fortdauernder klerikaler Machtansprüche, der Pariser Kathedrale Notre Dame.

Jacques Chirac (1995–2007)

Zu einer Herausforderung eigener Art wurde der Besuch von Papst Johannes Paul II. in Reims im Herbst 1996. Anlass war die 1500-Jahr-Feier der Taufe des Frankenkönigs Chlodwig. Je näher dieses Datum rückte, desto mehr wurden diese Pläne zu einer Zerreißprobe um das laizistische Selbstverständnis Frankreichs. Zwei Kräfte standen sich in dieser Auseinandersetzung gegenüber: Rechtskatholische Kreise versuchten, die christlichen Grundlagen Frankreichs für die eigenen politischen Ziele zu instrumentalisieren. Chlodwig musste als Symbolgestalt eines integralen christlich-nationalen Frankreichs erhalten. Die Rechte kämpft bis heute jenen Kampf des 19. Jahrhunderts gegen Revolution, Aufklärung und Moderne. Sie fühlt sich als der wahre Sachwalter des

10 Die Kirche – ein „Stand auf der Kirmes“? Ein Gespräch mit Professor René Rémond über Kirche und Religion in Frankreich, in: Herder Korrespondenz 1986, S. 225.



Panthéon in Paris, „Kathedrale des Laizismus“ (Foto: Manfred Heyde, 2008 / CC SA BY 3.0)

Christlichen – in der Annahme, dass die Bischöfe in ihrer Mehrheit das, was die extreme Rechte als die wahre französische Kultur begreift, längst preisgegeben haben.

Auf der anderen Seite kämpfte die laizistische Linke, die in der Erinnerung an die Taufe von König Chlodwig einen Verstoß gegen die Trennung von Staat und Kirche sah. Die gesamte Geschichte Frankreichs wird von ihr gewissermaßen im Lichte des Trennungsgesetzes von 1905 neu gedeutet. So als gelte dieses Gesetz nicht nur nach vorne, sondern auch nach rückwärts. Bestätigt in ihren Befürchtungen sahen sich diese Kreise auch in der Tatsache, dass Papst Johannes Paul II. schon bei seinem ersten Frankreichbesuch 1980 mit der Wiederholung der Bezeichnung Frankreichs als „älteste Tochter der Kirche“ massive Kritik hervorgerufen hatte. Der Besuch aus Anlass des Jubiläums der Taufe Chlodwigs schien hier nur eine Fortsetzung dieser Rhetorik zu bedeuten. Angestachelt hatte das Thema auch ein Besuch von Staatspräsident Jacques Chirac im Vatikan, bei dem Chirac davon gesprochen hatte, dass sein

Land „seinen Ursprüngen, seinen kulturellen Quellen und seiner Zivilisation“ verhaftet bleibe. Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano hatte bei der Gelegenheit von „Konvergenzen“ gesprochen, von gemeinsamen „tiefen Überzeugungen“. Auch gemäßigte Beobachter wie etwa die Pariser Tageszeitung „Le Monde“ fragten, wie Chirac auf dieser Linie fortfahren wolle, „ohne mit der laikalen Tradition zu brechen“.¹¹

René Rémond verteidigte die Feier der Taufe Chlodwigs unter Beteiligung von Kirchenvertretern: „Mit welcher höheren Vernunft wäre es zu begrüßen, dass Frankreich zu Recht den ganzen Festkalender seiner Geschichte feiert, von der Tausendjahrfeier des Amtsantritts der Kapetinger-Könige 1987 bis zur Zweihundertjahrfeier der Revolution 1989, nur ein einziges Datum nicht: das Ereignis, das aus diesem Land die älteste Nation Europas machte, und das nur deshalb, weil es sich um einen religiösen Vorgang handelt. Wir wären das einzige Volk, das sich seines Gründungsaktes nicht erinnerte.“¹²

Auf die Frage, was es 1996 den Laizisten so schwierig mache, die 1500-Jahrfeier der Taufe König Chlodwigs hinzunehmen, meinte der Soziologe Emile Poulat: „Für Laizisten befinden wir uns im Zentrum des Mythos der Französischen Revolution und des Bruchs, den sie mit der Enthauptung des Königs darstellte ... Für diese Leute beginnt Frankreich im Jahre 1789, alles, was vorher war, existiert im Grunde nicht. Mehr noch: Die Vergangenheit existiert nicht nur nicht, sie ist gleichbedeutend mit Obskurantismus. Man selbst definiert sich als den Fortschritt der Aufklärung, sieht sich einer strahlenden Zukunft entgegengehen.“¹³

Zu den bedeutendsten Themen auf dem Gebiet der Trennung von Staat und Kirche gehörte innerhalb der Amtszeit von Jacques Chirac die Präsenz des Islams. Der Islam ist nach dem Katholizismus und noch vor dem Protestantismus die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Frankreich. Der zunehmende gesellschaftliche Stellenwert des Islams in Frankreich stellt eine neue Herausforderung an die bestehenden Staat-Kirche- beziehungsweise Staat-Religion-Verhältnisse dar.

Den Anfang markierte eine breite Auseinandersetzung über Zeichen, die die Anhänger dieser Religion in einem christlich geprägten Kontext öffentlich kenntlich machen, vor allem das Kopftuch der Musliminnen. Im Juli 2003 richtete Jacques Chirac eine Kommission unter der Leitung des ehemaligen Ministers Bernard Stasi zur Erörterung von Fragen ein, die sich mit der An-

11 In: HK 1996, S. 169.

12 In: HK 1996, S. 429.

13 Poulat, a. a. O., S. 510.

wendung des Prinzips der Laizität auf diesem Gebiet beschäftigen sollte (kurz: Commission Stasi).

Ende 2003 lagen die Ergebnisse vor. Zum einen bekräftigte dieser Bericht die Grundprinzipien des Trennungsgesetzes von 1905: Neutralität des Staates gegenüber der Religion ebenso wie Glaubens- und Gewissensfreiheit; zum anderen aber auch die Fortsetzung jener Politik, die bereits die ersten 100 Jahre des Trennungsgesetzes im Wesentlichen bestimmt hatten: Anpassungen der Gesetzgebung an die jeweils wechselnden Verhältnisse, weit über das hinaus, was in klassischer laizistischer Sicht als staatlicherseits zu regeln zunächst angenommen worden war. Dazu zählen: Genehmigungen für den Bau neuer Versammlungsräume, Beachtung religiöser Speisegesetze in öffentlichen Gemeinschaftsküchen, Beachtung von Regeln im Zusammenhang mit dem Festkalender, Beerdigungsriten, Unterrichtung religionskundlicher Art.

Eine Reihe von Themen aus dem Bericht der Commission Stasi wurde unterdessen abgearbeitet: Eine Charta der Laizität, in der Bestimmungen der Staat-Kirche-Trennung auf den Schulbereich angewandt werden, hängt in den öffentlichen Schulen. Religionskundliche Information („fait religieux“) gewinnt zunehmend Eingang in den Curricula öffentlicher Schulen – freilich nicht in einem eigenen Fach „Religionskunde“ und erst recht ohne jede katechetische Absicht. Im März 2004 wurde ein Gesetz über die Verwendung deutlich sichtbarer religiöser Zeichen erlassen, darin unter anderem das Verbot des Kopftuches für Schülerinnen an öffentlichen Schulen (Kopftuch, Kippa...). Seit 2005 werden muslimische Geistliche für die Militär- und Gefängnisversorgung eingestellt.

Trotz aller gesetzlichen Festlegungen gibt es bis heute Auseinandersetzungen darüber, wann ein religiöses Zeichen „*ostentatoire*“ (ostentativ, demonstrativ, übertrieben sichtbar) ist und wann nicht beziehungsweise wann ein entsprechendes Zeichen religiös und damit für den öffentlichen Raum ungeeignet ist. Im Herbst 2014 wurde die Entscheidung eines Gerichtes diskutiert, das das Aufstellen einer Krippe im öffentlichen Raum untersagte. Der Vorgang zeigte, einen wie großen Spielraum die Gerichte in dieser Frage tatsächlich für sich beanspruchen. In einem Zeitungsbeitrag fragte in dem Zusammenhang der Erzbischof von Clermont-Ferrand, Hippolyte Simon, ob man dann nicht auch das Kreuz als Zeichen für das Rote Kreuz vermeiden müsste.¹⁴ Ob nicht eine Gemeinde eine Krippe aufstellen könne, ohne sie im engeren Sinn als religiös

14 Abgedruckt in: La Croix, 9.12.2014.

zu verstehen. Und selbst wenn man sie als religiös verstünde – worin denn eigentlich das Problem bestehe.

Weitere Empfehlungen des Berichts der Commission Stasi betrafen das Verbot, andersgeschlechtliche Mitarbeiter in öffentlichen Krankenhäusern zurückzuweisen, den gemischtgeschlechtlichen Umgang an Sportstätten sowie den Zugang für Freidenker und Humanisten zu Sendungen im öffentlich-rechtlichen Fernsehen. Einer der Vorschläge des Berichts wurde zwar nicht realisiert, löste aber eine breite Debatte aus, die für die entstandene Situation überaus kennzeichnend wurde: Die Kommission schlug vor, die Feste Jom Kippur (jüdisch) und Opferfest (muslimisch) zu gesetzlichen Feiertagen an allen öffentlichen Schulen zu erheben.

Nicolas Sarkozy (2007–2012)

Die Amtszeit von Staatspräsident Nicolas Sarkozy kann als eine Zeit gelten, in der das Staat-Kirche-Verhältnis von besonderer politischer Bedeutung war. In zahlreichen Fragen erwiesen sich die Beziehungen zwischen Staat und Muslimen in dieser Zeit weiterhin als ungeklärt und problembehaftet. Das reichte vom immer wieder umstrittenen Bau von Moscheen bis zu Fragen der Imamausbildung und vielem anderen mehr.

Die Frage nach den Folgen des Laizismus für den Islam in Frankreich kristallisierte sich unter Sarkozy vor allem am Thema Vertretung der Muslime heraus, die für den französischen Staat als Partner in Frage kommt und zugleich wenigstens einigermaßen repräsentativ für die unterschiedlichen Strömungen innerhalb des französischen Islams sein kann. Bereits als Innenminister förderte Nicolas Sarkozy die Bildung des Conseil français du culte musulman (CFCM). An der Gründung dieses Gremiums waren die Pariser Moschee, die Nationale Vereinigung französischer Muslime (FNMF) und die Union französisch-muslimischer Organisationen (UOIF) beteiligt. Der aus Algerien stammende Rektor der Pariser Großen Moschee, Dalil Boubakeur, wurde bereits mehrfach zum Vorsitzenden des CFCM wiedergewählt.

Für ein größeres Publikum bekannt wurde der CFCM mit seiner Stellungnahme zur Veröffentlichung der sogenannten „*charte de la laïcité*“ im Jahre 2013. Kritiker dieser Charta, unter ihnen der CFCM, hoben hervor, dieser Text laufe Gefahr, die Muslime des Landes zu stigmatisieren. Boubakeur gab zu bedenken, die Charta könne letztlich „kontraproduktiv“ wirken. Manche Interpretationen liefen Gefahr, längst vergessene Forderungen an die Muslime wieder aufleben zu lassen. Der „Kommunitarismus“ sei zwar in bestimmten Gruppen eine Realität, er sei aber vor allem verbunden mit Schwierigkeiten mit bestimmten prekären Lebenslagen von Muslimen. Um staatlicherseits ge-

gen Angriffe auf die Laizität vorzugehen, sei es wichtig, wirtschaftlich-soziale Antworten zu finden.¹⁵

Die intensive Einwirkung des Staates in die Selbstorganisation des Islams in Frankreich war ungewöhnlich. Vergleichbare Vorgänge in den christlichen Kirchen wären undenkbar gewesen. Sie hätten der Trennung von Staat und Kirche widersprochen – und im Grunde widersprachen sie ihr auch im Fall des Islams. Der französische Staat aber hatte ein elementares Interesse an einer stabilen Selbstorganisation der Muslime. Darin enthalten war das Eingeständnis, dass es sich beim Islam in Frankreich um weit mehr als etwas handelt, das nur der Privatsphäre der betreffenden Einwanderer zuzurechnen ist. Was faktisch einer gewissen Abkehr von laizistischen Denkgewohnheiten gleichkam.

Selbst wenn die Laizität in Frankreich auch in kirchlichen Kreisen heute auf selbstverständliche Weise bejaht wird, ja gewissermaßen dem französischen Bürger zur zweiten Natur geworden ist, es bleiben Erwartungen an einen veränderten Umgang mit ihr. Man bedauert zum Beispiel „doch als einen ihrer großen Nachteile die Gettoisierung des christlichen Glaubens und des religiösen Lebens durch die laizistische Kultur, die Ausgrenzung des Christlichen, zum Beispiel aus den Universitäten, aus den Schulen und aus dem kulturellen und dem gesellschaftlichen Leben allgemein, wo dieses staatlich beeinflusst ist“ (der Soziologe und Philosoph Jean-Louis Schlegel).¹⁶

Vor diesem Hintergrund setzte sich Nicolas Sarkozy bereits im Präsidentschaftswahlkampf 2006 / 2007 dafür ein, was er eine „*laïcité positive*“ (positive Laizität) nannte. In anderen Zusammenhängen sprach man von einer „*laïcité ouverte*“ (offenen Laizität). Der Begriff war immer auch umstritten. Er enthält gewissermaßen implizit die Botschaft, dass die eigentliche „*laïcité*“ eben nicht „positiv“, nicht „offen“ ist. Auch in Kreisen, die sich nicht als laizistisch im ideologischen Sinn verstehen, wurde eingewandt, dass damit indirekt ein problematischer Begriff von „*laïcité*“ vorausgesetzt werde.

Sarkozy nahm dieses Thema jedenfalls offensiv auf. Bereits 2004 veröffentlichte er ein Buch unter dem Titel „*La République, les religions, l'espérance*“¹⁷, in dem er sich mit den damit zusammenhängenden Themen auseinandersetzte. Sarkozy ließ keine Gelegenheit aus, sich über die Bedeutung von Religion und Christentum für die Kultur des Landes zu äußern. Inwieweit er dabei

¹⁵ Vgl. tempsreel.nouvelobs.com

¹⁶ Seeber, a. a. O., S. 192.

¹⁷ Nicolas Sarkozy u. a., *La République, les religions, l'espérance: Entretiens avec Thibaud Collin et Philippe Verdin*, Paris 2004.

Religion vor allem als „zivilreligiös“ verstand, ist eine andere Frage. In einem Figaro-Interview sprach er vom „langen Mantel der Kirchen und Kathedralen, der unser Land bedeckt“. Aber auch der Islam profitierte von dieser der Religion zugewandten Seite von Sarkozy. Mit Sarkozy nahm im Oktober 2007 zum ersten Mal ein Staatspräsident beim Fastenbrechen am Ende des Ramadan in der Pariser Moschee teil.

Erhebliches Kopfschütteln erntete Nicolas Sarkozy jedoch mit einer Rede in Rom zu Beginn seiner Amtszeit – und zwar durchaus nicht nur von laizistischer Seite: Im Lateranapalast in Rom ließ er sich im Dezember 2007 zu der Formulierung hinreißen, der Lehrer ersetze nicht den Priester, und machte sich mit dieser Bemerkung das linke laizistische politische Spektrum einmal mehr zum Gegner. Ein weiterer Höhepunkt dieser seiner Bestrebungen war die Begrüßungsrede für Papst Benedikt XVI. bei dessen Besuch im Herbst 2008 in Paris.

Diese seine demonstrativ eingenommene Haltung geriet aber zunehmend in eine schwierige Beziehung zu anderen, die religiöse Sphäre betreffenden Initiativen. Verschiedene Initiativen des Präsidenten stießen gerade in den Religionsgemeinschaften auf erhebliche Zurückhaltung und Kritik: Das Tragen der Burka wurde verboten – aus populistischen Erwägungen heraus, wie vielfach kommentiert wurde – trotz einer relativ geringen Zahl an entsprechenden Musliminnen. Sarkozy schielte offenbar vor allem nach den Wählern des rechtsextremen „Front national“, mit dem er zunehmend beim Wähler konkurrierte. Außerdem problematisierte er mehrfach das Tragen religiöser Zeichen und den Vollzug von Gebeten in der Öffentlichkeit. Von einem mir namentlich nicht bekannten Kirchenmann ist der Ausspruch überliefert: „Die offene Laizität wird eine restriktive Laizität.“

In engem Zusammenhang mit dem zum Stichwort der „*laïcité ouverte*“ Gesagten stehen Bestrebungen, dem Thema Religion in der Schule, und zwar gerade auch in den öffentlichen Schulen, einen größeren Raum zu geben („*fait religieux*“; Information über Religion). Es wird inzwischen stärker realisiert, was ein verbreitetes Nichtwissen auf religiösem Gebiet kulturell bedeuten würde. Der Philosoph und Publizist Régis Debray verwendete in einer seiner zahlreichen Veröffentlichungen zu diesem Thema das Beispiel: Eines Tages werde man „Trinité“ eben nur noch für eine Metrostation in Paris halten – und nicht für einen zentralen Begriff christlicher Glaubenslehre, die Dreifaltigkeit. Das Bildwerk von Kathedralen wie die von Paris oder Chartres sagen einem nichts mehr, wenn man keinen Zugang mehr hat zu den dargestellten Geschichten, Personen und Motiven.

Nicht aus dem Weg gehen konnte man dem Thema, als sich im Jahre 2005

das Trennungsgesetz von 1905 zum 100. Mal jährte. Kaum etwas zeigt jedoch auch besser, wie weit sich die Dinge entwickelt hatten. Noch im Jahr 1987 soll der ehemalige Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, der damalige Bischof von Lille, Jean Vilnet, gesagt haben, ob man nicht „den institutionellen Rahmen der Laizität neu definieren‘ müsste. Es ginge dabei nicht einfach darum, das abstrakte Problem der Laizität zu stellen, sondern darum, dass Kirche und Staat eine Neudefinition ihrer Beziehungen erwägen – ein wahrlich weitreichendes Unterfangen. Sobald man an dieses Thema rührt, brechen auf beiden Seiten die Leidenschaften los, aber die reale Situation, in der wir uns befinden, ist ... derart paradox, dass man wetten darf, dass sich in den kommenden Jahren manches ändern wird.“¹⁸

Aus diesem Paradox wurden bisher keine Konsequenzen gezogen. Gerade die französischen Bischöfe lehnten Änderungen ab – die französischen Protestanten sprachen sich dagegen für Veränderungen aus. Eine interessante Umkehrung der Verhältnisse: Seit 1905 galten die Protestanten des Landes eigentlich als „gute Schüler“ (*bons élèves*) der Trennung von Staat und Kirche, die die gesetzlichen Veränderungen im Respekt vor der damaligen Dritten Republik anwendeten, während die katholische Kirche dem Trennungsgesetz massiven Widerstand entgegensetzte. Heute dagegen – zuletzt im zeitlichen Zusammenhang mit 100 Jahre Trennung Staat und Kirche – setzen sich die Protestanten für eine Veränderung der gesetzlichen Lage ein, während die katholischen Bischöfe kein Interesse an Veränderungen zeigen.

Auch wenn die Kirche mit dem Trennungsgesetz von 1905 ihren Frieden gemacht hat – Bedarf nach Änderungen gibt es weiterhin. Trotzdem hält man sich mit entsprechenden Forderungen zurück. Man befürchtet eine Entwicklung, die unter Umständen nicht mehr in den Griff zu bekommen wäre, die mehr Schäden anrichten könnte, als sie Vorteile brächte. Die „Büchse der Pandora“ – dieses Bild wurde in dem Zusammenhang oft gebraucht – will man geschlossen halten. Bischof Stenger: „Die Kirche ist heute zufrieden mit diesem Gesetz und möchte nicht, dass es revidiert oder aufgehoben wird. Es gibt immer noch eine Spaltung zwischen christlichen Kreisen und manchen weltlichen Kreisen. Man merkt aber, dass große Änderungen in den gesellschaftlichen Verhältnissen zwischen Religion und Welt stattgefunden haben und dass trotz einiger alltäglicher ‚Nachhutskämpfe‘ ein religiöser Frieden einsetzte. Die heutige Stellung der Kirche versteht sich nicht nur als eine neue pragmatische Aussöhnung mit dem Unvermeidlichen, sondern ist zu begreifen als ein neues

18 Valadier, in: Kirche in Europa, a. a. O., S. 138.

Verständnis der Stellung der Kirche seitens der Regierung und der Gesellschaft.“¹⁹

François Hollande (seit 2012)

In der bisherigen Amtszeit von François Hollande spielte das Staat-Kirche-Verhältnis insgesamt eine eher untergeordnete Rolle. Der Kandidat Hollande hatte im Wahlkampf in kirchlichen Kreisen Unruhe mit der Ankündigung ausgelöst, er wolle die Trennung von Staat und Kirche in ihrer laizistischen Form in die Verfassung schreiben. Dies war offensichtlich der wahltaktisch motivierte Versuch, laizistische Milieus – und die spielen bei den Sozialisten bis heute immer noch eine wichtige Rolle – stärker an sich zu binden. In der Sache löste dieser Vorschlag mancherlei Fragen aus: War in dieser Frage nicht alles geregelt, was zu regeln war, wurde gefragt. Was würde sich dadurch konkret ändern? Im Elsass und in Lothringen befürchtete man, auf diese Weise könnten die Staat-Kirche-Verhältnisse in diesem Teil Frankreichs gekippt werden. Die Verfassungsmäßigkeit der Rechtslage in Elsass-Lothringen auf diesem Gebiet war erst vor wenigen Jahren höchstrichterlich bestätigt worden.

François Hollande unternahm aber alles, um entsprechenden Befürchtungen in Ostfrankreich entgegenzutreten. Die eigentliche Herausforderung an die Laizität wurde in der bisherigen Amtszeit von Hollande ein anderes Gesetzesvorhaben, das sich zu einer ungewöhnlich heftigen Kraftprobe zwischen Staat und Kirche entwickelte: die Einführung der gleichgeschlechtlichen Ehe unter dem Stichwort der „mariage pour tous“ (Ehe für alle). Der Widerstand gegen dieses Gesetzesvorhaben und inzwischen auch gegen das geltende Gesetz gerade aus kirchlichen Kreisen war unerwartet stark. Konservative bis traditionalistische Gruppen traten sehr kämpferisch hervor. Den Bischöfen gelang es nicht, innerhalb dieser Diskussion eine überzeugende gemeinsame Haltung einzunehmen. Einige von ihnen zögerten nicht, selbst an Demonstrationen teilzunehmen beziehungsweise die Demonstrationen zu fördern und gutzuheißen. Andere hielten sich zurück – weniger weil sie in der Sache anders dachten, sondern um als Kirche sich nicht erneut vor den Karren der politischen Rechten spannen zu lassen beziehungsweise um der Meinungsvielfalt innerhalb der Kirche gerechter zu werden.

Stellenweise hat man inzwischen den Eindruck, als würden die vergangenen Kämpfe um das Trennungsgesetz von 1905 beziehungsweise die „*guerre des deux France*“ des 19. Jahrhunderts neu aufleben. Bischöfe sahen sich genötigt,

19 Stenger, a. a. O., S. 71.

darauf hinzuweisen, dass man sich nicht einfach frontal und fundamental aus dem Dagegensein heraus definiert. Innerkirchlich machen sich zunehmend Milieus bemerkbar, bei denen man einen „*repli identitaire*“ (Rückzug auf die eigenen Identität) feststellt: Kreise, die an verstärkter Selbstunterscheidung von der säkularisierten Gesellschaft interessiert sind. Christen, die sich als „*contre culture*“ (Gegenkultur) definieren. Bestimmte geistliche Gemeinschaften und Bewegungen spielen hier eine wichtige Rolle, aber auch traditionalistische Gruppen. Ein „*catholicisme d'ouverture*“ (offener Katholizismus) – wie wir ihn eben am Beispiel der „*Action catholique*“ kennengelernt haben – ist in den letzten Jahren am Abklingen, ein „*catholicisme d'identité*“ (ein um die eigene Identität bemühter Katholizismus) gewinnt statt dessen an Bedeutung.

Ein solcher „*catholicisme d'identité*“ interessiert sich nicht für die faktische Vielfalt, die sich auch innerkirchlich heute herausgebildet hat. Homosexualität, Gender Theorie, Techniken neuer Fortpflanzungsbiologie – wie immer die Fragen lauten, es wird eine klare und eindeutige katholische Gegen-Position dazu eingefordert beziehungsweise als gegeben unterstellt. Bei genauerem Hinsehen wird aber deutlich, dass es diese eindeutige Position gar nicht gibt. In vielen dieser Fragen stehen Kirche und Theologie (vor allem die Moraltheologie) vor weitreichenden Neuausrichtungen. In dieser Hinsicht bestehen hohe Erwartungen gerade auch an den Pontifikat von Papst Franziskus. Konservative bis traditionalistische Gruppen lassen dagegen eine Opposition von Staat und Kirche in ihrer Rhetorik wieder aufleben, die man fast schon nicht mehr für möglich halten würde.

Schluss

Der Schnitt der Trennung von Staat und Kirche, wie er in Frankreich auf besonders exemplarische Weise Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in mehreren Stufen, vor allem aber mit den Trennungsgesetzen 1905 vorgenommen wurde, fällt faktisch weniger klar aus, als er immer wieder gerne hingestellt wird. Die Geschichte der Staat-Kirche-Trennung in Frankreich zeigt bis heute, dass Religion sich nicht einfach in den Privatraum des Individuums verbannen lässt. Ja man kann sogar sagen: „Nach Abklingen der antiklerikalen Grundstimmung nähert sich die Realität des Verhältnisses von Staat und Religion dem entspannten Verhältnis im westlichen Europa an. Der schillernde Begriffe des Laizismus ist aber nicht mit dem der Neutralität identisch. Seine Grundlage ist nicht Freiheit, sondern der staatliche Anspruch, die Grenzen

öffentlichen Wirkens der Religionsgemeinschaften allein zu bestimmen.“ (Axel Freiherr von Campenhausen)²⁰

Die Entwicklung des Laizismus in Frankreich scheint anzudeuten, dass dieser Weg jedenfalls die sich stellenden Probleme nicht besser bewältigt als ein nicht-laizistischer Weg. Im Gegenteil. Die Entwicklung der letzten Jahre zeigt: Der Laizismus kommt an seine Grenzen.

Während der Laizismus in Frankreich an seine Grenzen zu kommen scheint, baut er sich im deutschsprachigen Raum neu auf. Die zunehmende religiöse Pluralität in der westlichen Gesellschaft scheint laizistische Tendenzen geradezu zu fördern. Bürger aus den neuen Bundesländern zeigen einen deutlichen Zug hin zum Laizismus, auch muslimische Einwanderer aus der Türkei. Die Tradition der Bundesrepublik Deutschland ist aber gerade nicht laizistisch.

Es ist davon auszugehen, dass innerhalb Europas auch auf die Dauer bestimmte Unterschiede in der Ausgestaltung der Staat-Kirche-Beziehungen erhalten bleiben. Der Laizismus *à la française* hat Mentalitäten geprägt, auch innerhalb der Kirchen. Aber er hat sich nicht als der einzig mögliche Weg herausgestellt. Religion spielt in einer zunehmend globalisierten Weltkultur, und zwar nicht erst seit dem 11. September 2001 beziehungsweise dem 7. Januar 2015²¹, eine mehr denn je wichtige Rolle. Die Landschaft der Staat-Kirche-Verhältnisse wird weiterhin plural bleiben. Es wird weiterhin spannend bleiben zu sehen, welche historisch entstandenen Systeme dieser Beziehungen besser geeignet sind, die sich stellenden Probleme zu bewältigen.

Manche der Probleme, die sich im Umgang mit Religion und Kirche in den säkularisierten Ländern des Westens zunehmend stellen (Kirchenaustritte, Lächerlichmachung in Karikatur und Comedy, Meinungsunterschiede in ethischen Fragen, Pluralisierung von religiös begründeten Lebensformen und -einstellungen, Entstehung explizit religions- und kirchenkritischer Gruppen...) stellen sich jedenfalls nicht auf Grund eines bestimmten laizistischen oder nicht-laizistischen Staat-Kirche-Verhältnisses, sondern sind Folgen von Veränderungen zunehmend offener, pluraler und säkularer werdender Gesellschaften. Wie die Kirchen sich zu diesen Entwicklungen verhalten sollen, ist auch innerhalb von ihnen umstritten. Besonders gesellschafts- und kulturkritische Positionen konservativer bis traditionalistischer eingestellter Personen und Gruppen dürfen hier nicht mit den Kirchen als solchen verwechselt werden.

20 In: Humboldt Forum Recht, a. a. O.

21 Dieser Beitrag ist vor den Anschlägen von Paris auf die Redaktion der Satire-Zeitung „Charlie Hebdo“ und einen jüdischen Supermarkt entstanden.

Der frühere, für Religions- und Kirchenthemen zuständige Redakteur der Pariser Tageszeitung „Le Monde“, Henri Tincq, hält jedenfalls trotz aller Konflikte und Meinungsunterschiede auf diesem Gebiet in Kirchen und Gesellschaft fest: „Es ist falsch anzunehmen, angesichts seiner religiösen Geschichte und seiner zuweilen brutalen Laizisierung sei Frankreich ein Land geworden, das dem Christlichen gleichgültig, um nicht zu sagen antichristlich gegenüberstehe, wie es einige traditionalistische Grüppchen behaupten. Dagegen ist die Ansicht zu recht weit verbreitet, dass das Christentum als ein Faktor des Ausgleichs und der Zivilisation in einer Welt wahrgenommen wird, die von religiösen Spannungen und schlichter Barbarei bedroht ist.“²²

22 Henri Tincq, *En France, Le désarroi des chrétiens*, in: Jean-Michel di Falco, Timothy Radcliffe, Andrea Ricardi (Hrg.), *Le livre noir de la condition des chrétiens dans le monde*, Paris 2014, S. 768.

Michael Hochgeschwender

Musterlösung USA? Die Trennung von Staat und Kirche bei Verbindung von Politik und Religion

Wenn in den aktuellen politischen und verfassungsrechtlichen Debatten nicht allein in der Bundesrepublik über die Trennung von Staat und Kirche einerseits und das Verhältnis von Politik, Religion und Gesellschaft andererseits diskutiert wird, werden die USA mindestens ebenso oft als Vorbild wie als Warnung vorgestellt und nicht minder häufig, als Vorbild und als Warnung, gründlich missverstanden. Es mangelt selbst in der amerikanischen Diskussion meist an einer gründlichen Reflexion auf die historischen und sozialkulturellen Grundlagen der Trennung von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten sowie die damit inhärent verknüpften verfassungssexegetischen Probleme.

Worin aber besteht vornehmlich der Vorbildcharakter? Ein zentrales, immer wieder vorgebrachtes Argument lautet, die klare Trennung von Staat und Kirche, wie sie Thomas Jefferson und seine Mitstreiter zuerst in der Verfassung von Virginia 1776 und dann im ersten Zusatzartikel der US-Verfassung von 1791 durchgesetzt hätten, habe zum einen frühzeitig und vergleichsweise problemlos dazu beigetragen, in den USA eine tolerante, auf ethnokulturellem und religiösem Pluralismus sowie Multikulturalität basierende Gesellschaft mit gegenseitigem Respekt entstehen zu lassen.¹ Zum anderen habe aufgrund des fehlenden alteuropäischen Staatskirchentums mit seinem innigen Verhältnis von Thron und Altar, welches sich auf das religiöse Leben erstickend ausgewirkt habe, die fehlende institutionelle Verflechtung von Staat und Kirche in den USA zu einem lebendigen religiösen Leben, zu einer reichen Vielfalt religiöser Angebote und zu einer ganz anderen, möglicherweise intensiveren Frömmigkeitspraxis geführt als im religionsmüden Europa mit seiner

¹ Vgl. dazu sehr eindringlich Martha C. Nussbaum, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York 2008; s.a. Peter W. Williams, *America's Religions. From Their Origins to the Twenty-First Century*, Urbana 2002.

durch das Staatskirchentum strukturierten Kultur und Gesellschaft. Kurz gesagt: Die Nähe von Staat und Kirche ersticke die Religion, gerade weil Religiosität im Kontext pluralistischer Gesellschaften auf sinnhaften Angeboten für Individuen gründe und aus sich heraus, ohne staatlichen Beistand existieren könne und müsse.² Deswegen habe sich in der industriellen Hochmoderne mit ihrem soziokulturellen Individualismus das religiöse Leben in den USA nachhaltiger und eindrücklicher entfaltet als in Europa. Darüber hinaus habe sich mit der amerikanischen Zivilreligion eine von eigentlicher Konfessionalität weit entfernte Form der gegenseitigen Durchdringung von Staat und Religion herausgebildet, die dem Staat die für Ordnung und Stabilität des Staatswesens notwendige religiöse Aura verleihe, ohne indes zu einer Allianz mit einer konkreten Kirche zu führen.³ Dieses Argument macht naturgemäß nur vor dem Horizont geteilter Religiosität beziehungsweise einer Sicht Sinn, die Religion und Moderne nicht a priori und konfrontativ voneinander trennt. Deswegen gründet die Warnung vor dem Modellfall USA im Prinzip schlicht darauf, die Gründe für die Vorbildhaftigkeit einfach umzudrehen und negativ zu bewerten. Demnach brächten die USA gerade aufgrund ihrer religiösen Vielfalt ans Absurde grenzende Religionsformen fundamentalistischer Provenienz hervor,⁴ die sich in Gewalt gegen Abtreibungsärzte,⁵ in der Leug-

2 Diese angebotstheoretische Linie innerhalb der neueren Religionsökonomie vertreten zum Beispiel Roger Finke / Rodney Stark, *The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick 1992. Eine breite und solide empirisch abgesicherte Darstellung der religiösen Praxis in den USA der Gegenwart bieten Robert D. Putnam und David E. Campbell, *American Grace. How Religion Divides and United Us*, New York 2010 oder Robert A. Orsi, Hg., *Gods of the City*, Bloomington 1999. Vgl. überdies allgemein James Davison Hunter, *To Change the World. The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World*, New York 2010; Stephen Cox, *American Christianity. The Continuing Revolution*, Austin 2014 und v. a. Diana L. Eck, *A New Religious America. How a "Christian Country" has become the World's Most Religiously Diverse Nation*, New York 2001.

3 Zum komplexen und vielschichtigen Thema der Zivilreligion vgl. Rolf Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987.

4 Vgl. u. a. Sara Diamond, *Spiritual Warfare. The Politics of the Christian Right*, Boston 1989; Lisa McGirr, *Suburban Warriors. The Origins of the New American Right*, Princeton 2001; D. Michael Lindsay, *Faith in the Halls of Power. How Evangelicals Joined the American Elite*, New York 2007; sehr alarmistisch: Damon Linker, *The Theocons. Secular America under Siege*, New York 2007. Einen Blick auf die mitunter vernachlässigten progressiven Evangelikalen oder Linksevangelikalen werfen Marcia Pally, *The New Evangelicals. Expanding the Vision of the Common Good*, Grand Rapids 2011 und Brantley W. Gasaway, *Progressive Evangelicals and the Pursuit of Social Justice*, Chapel Hill 2014.

5 Vgl. allerdings dagegen Michael Hochgeschwender, *Religious Violence in Nineteenth- and Twentieth-Century America?*, in: Volker Depkat / Jürgen Martschukat (Hrsg.), *Religion and*

nung der Evolutionslehre⁶ oder in bizarren Schlangenkulten im hinteren West Virginia ausdrückten.⁷ Diese Formen antimoderner Religiosität würden dann, entgegen Geist und Gehalt des ersten Zusatzartikels, dazu führen, der – zuvörderst protestantisch-fundamentalistischen – religiösen Tradition einen ungehörlichen, ja verfassungswidrigen Platz im politisch-gesellschaftlichen Diskurs der Nation einzuräumen. Gerade der spezifisch amerikanische Konservatismus sei deswegen deutlich intensiver religiös geprägt als sein kontinentaleuropäisches Gegenstück.⁸ Selbst noch die missionarisch-exzeptionalistische, mitunter zutiefst manichäisch-dualistische Außenpolitik,⁹ zumindest aber der beständige Moralismus des sozialen Diskurses in den USA mitsamt seiner Kreuzzugsrhetorik sei religiös determiniert.¹⁰ Je nach politischem oder weltanschaulichem Standort steht das verfassungsrechtliche Modell der Trennung von Staat und Kirche bei gleichzeitigem permanentem Dialog zwischen Religion, Politik und Gesellschaft also positiv oder negativ konnotiert in der Mitte zwischen dem konfrontativen Laizismus Frankreichs seit 1906 und dem kooperativen, aber nicht staatskirchlichen deutschen Modell, das sowohl die Weimarer Reichsverfassung 1919 als auch das Grundgesetz von 1949 kennzeichnet.

Auf den ersten Blick sind diese perspektivisch gebundenen Wertungen argumentativ einleuchtend. Unbestreitbar fand sich in Nordamerika frühzeitig

Politics in Europe and the United States. Transnational Historical Approaches, Baltimore 2013, S. 269–290.

6 Vgl. dazu Michael Hochgeschwender, Kreationismus und Intelligent Design im Kontext des amerikanischen Wissenschaftsverständnisses, in: Herwig Schmidt-Glintzer (Hrsg.), Weist der Fundamentalismus die Wissenschaft in die Schranken? Bibel, Koran und Veda als letzter Maßstab der Erkenntnis, Mainz 2012, S. 54–84, ders., Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 2007; Rainer Prätorius, In God We Trust. Religion und Politik in den USA, München 2003.

7 Vgl. dazu Douglas E. Cowan / David G. Bromley, Neureligionen und ihre Kulte, Frankfurt a. M. 2010.

8 Vgl. etwa Allan J. Lichtman, White Protestant Nation. The Rise of the American Conservative Movement, New York 2008 und John Micklethwaite / Adrian Woolridge, The Right Nation. Conservative Power in America, New York 2004. Ausgesprochen einfühlsam und eindringlich ist nun Robert Wuthnow, Red State Religion. Faith and Politics in America's Heartland, Princeton 2012.

9 Mark R. Amstutz, Evangelicals and American Foreign Policy, New York 2014; Philippe Ludwig, Die besondere Nation. Wie der Glaube an die Einmaligkeit die Außenpolitik der USA beeinflusst, Marburg 2011, Walter A. McDougall, Promised Land, Crusader State. The American Encounter with the World since 1776, New York 1997 und Andrew Preston, Sword of the Spirit, Shield of Faith. Religion in American War and Diplomacy, New York 2012.

10 James A. Morone, Hellfire Nation. The Politics of Sin in American History, New Haven 2003.

eine im alteuropäischen Kontext trotz oder gerade wegen der durch Reformation und katholische Reform bedingten wechselseitigen konfessionellen Verwerfungen unbekannte religiöse Pluralität, in der Angehörige der etablierten Großkirchen und christlicher Frei- und Kleinstgemeinden mehr oder minder unbehelligt nebeneinander lebten. Obendrein gab es in den USA nach 1791 keine staatlich gelenkten, religiös legitimierten institutionalisierten Verfolgungen im Stile der spanischen oder portugiesischen Inquisitionen beziehungsweise der staatskirchlich-obrigkeitsstaatlichen Akte lutherischer und calvinistischer Religionsbehörden. Das religiöse Leben in den USA war mithin spätestens seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert tatsächlich vielgestaltiger und oftmals lebendiger als in vielen europäischen Staaten. Ein Faktor, der sogar eine wachsende religiöse Lebendigkeit für die Zeit nach der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und im Laufe der zunehmenden Industrialisierung der USA belegt und dementsprechend mit etablierten Modernisierungstheorien, die ja eine annähernde Gleichzeitigkeit und wechselseitige Abhängigkeit von Moderne und Säkularisierung postulieren, kaum vereinbar ist, ist die Zunahme von Bindungen an religiöse Institutionen. Waren in der ausgehenden Kolonialzeit regional unterschiedlich nur zwischen 7 und 23 Prozent der Bevölkerung Nordamerikas religiös institutionell gebunden, so wuchs diese Zahl bis 1920 auf rund 50 Prozent um 1955 etwa 95 Prozent zu erreichen. Heute schwankt sie je nach Umfrage zwischen 75 und 80 Prozent.¹¹ Dies bedeutet im Umkehrschluss nicht, Amerikaner des 18. und 19. Jahrhunderts wären religiös indifferent, ungebunden oder gar religionsfeindlich gewesen. Sie nahmen nur, meist infolge ihrer Wohn- und Lebenssituation etwa in den westlichen Grenzräumen der Kolonien, kaum regelmäßig an Gottesdiensten und dergleichen mehr teil. Die Bibel blieb demgegenüber die wichtigste Lektüre jener, die keine Analphabeten waren. Über persönliche Frömmigkeit vermögen weder solche historischen Statistiken noch moderne Statistiken etwas annähernd Konkretes auszusagen, zumal sie nicht selten von den kulturellen Erwartungen der Statistiker und der Befragten überlagert werden. Dennoch wird man wohl die grobe Größenordnung amerikanischer Religionsstatistiken, die eine signifikant andere Entwicklung des religiösen Lebens als in Europa nahelegen, anerkennen dürfen, auch wenn andere Untersuchungen nahelegen, dass etwa das alltägliche Wissen über religiöse Inhalte unter amerikanischen Gläu-

11 Finke und Stark, *The Churaching of America*, S. 1–22, v. a. S. 16.

bigen horrend schwach ist¹² oder dass die Bedeutung evangelikaler Erweckungsreligiosität, die seit langem im Zentrum des politischen Interesses stand, seit etwa 2004 abnimmt.¹³

Religiöse Erweckungsbewegungen – Bestandteil der Modernisierung?

Angeichts dieser empirischen Befunde bleibt dennoch die drängende Frage – und an dieser Stelle beginnen womöglich die Missverständnisse –, ob all dies wirklich etwas mit der amerikanischen Form der Trennung von Staat und Kirche zu tun hat? Allein schon die Nähe des religionsökonomischen Arguments zur neomonetaristischen Theorie der *supply side economics* mag vorsichtig stimmen, insbesondere wenn man die kritische Analyse der wissenschaftlichen und diskursiven Einseitigkeiten dieser wirtschaftswissenschaftlichen Theorie des amerikanischen Zeithistorikers Daniel T. Rodgers teilt.¹⁴ Robert Wuthnow hat darüber hinaus vollkommen zu Recht bemerkt, Religionsfreiheit stelle bestenfalls eine Minimalbedingung religiöser Vielfalt dar, keineswegs aber einen notwendigen oder gar hinreichenden Grund.¹⁵ Neben diesen eher systematisch ausgerichteten Einwänden stimmen aber der historische Verlauf in den USA und der historische Vergleich mit anderen fortgeschrittenen Gesellschaften der transatlantischen, liberalkapitalistischen Industriemoderne bei aller Divergenz der soziokulturell je und je konkret gewordenen Ausprägung dieser westeuropäisch-nordamerikanischen Variante von Moderne¹⁶ durchaus ebenso skeptisch. Insbesondere kann überhaupt nicht davon die Rede sein, Religion und Religiosität hätten sich in der

12 Stephen Prothero, *Religious Literacy. What every American needs to Know – and doesn't*, New York 2007; vgl. auch Alan Wolfe, *The Transformation of American Religion. How we actually live our Faith*, Chicago 2005.

13 Steven P. Miller, *The Age of Evangelicalism. America's Born-again Years*, New York 2014.

14 Daniel T. Rodgers, *Age of Fracture*, Cambridge 2011.

15 Wuthnow, *Red State Religion*, S. 39. Eine kenntnisreiche und ausgewogene Diskussion religionsökonomischer Ansätze bietet Anne Koch, *Kapitalismen, Modernen und religiöses Ethos. Methodisches zur Erforschung von Religion und Ökonomie*, in: Michael Hochgeschwender / Bernhard Löffler (Hrsg.), *Religion, Moral und liberaler Markt. Politische Ökonomie und Ethikdebatten vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Bielefeld 2011, S. 27–54.

16 Zum zugrundeliegenden Modernbegriff vgl. Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Frankfurt a. M. 2007; zur historischen Konkretisierung vgl. etwa Christof Mauch / Kiran Klaus Patel (Hrsg.), *Wettlauf um die Moderne. Die USA und Deutschland 1890 bis heute*, München 2008 sowie Michael Hochgeschwender, *Libertäre, Evangelikale und die Paradigmen kapitalistischer Marktordnung in den USA*, in: Hochgeschwender / Löffler, *Religion, Moral und liberaler Markt*, S. 119–149.

Form linear entwickelt, wie es die Religionsstatistiken suggerieren. Vielmehr wird man von wellenartigen Prozessen sprechen müssen, nicht zuletzt mit Blick auf die für die amerikanische religiöse Identität maßgeblichen evangelikal und pfingstlichen Erweckungsbewegungen mit ihrer ausgeprägt endzeitlichen Apokalyptik, die sich nie mehr als einige Jahrzehnte konservieren ließ, um dann mehr oder minder rasch wieder abzuklingen. Bis in die Gegenwart hinein können etwa fünf evangelikale Erweckungen sowie die derzeit laufende pfingstchristliche Welle ausgemacht werden. Die evangelikalen Erweckungen um 1740, von 1790 mit Unterbrechungen bis circa 1860, von etwa 1880 bis 1930 und von etwa 1960 bis 2010 gründeten allesamt in einer spezifisch calvinistischen Frömmigkeit mit charakteristisch antielitären, antihierarchischen, antiinstitutionellen und marktkapitalistisch-konsumistischen beziehungsweise patriotischen Zügen. Sie fanden durchweg im weiteren Kontext von ökonomischen und institutionellen Transformationskrisen im Geltungsbereich der nordatlantischen Moderne, etwa dem Übergang zum imperialen Markt des britischen Empire, zur abstrakten Markt- und Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts, dem Übergang zur fordistischen und zur postfordistischen Gesellschaft statt. Infolge dieser Nähe zu gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozessen kann überdies kaum die Rede von einer generell antimodernen oder gegenmodernen Ideologie des Evangelikalismus sein, allen neueren fundamentalistischen Tendenzen zum Trotz. Eher wird man von selektiver Modernität zu sprechen haben. Einzig der pentekostalen Erweckungsbewegung, die um 1905 einsetzte und mit diversen Schwankungen bis heute anhält, gegenwärtig weltweit sogar erheblichen Auftrieb verzeichnet, fehlen derartige Bezüge. Aber auch die ist selektiv modern, individualistisch und verläuft obendrein gleichfalls wellenförmig. Das Bild von der Welle legt indes zugleich die Existenz von Wellentälern nahe. Und wirklich: Zwischen den Erweckungswellen mit ihrem enthusiastischen Furor kam es zu einem Nachlassen institutioneller und individueller Frömmigkeit in den USA, die durchaus vor allem ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert mit Phasen intensiver Säkularisierung einhergehen konnte, ohne dass sich an den religionsökonomischen oder verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen irgendetwas geändert hätte.

Obendrein waren Erweckungen dieses Ausmaßes zu keinem Zeitpunkt lediglich auf die Vereinigten Staaten beschränkt. Während die religionsökonomische Argumentation implizit stets die Idee amerikanischer Exzeptionalität mitdenkt, nötigt der historische Vergleich dazu, diesen Gedanken mindestens zu relativieren und zwar gleich auf mehreren Ebenen: Gerade im 18. und 19. Jahrhundert waren sämtliche evangelikalen Erweckungsbewegungen transatlantischer Natur. Methodisten, Baptisten und erweckte Anglikaner wa-

ren in Nordamerika und Großbritannien unterwegs, zum Teil fanden sich sogar, etwa im Fall von George Whitefield, identische Prediger auf beiden Seiten des Atlantiks.¹⁷ Selbst nach dem Ende des ersten britischen Empire mit dem Frieden von Paris 1783 und der Unabhängigkeit der USA änderte sich an dieser Parallelität bis ins ausgehende 19. Jahrhundert nichts.¹⁸ Dies bedeutet nichts anderes, als die Notwendigkeit, Erweckungswellen und die damit verbundene Pluralisierung religiöser Ausdrucksformen unabhängig davon zu denken, ob sie sich in einem staatskirchlichen Kontext oder unter den Bedingungen der Trennung von Staat und Kirche zutragen. Dieser Befund wird noch deutlicher, wenn man die transnationale und globale Ebene mit einbezieht. Gerade im 19. Jahrhundert finden sich vielfach vernetzte Erweckungsbewegungen bei deutschen und skandinavischen Pietisten oder katholischen Ultramontanen in nahezu ganz Europa und den USA. Der deutsche Historiker Olaf Blaschke hat, nur minimal übertreibend, für Deutschland zwischen 1850 und 1950 regelrecht ein zweites konfessionelles Zeitalter ausgemacht.¹⁹ Christopher A. Bayly und Jürgen Osterhammel haben außerdem auf die globale Dimension des Phänomens aufmerksam gemacht. Gerade im 19. Jahrhundert fanden sich Erweckungen unter Juden, Hindus, Moslems und indigenen Völkern wie den nordamerikanischen Indianern.²⁰ Noch fehlt es an ausreichenden Forschungen, um diese chronologische Koinzidenz auf gemeinsame Ursachen zurückzuführen, ebenso mangelt es noch an transferhistorischen und beziehungsgeschichtlichen Perspektiven, um zu genaueren Deutungen zu kommen. Dies gilt sogar noch verstärkt, wenn man sich der Frage zuwendet, warum dann die USA ab etwa 1880/1890 aus dem bisherigen Gleichschritt mit Großbritannien und Teilen Kontinentaleuropas ausscheren, um von da an eher einer religionshistorischen *pattern* von Erweckungen zu folgen, wie sie uns für das 20. Jahrhundert in Asien, Afrika und Lateinamerika geläufig ist. Wenn es so etwas wie einen amerikanischen Exzeptionalismus im Bereich der Religion gibt, läge er demnach weniger auf der religionsökonomischen oder

17 Thomas S. Kidd, *The Great Awakening. The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*, New Haven 2007, S. 24–54.

18 Richard J. Carwardine, *Trans-Atlantic Revivalism. Popular Evangelicalism in Britain and America*, Westport 1977.

19 Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert: Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26:1 (2000), S. 38–75.

20 Christopher A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780–1914*, Malden 2004, S. 325–365 und Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, S. 1268–1278. Vor diesem Hintergrund erstaunt es, dass Sebastian Conrad, *Globalgeschichte. Eine Einführung*, München 2013, S. 193–247 darauf verzichtet, Religion als globalhistorisches Phänomen eigens auszuweisen.

verfassungsrechtlichen Ebene, sondern in diesem Gleichklang, der modernisierungstheoretisch keinesfalls gedeckt ist. Wie dem auch sei, dieser Befund sollte eine prinzipielle Skepsis gegenüber Deutungen rechtfertigen, die den religions- und frömmigkeitsgeschichtlichen Sonderweg der USA in der Industriegesellschaft voreilig auf die Trennung von Staat und Kirche zurückführen.



George Whitefield (1714–1770), alias George Whitfield: englischer anglikanischer Prediger der Erweckungsbewegung in Großbritannien und in den britischen nordamerikanischen Kolonien. (Ölgemälde von John Collet)

Damit allerdings tut sich eine weitere Quelle möglicher Mißverständnisse auf. Was eigentlich meint das Konzept „Trennung von Staat und Kirche“ im Zusammenhang der US-amerikanischen Geschichte? Was war der *original intent* der Gründervätergeneration, sofern es einen solchen überhaupt gab, und wie entwickelte sich das Verständnis des ersten Verfassungszusatzes im Laufe der folgenden über zwei Jahrhunderte? Mehr noch: Wer waren die sozialen und kulturellen Trägerschichten des *disestablishment*, und welche Ziele verfolgten sie? Diesen zentralen historischen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden, das heißt, es wird ein Problemaufriss des Verhältnisses von amerikanischem Staat und institutionalisierter, primär christlicher Religion gegeben

werden, verbunden mit dem Anliegen, gegenwärtige politische Frontstellungen in den USA herzuleiten und verständlich zu machen.

In der britischen Kolonialzeit: Eine Staatskirche oder viele Freikirchen?

Um diesem Anspruch einigermaßen gerecht zu werden, ist es notwendig, einen kurzen Blick auf die Kolonialzeit zu werfen,²¹ denn entgegen manch anders lautender Einschätzung waren weder religiöse Toleranz noch religiöse Vielfalt der Normalfall in den britischen Festlandskolonien in Nordamerika. Ganz im Gegenteil war in vielen Kolonien das Staatskirchentum nach europäischem Vorbild fest verankert. In Massachusetts und Connecticut beispielsweise fand sich im 17. Jahrhundert eine straff von der puritanischen Orthodoxie kontrollierte Staatskirche. Deren Einfluss ging zwar seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts zurück, zum einen wegen des wachsenden Einflusses antipuritanisch-deistischer Aufklärer, zum anderen wegen des von den Puritanern nicht auflösbaren Widerspruchs zwischen dem Anspruch, eine Oppositionsgemeinschaft der wenigen Auserwählten zu sein und der Realität, als Staatskirche zu existieren. Vor allem fehlte es den Puritanern an Regeln, wie man die eigenen Kinder, die keine *conversion narrative* vorzuweisen hatten, in den engen Rahmen der staatskirchlichen Orthodoxie einbinden konnte. Der Kompromiss des sogenannten *halfway covenants*, der eine partielle soziale und politische Partizipation dieser Gruppe vorsah, vermochte über die inhärenten Ambivalenzen puritanischer Herrschaft nicht hinwegzutäuschen. Dessen ungeachtet entfalteten die Puritaner und ihre kongregationalistischen Erben im 18. und bis weit ins 19. Jahrhundert eine außerordentlich profunde kulturelle Tätigkeit, die sich auch im Fortbestand staatskirchlicher Strukturen über die Ära der Revolution hinaus niederschlug. Neben Neuengland waren die Kolonien im Süden gleichfalls staatskirchlich geprägt, ebenso einige der Mittelatlantikkolonien. In New York, New Jersey, Maryland, Virginia, North Carolina, South Carolina und Georgia hatten indes nicht die calvinistischen Puritaner und Kongregationalisten das Sagen, sondern die anglikanische Kirche, die ja bereits aus England über hinreichend Erfahrungen als etablierte Staatskirche verfügte. So war es in fast allen dieser Kolonien Pflicht, den Zehnten, die *tithes*, an die anglikanische Hierarchie abzuführen, selbst wenn man der Kirche von

21 Zum Folgenden vgl. zum Beispiel Alan Taylor, *American Colonies*, New York 2001; Richard Middleton, *Colonial America. A History, 1585–1776*, Malden 1996; Malcolm Gaskill, *Between Two Worlds. How the English became Americans*, Oxford 2014.

England überhaupt nicht angehörte. Im Süden war sogar der Besuch des anglikanischen Sonntagsgottesdienstes vorgeschrieben, eine Pflicht, die jedoch wahlweise nicht eingefordert wurde oder von der man sich zur Not freikaufen konnte. Aber nicht nur Katholiken, sondern alle Evangelikalen, Freikirchler, Sektierer und Religionslosen litten unter diesen von ihnen strikt abgelehnten Regelungen. Dabei waren nicht allein religiöse Gründe ausschlaggebend, sondern überdies soziale Konfliktkonstellationen, da die Anglikaner in aller Regel die gesellschaftliche Elite der jeweiligen Kolonien, insbesondere die sklavenhaltenden Großpflanze an der Ostküste sowie das nähere Umfeld der Gouverneure stellten. Demgegenüber fanden sich unter den freien Kleinbauern überproportional viele Evangelikale. Zu allem Überfluss beherrschte die kreolische Elite das Justizwesen in den Kolonien, was sie mitunter gnadenlos dazu ausnutzte, sich Vorteile gegenüber den Kleinbauern im gebirgigen Hinterland zu verschaffen, wenn es etwa um Bodenrechte und Bodenspekulation ging. Der religiöse Konflikt war demnach in einen viel umfassenderen Sozialkonflikt, der immer wieder klassenkämpferische Züge annehmen konnte, eingebettet.²² Diese Verquickung sozioökonomischer und religiöser Konfliktkonstellationen führte gemeinsam mit der institutionellen Schwäche der anglikanischen Kirche, der es notorisch an Priestern mangelte und die es nie schaffte, einen Bischof in den Kolonien zu installieren,²³ dazu, dass es praktisch unmöglich war, den Herrschaftsanspruch der etablierten Kirche im westlichen Hinterland der nominell anglikanischen Kolonien faktisch durchzusetzen. Auf diese Weise fehlte es den Anglikanern an der soziokulturellen Durchsetzungskraft, auf welcher das kongregationalistische Staatskirchentum in den Neuenglandkolonien ruhte. Ein weiterer Faktor kam ab circa 1750 hinzu. Ähnlich wie in Massachusetts und Connecticut führten aufgeklärte Tendenzen zu einem Aufkommen deistischer und anderer freigeistiger, aber nicht notwendig antireligiöser,²⁴ wohl aber kirchenkritischer Strömungen in

22 Man denke zum Beispiel an die Regulatorenrebellionen in den beiden Carolinas, vgl. Marjoleine Kars, *Breaking Loose Together. The Regulator Rebellion in Pre-revolutionary North Carolina*, Chapel Hill 2002.

23 Allein das Gerücht, die Regierung in London plane einen anglikanischen Bischof in den Kolonien zu etablieren, trug mit dazu bei, die vorrevolutionäre Stimmung in den frühen 1770er Jahren anzuheizen – ein Signal dafür, wie unbeliebt die anglikanische Hierarchie bei vielen Siedlern war, vgl. Edwin S. Gaustad, *Religion before the Revolution*, in: Jack P. Greene und J.R. Pole (Hrsg.), *A Companion to the American Revolution*, Malden 2004, S. 60–64; s.a. Fredrick V. Mills, *Bishops and other Ecclesiastical Issues, to 1776* in: ebd., S. 179–183.

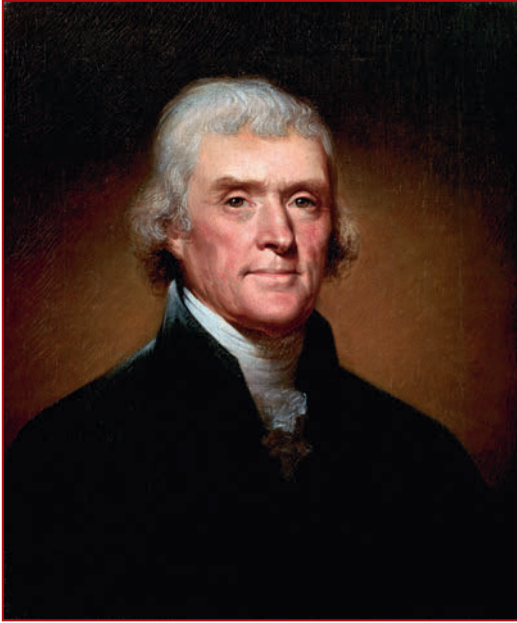
24 Zum Verhältnis von Aufklärung und Religion sowie sozialer Ordnung in Nordamerika s. in erster Linie Frank Kelleter, *Amerikanische Aufklärung. Sprachen der Rationalität im Zeitalter der Revolution*, Paderborn 2002. Deutlich weniger ergiebig ist das ausgesprochen

der kreolischen Oligarchie an der Ostküste, die damit als Trägerschicht des anglikanischen Herrschaftsanspruchs ebenfalls ausfiel. In der gesellschaftlichen Praxis dieser Kolonien führte dies zu weiteren, mannigfaltig einander überlagernden religiösen, politischen, ökonomischen und kulturellen Konfliktlinien. Am Ende standen sich dann in der Revolution vorgeblich anglikanische, faktisch aber deistische, prorevolutionäre Eliten einerseits und anglikanische Toryloyalisten aus der Elite andererseits gegenüber. Letztere aber wurden zusätzlich von armen und marginalisierten beziehungsweise deklassierten evangelikalischen Kleinbauern aus dem westlichen Appalachenhochland unterstützt, die der Krone treu blieben. Demgegenüber waren die antimonarchistischen Eliten dann aber mit gleichfalls evangelikalischen Kleinbauern aus der Grenzregion der *frontier* im gemeinsamen revolutionären Kampf verbündet.²⁵

Damit waren neun der dreizehn britischen Festlandskolonien, die sich 1776 unabhängig erklären sollten, mehr oder minder intensiv staatskirchlich ausgerichtet. Die anderen Kolonien verzichteten auf eine eigens etablierte Staatskirche, waren aber dennoch nicht notwendig von religiöser Toleranz gekennzeichnet. Einzig in Maryland in dessen katholischer Phase vor den 1680er Jahren, im baptistischen Rhode Island und in dem von den Quäkern dominierten Pennsylvania fand sich eine weitgehende religiöse Freiheit ohne die Dominanz einer etablierten Religionsgemeinschaft. Allerdings hatte Maryland unter protestantisch-anglikanischem Einfluss diese Freiheit längst aufgegeben, während in Rhode Island die gesellschaftlichen Strukturen zunehmend im rigiden Sozialkonservatismus der lokalen Eliten erstarrte. In Pennsylvania wiederum hatten die Quäkereliten das Wahlrecht derart modelliert, dass sie trotz ihrer zahlenmäßigen Unterlegenheit in der Kolonialversammlung stets über eine Mehrheit verfügten. Da sie sich aus religiösen Gründen obendrein weigerten, um Landinteressen willen gegen die benachbarten Indianerstämme Krieg zu führen, zogen sie sich den gemeinsamen Hass evangelikaler, aufgeklärter und anglikanischer Zuwanderer zu, der sich dann in der Revolution in einer blutigen Sozialrevolution entlud.

apologetische Werk von Jonathan Israel, *The Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton 2010. Vgl. ferner Robert A. Ferguson, *The American Enlightenment, 1750–1820*, Cambridge 1997, S. 44–123.

25 Zu dieser Konstellation s. Craig L. Symonds, *A Battlefield Atlas of the American Revolution*, Mount Pleasant 2006, S. 80.



Thomas Jefferson (1743–1826), dritter Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika von 1801 bis 1809. (Gemälde von Rembrandt Peale, 1800)

Während des von 1773 bis 1791 währenden revolutionären und postrevolutionären Prozesses in Nordamerika nutzten die aufgeklärten kreolischen Eliten vornehmlich des Südens die Gunst der Stunde, um mit dem ungeliebten Staatskirchensystem Schluss zu machen und das sogenannten *disestablishment* voranzutreiben.²⁶ Allen voran sorgten Thomas Jefferson und seine radikalen Parteigänger, darunter Thomas Paine, ein ehemaliger Quäker, der zum Deismus konvertiert war, sowie James Madison, dafür, aus der neuen, revolutionären Verfassung Virginias sämtliche Verweise auf die etablierte Staatskirche zu streichen und Staat und Kirche legal klar voneinander zu trennen. Nun wäre es ihnen allerdings unmöglich gewesen, diesen Schritt im Alleingang durchzuführen, da der Aufklärungsdeismus sich auf eine winzige elitäre Oberklasse und – freilich meistens außerhalb Virginias lebende – urbane Radikale aus den Unterklassen, darunter bemerkenswert viele Handwerkerge-
sell

26 Zum Folgenden vgl. v. a. Daniel Dreisbach et al. (Hrsg.), *The Forgotten Founders on Religion and Public Life*, Notre Dame 2009; Daniel Dreisbach und Mark David Hall (Hrsg.), *Faith and the Founders of the American Republic*, New York 2014; Thomas S. Kidd, *God of Liberty. A Religious History of the American Revolution*, New York 2010; Rod Gragg, *By the Hand of Providence. How Faith Shaped the American Revolution*, New York 2012 und Steven Waldman, *Founding Faith. Providence, Politics, and the Birth of Religious Freedom in America*, New York 2008.

schränkte.²⁷ Bei aller Fähigkeit der Pflanzereleite, die jedoch in sich keineswegs geschlossen war, hätte eine rein auf aufgeklärte Deisten und Freigeister gegründete Koalition nie und nimmer ausgereicht, die nur schwach in Virginia verwurzelte anglikanische Staatskirche zu entmachten. Mehrere Faktoren kamen in der spezifischen Situation des Jahres 1776 zusammen: Zum einen hatte sich die anglikanische Geistlichkeit in den Augen einer Mehrheit selbst desavouiert, weil sie, ihrem Staats- und Selbstverständnis entsprechend, dem Monarchen, König Georg III., immerhin das weltliche Oberhaupt der Kirche von England, treu geblieben waren. Viele Priester waren geflohen oder verhaftet worden. Von hier war kein konsistenter Widerstand zu erwarten. Zum zweiten war es in den Jahrzehnten vor der Revolution zu einem erheblichen politisch-gesellschaftlichen Individualisierungsschub gekommen, zu dem die erste Erweckungsbewegung mit ihrer Forderung nach individueller Bekehrung und Entscheidung eines jeden Gläubigen zu Gott und seiner wahren Gemeinde ohne Rücksicht auf überkommene Traditionen und traditionale Bindungen ebenso beigetragen hatte, wie die breite Rezeption der individualistischen Philosophie John Lockes und der empiristischen angloschottischen Aufklärung. Diese hatte bis weit in christlich-evangelikale Kreise hinein Anhänger gefunden.²⁸ Gemeinsam mit der antielitären Institutionen- und Hierarchiekritik der Evangelikalen sowie der allgemein weit verbreiteten Überzeugung, für die angestammten Rechte freier Engländer zu kämpfen, sorgten diese ideelle Nähe der Evangelikalen zum Lockeanismus und ihre tiefe Abneigung gegen den Anglikanismus für eine ebenso merkwürdige wie historisch folgenreiche Koalition aus aufgeklärten Freigeistern und bis zum Fanatismus gläubigen Evangelikalen im Kampf gegen das Staatskirchentum. Bei den Evangelikalen kam ein weiterer, theologisch wie institutionell gleichermaßen relevanter Grund hinzu. Ihr Kirchenverständnis war lokalistisch und vom Primat einer Geistkirche durchdrungen, das heißt, die wahre Kirche Christi subsistierte gemäß ihrer Ekklesiologie nicht in einer real existierenden Kirche – wie es vor allem bei den Katholiken und Orthodoxen der Ostkirchen der Fall ist –, sondern als Geistkirche über den tatsächlich existierenden Gemeinden. In der Praxis führte dies dazu, Gemeinden ohne bedeutsame übergemeindliche und überregionale Kirchenstruktur zu gründen, also dem kongregationalistischen vor

27 Zum revolutionären Radikalismus s. Alfred Young et al. (Hrsg.), *Revolutionary Founders. Rebels, Radicals, and Reformers in the Making of the Nation*, New York 2012.

28 Zum Phänomen des über den engen Kreis der großgrundbesitzenden Eliten und urbaner Radikaler hinausgehenden *Christian Lockeanism* s. Michael P. Zuckert (Hrsg.), *Protestantism and the American Founding*, Notre Dame 2004.

dem presbyterianisch-synodalen oder gar dem episkopalen Prinzip in der Kirchenordnung den unbedingten Vorzug zu geben. Eine Staatskirche aber war mit dieser Ekklesiologie und dieser Praxis schlicht weder wünschenswert noch akzeptabel.²⁹

So eigentümlich die Koalition von Aufklärern und Evangelikalen *prima facie* anmuten mag, so logisch war sie ihrer weltanschaulichen und sozialkulturellen Struktur nach. Im Kern handelte es sich demnach beim *disestablishment* nicht, wie beim Kirchenkampf der Französischen Revolution, den Kulturkämpfen des liberalen und nationalstaatlichen 19. Jahrhunderts oder den Religionsverfolgungen der atheistischen Kommunisten des 20. Jahrhunderts um eine explizit religionsfeindliche Maßnahme, zumal die zugrundeliegende angloschottische Aufklärung selbst bei Skeptikern wie Hobbes und Hume weder eine generelle Kirchenfeindlichkeit noch eine tiefgehende Religionskritik kannte, sondern zumindest an einer ordnungsstiftenden Funktion des Glaubens festhielt. Diese funktionalistische und sozialdisziplinatorische Engführung des Religiösen konnten auch Jefferson und Paine mühelos akzeptieren. Mehr noch, selbst innerhalb der deistischen Eliten fanden sich Männer von hoher persönlicher Frömmigkeit, darunter Benjamin Franklin, wie überhaupt das Konzept Deismus in wachsendem Maße als zu eindimensional und simplifizierend kritisiert wird, wenn es um die Beschreibung der Religiosität und Frömmigkeitspraxis der Gründerväter der amerikanischen Republik geht.³⁰ Kürzlich erst wurde darüber hinaus darauf aufmerksam gemacht, wie sehr Religion und insbesondere der Bezug auf die christliche Überlieferung des Alten und Neuen Testaments die Ideologie der Revolution wesentlich bestimmt haben. Nicht nur empfanden sich viele amerikanische Rebellen als Vorkämpfer eines christlichen Sparta, der Kontinentalkongress ließ allein 1777 rund 20.000 Bibeln in der Kontinentalarmee des eher indifferenten Deisten George Washington und seines zu diesem Zeitpunkt noch betont religionskritischen Adjutanten Alexander Hamilton verteilen,³¹ ohne dass dies zu größeren weltanschaulichen Diskussionen geführt hätte. Ja, die gesamte Rhetorik der Revolution war einerseits von den legalistischen Topoi der Rede von den Rechten freier Engländer, andererseits aber vor allem von religiösen, genuin

29 Vgl. allgemein Darryl Hart, *A Secular Faith. Why Christianity Favors the Separation of Church and State*, Chicago 2006. [Für diesen Hinweis danke ich Herrn Philipp Gollner, M.A. Notre Dame.]

30 Darren Staloff, *Deism and the Founders*, in: Dreisbach und Hall (Hrsg.), *Faith and the Founders*, S. 13–33.

31 Vgl. Preston, *Sword of the Spirit*, S. 66.

christlichen Anspielungen und Verweisen nachgerade durchtränkt.³² Dem Vorbild Virginias folgte dann eine Mehrheit der neuen Staatsverfassungen, die allesamt, mit Ausnahme derjenigen von Rhode Island, das weitgehend die alte königliche Charta beibehielt, nach 1776 auf den Weg gebracht wurden. Allein in den Neuenglandstaaten (Massachusetts, Connecticut, New Hampshire und Vermont) hielt man am alten Staatskirchensystem vorerst fest, in anderen Staaten, darunter New York und selbst Virginia, blieben Teilregelungen in Kraft, zum Beispiel die staatliche Besoldung von Pfarrern, die Jefferson und Madison 1785 und 1786 zu bekämpfen versuchten.



Unterzeichnung der Verfassung der Vereinigten Staaten mit George Washington, Alexander Hamilton, Benjamin Franklin und anderen. (Gemälde von Howard Chandler Christy, 1940)

Das Verbot einer Staatskirche in der amerikanischen Verfassung

Genau diese aufgeklärt-evangelikale Koalition des Jahres 1776 setzte dann im Verlauf der intensiven Debatten um die neue amerikanische Verfassung zwi-

32 Vgl. dazu James P. Byrd, *Sacred Scripture, Sacred War. The Bible and the American Revolution*, New York 2013.

schen 1787 und 1791 den ersten Zusatzartikel, das *Ist Amendment*, durch.³³ Worum aber drehte es sich bei diesem Zusatzartikel, der, das sollte gleich vorab gesagt werden, ursprünglich als dritter Verfassungszusatz vorgesehen war und bloß kontingenter Ursachen wegen auf Platz eines der Liste rutschte? Aus seiner Stellung kann man seinen Stellenwert demnach nicht ablesen. Zuerst einmal war es den Gründervätern darum zu tun, zentrale Rechte freier Engländer, die bereits in sämtlichen Einzelstaatenverfassungen seit 1776 Eingang gefunden hatten, abschließend und für die nationale Ebene abzusichern, um der teilweise recht heftigen Kritik an dem nationalen Verfassungsprojekt aus diversen Einzelstaaten von vornherein die Spitze abubrechen. Insbesondere wurden die Rede- und Pressefreiheit garantiert, ebenso das Recht, sich mit Hilfe von Petitionen gegen legislative und exekutive Akte der Zentralregierung zur Wehr zu setzen. Dann kamen die beiden für unseren Zusammenhang entscheidenden Passagen, nämlich das Verbot einer Staatskirche, die *non-establishment-clause*, und das Recht auf freie und ungestörte Ausübung der Religion, die *freedom of exercise-clause*.³⁴ Unter Verbot einer Staatskirche wurde dabei ausschließlich und ganz im Sinne der Regelungen in Virginia von 1776 an das Verbot einer *established church* gedacht, die, wie die englische Staatskirche auf Zwangsmitgliedschaft, dem Pflichtzehnten und anderen Zwangsmaßnahmen und -abgaben basierte. An weitere Probleme und Fragen verschwendete man im Jahr 1791 keine weiteren Gedanken. Vor allem wurden theoretische Fragen nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Religion, Politik und Gesellschaft nicht im Mindesten berührt. An der Vorstellung, bei den USA handele es sich um eine wesenhaft christliche Nation, wenngleich unter Verzicht auf eine Staatskirche, zweifelte niemand.

Wie vage und relativ unbestimmt die *non-establishment-clause* und die *freedom of exercise-clause* gehalten waren und wie kontrovers ihre Auslegung bereits im frühen 19. Jahrhundert gestaltet wurde, belegt der weitere historische Verlauf. Auf der einen Seite standen, wie zu erwarten, Thomas Jefferson und Thomas Paine. Jefferson, der 1800 in einer dramatischen Wahl gegen den Widerstand der liberalkonservativen Föderalisten um seinen Intimfeind Alexan-

33 Vgl. zu diesem Prozess Jürgen Heideking, *Die Verfassung vor dem Richterstuhl. Vorgeschichte und Ratifizierung der Amerikanischen Verfassung, 1787–1791*, Berlin 1988 und David E. Kyvig, *Explicit and Authentic Acts. Amending the U.S. Constitution, 1776–1995*, Lawrence 1996, S. 104–105.

34 Vgl. dazu u. a. Melvin I. Urofsky und Paul Finkelman, *A March of Liberty. The Constitutional History of the United States. Vol. I: From the Founding to 1900*, New York 2011, S. 135–141 und Alfred H. Kelly et al., *The American Constitution. Its Origins and Development*, vol. I, New York 1991, S. 117–137.

der Hamilton zum dritten Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt worden war, sah bald eine Gelegenheit gekommen, sich ausführlich und prinzipiell zu seinem Verständnis des ersten Verfassungszusatzes zu äußern. Zu seinen entschiedensten Anhängern und Parteigängern seiner *Republican Party*, der heutigen Demokratischen Partei, zählten traditionell die Baptisten, allen voran jene, die sich in der *frontier*-Region aufhielten. Für sie war das lokalistische Kongregationsprinzip besonders charakteristisch. Sie legten es noch einmal radikaler aus als selbst die Kongregationalisten. Jede Gemeinde stand unmittelbar zu Gott, übergeordnete Strukturen waren ihnen suspekt, bestenfalls ein notwendiges Übel.

Religion als Privatsache

Als sich im Herbst 1801 die baptistische Gemeinde von Danbury in Connecticut, ausgerechnet einer Hochburg des puritanischen Kongregationalismus, der sich strikt auf Seiten von Jeffersons föderalistischen Gegnern gestellt hatte, begeistert an den neuen Präsidenten wandte, um ihm zu gratulieren, nutzte dieser die Chance, um sich zum Verhältnis von Staat und Kirche zu äußern.³⁵ Am 1. Januar 1802 antwortete Jefferson in einem Schreiben, das bis auf den heutigen Tag von amerikanischen Liberalen als grundlegend für den *original intent* des ersten Verfassungszusatzes angesehen wird. Nachdem er sich bei seinen Anhängern bedankt hatte, fuhr Jefferson fort, indem er das gemeinsame Interesse an einer klaren und strikten Trennung zwischen Staat und Kirche herausstrich, also die liberal-evangelikale Koalition gegen das etablierte Staatskirchentum neuerlich betonte. Ganz im Sinne auch des europäischen Aufklärungsliberalismus bemerkte er, Religion sei eine reine Privatsache, eine Angelegenheit, die sich ausschließlich zwischen Gott und dem Individuum abspiele. Damit setzte er im Grunde liberales individualistisches Denken und evangelikale, protestantische Ekklesiologie in eins, was zum einen die faktische soziale Wirkung jedweder Religionsform vernachlässigte und andersartige, abweichende Ekklesiologien, beispielsweise die katholische, komplett außer Acht ließ und indirekt als unamerikanisch und gegenaufgeklärt abstempelte. Gleichzeitig griff er unvermittelt in die Debatten um das weiterhin existierende kongregationalistische Staatskirchentum in Connecticut ein, was in seiner Funktion als Präsident der Union verfassungsrechtlich zumindest fragwürdig

35 Daniel L. Dreisbach, *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, New York 2002.

war. In diesem Zusammenhang nahm Jefferson einen Gedanken auf, den er seit den 1770er Jahren gemeinsam mit Paine beständig in die Diskussion geworfen hatte: zwischen Staat und Kirche müsse im Interesse beider ein *wall of separation* errichtet werden. Was er darunter konkret verstanden wissen wollte, wird aus dem Schreiben nicht klar. Allenfalls konnte man ahnen, dass auf diese Weise aus einem Schutzrecht, welches die Religion vor unberechtigten staatlichen Eingriffen bewahren sollte, nunmehr konzeptionell etwas ganz anders, eine scharfe Trennung beider Sphären werden sollte. So zumindest verstanden es vor allem im 20. Jahrhundert amerikanische Liberale. Jefferson allerdings verwies abschließend darauf, gegenwärtig erfolge in den USA die Rekonstituierung der Rechte und Freiheiten von Individuen gemäß den Vorgaben aufgeklärten Naturrechts, was wiederum keine eindeutigen Rückschlüsse auf seine Intentionen zulässt. Wie dem auch immer sei, es war klar, dass der demokratische Präsident offenbar eine relativ rigide Auslegung des ersten Verfassungszusatzes anstrebte, was er bei anderen Gelegenheiten zu wiederholen nicht müde wurde. Aber war mit Jeffersons Briefen und Ansprachen das Problem geklärt, wie das *Ist Amendment* nun auszulegen sei? Keineswegs, denn im frühen 19. Jahrhundert standen Jefferson und seine Radikalen ziemlich allein auf weiter Flur, obwohl die Trennung von Staat und Kirche sowohl dem aufgeklärten wie dem evangelikalischen Zeitgeist entsprach. Der *wall of separation* stand nur für eine von zahlreichen möglichen Auslegungsvarianten der Verfassung. Überdies war keineswegs ausgemacht, wie hoch oder dicht diese Mauer zu sein hatte.

Allein bereits der Blick auf die verfassungsrechtliche Praxis der Einzelstaaten belegt, was um 1800 alles denkbar war und auch praktiziert wurde. Es darf nämlich nicht vergessen werden, dass nach dem zeitgenössischen Verständnis die *Amendments* ebenso wie die gesamte Verfassung ausschließlich auf der Ebene der Union, nicht aber notwendig auf der Ebene der Einzelstaaten Gültigkeit beanspruchen durfte. Erst nach den Bürgerrechtsamendments der Jahre nach 1865 gelang es dem neuen föderalistischen Nationalstaat im Gefolge des Bürgerkrieges und gegen den hinhaltenden Widerstand des *Supreme Court*, sich gegenüber den Einzelstaaten stärker zu positionieren. Unumstritten war diese legale Zentralisierungsstrategie, die erst mit dem New Deal der 1930er Jahre vollends durchgesetzt und in den 1960er Jahren unter Liberalen nahezu selbstverständlich geworden war, gleichwohl zu keinem Zeitpunkt. Gerade Konservative und Libertäre opponieren bis zum heutigen Tag gegen diese Entwicklung. Im frühen 19. Jahrhundert war die Situation entsprechend komplex. So hatten zwischen 1776 und 1787 elf der dreizehn Einzelstaaten der jungen USA ganz im Sinne der lockeanischen, protoliberalen Toleranzideale,

die wahlweise Katholiken und/oder Atheisten und Unitarier prinzipiell von jeglicher Toleranz ausschloss, nach britischem Vorbild antikatholische Testeide eingeführt.³⁶ Katholiken galten generell als verdächtig, da man sie nicht nur obskurantistischer religiöser Praktiken bezichtigte, sondern sie primär als politisch illoyal perzipierte, da sie einem ausländischen italienischen Fürsten, dem römischen Papst, Gehorsam und Gefolgschaft schuldeten. Deswegen verlangten sechs Einzelstaaten für alle politischen Amtsträger die Zugehörigkeit zu einer protestantischen Denomination, weitere fünf forderten einen Eid auf die Trinität, der Katholiken nicht prinzipiell benachteiligte, wohl aber praktisch ihre Amtstätigkeit verhinderte. Einzig New York und Virginia verzichteten auf jegliche Form von Testeiden. Mit dem Artikel VI der Verfassung, der auf Bundesebene Testeide verbot, nahmen die meisten Bundesstaaten eilig von dieser Praxis wieder Abstand, aber einige, darunter zuvörderst New Hampshire, behielten die Eide noch über mehrere Jahrzehnte bei. Erst in den 1960er Jahren wurden sie vom *Supreme Court* für explizit verfassungswidrig erklärt.³⁷ Allerdings hatte das Oberste Bundesgericht bereits 1866 die Grundlage für diese Entwicklung gelegt, als es in *Cummings v. Missouri* dem Staat Missouri den sogenannten *iron clad oath* untersagte und Teile der Staatsverfassung für verfassungswidrig erklärte. Freilich handelte es sich nur bedingt um eine Frage der Religionsfreiheit. In Missouri hatten die radikalen Republikaner gegen den Willen Abraham Lincolns durchgesetzt, dass jeder Amtsträger und jeder in einem öffentlichen Amt, wozu auch religiöse Ämter gezählt wurden, einen Eid zu leisten hatte, in dem er sich nicht nur von der besiegten Konföderation distanzierte und der Union die Loyalität erklärte, sondern überdies schwören musste, während des Bürgerkrieges keinerlei Sympathien für den Süden gehabt zu haben. Auf diese Weise sollten sämtliche Demokraten, die nicht zu 100 Prozent hinter den Kriegsanstrengungen der Union gestanden hatten, aus dem politischen Wettbewerb eliminiert werden. Ein katholischer Priester, Father John Cummings, widersetzte sich der Eidleistung und fuhr fort, sein priesterliches Amt auszuüben, woraufhin er verhaftet wurde. Demgegenüber verwarf das durchaus von Republikanern dominierte Oberste Bundesgericht die radikale republikanische Praxis, weniger aus Gründen der Religions- als der Meinungsfreiheit.³⁸ Auf den *wall of separation* wurde nicht Bezug genommen.

Noch aussagekräftiger war indes das bereits kurz erwähnte Festhalten eini-

36 Vgl. dazu Waldman, *Founding Faith*, S. 129–30.

37 *Torcaso v. Watkins* (1961), s.a. *Silverman v. Campbell* (1997).

38 Michael Hochgeschwender, *Wahrheit, Einheit, Ordnung. Die Sklavenfrage und der amerikanische Katholizismus, 1835–1870*, Paderborn 2006, S. 412–415.

ger Bundesstaaten an einer *established church*. Da der erste Verfassungszusatz nach damaligem Verständnis ausschließlich auf der Bundesebene Gültigkeit besaß, war dies rein verfassungsrechtlich im frühen 19. Jahrhundert möglich. Die Fortexistenz einer Staatskirche hing wesentlich vom politischen Willen in diesen Staaten ab. Aus diesem Grund hielt sich das System der *established church* primär dort, wo der moderate Flügel der Aufklärung sich eng mit den Interessen konservativer und religiös nicht erweckter, traditionell kongregationalistisch-puritanischer Orthodoxer verbunden hatte. Diese beiden, personell zum Teil identischen Gruppierungen, hatten sich zum soliden Kernbestand erst der *Federalist Party* (1790er Jahre bis circa 1816), dann der *National Republicans* (1828–1834) und schließlich der *Whigs* (1834–1854) entwickelt, um sich nach dem Untergang der *Whigs* mehrheitlich in den Reihen der sklavereikritischen Republikaner um Abraham Lincoln und William Seward wiederzufinden. Auch nachdem die *Federalists* 1800 das Präsidentenamt an die Partei Jeffersons verloren hatten, hielten sie sich noch eine ganze Weile in ihren neuenglischen Stammländern, die zu einer Hochburg des Liberalkonservatismus wurden. Folgerichtig hielten sich die Staatskirchen exakt dort, mit Ausnahme des ultrakonservativen Rhode Island, das aufgrund seiner toleranten baptistischen Gründertradition keine Staatskirche kannte. Dafür fochten die Anhänger des sogenannten *standing order conservatism*³⁹ noch mehrere Jahrzehnte für den Erhalt der kongregationalistischen Staatskirchen in Vermont, Connecticut, New Hampshire, Maine und Massachusetts. Dies war in ihren Augen kein Widerspruch zum *Ist Amendment*, zumal mit dem orthodoxen Kongregationalisten Roger Sherman in ihren Reihen ein Politiker focht, der, anders als Thomas Jefferson, direkt daran beteiligt gewesen war, den Zusatzartikel zu formulieren. Wenn überhaupt jemand wusste, was die Intention der Verfassungsväter gewesen war, dann er. Kein Anhänger des *standing order conservatism* wünschte sich dabei eine nationale, unionsweite Staatskirche nach englischem oder skandinavischem Muster, aber sie alle beharrten auf der Freiheit der Einzelstaaten, sich eine eigenständige religiöse Ordnung gemäß ihren Traditionen zu geben. Sherman und andere *Federalists* waren fest davon überzeugt, in einem verfassungskonformen Rahmen zu handeln. Selbstredend war diese Position niemals unangefochten. Anglikanische Episkopale, Gläubige aus den Erweckungssekten, religiöse Freigeister und Aufklärer sammelten sich in der Demokratischen Partei, um gegen die etablierte Kirche ihre eigenen

39 Peter S. Field, *The Crisis of the Standing Order. Clerical Intellectuals and Cultural Authority in Massachusetts, 1780–1833*, Amherst 1998.

Interessen ins Spiel zu bringen. Selbst in den Reihen der Liberalkonservativen fanden sich Kritiker des neuenglischen Staatskirchensystems. Am Ende führte dies ab 1807, beginnend mit Vermont, zum *disestablishment*, also zum Ende der Staatskirche. 1819 folgten Connecticut und New Hampshire, das gleichwohl an seinem antikatholischen Testeid festhielt, 1820 mit der Staatswerdung Maine und schließlich 1832 – immerhin 41 Jahre nach der Ratifikation der Unionsverfassung – das besonders renitente Massachusetts.

Der *United States Supreme Court* sah sich zu keinem Zeitpunkt zum Eingreifen genötigt. Interessanterweise fehlt in den heutigen liberalen Debatten über den *original intent* des ersten Verfassungszusatzes jedweder Hinweis auf die Position der Neuenglandstaaten und des Gründervaters Roger Sherman.⁴⁰ Aber Sherman und die neuenglischen *Federalists* standen mit ihrer von Jeffersons *wall of separation* abweichenden Meinung keinesfalls allein. Selbst innerhalb der Demokratischen Partei und sogar mit Blick auf die Interpretation des *Ist Amendment* auf Bundesebene gab es Opposition. 1833 etwa, inmitten der politischen Gefechte um das Ende des *standing order conservatism* und über 30 Jahre nach Jeffersons Brief an die Baptisten von Danbury erklärte der Richter am *U.S. Supreme Court*, Joseph Story, ein eingefleischter Demokrat aus Massachusetts, der aber im Gegensatz zum zwischenzeitlich verstorbenen Sklavenhalter Thomas Jefferson ein hartnäckiger Abolitionist, also ein Gegner der Sklaverei, war, der erste Verfassungszusatz habe keinen *wall of separation* zum Ziel, sondern fungiere lediglich als Abwehrschild gegen staatliche Interventionsversuche in die Religionsgemeinschaften hinein. Obendrein sollten auf diese Weise Konflikte zwischen den Denominationen und Kirchen um politische Macht verhindert werden. Mithin könne von einer Totaltrennung keine Rede sein. Immerhin, so Story weiter, herrsche in der christlichen Gesellschaft der Vereinigten Staaten ein universeller Konsens darüber, dass der Verfassungszusatz den Respekt des Staates vor der Religion befördere und eine Kooperation zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften weder behindern noch verbieten wolle. Story legte mit seiner Intervention die Grundlage für eine Doktrin, die deutlich mehr als Jeffersons Ideologie der rigiden Trennung von Staat und Kirche den konstitutionellen Diskurs des 19. Jahrhunderts bis in die 1890er Jahre hinein beherrschen sollte: die Idee der *Legal Christianity*, die oft mit dem Konzept der USA als *Christian Nation* verknüpft

40 Mark David Hall, *Vindiciae, Contra Tyrannos. The Influence of the Reformed Tradition in the American Founding*, in: Dreisbach und Hall (Hrsg.), *Faith and the Founders*, S. 34–62; vgl. ferner Steven K. Green, *The Second Disestablishment. Church and State in Nineteenth-Century America*, New York 2010, S. 119–147.

war.⁴¹ Storys Konzept stand durchaus in der Tradition des revolutionären Denkens, insbesondere war es mit den Auffassungen vieler Evangelikaler, aber auch der traditionellen Orthodoxie kompatibel. Insofern wäre es zu simpel, die *Legal Christianity*-Doktrin bloß auf veränderte soziostrukturelle Rahmenbedingungen zurückzuführen und sie zu einer Art Bruch mit der Ursprungsin-tention der Gründerväter zu stilisieren, womit implizit ihre Illegitimität insi-nuiert würde. Die Gründerväter waren eben nicht nur Deisten, wie die ältere liberale Historiographie gerne glauben machen wollte.

Dennoch hing die langfristige Durchsetzung des Ideenbündels von *Legal Christianity* und *Christian Nation* gegen die Ideologie des *wall of separation* durchaus vom Wandel sozialer, politischer und ökonomischer Rahmenbedin-gungen ab. Zwischen 1802 und 1833 hatte sich, vor dem Hintergrund des Übergangs zu einer abstrakt kapitalistischen und auf industrieller Produktion beruhenden Marktwirtschaft, eine weitere Transformationskrise der Moderne abgespielt, welche in ihrem Gefolge eine neue Erweckungswelle mit sich brachte, die zweite große Erweckungsbewegung. Diese wandte sich theolo-gisch von einigen Kernsätzen des Calvinismus, insbesondere von der Lehre der doppelten Prädestination ab und lehrte den universellen Heilswillen Got-tes sowie den sogenannten Postmilleniarismus, nach dem es zu den Aufgaben der auserwählten Christen gehörte, die Gesellschaft derart zu perfektionieren, dass die Wiederkunft Christi befördert und beschleunigt würde.⁴² In der Konsequenz entfaltete sich eine ganze Legion enthusiastischer Reformbewe-gungen von der Sabbath-Observanzbewegung der 1820er Jahre über den Ab-olitionismus, die Gefängnisreformbewegung bis hin zur Schulreformbewe-gung und sogar der Frauenrechtsbewegung, die ihrer inneren Struktur nach allesamt aus einer Koalition moderater liberaler Philanthropen und oft recht radikaler Evangelikaler bestand, wobei letztere eine pazifistische Grundhal-tung mit einer militanten Rhetorik verbanden. Während die Evangelikalen um 1830 vermutlich bis zu 90 Prozent der praktizierenden Christen in den USA ausmachten, verloren Deismus und aufgeklärtes Unitariertum sogar in den Eliten rasch an Einfluss. Der Evangelikalismus war Ausdruck des sozialen Auf-stiegs einer neuen urbanen und kleinstädtischen Mittelklasse, welche die Wer-tewelt der frühindustriellen Bourgeoisie mitsamt den Ideen von weltimma-nenter Askese, Sozialdisziplin, moralischer Erneuerung und Arbeitsethos tief verinnerlicht hatte. Demgegenüber waren die Deisten und Unitarier gar zu

41 Green, *The Second Disestablishment*, S. 5 und S. 149–204.

42 Hochgeschwender, *Amerikanische Religion*, S. 77–116.

sehr dem Denken der vorindustriellen Aufklärung verhaftet geblieben. Sie hatten mit der Moderne nicht Schritt halten können. Deswegen verschoben sich die Gewichte innerhalb des politischen Diskurses in Richtung der Evangelikalen, denen es jedoch weiterhin nicht um eine theokratische oder theonome Gesellschaft zu tun war, sondern um eine christliche Gesellschaft ohne Staatskirchentum, aber mit einem kooperativen, nationalidentitär wirksamen Verhältnis von Staat und Religion. In der soziokulturellen Praxis wurde eine Lesart des *disestablishment* etabliert, die eine breite Mitwirkung, ja eine klare kulturelle Hegemonie der Evangelikalen bei der Aushandlung der Definition amerikanischer Identität einschloss, etwa wenn es um das Verbot von Blasphemie, die Etablierung einer staatsbezogenen Zivilreligion, die Nutzung der Bibel als Schulbuch, die Seelsorge bei Gefangenen, die religiöse Begründung eines Verbots der Sklaverei und ähnliches mehr ging. Ausdrücklich berief man sich auf das christliche Erbe der Revolution, die Vorstellung vom christlichen Sparta etwa und die christliche Befreiungsrhetorik vieler Revolutionäre aus den ländlichen Unterklassen.

Das Ideal: weiß, angelsächsisch und protestantisch

Das – faktisch nicht erreichte – Ideal der christlichen Nation war wiederum eng mit einer anderen, gleichermaßen theoretischen Vorstellung verbunden: der Idee kultureller Homogenität. Demnach wären die USA eine Nation, weiß, angelsächsischer und protestantischer Bürger, da allein angelsächsische Protestanten fast schon intuitiv, aufgrund ihrer Rasse und Religion wussten, was individuelle Freiheit, Gewissensfreiheit, Eigentumsrechte und Volkssouveränität meinten. Alle anderen Rassen, Völker und Religionen müssten wahlweise in diese Richtung missioniert und erzogen oder ganz von der Teilhabe am amerikanischen Leben ausgeschlossen werden.⁴³ Obwohl die Evangelikalen wegen ihres weit verbreiteten Pazifismus keineswegs notwendig für Expansion waren (das waren eher die freigeistigen südstaatlichen Sklavenhalter und agnostische Intellektuelle wie John L. O'Sullivan im Norden, die allesamt mit den Demokraten liiert waren) ließ sich diese Weltanschauung problemlos zumindest mit missionarischen Anliegen verknüpfen. Aus Jeffersons aufklärungsliberalem Reich der Freiheit wurde im Laufe des gesamten 19. Jahrhun-

43 Vgl. dazu John C. Pinheiro, *Missionaries of Republicanism. A Religious History of the Mexican-American War*, New York 2014, S. 15–52.

derts unversehens die Idee eines christlich-angelsächsischen Reiches der Freiheit mit einer hohen Vorstellung von der Mission der USA.⁴⁴

Der hypothetische Charakter der homogenen christlich-angelsächsischen Nation eröffnete sich dem kritischen Beobachter mit voller Wucht in den 1840er und 1850er Jahren, als unvermittelt infolge von Hungernöten und politischen Krisen hunderttausende katholischer Iren und Deutscher in die USA einwanderten. Dieser offenkundige Schlag gegen den Mythos der religiös-rassischen Homogenität führte zu einer alarmistisch-hysterischen Panikreaktion bei vielen Amerikanern, vor allem am rechten, nationalistisch-xenophoben Rand der Gesellschaft und bei einer Mehrheit der Evangelikalen.⁴⁵ Aus diesen Kreisen entstand die fremdenfeindliche *American Party*, besser bekannt als *Know Nothings*, deren Ideologie von Verschwörungstheorien aller Art durchsetzt war. So wurden Katholiken beispielsweise von Samuel F.B. Morse, dem Erfinder des Morseapparats, beschuldigt, als eine Art Untergrundarmee der Heiligen Allianz und des Papsttums zu fungieren, um die politische Freiheit der USA im Interesse der monarchistischen Ultrareaktion zu zerschlagen. Nicht selten traten rassistische Vorurteile hinzu. Gerade Iren wurden angelsächsischer Tradition folgend als *white nigger*,⁴⁶ das heißt als rassistisch minderwertige Untermenschen, wahrgenommen; Spanier und Lateinamerikaner als feige, gewaltbereite Meuchler und effeminate Intriganten, die ganz im Sinne der schwarzen Legende die Inquisition in den USA einzuführen gedachten.⁴⁷ Ähnlich wie im zeitgenössischen spätaufgeklärt, liberal-nationalistischen Europa der Kulturkampfzeit wurden Katholiken systematisch kriminalisiert, orientalisiert und der sexuellen Devianz bezichtigt.⁴⁸ In evangelikalen Kreisen kamen zwei weitere Problemfelder hinzu. Zum einen wehrten sich die Katholiken gegen die Lektüre der protestantischen *King James Authorized Version* der Bibel im Unterricht an öffentlichen Schulen. Da die katholische Douay Bibel vielfach verboten war, begannen katholische Laien und Kleriker trotz der Armut ihrer Kirche mit dem außerordentlich mühsamen, aber erfolgreichen Aufbau eines parallelen katholischen Bildungssystems vom Kindergarten bis zur Universität. In einigen Städten, darunter New York und Philadelphia, kam

44 Preston, *Sword of the Spirit*, S. 103–231.

45 David H. Bennett, *The Party of Fear. The American Far Right from Nativism to the Militia Movement*, New York 1995, S. 48–158.

46 Noel Ignatiev, *How the Irish became White*, New York 1995.

47 Philip Wayne Powell, *Tree of Hate. Propaganda and Prejudices Affecting United States Relations with the Hispanic World*, Albuquerque 2008.

48 Vgl. v. a. Manuel Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010.

es bis in die 1870er Jahren deswegen zu den gewalttätigen Unruhen der *bible wars*.

Der katholische Erzbischof John Hughes von New York eröffnete in diesem Kontext eine vollkommen neue, aber bis zum heutigen Tag relevante Debatte darüber, ob Katholiken für ihr eigenes Schulsystem nicht Anspruch auf Steuergelder hätten, da ihnen das öffentliche Schulsystem infolge der protestantischen Hegemonie faktisch versperrt sei, wogegen Evangelikale und Liberale gleichermaßen entrüstet Sturm liefen. Tatsächlich wurden an den öffentlichen Schulen kaum konfessionelle Inhalte gelehrt, aber die Lektüre der protestantischen Bibel und die Verkündung genuin protestantischer Werthaltungen galt niemandem als konfessionell, sondern schlicht und ergreifend als wissenschaftlich, fortschrittlich und richtig. Zum anderen befürchteten einflussreiche evangelikale Prediger, die Katholiken könnten im Westen, dem beinahe schon mystischen Ort nationaler Regeneration der USA an Macht und Einfluss gewinnen. Lyman Beecher und Alexander Campbell starteten Initiativen, um gute Protestanten für die Westexpansion zu gewinnen, ein Gedanke, der im Krieg gegen das katholische Mexiko eine gewisse Rolle spielte. Dass im Laufe des Mexiko-Krieges von 1846 bis 1848 mehrere hundert irische Soldaten der US-Armee wohl auch aus konfessionellen Motiven heraus zum Feind überliefen,⁴⁹ verringerte nicht eben die Ängste von Protestanten und Liberalen. Zwischen 1834 und den 1890er Jahren und dann wieder zu Zeiten des zweiten Ku Klux Klan in den 1920er Jahren war antikatholische Gewalt zu einer binnengesellschaftlichen Realität.⁵⁰

Diese konfessionellen Spannungen, die mit einer hohen gegenseitigen Gewaltbereitschaft einhergingen, führten gleichwohl nicht zu einem Umdenken in der Interpretation des ersten Verfassungszusatzes. Das Ideal der *Legal Christianity* erfreute sich hoher Zustimmung. 1892 hielt der *United States Supreme Court* in seinem einstimmigen Urteil zu *Church of Holy Trinity v. U.S.*, das der sozialreformerisch engagierte, progressive Republikaner David J. Brewer verfasst hatte, ausdrücklich fest, ein Gesetz, das die Beschäftigung ausländischer Arbeiter untersagte, könne auf Pfarrer nicht angewendet werden, da dies nicht der Intention eines *Christian people* entspreche. Es entspreche nicht den Grundsätzen einer *Christian Nation*, wobei er ganz im Sinne der *Legal Christi-*

49 Pinheiro, *Missionaries of Republicanism*, S. 102–110.

50 David Grimsted, *American Mobbing, 1820–1861. Toward Civil War*, New York 1998, der freilich zu Recht darauf aufmerksam macht, um wie viel gefährdeter evangelikale und liberale abolitionistische Aktivisten angesichts demokratischer Mobs mit irisch-katholischer Beteiligung waren.

anity-Doktrin eilig hinzufügte, dies bedeute gerade kein System etablierter Staatskirchen. Die Freiheit der christlichen Nation beruhte auf der ungestörten und ungehemmten Entfaltung christlicher institutioneller Vielfalt bei gleichzeitiger allgemeiner Akzeptanz einer überkonfessionellen, also protestantischen Christlichkeit, die es auch weltweit zu exportieren gelte.

In eben dieser argumentativen Linie bewegte sich auch eine Reihe anderer Maßnahmen zum Schutze des Ideals der christlichen Nation, darunter das 1875 gescheiterte Blaine-Amendment, das vorsah, jede kirchlich-sektiererische Einflussnahme auf Schulen zu verbieten. Die Evangelikalen befürworteten dieses von den konservativen Republikanern unterstützte Amendment begeistert, da sektiererisch in ihren Augen wahlweise katholisch oder mormonisch meinte.⁵¹ Hinter dem Gesetzesvorschlag steckte also ein Verständnis des *wall of separation*, das durchaus mit Storys Vorstellung von *Legal Christianity* vereinbar war. Im Zusammenhang mit der wie im Falle des Katholizismus häufig gewaltsam geführten Konfrontation mit den Mormonen tauchte dann sogar der Begriff *wall of separation* erstmalig wieder in der verfassungsrechtlichen Diskussion auf. In *Reynolds v. U.S.* (1879) griff *Chief Justice* Morrison R. Waite das Problem des *original intent* auf, wobei er sich mehr oder minder ausschließlich auf Jefferson und Madison stützte, während er weder auf Roger Sherman noch auf Joseph Story zurückgriff. In dem Fall drehte es sich um das leidige Problem der mormonischen Polygamie. Die Mormonen hatten argumentiert, die Vielehe stehe unter dem Schutz der *freedom of exercise-clause* des *Ist Amendment*. Waite, ein bekennender Republikaner und ehemaliger Abolitionist, argumentierte dagegen, zwar bestehe eine klare Trennung von Staat und Kirche, der *wall of separation* im Sinne von Thomas Jefferson, aber der Staat habe das Recht und die Pflicht, kriminelle und antigesellschaftliche Akte auch dann zu verfolgen, wenn sie unter dem Deckmantel der Religion geschähen. Das Gericht stimmte einstimmig zu.⁵² Wieder kam von evangelikaler Seite heftiger Applaus. Vor dem Hintergrund des ehern anmutenden gesellschaftlichen Konsenses über die Einheit von christlicher Nation und *Legal Christianity* wirkte der Rekurs auf Thomas Jefferson und James Madison harmlos und unbedeutend. Niemand konnte damals ahnen, welche Folgen Waites Argumentation haben würde.

Denn im Jahr 1947 griff dann der Demokrat und ehemalige Klansman Hugo Black aus Alabama, inzwischen ein progressiver Liberaler, Waites Gedanken-

51 Wuthnow, *Red State Religion*, S. 105–107.

52 Kermit L. Hall (Hrsg.), *The Oxford Guide to United States Supreme Court Decisions*, New York 1999, S. 258.

gang und damit die gesamte *wall of separation*-Doktrin in ihrer ganzen Fülle auf, allerdings mit einem für viele Liberale befremdlichen Ergebnis. In *Everson v. Board of Education of Ewing Township* drehte sich der Konflikt um ein Gesetz des Staates New Jersey, das es erlaubte, Eltern aus Steuergeldern für die Fahrwege zu katholischen Schulen zu entschädigen. Black führte nun aus, zum einen sei durch das *XIVth Amendment*, eines der Bürgerrechtsamendments nach dem Bürgerkrieg, der Eingriff der Bundesjudikative gerechtfertigt, eine für das 20. Jahrhundert typische Ausweitung der Befugnisse des Zentralstaates. Zum anderen beharrte er auf dem *wall of separation*, wobei er besonders Madison zu Rate zog: Die Religion bedürfe des Staates und seiner Unterstützung nicht, ganz im Gegenteil sei sie am besten dran, wenn Staat und Kirche getrennt wären. Dann allerdings schlug Black einen argumentativen Salto, dem die streng liberalen Richter um Felix Frankfurter nicht zu folgen vermochten, denn er entschied, das Gesetz unterstütze weder die Kirche noch die katholischen Schulen und sei deswegen mit der Verfassung vereinbar. Auf diese Weise zog er jeglicher Kooperation zwischen Staat und Kirche eine enge Grenze, enger als es die *Legal Christianity*-Donktrin des 19. Jahrhunderts vorgesehen hatte, ohne aber gleichzeitig Kooperationen oder gar das Brauchtum der Zivilreligion in Frage zu stellen. Black wies den Weg zu einem möglicherweise adäquaten, gangbaren Kompromiss,⁵³ der indes kein Jahr lang hielt und dann in den 1960er Jahren vollends aufgekündigt wurde. Zugleich verabschiedete sich das Gericht von den Prämissen, die 1879 im Fall Reynolds zugrundegelegt worden waren. Auf eine Art übergesetzlichen soziokulturellen Konsens wollte man sich nicht mehr verlassen, zumal diese Form juristischer Interpretationskunst gegenüber dem eigentlich Wortlaut des Gesetzes gar zu schnell in richterliche Willkür umzuschlagen drohte, obwohl man wohl unterstellen darf, dass Waite mit seiner Auslegung die eigentliche Intention des Gesetzes sehr wohl getroffen hatte.

1948 beendete der *Supreme Court* dann die kooperative Phase zwischen Religionsgemeinschaften und Verfassungsgerichtsbarkeit, indem er in *McCullum v. Board of Education of Champaign* selbst freiwilligen Religionsunterricht in öffentlichen Schulgebäuden außerhalb der Unterrichtsstunden untersagte.⁵⁴ In den 1950er Jahren führte der inzwischen zur Gewohnheit gewordenen Tenor des Urteils, das sich neuerlich ausschließlich auf Jefferson und Madison berief, noch nicht zur Konfrontation. Seit den 1960er Jahren aber wuchs der

⁵³ Hall, *Supreme Court Decisions*, S. 88.

⁵⁴ James M. O'Neill, *Catholicism and American Freedom*, Westport 1952, S. 51–54.

Gegensatz vor allem zwischen liberalen Verfassungsrichtern, die auf eine weite und restriktive Auslegung des *wall of separation* drängten, und der Mehrheit der amerikanischen Christen, Juden und Muslime. Diese wollten zwar unbedingt an der Trennung von Staat und Kirche festhalten, plädierten aber für Kooperation im Sinne des 19. Jahrhunderts anstelle von restriktiver Konfrontation. Weiterhin fand sich selbst innerhalb der konservativen Evangelikalen und Fundamentalisten, von einer Minderheit postmilleniaristischer Anhänger der *Dominion Theology* abgesehen,⁵⁵ niemand, der sich eine etablierte Staatskirche wünschte. Sogar die Mormonen hatten theokratischen und theonomen Idealen längst abgeschworen und auch die katholische Minderheit hatte bereits seit dem 19. Jahrhundert ihr Bekenntnis zur Trennung von Staat und Kirche abgelegt. Dessen ungeachtet verbot der *Supreme Court* 1962 in *Engel v. Vitale* das Schulgebet an den öffentlichen Schulen der USA, was zu einem Sturm der Entrüstung in der amerikanischen Öffentlichkeit und zur konservativen Politisierung weiter Teile des amerikanischen Evangelikalismus führte, die dann durch die Debatten über Abtreibung, Kreationismus und Homosexuellenehe weiter angefacht wurde. Im Zentrum der Debatten stand allerdings stets die Schule,⁵⁶ da die Evangelikalen nicht zu Unrecht befürchteten, infolge der Entscheidungen des Obersten Bundesgerichts werde ihre kulturelle Hegemonie in den Prozessen der Aushandlung nationaler Identität unterminiert.

Die evangelikal-liberale Reformallianz zerbricht

Worin aber lagen die Wurzeln dieser Hinwendung des Verfassungsgerichts zu einer konfrontativ-restriktiven Auslegung des ersten Verfassungszusatzes? Weder *Everson*, noch *McCullum* oder *Engel* waren Reaktionen auf die konfessionellen Gewaltausbrüche des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Als die Urteile aufgestellt wurden, hatte sich längst ein friedlicher *modus vivendi* zwischen den Religionen und Konfessionen eingependelt. Antikatholizismus, Antimormonismus und Antisemitismus hatten nach dem Zweiten Weltkrieg einen historischen Tiefstand erreicht, obschon gegenseitige Vorurteile relevant und virulent blieben.⁵⁷ Das neuerliche Beharren auf dem aufgeklärten

55 Sara Diamond, *Roads to Dominion. Right-Wing Movements and Political Power in the United States*, New York 1995.

56 Jonathan Zimmerman, *Whose America? Culture Wars in the Public Schools*, Cambridge 2002.

57 Vgl. James T. Patterson, *Grand Expectations. The United States, 1945–1974*, New York 1996, S. 328–34.

Diktum vom *wall of separation* verdankte sich demnach nicht einer aktuellen Krise der innerreligiösen Beziehungen oder der Beziehungen zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften. Ganz im Gegenteil sahen gerade die konservativen 1950er Jahre vor dem Hintergrund des allgemein verbreiteten anti-atheistischen Antikommunismus einen absoluten Höhepunkt des gegenseitigen Verhältnisses. Die konfrontative Wende war vielmehr Ausdruck gesellschaftlichen Wandels und dessen liberaler Reflexion. Wesentlich dafür war das Zerschlagen der im 19. Jahrhundert so einfluss- und erfolgreichen evangelikal-liberalen Reformallianz vornehmlich im Norden der USA. Dafür waren mehrere Faktoren ausschlaggebend gewesen: Zum einen hatte es innerhalb des evangelikalen Lagers eine Abkehr vom sozialreformistischen Postmilleniarismus zugunsten des eher quietistischen, auf individuelle Sozialmoral und traditionelle calvinistische Gnaden- und Prädestinationslehre fixierten Prämilleniarismus gegeben.⁵⁸ Dies erschwerte die wechselseitige Verständigung über sozialpolitische Ziele, ein Manko, das der liberale *social gospel* nicht auszugleichen vermochte.⁵⁹ Zum anderen war es fast zeitgleich im 19. Jahrhundert zum Aufkommen der darwinistischen Evolutionslehre gekommen, die für Evangelikale, die an der wortwörtlichen Auslegung der Offenbarung festhielten, also die Fundamentalisten, inakzeptabel war. Mit dem *Scopes Trial* 1925 erreichte diese Kontroverse einen ersten, seit den 1980er Jahren einen zweiten Höhepunkt.⁶⁰ Zeitgleich kam es innerhalb des Liberalismus zu einem fundamentalen Wandel. Er wurde im Gegensatz zum 19. Jahrhundert dezidiert säkular und partiell religionskritisch. Innerhalb des Liberalismus kam es zu einer Neubewertung des Pluralismus, der, anders als im 19. Jahrhundert, als auch Liberale die Idee der homogenen Nation teilten, nun als positiv und erstrebenswert angesehen wurde, während zugleich der Religion und dem ihr immanenten Wahrheitsanspruch vornehmlich disruptive, dysfunktionale Eigenschaften unterstellt wurden, denen gegenüber man pluralistische und relativistische Ideologiemomente betonte. Religion mußte permanent und vollkommen zur reinen Privatsache ohne reale öffentlichkeitswirksame Aktionsräume reduziert werden, was dann genau das auslöste, das man hatte vermeiden wollen, nämlich eine Radikalisierung bestimmter Teile der religiös gebundenen Ge-

58 Hochgeschwender, Amerikanische Religion, S. 117–246.

59 Generell zum Verhältnis von Christentum und Sozialreform im frühen 20. Jahrhundert vgl. Gary Dorrien, *Social Ethics in the Making. Interpreting an American Tradition*, Malden 2009.

60 Paul C. Conkin, *When all the Gods Trembled. Darwinism, Scopes, and American Intellectuals*, Lanham 1998.

sellschaft. Dieser Prozess wurde durch das Scheitern des letzten gemeinsamen Reformprojekts von Liberalen und Evangelikalen, der nationalen Prohibition,⁶¹ entscheidend beschleunigt.

Neben der wechselseitigen Entfremdung spielten allerdings zusätzliche gesamtgesellschaftliche Prozesse eine gewichtige Rolle bei dem Bemühen des *Supreme Court*, das Verhältnis von Staat und Religion unter den Bedingungen der Verfassung neu zu bestimmen. Insbesondere kam es zu einem erheblichen Pluralisierungsschub in Religion und Gesellschaft. Seit den 1880er Jahren strömten Migranten aus Süd- und Osteuropa, darunter viele Katholiken, Orthodoxe und Juden in die USA, auch Chinesen und Japaner kamen in das Land. In den 1960er Jahren setzten weitere Migrationsströme aus Lateinamerika und Ostasien ein. Mit dem Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 war es zu einer wachsenden Akzeptanz fernöstlicher Religionen, des Hinduismus und Buddhismus, in den USA gekommen, die mit der asiatischen Einwanderung, aber auch infolge von Konversionen an Einfluss gewannen. In den 1960er und 70er Jahre entstanden zahllose Jugendkulte, im Rahmen der Migration wuchs eine muslimische Gemeinde in den USA heran, an deren Rändern sich mit der *Nation of Islam* eine heterodox-rassistische religiöse Bewegung von schwarzen Amerikanern bildete. Auf diese ethnokulturellen und religiösen Pluralisierungsentwicklungen konnte man schlechterdings nicht mit einem Beharren auf dem sowieso stets nur hypothetischen, fiktiven Ideal der homogenen christlichen Nation reagieren. Dies war selbst den Evangelikalen bewusst, die in den 1970er Jahren durch einen ihrer Vordenker, Francis Schaeffer, die Rede von der judäo-christlichen Tradition entwickelten, um wenigstens Teile des Judentums auf diese Weise in ihr Weltbild zu integrieren. Sehr weit führte dies nicht. Umgekehrt aber kann man mit einigem Erfolg den gegenwärtigen Evangelikalismus und Fundamentalismus als Phänomen der traditionskritischen Pluralisierungsschübe des späten 20. Jahrhunderts interpretieren.⁶²

61 Thomas Welskopp, *Amerikas große Ernüchterung. Eine Kulturgeschichte der Prohibition*, Paderborn 2010.

62 Vgl. zum Beispiel Grace Elisabeth Hale, *A Nation of Outsiders. How the White Middle Class Fell in Love with Rebellion in Postwar America*, New York 2011, S. 237–302.

Pluralismus, Individualismus und Konsumismus

Schließlich zeigten sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts zahllose gesellschaftliche Individualisierungs- und Pluralisierungsschübe, die etwa zur Akzeptanz divergierender Lebensstile und -entwürfe in einem Ausmaß zwangen, das für das 19. Jahrhundert undenkbar gewesen wäre. Schon deswegen begannen Konservative und Evangelikale damit, wahlweise das 19. Jahrhundert oder die 1950er Jahre zu einer Art Ideal zu gestalten, das gleichwohl nur in ihrer Imagination existierte. Eine echte Antwort auf die Herausforderungen⁶³ von Pluralität, Individualismus und Konsumismus⁶⁴ des fordistischen Kapitalismus war dies indes nicht, wie allein schon die hohen Scheidungsraten auch unter Evangelikalen oder kirchentreuen und konservativen Katholiken belegen.⁶⁵ Das bloße Beharren auf einer imaginierten und idealisierten Vergangenheit seitens der konservativ-religiösen Kräfte war ähnlich ideologisch und realitätsfern, wie der konfrontative Zugriff der säkularen Liberalen auf die *wall of separation*-Doktrin mit ihren weltfremden Vorstellungen von Religion als gewissermaßen außergesellschaftlicher reiner Privatsache. Da sich die Debatte, die man gerne, wenngleich deutlich übertrieben als *culture wars* bezeichnet,⁶⁶ um die Definitionshoheit über die nationale Identität und um kulturelle Hegemonie dreht, wird sie entsprechend auf beiden Seiten etwas hysterisch betrieben. Wie so oft dient dabei der Rückgriff auf die Geschichte als rein ornamentale Legitimationsstrategie. Die Liberalen berufen sich auf einen *original intent*, der weite Teile der Diskussionen des 18. und frühen 19. Jahrhunderts willkürlich ausblendet, während die religiös Konservativen so tun, als lebten sie weiterhin in einer Gesellschaft, die so niemals existiert hat. Im Kern reproduzieren beide Parteien Mythen, vor allem weil sie so tun, als könne das jeweilige

63 Vgl. u. a. Robert D. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000 und Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1979.

64 Vgl. James J. Farrell, *One Nation Under Gods. Malls and the Seductions of American Shopping*, Washington, DC 2003.

65 Allerdings lässt sich zeigen, wie sehr gerade Evangelikale in der Lage waren und sind, sich an die Marktstrukturen des Kapitalismus anzupassen, vgl. William Leach, *Land of Desire. Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture*, New York 1994. Bethany Moreton, *To Serve God and Wal-Mart. The Making of Christian Free Enterprise*, Cambridge 2009 vertritt durchaus mit guten Gründen die These, gerade evangelikale Familien- und Arbeitsethik seien in besonderem Maße an Prozesse des postfordistischen Kapitalismus angepasst.

66 James Davison Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America. Making Sense of the Battles over the Family, Art, Education, Law, and Politics*, New York 1991.

fundamental historische oder historisierende Narrativ das innere Wesen des ersten Verfassungszusatzes frei legen. Just darin aber liegt das Problem. Rein methodisch fragt die Geschichtswissenschaft nicht nach stabilen Wesenheiten, sondern nach fluiden Prozessen, situativen Phänomenen, nach Wandel und Instabilität. Man könnte paradox formulieren, das Wesen der Geschichtswissenschaft liegt im Wandel. Das bedeute gleichwohl nicht, dass das Sein keine Stabilität besitzt. Diese Stabilität ist nur nicht Bestandteil des methodischen Spektrums der Geschichtswissenschaft. Der Rückgriff auf Geschichte als Legitimationsinstrument soziopolitischer Debatten ist daher zum Scheitern verurteilt, wenn man ihn denn ernst meint. Was dieser Rekurs aber positiv ergibt, ist die Erkenntnis der Notwendigkeit, den ersten Verfassungszusatz im Rahmen einer lebendigen Tradition und mit Blick auf die konstitutiven gesellschaftlichen und kulturellen Realitäten auszulegen. Diese Auslegung bedarf des von der Verfassung vorgesehen Regelwerks und sollte tunlichst nicht in einer Atmosphäre gegenseitiger Denunziation und wechselseitigen Misstrauens, sondern in dezidiert geregelten Aushandlungsprozessen geschehen, die in sich durchaus konfliktär sein können und müssen. Zum Konflikt jedoch gehört am Ende immer auch der Kompromiss. Die derzeitige Verteufelung des Kompromisses als korrupt und eine Haltung, die absolut nur den eigenen Standpunkt für durchsetzungsberechtigt hält, ist mit dem Wesen der auf Kompromisse hin angelegten Verfassung der USA, ja mit dem Wesen der Demokratie schlechthin nicht vereinbar. Insofern enthielten die neuscholastischen Handbücher der katholischen Sozialethik, die oftmals einen positiv lobenden Abschnitt zum Kompromiss enthielten, einen demokratietheoretisch wertvollen Aspekt.⁶⁷ Die USA bieten demnach, und dies ist das hauptsächliche Missverständnis beim Blick auf die Vereinigten Staaten, gar keine substantielle, sondern eine prozessuale Musterlösung. Nicht die Art, wie sie das Verhältnis von Staat und Religion lösen, ist von Interesse, sondern der Modus, in dem sie die möglichen Lösungen aushandeln.

67 Vgl. zum Beispiel die einschlägigen Passagen in P. Eberhard Welty, OP, Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort, 3 Bde., Freiburg 1951–1958; Nikolaus Monzel, Katholische Soziallehre, 2 Bde., Köln 1962 und v. a. Johannes Messner, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984.

Gerhard Lindemann

Das Kreuz mit der Politik. Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens im 20. Jahrhundert

Das 20. Jahrhundert

Viele Historiker sehen im 20. Jahrhundert ein kurzes Jahrhundert¹. Man kann es zeitlich einsetzen lassen mit dem Beginn des Ersten Weltkrieges im August 1914 oder, in der Perspektive der die Folgejahrzehnte dominierenden Auseinandersetzung von parlamentarischer Demokratie und totalitären Weltanschauungsdiktaturen, 1917 mit dem Kriegseintritt der Vereinigten Staaten von Amerika und der Oktoberrevolution in Russland. Sein frühzeitiges Ende fand es 1989/90 mit den gesellschaftlich-politischen Umbrüchen in Ostmitteleuropa. Es war ein ausgesprochen politisches Jahrhundert. Das politische Tagesgeschehen sowie langfristige Entwicklungen und Perspektiven bestimmten in den westlichen Demokratien intensiver als zuvor den öffentlichen Diskurs. In den totalitären Weltanschauungsdiktaturen griff die Politik stärker als bislang in das persönliche Leben der Menschen, beginnend in Kindergarten und Schule, aber auch in eher politikfernere Räume wie Kultur- und Geistesleben oder den Bereich von Religion und Glauben ein. Beides werde ich am Beispiel der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens versuchen zu verdeutlichen.

¹ Vgl. Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München 1998; Edgar Wolfrum, *Einführung in die Grundprobleme der Epoche*, in: Ders. / Cord Arendes, *Globale Geschichte des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007, S. 13–27; hier: S. 15.

Weimarer Demokratie

Mit der Novemberrevolution 1918/19 und der Abdankung der deutschen Fürsten (in Sachsen der [römisch-katholische] Herrscher Friedrich August III. [1865–1932] am 13. November 1918²) endete für den deutschen Protestantismus die Ära des Landesherrlichen Kirchenregiments. Das hatte bedeutet, dass der Landesherr – zunächst als Notbischof – zugleich das bischöfliche Regiment über die Kirche innehatte³. Nicht nur diese Rechtskonstruktion war ein Grund für eine mehrheitlich monarchisch-obrigkeitsstaatliche Orientierung des deutschen Protestantismus. Mit der Staatsnähe und, aufgrund der behördenkirchlichen Strukturen, einer mangelnden Fähigkeit, angemessen auf die sozialen Veränderungen im 19. Jahrhundert zu reagieren, hing es zusammen, dass sich die evangelische Industriearbeiterschaft vom landeskirchlichen Protestantismus weitgehend entfremdet hatte. Da die beiden Arbeiterparteien SPD und USPD in den Wahlen zur verfassungsgebenden Nationalversammlung 1919 keine Mehrheit erreicht hatten, kam es in der Weimarer Reichsverfassung vom 31. Juli 1919 für die christlichen Kirchen zu insgesamt sehr positiven Bestimmungen⁴.

Es gab zwar keine Staatskirche mehr (Art. 137, Abs.1), und der Staat erklärte sich damit für religiös neutral, die großen christlichen Kirchen erhielten jedoch den Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts zugesprochen (Art. 137, Abs. 5). Sie behielten somit eine privilegierte öffentliche Position mit breiten gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten. Innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes konnten sie ihre Angelegenheiten eigenständig regeln (Art. 137, Abs. 3). Erstmals seit der Reformation erhielten die Kirchen damit die Freiheit zu einer autonomen Gestaltung ihres Eigenlebens. Der Körperschaftscharakter bot ihnen manche Vorteile: Die Einführung der Kirchensteuer (Art. 137, Abs.6) sorgte für materielle Unabhängigkeit, Sonntage und christliche Feiertage genossen staatlichen Schutz (Art. 139), der Religionsunterricht blieb ordentliches Lehrfach mit konfessioneller Differenzierung und Ausrichtung (Art. 149), christliche Bekenntnisschulen blieben

2 Vgl. auch Claus-Christian Szejnmann, Vom Traum zum Alptraum. Sachsen in der Weimarer Republik, Leipzig 2000, S. 18.

3 Vgl. Heinrich de Wall, Landesherrliches Kirchenregiment, in: Evangelisches Staatslexikon. Neuausgabe, Stuttgart 2006, S. 1380–1386.

4 Vgl. die Auszüge in: Ernst Rudolf Huber / Wolfgang Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. IV: Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik, Berlin (West) 1988, S. 128–132.

zulässig (Art. 174), überdies wurde den Kirchen privilegierte Seelsorge unter anderem im Militär, in Krankenhäusern und in Haftanstalten garantiert (Art. 141).

Die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung schufen faktisch die Grundlage für die Ausgestaltung einer Partnerschaft zwischen Staat und Kirche. In Sachsen gestaltete sich das Verhältnis zum seit 1919 zunächst links regierten Freistaat allerdings zunächst äußerst spannungsreich. Bei den Wahlen zur sächsischen Volkskammer im Februar 1919 erhielten SPD und USPD im Unterschied zum Reich 57,9 Prozent der Stimmen⁵ und damit eine gemeinsame Gestaltungsmehrheit. Aufgrund von Unstimmigkeiten zwischen den beiden Arbeiterparteien kam es zwar nur zu einer SPD-Minderheitsregierung unter Georg Gradnauer (1866–1946), jedoch war sich die parlamentarische Linke im Kulturbereich in Fragen der Volksbildung und des Staat-Kirche-Verhältnisses einig⁶. Die sächsische Sozialdemokratie hatte sich bereits in der Vorkriegszeit für eine konsequente Trennung von Staat und Kirche sowie von Schule und Religion ausgesprochen. Eine neue Gesellschaft ließ sich nach ihrer Auffassung erst nach einer Zurückdrängung des kirchlichen Einflusses erfolgreich aufbauen⁷.

Ein Gesetz vom 4. August 1919 ermöglichte bereits ab dem 14. Lebensjahr einen gebührenfreien Kirchenaustritt ohne irgendwelche bürokratischen Hürden⁸. In der Folge gab es eine Reihe von Kirchenaustrittsversammlungen mit einer zumeist unsachlichen antikirchlichen Agitation⁹. Im März 1920 hob die sächsische Volkskammer den bislang gültigen staatlichen Schutz für Sonntage, kirchliche Fest- und Bußtage auf¹⁰. Die sächsische Sozialdemokratie stellte den schulischen Religionsunterricht in Frage und rief mancherorts direkt zur Abmeldung der Kinder auf¹¹. Die 1919 gesetzlich verfügte Aufhebung des Religionsunterrichts an Volksschulen¹² wurde am 4. November 1920 unter

5 Vgl. Szejnmann, a. a. O., S. 22.

6 Vgl. ebd., S. 22 f.

7 Vgl. ebd., S. 23.

8 Text: Huber/Huber, a. a. O., S. 156 f.

9 Vgl. Nikola Schmutzler, Evangelisch-sozial als Lebensaufgabe. Das Leben und Wirken von Pfarrer Johannes Herz (1877–1960) (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 38), Leipzig 2013, S. 206.

10 Vgl. Kirchliche Chronik. Zur Landtagswahl, in: Neues Sächsisches Kirchenblatt 27 (1920), Nr. 44/31.10.1920, S. 607 f.

11 Vgl. Mischner, Kirchliche Chronik. Vom Kampf der Sozialdemokratie gegen die Religion, in: ebd., Nr. 41/10.10.1920, S. 560.

12 Vgl. Übergangsgesetz für das Volksschulwesen vom 22. Juli 1919, in: Huber/Huber, a. a. O., S. 79 f.

Verweis auf die Weimarer Verfassung durch das Reichsgericht kassiert¹³. Daraufhin entschied die MSPD-USPD Regierung Wilhelm Buck (1869–1945), dass nur solche Kinder am Religionsunterricht teilnehmen durften, deren Eltern dem ausdrücklich durch eine schriftliche Erklärung zugestimmt hatten¹⁴. Viele Lehrer weigerten sich überdies, den Religionsunterricht zu erteilen, so dass vermehrt Pfarrer für sie einspringen mussten¹⁵. Über Jahre wurden der sächsischen Landeskirche die ihr vertraglich zustehenden Staatsleistungen vorenthalten, was zunächst nicht wenige Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter in den finanziellen Ruin trieb oder in eine weitere Erwerbstätigkeit zwang¹⁶. Die Maßnahmen der dezidiert kirchenfeindlichen sächsischen Landesregierung führten zu einer Mobilisierung der kirchlichen Basis. So wurden gegen das Austrittsgesetz über eine Million Unterschriften gesammelt¹⁷.

Die Trennung von Staat und Kirche machte innerkirchlich eine institutionelle Neuordnung notwendig. Die Landeskirche gab sich per Synodalbeschluss am 23. Februar 1922 eine neue Kirchenverfassung mit dem Bischof als „geistlichem Führer“¹⁸ an der Spitze¹⁹. Auch die Kirchgemeinden, deren weitgehendes Recht auf Selbstverwaltung im Rahmen der allgemeinen „kirchengesetzlichen Bestimmungen“ betont wurde²⁰, standen „unter Führerschaft des geistlichen Amts“²¹. Zum Landesbischof wurde der Leipziger Theologieprofessor Ludwig Ihmels (1858–1933) gewählt; der Vorsitzende der Allgemeinen lutherischen Konferenz galt als geistiger Kopf des bekenntnisorientierten, konfessionellen Luthertums²².

Der dezidiert antikirchliche Kurs der sächsischen Linksregierung war mit-

13 Text auszugsweise in: ebd., S. 83 f. Vgl. auch Szejnmann, a. a. O., S. 154, Anm. 71.

14 Vgl. Szejnmann, a. a. O., S. 37.

15 Vgl. Schmutzler, a. a. O., S. 50 f.

16 Vgl. Markus Hein, Die Geschichte der sächsischen Landeskirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Manfred Gailus / Wolfgang Krogel (Hrsg.), Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, Berlin 2006, S. 361–382; hier: 362. Erst im Dezember 1932 hatte die Landeskirche vor dem sächsischen Staatsgerichtshof Erfolg. Vgl. Akten und Verhandlungsniederschriften der 16. Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, Bd. I, o. O., o. J., S. 369.

17 Vgl. Hein, Geschichte, a. a. O., S. 363, Anm. 11.

18 Paul Georg Müller, Der Parteimann, in: Neues Sächsisches Kirchenblatt 29 (1922), Nr. 23/24.6.1922, S. 264. Im Text der Verfassung heißt es: „Der Landesbischof ist der führende Geistliche der Landeskirche“. Huber / Huber, a. a. O., S. 648.

19 Vgl. Müller, Parteimann, a. a. O.

20 § 37 (2), in: Huber / Huber, a. a. O., S. 650.

21 § 37 (1), in: ebd.

22 Vgl. Müller, Parteimann, a. a. O.

verantwortlich für Vorbehalte in der Landeskirche gegenüber der Weimarer Demokratie, sie erschwerten ein Hineinwachsen in die neue Staatsform, zumal man in Sachsen mit den milden Trennungsbestimmungen der Weimarer Reichsverfassung „durchaus zufrieden“ war²³. Trotz der Austrittsbewegung²⁴ – auch eine Folge der Vernachlässigung der Arbeiterschaft, aber zugleich einer unzureichenden Jugendarbeit²⁵ – blieben die Mitgliederzahlen weiterhin hoch – 1925 gehörten zur Landeskirche noch nahezu 90 Prozent der sächsischen Bevölkerung²⁶. Der kirchliche Einfluss auf das Schulwesen war immer noch groß – 1924 gab es zum Beispiel wieder die Zulassung von Schulgebeten auch außerhalb des Religionsunterrichts²⁷ –, außerdem war die Landeskirche mit dem konservativ-bürgerlichen Lager der sächsischen Politik gut vernetzt²⁸.

Mit der Weltwirtschaftskrise und ihrem ersten größeren Erfolg bei den Reichstagswahlen im September 1930 mit 18,3 Prozent der Stimmen²⁹ begann der Aufstieg der NSDAP. Sächsische Bezirkskirchentage und Pfarrerkonferenzen befassten sich nun auch mit der Partei Adolf Hitlers (1889–1945). Positive Stimmen gegenüber der braunen Partei überwogen und empfahlen eine Kooperation von Kirche und Nationalsozialismus. Auf einen stärkeren Widerspruch stieß hingegen die Forderung nach der Gründung einer „deutschvölkischen Kirche“³⁰. Am 13. April 1931 wurde in Chemnitz die Arbeitsgemeinschaft nationalsozialistischer Pfarrer in Sachsen gegründet.³¹ Auch auf öffentlichen Kundgebungen der NSDAP traten landeskirchliche Pfarrer auf³².

23 Ende-Lichtenstein, Die Kirche und die neue Reichsverfassung, in: Neues Sächsisches Kirchenblatt 26 (1919), Nr. 33 / 17.8.1919, S. 505–508; hier: 505.

24 Insgesamt gab es von 1919 bis 1925 ca. 270.000 Austritte gegenüber lediglich 20.000 Eintritten. Vgl. Schmutzler, a. a. O., S. 205, Anm. 119.

25 Vgl. ebd., S. 207.

26 Vgl. Szejnmann, a. a. O., S. 66. 3,6 Prozent waren römisch-katholisch. Vgl. ebd.

27 Vgl. ebd., S. 53.

28 Vgl. ebd., S. 66.

29 Vgl. dazu Heinrich August Winkler, Weimar 1918–1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie, München 1993, S. 387–390.

30 Vgl. zum Beispiel Pf. Wienecke, Bertsdorf, Kirchliche Chronik. Bezirkskirchentag Zittau, in: Neues Sächsisches Kirchenblatt 38 (1931), Nr. 20 / 17.5.1931, S. 316 f.

31 Vgl. Pf. i. R. Gerber, Leisnig, Kirchliche Chronik. Die Ephoralkonferenz Leisnig, in: a. a. O., Nr. 23 / 7.6.1931, S. 364 f.

32 Vgl. Benjamin Lapp, Revolution from the Right. Politics, Class, and the Rise of Nazism in Saxony, 1919–1933 (Studies in Central European Histories), Boston 1997, S. 191.

Unter der Herrschaft des Nationalsozialismus

Zur Bildung der Regierung Hitler am 30. Januar 1933³³ gab es in der sächsischen Landeskirche von kirchenleitender Seite keine euphorischen, aber doch recht zustimmende Reaktionen. Konsistorialpräsident Friedrich Seetzen (1868–1943) wertschätzte Mitte Februar 1933 die neue Bereitschaft des Staates, „den Kampf für die sittliche Erneuerung unseres Volkes aufzunehmen gegen christentumsfeindliche und volksfeindliche Kräfte.“³⁴ In einem am Passionssonntag Laetare, dem 26. März 1933, von allen Kanzeln verlesenen Aufruf begrüßte Landesbischof Ihmels die neue politische Entwicklung. Ihr dürfe sich eine Volkskirche nicht verschließen³⁵.

Superintendent Hugo Hahn (1886–1957) von der Dresdner Frauenkirche hielt am Abend des 31. März 1933 über den Mitteldeutschen Rundfunk einen Vortrag „Die Landeskirche über den Kampf mit dem Kommunismus“³⁶. Die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler habe Deutschland vor einem kommunistischen Umsturz bewahrt³⁷. Mit der Feststellung, die „deutsche[.] Erneuerungsbewegung“ habe „mit genialem Blick“ den „Zusammenhang zwischen Liberalismus und Kommunismus erkannt“, versuchte Hahn implizit die Einschränkung der Grundrechte zu rechtfertigen³⁸.

Gegen den Boykott jüdischer Geschäfte, Arzt- und Rechtsanwaltspraxen am

33 Vgl. zum Beispiel Ulrich Herbert, *Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert* (Europäische Geschichte im 20. Jahrhundert), München 2014, S. 296–301; Ian Kershaw, *Hitler 1889–1936*, Stuttgart 1998, S. 512–552.

34 Zit. nach Stamm, *Aus der Synode*, in: *Sächsisches Kirchenblatt* 83 (1933), Nr. 1/6.1.1933, S. 125–131; hier: 128. Vgl. den von Hitler verlesenen Aufruf der Reichsregierung an das deutsche Volk vom 1.2.1933, in: Max Domarus, *Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945*, Bd. I: *Triumph*, Halbbd. 1: 1932–1934, München 1965, S. 191–194. Vgl. auch zu weiteren Äußerungen Hitlers im Februar 1933 Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*. Geringfügig erg. Ausg., Frankfurt a. M. / Berlin 1986, S. 282.

35 Vgl. *Landeskirchliche Rundschau*. Aufruf des Landesbischofs, in: *Sächsisches Kirchenblatt* 83 (1933), Nr. 12/24.3.1933, S. 170 f.; Ansprache des Landesbischofs, am Sonntag Lätare, dem 26. März 1933, von den Kanzeln zu verlesen, in: *Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt der evangelisch-lutherischen Landeskirche des Freistaats Sachsen*, 1933, Beilage.

36 Vgl. Hermann Klemm, *Im Dienst der Bekennenden Kirche. Das Leben des sächsischen Pfarrers Karl Fischer 1896–1941* (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe, 14), Göttingen 1986, S. 131.

37 Vgl. Sup. Hahn, Dresden, *Die Landeskirche über den Kampf mit dem Kommunismus*, in: *Neues Sächsisches Kirchenblatt* 40 (1933), Nr. 15/9.4.1933, S. 225–228; hier: 225.

38 Ebd., S. 227.



Die feierliche Einführung des Reichsbischofs Ludwig Müller, Berliner Dom, September 1934 (Bundesarchiv, Bild 102–16219/CC BY SA 3.0)

1. April 1933³⁹ erhob die Landeskirche keinen Protest, stattdessen kritisierte Landesbischof Ihmels namens der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz⁴⁰ die ausländische „Greuelpropaganda“ gegen Deutschland⁴¹. Hugo Hahn kritisierte, dass „die liberale Geistigkeit“ in den westlichen Demokratien zu keiner Zeit dazu aufgerufen habe, Sowjetrussland zu boykottieren, obgleich es dort zu harten Christenverfolgungen gekommen war – „dagegen überschwemmt sie jetzt die Welt mit Lügennachrichten aus Deutschland über erfundene Greuel gegen Marxisten und Juden und droht uns mit Boykott.“⁴²

Seit dem Ermächtigungsgesetz vom 23. März 1933 ging es den Nationalsozialisten um die Gleichschaltung, das heißt nationalsozialistische Prägung aller staatlichen Institutionen und gesellschaftlichen Organisationen. Dies be-

³⁹ Vgl. dazu Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933–1939*, München 2000, S. 31–38.

⁴⁰ Vgl. insgesamt Paul Fleisch, *Für Kirche und Bekenntnis. Geschichte der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz*, Berlin (West) 1956.

⁴¹ Landeskirchliche Rundschau. Mobilisierung der christlichen Weltmeinung gegen den Lügenfeldzug, in: *Sächsisches Kirchenblatt* 83 (1933), Nr. 14/7.4.1933, S. 196 f.

⁴² Sup. Hahn, Dresden, Landeskirche, a. a. O., S. 227.

traf auch die evangelische Kirche. Instrument zur Gleichschaltung des Protestantismus waren die Deutschen Christen (DC), eine nationalsozialistisch ausgerichtete Kirchenpartei. Ihr ging es um die Herstellung einer Synthese von Christentum und Nationalsozialismus, um die Verbindung von Christenkreuz und Hakenkreuz⁴³.

Im Sinne ihrer Gleichschaltungskonzeption nutzte die NSDAP die Gunst der Stunde, als am 7. Juni 1933 der sächsische Landesbischof Ihmels verstarb. Das entstandene Machtvakuum nutzte die Partei beziehungsweise der von ihr bereits beherrschte Freistaat am 30. Juni 1933 mit der Ernennung von Pfarrer Friedrich Coch (1887–1945) zum kommissarischen Landesbischof⁴⁴. Coch, seit 1931 Parteigenosse, war Gaufachberater für kirchliche Angelegenheiten bei der NSDAP-Gauleitung, Gauredner⁴⁵ und seit Anfang Mai 1933 zugleich Vorsitzender der sächsischen Arbeitsgemeinschaft nationalsozialistischer Pfarrer⁴⁶. Das „Neue Sächsische Kirchenblatt“ bezeichnete die Ernennung Cochs als einen staatlichen Eingriff. Dieser widerspreche den von Hitler gegebenen Zusagen, dass die Kirchen ihre Angelegenheiten selbständig regeln dürften⁴⁷. Ein weiterer Schritt der staatlichen Gleichschaltungspolitik waren die nur neun Tage zuvor von Seiten der Reichsregierung anberaumten Kirchengemeindewahlen am 23. Juli 1933⁴⁸. Dank einer massiven Unterstützungskampagne durch die Partei und die bereits weitgehend gleichgeschalteten Medien erhielten die Deutschen Christen durchschnittlich 75 Prozent der Sitze⁴⁹. Weitgehend hatte man sich zuvor auf Einheitslisten geeinigt⁵⁰. Die neue Lan-

43 Vgl. insgesamt Doris L. Bergen, *Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill/London 1996; Kurt Meier, *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches* (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe, 3), Göttingen 1964.

44 Vgl. Georg Prater (Hrsg.), *Kämpfer wider Willen. Erinnerungen des Landesbischofs von Sachsen D. Hugo Hahn aus dem Kirchenkampf 1933–1945*, Metzingen 1969, S. 21.

45 Vgl. Landesbischof Coch 50 Jahre alt, in: *Sächsische Evangelische Korrespondenz* 30 (1937), Nr. 24/17.12.1937.

46 Vgl. Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, Bd. 1: *Der Kampf um die „Reichskirche“*, Halle S./Göttingen 1976, S. 479 f. Vgl. zu Coch insgesamt Gerhard Lindemann, Friedrich Coch. Ein aktiver Parteigenosse als sächsischer Landesbischof, in: Christine Pieper/Mike Schmeitzner/Gerhard Naser (Hrsg.), *Braune Karrieren. Dresdner Täter und Akteure im Nationalsozialismus*, Dresden 2012, S. 202–207.

47 Vgl. dazu zum Beispiel Scholder, a. a. O., S. 286.

48 Vgl. dazu Verordnung, betreffend Neuwahl der Kirchengemeindevetretungen, in: *Kirchliches Gesetz- und Ordnungsblatt der evangelisch-lutherischen Landeskirche des Freistaats Sachsen*, Nr. 15/15.7.1933, S. 55 f.

49 Vgl. Stamm, *Landeskirchliche Rundschau*. Wahlen zur Landessynode, in: *Sächsisches Kirchenblatt* 83 (1933), Nr. 31/4.8.1933, S. 459.

50 Vgl. Meier, *Kirchenkampf* 1, a. a. O., S. 481.

dessynode wählte am 11. August 1933 Coch zum Landesbischof. Bis zum Inkrafttreten einer neuen Kirchenverfassung erhielt der neue Bischof umfassende Vollmachten übertragen⁵¹, darunter auch das Recht zur Neu- und Umbesetzung geistlicher Stellen⁵².

Es folgte eine Politik der Anpassung der Landeskirche an die Bedürfnisse des neuen Staates. Dafür steht das von Coch am 16. September 1933 erlassene landeskirchliche Berufsbeamtengesetz. Demnach konnten staatsfeindliche Pfarrer oder Beamte in den Ruhestand versetzt werden. Für Geistliche und Beamte jüdischer Herkunft oder mit solchen Verheiratete war die Versetzung zwingend⁵³. Das zum Teil über die staatlichen Bestimmungen hinausgehende Gesetz wurde allerdings auf Bitten des sächsischen Volksbildungsministeriums nicht angewandt, solange das Reichsinnenministerium nicht positiv Stellung bezogen hatte⁵⁴. Letztlich erging am 12. Februar 1934 eine neue Verordnung. Sie bedeutete insofern eine Abmilderung der bisherigen, als mit einer Partnerin jüdischer Herkunft Verheiratete in ihrem Amt verbleiben konnten⁵⁵. Zugleich wurden Anträge auf christliche Taufen von Juden im Dresdner Landeskirchenamt nicht mehr bearbeitet⁵⁶. Wichtige politische Entscheidungen der Reichsregierung wie den Austritt Deutschlands aus dem Völkerbund im Oktober/November 1933⁵⁷ begleitete die sächsische Kirchenregierung mit legitimierenden Kundgebungen: „Lutherischer Geist will in Freiheit wachsen. Er kann nie in der Knechtschaft gedeihen“⁵⁸, hieß es da.

Am 10. Dezember 1933 bejahte die „braune“ Landessynode fast einstimmig⁵⁹ die von dem jungen Oberkirchenrat Walter Grundmann (1906–1976),

51 Vgl. ebd., S. 482.

52 Vgl. Stamm, Landeskirchliche Rundschau. Ernennungsrecht des Landesbischofs, in: Sächsisches Kirchenblatt 83 (1933), Nr. 35 / 1.9.1933, S. 521.

53 Vgl. Verordnung zur Herbeiführung eines kirchlichen und nationalsozialistischen Berufsbeamtentums. Vom 16. September 1933, in: Kirchliches Gesetz- und Ordnungsblatt der evangelisch-lutherischen Landeskirche des Freistaats Sachsen, Nr. 27 / 22.9.1933, S. 99 f.; hier: 99. Zur Begründung vgl. Ansprache des Landesbischofs an die Geistlichen der evangelisch-lutherischen Landeskirche, Beilage zu Kirchliches Gesetz- und Ordnungsblatt der evangelisch-lutherischen Landeskirche des Freistaats Sachsen, Nr. 27 / 22.9.1933.

54 Vgl. Joachim Fischer, Die sächsische Landeskirche im Kirchenkampf 1933–1937 (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe, 8), Göttingen 1972.

55 Vgl. Verordnung zur Herbeiführung eines kirchlichen und nationalen Berufsbeamtentums. Vom 12. Februar 1934, in: Kirchliches Gesetz- und Ordnungsblatt der evangelisch-lutherischen Landeskirche des Freistaats Sachsen, Nr. 5 / 15.2.1934, S. 17 f.; hier: 17.

56 Vgl. Eberhard Röhm / Jörg Thierfelder, Juden, Christen, Deutsche, Bd. 2 / I: 1935 bis 1938, Stuttgart 1992, S. 74.

57 Vgl. zum Beispiel Kershaw, a. a. O., S. 623–626.

58 Text in: Sächsisches Kirchenblatt 83 (1933), Nr. 44 / 3.11.1933, S. 657 f.

59 Vgl. Meier, Kirchenkampf 1, a. a. O., S. 484 f.

dem Chef-Ideologen der sächsischen DC, vorgelegten „28 Thesen der sächsischen Volkskirche“⁶⁰. Sie enthielten ein Bekenntnis „zu Blut und Rasse, weil das Volk eine Bluts- und Wesensgemeinschaft ist.“ Auch der „Totalitätsanspruch des nationalsozialistischen Staates“ erhielt eine religiöse Legitimation. Er galt als „Ruf Gottes zu Familie, Volk und Staat.“⁶¹ Der Leipziger Theologieprofessor Horst Stephan (1873–1954) merkte mit Recht kritisch an, dass in der Thesenreihe das Bekenntnis zu Blut und Rasse noch vor dem Bekenntnis zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus stand⁶².

Ende Oktober 1933 bildete sich aus Protest gegen die Übertragung der staatlichen Beamten-gesetzgebung auf die Landeskirche der sächsische Pfarrernotbund⁶³. Aus ihm erwuchs die sächsische Bekenkende Kirche (BK), sie war hier eine ausgesprochene Gemeinde- und Laienbewegung⁶⁴. Ein Drittel der Pfarrer in Sachsen gehörte zur sogenannten „kirchlichen Mitte“. Sie war nominell kirchenpolitisch neutral und wollte nach ihrem eigenen Selbstverständnis die Gemeinden nach Möglichkeit nicht mit dem kirchenpolitischen Grundsatzkonflikt ‚belasten‘⁶⁵. Im Unterschied zur BK bestand die „Mitte“ in Sachsen vorwiegend aus Geistlichen⁶⁶.

Am 21. November 1935 berief Reichskirchenminister Hanns Kerrl (1887–1941) im Rahmen seiner sogenannten Befriedungspolitik auf Reichsebene einen Landeskirchenausschuss für Sachsen. Das fünfköpfige Gremium, in dem mit dem Vorsitzenden Johannes Ficker (1878–1945) auch ein Angehöriger der Bekenndenden Kirche vertreten war, diente der „Befriedung“ der Landeskirche, leitete und vertrat sie nach außen⁶⁷. Der Ausschuss war in seinen Verlautba-

60 Vgl. Fischer, Landeskirche, a. a. O., S. 24–26; Klaus-Peter Adam, Der theologische Werdegang Walter Grundmanns bis zum Erscheinen der 28 Thesen der sächsischen Volkskirche zum inneren Aufbau der Deutschen Evangelischen Kirche 1933, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hrsg.), Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und Kirchliche Programme der Deutschen Christen, Frankfurt a. M. 1994, S. 171–190; hier: 171–179.

61 Text : Kurt Dietrich Schmidt (Hrsg.), Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, Göttingen 1934, S. 98–102.

62 Vgl. Prof. D. Stephan, Erklärung, in: Sächsisches Kirchenblatt 83 (1933), Nr. 51/22.12.1933, S. 768 f. Vgl. dazu auch Fischer, Landeskirche, a. a. O., S. 24.

63 Vgl. Meier, Kirchenkampf 1, a. a. O., S. 484.

64 Vgl. Prater, a. a. O., S. 45 f.

65 Vgl. Schmutzler, a. a. O., S. 58. Zahlenangabe ebd. Zur Entstehung der „Mitte“ vgl. auch ebd., S. 248. Nach Auskunft von Frau Mandy Rabe, Leipzig, war die Mitgliederzahl während der Kirchenausschusszeit deutlich höher, sank danach aber wieder auf ein Drittel der Geistlichen.

66 Vgl. Schmutzler, a. a. O., S. 262.

67 Vgl. Dritte Verordnung zur Durchführung des Gesetzes zur Sicherung der Deutschen Evangelischen Kirche. Vom 21. November 1935, in: Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt

rungen zwar stets staatsloyal, entfernte aber zum Beispiel einige deutschchristliche Beamte aus dem Landeskirchenamt⁶⁸ oder setzte wenig später auch die Geltung der Grundmannschen 28 Thesen außer Kraft⁶⁹. Auf dem Kopf des Kirchlichen Gesetz- und Verordnungsblattes entfiel fortan die Kombination von Kreuz und Hakenkreuz⁷⁰, das heißt, die unter Coch verfolgte Verknüpfung des christlichen Glaubens mit der NS-Ideologie wurde nicht weiter verfolgt. Am 8. Mai 1936 trat die Landeskirche dem Lutherrat bei⁷¹, das war der staatsnähere Flügel der Bekennenden Kirche auf Reichsebene⁷².

Nach der Abberufung des Landeskirchenausschusses am 9./10. August 1937⁷³ und seiner gewaltsamen Vertreibung aus dem Landeskirchenamt durch den Deutschen Christen, langjährigen Parteigenossen und fanatischen Antisemiten Johannes Klotsche (1895–1965)⁷⁴ übernahm dieser die Leitung der Landeskirche. Das neue Kirchenregiment nahm erneut Maßregelungen von Pfarrern vor⁷⁵ – wer sich der nationalkirchlichen Linie widersetzte, wurde als Staatsfeind diffamiert⁷⁶. Am 12. Mai 1938 erfolgte gar die polizeiliche Ausweisung des Bruderratsvorsitzenden Hugo Hahn aus Sachsen⁷⁷. Der

der evangelisch-lutherischen Landeskirche des Freistaats Sachsen, Nr. 25/30.11.1935, S. 119.

68 Vgl. Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, Bd. 2: *Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“*, Halle (Saale) / Göttingen 1976, S. 353.

69 Vgl. Nr. 10. Die 28 Thesen, in: *Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt der evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens*, Nr. 2/22.1.1936, S. 8.

70 Vgl. a. a. O., Nr. 1/15.1.1936, S. 1.

71 Text in: Fischer, *Landeskirche*, a. a. O., S. 222; Nr. 44.

72 Vgl. Meier, *Kirchenkampf* 2, a. a. O., S. 354; Thomas Martin Schneider, *Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche* (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, B, 49), Göttingen 2008, S. 142 f.; 144; 275.

73 Vgl. Nr. 81. Erlaß des Reichs- und Preußischen Ministers für die kirchlichen Angelegenheiten über die Abberufung der Mitglieder des Landeskirchenausschusses der evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens und die Neuregelung der Vertretungsbefugnisse. Vom 9. August 1937, in: *Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt der evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens*, Nr. 18/11.8.1937, S. 93. Vgl. dazu auch Nr. 85. Betrifft: Abberufung des Landeskirchenausschusses, in: ebd., Nr. 20/2.9.1937, S. 97.

74 Vgl. Fischer, *Landeskirche*, a. a. O., S. 85 f. Zu Klotsche vgl. Gerhard Lindemann, Johannes Klotsche. Ein Vertrauensmann Mutschmanns an der Spitze der Landeskirche, in: Pieper u. a., a. a. O., 208–213.

75 Vgl. Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, Bd. 3: *Im Zeichen des zweiten Weltkrieges*, Halle (Saale) / Göttingen 1984, S. 494.

76 Vgl. Aus der sächsischen Landeskirche, Landeskirchenarchiv Dresden (LKArd DD), Best. 5, Nr. 1061.

77 Vgl. Meier, *Kirchenkampf* 3, a. a. O., S. 500. Bereits am 14.4.1934 hatte DC-Bischof Coch an Reichsbischof Müller geschrieben: „Es liegt mir daran, daß er [Hahn] unter allen Umständen aus Sachsen verschwindet.“ *Ev. Zentralarchiv* (EZA) Berlin, 1/1366, Bl. 11 f.; hier: 11.

Anschluss der Landeskirche an den Lutherrat wurde rückgängig gemacht⁷⁸. Traurige Höhepunkte der Politik des Regiments Klotzsche waren das Verbot der Aufnahme von Juden in die Landeskirche am 22. Februar 1939⁷⁹, die logistische und finanzielle Unterstützung eines „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben des deutschen Volkes“ mit Sitz in Eisenach seit 1939⁸⁰ sowie der Ausschluss von Christen jüdischer Herkunft aus der Landeskirche am 17. Dezember 1941⁸¹.

Sowjetische Besatzungszeit

Gegen Ende des Jahres 1944 legte die Europäische Beratungskommission (European Advisory Commission) der künftigen Siegermächte (tätig seit November 1943) Leitlinien der für alle Besatzungszonen in Deutschland gültigen Kirchenpolitik fest. Wesentliche Momente waren: Weitgehend unbehinderte Durchführung von Gottesdiensten und Gemeindeveranstaltungen, selbständige Regelung innerkirchlicher Belange, Aufhebung der antikirchlichen Gesetze aus der NS-Zeit, Rückgabe enteigneter Gebäude, Fortsetzung des staatlichen Kirchensteuereinzugs und Weiterzahlung der Staatszuschüsse, Zulassung der kirchlichen Presse, des Religionsunterrichts und kirchlicher Gruppen. Dies bedeutete gegenüber anderen gesellschaftlichen Gruppierungen eine starke Privilegierung der Kirchen und Religionsgemeinschaften; verantwortlich dafür war ein positives Bild im Ausland über die Bekennende Kirche und den deutschen Katholizismus⁸². Auch die Religionspolitik in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) erwies sich den Kirchen gegenüber zunächst als er-

78 Vgl. Nr. 94. Lutherischer Rat, in: Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt der evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens, Nr. 21 / 8.9.1937, S. 103; Die Landeskirche löst kirchenpolitische Bindungen, in: Sächsische Evangelische Korrespondenz 30 (1937), Nr. 20 / 21.9.1937.

79 Vgl. Gerhard Lindemann, Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Sachsens und der Nationalsozialismus, in: Kirchliche Zeitgeschichte 18 (2005), S. 182–237; hier: 227 f.

80 Vgl. ebd., S. 228; 229 f. Zum Institut vgl. Oliver Arnhold, „Entjudung“ – Kirche im Abgrund. Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939 und das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945 (Studien zu Kirche und Israel, 25), Berlin 2010, S. 35–40; 455–782.

81 Vgl. Lindemann, Die Evangelisch-lutherische Landeskirche, a. a. O., S. 231; Wolfgang Gerlach, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden (Studien zu Kirche und Israel, 10), 2. Aufl., Berlin 1993, S. 327 f.

82 Vgl. Martin Greschat, Vorgeschichte, in: Claudia Lepp / Kurt Nowak (Hrsg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90), Göttingen 2001, S. 11–45; hier: 11 f.

staunlich entgegenkommend⁸³, sie nahm auch den kirchlichen Grundbesitz von der Bodenreform aus⁸⁴, doch legte sie manche Bestimmungen der Direktive restriktiver aus⁸⁵.

Konflikte ergaben sich aus dem unterschiedlichen Verständnis von Kirche. Die Sowjets hatten die auf den gottesdienstlichen Ritus konzentrierte liturgische Religiosität der russisch-orthodoxen Kirche vor Augen und darum weniger Verständnis für eine Kirche mit dem Anspruch auf gesellschaftliche Mitgestaltung oder für eine spezifische Gruppenseelsorge. Christliche Pfadfinder, christliche Vereine junger Männer, evangelische Frauenbünde oder christliche Akademikerverbände waren in der sowjetischen Religionspolitik nicht vorgesehen. Nach und nach gab es Versuche zur Einengung des kirchlichen Einflussradius, zum Beispiel in der Jugendarbeit. Hier kam es zunehmend zu Spannungen mit dem 1946 gegründeten Einheitsjugendverband FDJ und in der Folge auch zu Behinderungen der Aktivitäten der Jungen Gemeinde, zu Angriffen auf sie in der Presse und zu einzelnen Verhaftungen⁸⁶.

Die Entnazifizierung ihrer Pfarrer und Beamten konnte die sächsische Landeskirche selbständig vornehmen⁸⁷. Für eine Disziplinarstrafe war die Frage entscheidend, in welchem Ausmaß ein Geistlicher oder Kirchenbeamter für die „Zerstörung“ einer Gemeinde verantwortlich gewesen war⁸⁸. Die Frage der Mitgliedschaft eines Amtsträgers in der NSDAP oder seiner Übereinstimmung mit der braunen Ideologie rückte demgegenüber in den Hintergrund⁸⁹. Die vorläufige Leitung der Landeskirche übernahmen weitgehend Vertreter der Bekennenden Kirche und auch der „Mitte“, erst im August 1947 gestatteten die Sowjets dem führenden sächsischen BK-Geistlichen Hugo Hahn, seit August 1945 auch Mitglied des Rates der im gleichen Monat im hessischen Treysa konstituierten Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), die Rück-

83 Vgl. Rudolf Mau, *Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990)* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, IV/3), 2. Aufl., Leipzig 2011, S. 21.

84 Vgl. Martin Greschat, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit*, Stuttgart 2002, S. 277.

85 Vgl. Mau, a. a. O., S. 31.

86 Vgl. insgesamt Ellen Ueberschär, *Junge Gemeinde im Konflikt. Evangelische Jugendarbeit in SBZ und DDR (Konfession und Gesellschaft, 27)*, Stuttgart 2003, S. 65–98; 106–108.

87 Vgl. Markus Hein, *Die sächsische Landeskirche nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges (1945–1948). Neubildung der Kirchenleitung und Selbstreinigung der Pfarrerschaft (Herbergen der Christenheit, Sonderband 6)*, Leipzig 2002, Kap. 4.

88 Vgl. auch Gerhard Lindemann, *Kirchen und Religionsgemeinschaften*, in: Holger Starke (Hrsg.), *Geschichte der Stadt Dresden*, Bd. 3: *Von der Reichsgründung bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2006, S. 581–598; hier: 583.

89 Vgl. Hein, *Landeskirche*, a. a. O., S. 252 f.

kehr nach Dresden und die damit verbundene Übernahme des Bischofsamtes⁹⁰.

Am 18. April 1948 verabschiedete die sächsische Landessynode eine Erklärung, in der sie von einer Mitschuld der Christen und auch der Landeskirche Sachsens an der Ermordung der europäischen Jüdinnen und Juden sprach. Damit ging sie deutlich weiter als andere zeitgenössische Verlautbarungen im deutschen Protestantismus. Allerdings enthielt der Text auch ambivalente Aussagen. So rief er auch zur Fortsetzung der Judenmissionsbestrebungen auf und hielt dem „Weltjudentum“ vor, dass es die Christen jüdischer Herkunft nicht in seine Hilfsprogramme einbezog⁹¹.

Aus den politischen und moralischen Versäumnissen von Kirche und Christen in der NS-Zeit zog der deutsche Protestantismus die Konsequenz, das kirchliche Öffentlichkeitsmandat stärker als zuvor wahrzunehmen. Dem diente auch eine Aktivierung der christlichen Laien zur Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung. Zu diesem Zweck gründeten beide christliche Konfessionen Akademien. Dem dienten auch die Studentengemeinden (anstelle der DCSV) und die Deutschen Evangelischen Kirchentage (seit 1949)⁹². Auch in Sachsen entstanden Studentengemeinden. Die ESG Dresden zum Beispiel kam regelmäßig am Dienstagabend zu Bibelarbeiten und Vorträgen zusammen. Zudem bildeten sich studentische Kleinkreise zu Lebens- und Glaubensfragen⁹³. Dem „Gespräch zwischen Kirche und Welt“⁹⁴ diente die am 31. Oktober 1949 eröffnete Evangelische Akademie Meißen⁹⁵.

Die Neubildung der Vertretungskörperschaften der Landeskirche vollzog sich wie auch im politischen Bereich von unten nach oben: Am 17. August 1947 fanden Wahlen für die Kirchenvorstände statt⁹⁶. Die Kirchenvorsteher wurden am Reformationstag 1947 in ihr Amt eingeführt und wählten am

⁹⁰ Vgl. J. Jürgen Seidel, *Aus den Trümmern 1945. Personeller Wiederaufbau und Entnazifizierung in der evangelischen Kirche der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands*. Einführung und Dokumente, Göttingen 1996, S. 320–325.

⁹¹ Text: Irena Ostmeier, *Zwischen Schuld und Sühne. Evangelische Kirche und Juden in SBZ und DDR* (Studien zu Kirche und Israel, 21), Berlin 2002, S. 316 f.

⁹² Vgl. Greschat, *Vorgeschichte*, a. a. O., S. 21; Hartmut Ruddies, *Protestantismus und Demokratie in Westdeutschland*, in: Lepp/Nowak, a. a. O., S. 206–227; hier: 211.

⁹³ Vgl. *Der Sonntag* 2 (1946/47), S. 124.

⁹⁴ Nachwort, in: *Der Sonntag* 1 (1946), S. 48.

⁹⁵ Vgl. *Der Sonntag* 4 (1948/49), S. 194. Vgl. insgesamt Aribert Rothe, *Evangelische Akademien – besondere Orte in Bildungsgeschichte und Bildungslandschaft*, in: Martha Friedenthal-Haase (Hrsg.), *Evangelische Akademien in der DDR. Quellen und Untersuchungen zu Bildungsstätten zwischen Widerstand und Anpassung*, Leipzig 2007, S. 27–88; ders., *Die Evangelische Akademie Meißen (Sachsen)*, in: ebd., S. 281–305.

⁹⁶ Vgl. Lau, *Die Kirchenwahl am 17. August*, in: *Der Sonntag* 2 (1946/47), S. 143 f.

1. Februar 1948 die Landessynode⁹⁷, welche vom 4. bis zum 6. April 1948 zu ihrer konstituierenden Tagung zusammentrat. Zum Synodalpräses wurde der langjährige Geschäftsführer des sächsischen Landesbruderrats Reimer Mager (1906–1966) gewählt, der 1948 zum Rücktritt gezwungene ehemalige Fraktionsvorsitzende der CDU im Dresdner Stadtparlament, während der Weimarer Republik ein christlicher Gewerkschafter⁹⁸. Mit der neuen⁹⁹ sächsischen Kirchenverfassung vom 13. Dezember 1950 war der Neuordnungsprozess der Landeskirche vorerst abgeschlossen. Die Gemeinden erhielten ein größeres Gewicht, der Aufbau der Landeskirche erfolgte von unten nach oben, die Kompetenzen der Landessynode erfuhren eine Erweiterung, und in der neu-geschaffenen Kirchenleitung überwogen knapp die synodalen Mitglieder¹⁰⁰. In den kirchlichen Körperschaften und durch das Prinzip der freien und geheimen Wahl war es möglich, während der 40-jährigen SED-Herrschaft demokratische Mitwirkungs- und Gestaltungsmöglichkeiten einzüben. 1965 sprach der Dresdner Kirchenrechtler Heinrich Herzog (1909–1984) denn auch von der Kirchenverfassung als einem „neue[n] Grundgesetz“¹⁰¹.

Die Landeskirche im SED-Staat

Infolge des Kalten Krieges zwischen den Supermächten USA und Sowjetunion entstanden 1949 zwei deutsche Staaten, auf dem Gebiet der SBZ am 7. Oktober die DDR. Ihre Verfassung lehnte sich in den Kirchenartikeln eng an die Weimarer Reichsverfassung an, das heißt die Kirchen besaßen zumindest auf dem Papier weiterhin eine Reihe von Privilegien und auch institutionelle Autonomie. Die Kirchen erhielten das Recht eingeräumt, „zu den Lebensfragen des Volkes von ihrem Standpunkt aus Stellung zu nehmen“ (Art. 41, Abs. 2). Damit wurde der kirchliche Öffentlichkeitsanspruch als Rechtsanspruch fi-

97 Vgl. Vor den Wahlen der Landessynode, in: Der Sonntag 3 (1947/48), S. 24.

98 Vgl. Lindemann, Kirchen, a. a. O., S. 585; Thomas Widera, Dresden 1945–1948. Politik und Gesellschaft unter sowjetischer Besatzungsherrschaft (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 25), Göttingen 2004, S. 357; 379.

99 Formal die „geänderte“ Verfassung von 1922. Damit sollte die Rechtskontinuität betont werden. Vgl. Schmutzler, a. a. O., S. 210 f. Jedoch handelte es sich inhaltlich um „eine so weitgehende Umgestaltung“, dass sich die Verfassung als neu charakterisieren lässt. Heinrich Herzog, Die Neugestaltung der Verfassung der sächsischen Landeskirche, in: Verantwortung. Untersuchungen über Fragen aus Theologie und Geschichte. Zum sechzigsten Geburtstag von Landesbischof D. Gottfried Noth DD. Hrsg. vom Ev.-Luth. Landeskirchenamt Sachsens, Berlin (Ost) 1964, S. 80–92; hier: 83.

100 Vgl. Herzog, a. a. O., insbes. S. 84; 87 f.; 90 f.; Lindemann, Kirchen, a. a. O., S. 585.

101 Herzog, a. a. O., S. 80.

xiert. Doch untersagte die Verfassung zugleich den Missbrauch der „Einrichtungen von Religionsgemeinschaften, religiöse[r] Handlungen“ und des Religionsunterrichts „für verfassungswidrige Zwecke“ (Art. 41, Abs. 2). Insgesamt beruhte die Konstitution jedoch auf einem dynamischen Verfassungsverständnis (Präambel und Art. 3). Die Entwicklung des Rechts hatte dem jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklungsstand zu folgen¹⁰². Das führte in den Folgejahren nicht nur für die Kirchen zu Rechtsunsicherheit und -willkür.

Die 1950er Jahre waren für die christlichen Kirchen die konfliktreichste Phase in der Geschichte der DDR. Mitte Juli 1952 beschloss die 2. Parteikonferenz der SED den forcierten Aufbau des Sozialismus, das bedeutete zugleich den Anspruch auf die Durchsetzung des weltanschaulichen Monopols des Marxismus-Leninismus¹⁰³. Im Blick auf die Kirchen galt der Kampf des Staates vor allem ihren Verbindungen in den Westen und ihrem Einfluss auf die Jugend. Er kulminierte 1953 in einer Repressionswelle gegen die Jungen Gemeinden mit rund 3.000 Schulverweisen und verweigerten Zulassungen in die Oberstufe sowie Verhaftungen von Jugend- und Studentenpfarrern. Nach dem Tod Stalins (5. März 1953) entspannte sich seit Juni 1953 die Lage ein wenig, doch konnte der Aderlass der Jungen Gemeinden zahlenmäßig nicht mehr aufgeholt werden¹⁰⁴. Die DDR ging nun von der offenen Gewalt zu einer Politik der Differenzierung und Unterwanderung der Kirchen über. „Fortschrittliche“ Christen erfuhren Belohnung und Anerkennung, „reaktionären“ Kirchengliedern begegnete der Staat mit gezielter Repression. Instrumente dieser Politik waren die Arbeitsgruppe Kirchenfragen im ZK der SED zur Anleitung und Kontrolle (seit 1954/55), das Staatssekretariat für Kirchenfragen (seit März 1957) als staatliches Kontrollorgan und die Kirchenabteilung des Ministeriums für Staatssicherheit zur geheimdienstlichen Überwachung (seit Dezember 1954)¹⁰⁵. Auf der Ebene der Bezirke und Kreise gab es die gleiche Arbeitsteilung.

Ziel blieb, wie in den sowjetisch kontrollierten Staaten Ostmitteleuropas

102 Vgl. Gerhard Besier, *Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung*, München 1993, S. 59–61. Die Kirchenartikel sind abgedruckt in: Reinhard Henkys, *Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Dokumente zu seiner Entstehung ausgewählt und kommentiert* (epd Dokumentation, 1), Witten/Berlin 1970, S. 31–33.

103 Vgl. Hermann Weber, *Die DDR 1945–1990* (Oldenbourg Grundriß der Geschichte, 20), 5. Aufl., München 2012, S. 36–41.

104 Vgl. Ueberschär, a. a. O., Kap. 3.1.

105 Vgl. Martin Georg Goerner, *Die Arbeitsgruppe Kirchenfragen im ZK-Apparat der SED*, in: Clemens Vollnhals (Hrsg.), *Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz*, Berlin 1996, S. 59–78; hier: 61 f.; Armin Boyens, *Das Staatssekretariat für Kirchenfragen*, in: ebd., S. 120–138; hier: 120 f.; 126.

auch, die systematische Verdrängung von Christentum und Kirche an den Rand der Gesellschaft. 1954/55 setzte eine antireligiöse Propagandawelle nach sowjetischem Vorbild ein¹⁰⁶; bis 1958 wurde die Jugendweihe als ein sozialistischer Ersatzritus für die Konfirmation allorten etabliert, denn eine Nichtbeteiligung war fortan mit einer Verweigerung der Zulassung zum Abitur bedroht. Das bedeutete einen überaus starken Einbruch in die bis dahin noch weitgehend intakten volkskirchlichen Strukturen¹⁰⁷.

1956 konnten die Kirchensteuern nicht mehr gerichtlich eingefordert werden¹⁰⁸, 1958 erfolgten die endgültige Verdrängung des Religionsunterrichts aus den Schulen und der Abbruch der offiziellen Verbindung der DDR zur EKD¹⁰⁹. 1957 wurde die sächsische Landeskirche von der Verhaftung des Leipziger Studentenpfarrers Siegfried Schmutzler (1915–2003) und seiner anschließenden Verurteilung in einem Schauprozess zu fünf Jahren Zuchthaus aufgrund von angeblicher „Boykotthetze“ und „Staatsverleumdung“ erschüttert¹¹⁰. Äußerlich sichtbare Signale für die Politik einer Verdrängung des christlichen Glaubens aus dem öffentlichen Leben waren, jeweils persönlich angeregt vom Staats- und Parteichef Walter Ulbricht (1893–1973), 1962/63 der Abriss der Ruine der Dresdner Sophienkirche zugunsten des Konzepts einer „sozialistischen Stadt“¹¹¹ und die Sprengung der im Krieg unzerstört gebliebenen Leipziger Universitätskirche St. Pauli 1968¹¹².

Zeitgleich setzte ein starker Schrumpfs- und Marginalisierungsprozess der Volkskirche ein. Zu den steigenden Kirchenaustrittszahlen kam bis zum Mauerbau 1961 hinzu die Abwanderung großer Teile des Besitz- und Bil-

¹⁰⁶Vgl. Mau, a. a. O., S. 51–53; 56 f.

¹⁰⁷Vgl. Ueberschär, a. a. O., S. 221; Hermann Wentker, Die Einführung der Jugendweihe in der DDR. Hintergründe, Motive und Probleme, in: Hartmut Mehringer (Hrsg.), Von der SBZ zur DDR. Studien zum Herrschaftssystem in der Sowjetischen Besatzungszone und in der Deutschen Demokratischen Republik (Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Sondernr.), München 1995, S. 139–165.

¹⁰⁸Vgl. Martin Georg Goerner, Die Kirche als Problem der SED. Strukturen kommunistischer Herrschaftsausübung gegenüber der evangelischen Kirche 1945 bis 1958 (Studien des Forschungsverbundes SED-Staat an der Freien Universität Berlin), Berlin 1997, S. 270 f.

¹⁰⁹Vgl. Mau, a. a. O., S. 63 f.

¹¹⁰Vgl. insgesamt Georg Siegfried Schmutzler, Gegen den Strom. Erlebtes aus Leipzig unter Hitler und der Stasi, Göttingen 1992, S. 95–202; Friedemann Stengel, Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 3), Leipzig 1998, S. 238–259.

¹¹¹Vgl. Matthias Lerm, Ein neues Dresden. Städtebau und Architektur, in: Starke, a. a. O., S. 599–623; hier: 611 f.

¹¹²Vgl. Christian Winter, Gewalt gegen Geschichte. Der Weg zur Sprengung der Universitätskirche Leipzig (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 2), Leipzig 1998.

dungsbürgertums in die Bundesrepublik¹¹³. In Sachsen wurde deshalb wie in anderen ostdeutschen Landeskirchen in den 1960er Jahren die Mitverantwortung der Laien weiter gestärkt und ihre Sprachfähigkeit in Glaubens Themen gefördert. Mündige und missionarische Gemeinde sowie – in Anknüpfung an den Theologen Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) – „Kirche für andere“ waren die Stichworte¹¹⁴. Kirchliche Bildungsarbeit fand nicht mehr ausschließlich mittels von Vorträgen statt, sondern entdeckte zunehmend das Element des gemeinsamen Gesprächs. Dafür steht in Sachsen die 1968 ins Leben gerufene Kirchentagskongressbewegung¹¹⁵. Ein weiteres Charakteristikum der Reformbewegung waren die Hauskreise in Privatwohnungen, die sich seit den 1970er Jahren zumindest in den Großstädten in nahezu jeder Kirchengemeinde bildeten. Im Vordergrund standen Begegnung, gemeinsames Gespräch und gegenseitige Stärkung. Hier ging es um die Verbindung von Religiosität und Weiterführung¹¹⁶.

Ebenfalls zum Lager der Kirchenreformer gehörte der im Oktober 1971 zum Landesbischof gewählte Theologe und Germanist Johannes Hempel (geb. 1929); er sah Laien als qualifizierte Mitarbeiter in der Gemeinde an und setzte der ideologischen Formel von der absterbenden Kirche den Ausspruch entgegen „Kirche wird auch in Zukunft sein“¹¹⁷. Seine Auffassung vom begrenzten politischen Mandat der Kirche¹¹⁸ war allerdings manchem zu defensiv. Die Begrenzung lag nach Hempels Auffassung darin, dass die Kirche als Kirche unter dem Kreuz keine weltliche Macht besitze, also machtlos sei. Auch deshalb vermied der Landesbischof den aktiveren Terminus „Verantwortung“ zugunsten des Ausdrucks „Mandat“. Die Mittel der Kirche blieben auf das Sprechen beschränkt.

In den 1970er Jahren ging der SED-Staat über zu einem Kurs einer stärkeren

113 Vgl. Claudia Lepp, Entwicklungsetappen der Evangelischen Kirche, in: dies. / Nowak, a. a. O., S. 46–93; hier: 54.

114 Vgl. Wolfgang Ratzmann, Missionarische Gemeinde. Ökumenische Impulse für Struktur-reformen (Theologische Arbeiten, 39), Berlin (Ost) 1980, S. 155.

115 Vgl. insgesamt Peter Beier, Missionarische Gemeinde in sozialistischer Umwelt. Die Kirchentagskongressarbeit in Sachsen im Kontext der SED-Kirchenpolitik (1968–1975) (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, B, 32), Göttingen 1999; Die Kongress- und Kirchentagsarbeit in der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens. Broschüre, o. O. [1993].

116 Vgl. Ratzmann, a. a. O., S. 118 f.; Sebastian Engelbrecht, Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971–1989 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 6), Leipzig 2000, S. 165.

117 Vgl. insgesamt Johannes Hempel, Kirche wird auch in Zukunft sein. Vorträge und Predigten, Leipzig 1994, insbes. S. 157–164.

118 Vgl. zum Beispiel ebd., S. 177–183.

Verständigung mit den Kirchen. Eine wesentliche Ursache war die allgemeine Entspannungspolitik zwischen Ost und West¹¹⁹. Die evangelischen Kirchen in der DDR waren 1969 – auch aufgrund der neuen DDR-Verfassung aus dem Vorjahr – gegenüber der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) eigenständig geworden¹²⁰; seit 1971 begann eine intensivere Gesprächsdiplomatie gegenüber dem Staat, zugleich eine stärkere Selbstverortung in der („real“-)sozialistischen Gesellschaft der DDR¹²¹. Dennoch gab es neben der fortdauernden Benachteiligung von Christinnen und Christen im Bildungswesen weiterhin Konfliktpunkte zwischen Staat und Kirche¹²².

Dem Gedanken der Entspannung widersprach die zunehmende Militarisierung der DDR-Gesellschaft. Sie erreichte 1978 einen Höhepunkt in der Einführung des Unterrichtsfaches „Sozialistische Wehrerziehung“ für die neunten und zehnten Klassen an den allgemeinbildenden Schulen¹²³.

Ein regionaler Schwerpunkt der Proteste gegen den Wehrunterricht lag in Sachsen. Nicht wenige Christinnen und Christen wandten sich einzeln oder als Gruppen der Jungen Gemeinde gegen das neue Unterrichtsfach und brachten ihre Vorbehalte gegenüber staatlichen Stellen und in Schulelternversammlungen vor. An dem Protest gegen den Wehrkundeunterricht zeigten sich neue Elemente christlicher Widerständigkeit und Resistenz. Mit Briefen an die Landessynode, das Landeskirchenamt und wohl auch an Landesbischof Hempel und zugleich an staatliche Stellen machten Gemeindeglieder einzeln oder in Gruppen Gebrauch von Möglichkeiten, die ihnen zur Äußerung ihres Widerspruchs offen standen¹²⁴.

In der Folge wuchs unter sächsischen Gemeindegliedern die Sensibilität für

119 Vgl. Gerhard Besier, *Der SED-Staat und die Kirche. Die Vision vom „Dritten Weg“*, Berlin / Frankfurt a. M. 1995.

120 Vgl. Henkys, a. a. O.; Christian Dietrich, *Die Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in den Jahren 1968 / 69*, in: Thomas A. Seidel (Hrsg.), *Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus in der DDR* (Herbergen der Christenheit, Sonderbd. 7), Leipzig 2002, S. 23–34.

121 Vgl. Mau, a. a. O., S. 107–116.

122 Vgl. ebd., S. 108; 114; 121.

123 Vgl. Michael Koch, *Die Einführung des Wehrunterrichtes in der DDR* (Factum, 7), Erfurt 2000; ders., *Der Wehrunterricht in den Ländern des Warschauer Paktes. Untersuchung im historischen und schulpolitischen Kontext unter besonderer Berücksichtigung der UdSSR und der DDR* (Pädagogische Studien und Kritiken, 3), Jena 2006.

124 Vgl. insgesamt Gerhard Lindemann, *Kirche und friedliche Revolution im Bereich der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens*, in: Martin Cordes (Hrsg.), *Durch die Ritzen der Mauer. Kontinuitäten, Brüche, Neuanfänge in kirchlichen Partnerschaften nach 1949* (Quellen und Forschungen zum evangelischen sozialen Handeln, 25), Hannover 2011, S. 161–178; hier: 164–166.

friedensethische Fragestellungen. Zum Beispiel kam es zu Aktionen gegen die Verwendung von Kriegsspielzeug¹²⁵. In Dresden entstand 1980 der Aufruf für einen sozialen Friedensdienst, initiiert von Pfarrer Christoph Wonneberger (geb. 1944)¹²⁶. Der Appell forderte die Einführung eines zivilen Wehersatzdienstes nach bundesdeutschem Vorbild und bat die sächsische Landessynode um eine befürwortende Weitergabe des Textes an die DDR-Volkskammer¹²⁷. Eine Reihe von Christinnen und Christen unterstützte in Briefen an die Synode die Petition. Die Landessynode stimmte dem Anliegen zwar zu, sah sich allerdings nicht in der Lage, den Text an die Volkskammer weiterzureichen¹²⁸.

Auch die Initiative für die erste deutschlandweite Friedensdekade im November 1980 ging von Dresden aus¹²⁹. Landesjugendpfarrer Harald Bretschneider (geb. 1942), ein ehemaliger Bausoldat, entwarf dafür ein Lesezeichen mit der Aufschrift „Frieden schaffen ohne Waffen“ und dem Symbol „Schwerter zu Pflugscharen“ (Jesaja 2, 4; Micha 4, 3). Es stand für das eigenständige christliche Friedenszeugnis¹³⁰. Daraus wurde 1981 ein von vielen Jugendlichen in der gesamten DDR getragener Aufnäher¹³¹. Ein Schwerpunkt lag in Sachsen. Der SED-Staat befürchtete die Entstehung einer organisierten Opposition nach polnischem Vorbild und eine Schwächung der Wehrbereitschaft¹³². Deshalb zwang man die Jugendlichen in der Öffentlichkeit sowie in Bildungseinrichtungen und Betrieben zum Ablegen des Aufnehmers¹³³. Namens der sächsi-

125 Vgl. Stellungnahme zum Friedensengagement der Kirche vom 29.11.1980, LKAr DD, Best. 1, Nr. 607, Bl. 41.

126 Vgl. insgesamt Andreas Pausch / Uwe Schwabe (Hrsg.), *Widerstehen. Pfarrer Christoph Wonneberger*, Berlin 2014; Thomas Meyer, *Der nicht aufgibt. Christoph Wonneberger – eine Biographie* (Schriftenreihe des Sächsischen Landesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR, 14), Leipzig 2014.

127 Text in der Fassung vom 9.5.1981, in: Wolfgang Büscher / Peter Wensierski / Klaus Wolschner (Hrsg.), *Friedensbewegung in der DDR. Texte 1978–1982*, Hattungen 1982, S. 169–171. Vgl. insgesamt auch Anke Silomon, „Schwerter zu Pflugscharen“ und die DDR. Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen der Friedensdekaden 1980 bis 1982 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, B, 33), Göttingen 1999, S. 93 f.; Josef Schmid, *Kirchen, Staat und Politik in Dresden zwischen 1975 und 1989* (Geschichte und Politik in Sachsen, 7), Köln / Weimar / Wien 1998, S. 196 f.

128 Vgl. Gerhard Lindemann, *Innergesellschaftliche Konflikte seit 1978 und die Christen. Militarisierung der Gesellschaft, unabhängige Friedensbewegung, Jugendarbeit und Ökumene*, in: Holger Starke (Hrsg.), *Keine Gewalt! Revolution in Dresden 1989*, Dresden 2009, S. 79–90; hier: 83.

129 Vgl. Engelbrecht, a. a. O., S. 277 f.

130 Vgl. Silomon, a. a. O., S. 37 f.; 47 f.

131 Vgl. ebd., S. 114–117.

132 Vgl. ebd., S. 147.

133 Vgl. Brief der Synode an die Jugendlichen der sächsischen Landeskirche, in: Büscher u. a., a. a. O., S. 290–292.

schen Kirchenleitung bat Landesbischof Hempel im Dezember 1981 den Rat des Bezirks Dresden, die „Diskriminierungen“ zu beenden, und unterstützte das Anliegen des Aufnäher als Ausdruck „unseres Friedenswillens“. Am 24. März 1982 legte jedoch die sächsische Landessynode den Jugendlichen den Verzicht auf ein weiteres Tragen des Symbols nahe. Klaus Gysi (1912–1999), Staatssekretär für Kirchenfragen, hatte sich zuvor gegenüber Hempel und dem Präsidenten des Dresdner Landeskirchenamts, Kurt Domsch (1928–1999), gegen ein weiteres Tragen des Aufnäher in der Öffentlichkeit ausgesprochen. In einer Kanzelabkündigung am folgenden Sonntag wurde der Vorwurf einer Staatsfeindlichkeit der Aufnäherträger jedoch zurückgewiesen. Zugleich machte die Landeskirche das gewaltsame und kompromisslose Agieren der SED für einen Vertrauensverlust der jungen Menschen gegenüber staatlichen Institutionen verantwortlich. Nicht wenige Träger der Aufnäher fühlten sich jedoch durch die Landeskirche alleingelassen. Nicht sie hätte zum Verzicht auffordern dürfen, sondern diesen Schritt, um glaubwürdig zu bleiben, dem Staat überlassen müssen¹³⁴, denn ein offizielles schriftliches Verbot des Aufnäher hatten die SED-Machthaber nicht zu erlassen gewagt.



Die Skulptur „Schwerter zu Pflugscharen“ von Jewgeni Wiktorowitsch Wutschetitsch war ein Geschenk der UdSSR an die Vereinten Nationen. Sie steht am Hauptquartier der Vereinten Nationen in New York City und wurde zum Symbol der DDR-Friedensbewegung. (Foto: „Neptuul“, 2014 / CC BY SA 3.0)

In mehreren Gemeinden hatten sich zeitlich parallel Friedensgruppen gebildet. Dies waren, analog zu den in den 1970er Jahren entstandenen neuen sozialen Bewegungen in westeuropäischen Demokratien¹³⁵, lockere Zusammen-

¹³⁴ Vgl. Lindemann, Innergesellschaftliche Konflikte, a. a. O., S. 84.

¹³⁵ Vgl. Edgar Wolfrum, Die geglättete Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 2006, S. 400–407.

schlüsse von Christen und auch Nichtchristen zur Verfolgung gemeinsamer begrenzter Zielsetzungen. Es folgte eine Erweiterung des Themenspektrums auf die Felder Ökologie, Menschenrechte (darunter auch Frauen-, Schwulen- und Lesbengruppen) und „Dritte Welt“¹³⁶. Der Staat tolerierte diese Entwicklung. Das hing einerseits damit zusammen, dass wegen der Entspannungspolitik, dem Streben der DDR nach internationaler Anerkennung und dem Devisenhunger des SED-Staates dieser verstärkt auf offene Repression verzichtete und stattdessen die verdeckte Überwachung intensivierte. Die Gruppen waren innerhalb der kirchlichen Strukturen besser kontrollierbar als außerhalb. Überdies verfolgte die SED die Strategie, die Kirchenleitungen zu instrumentalisieren, indem man diese stellvertretend Konflikte mit den Gruppen austragen beziehungsweise Verbote für bestimmte Aktionen aussprechen ließ. Die Kirchenleitungen wiederum sahen sich zunehmend in einer Vermittlerrolle zwischen dem Staat und den Gruppen, da dieser die Gruppen nicht als offizielle Gesprächspartner anerkannte. Damit stieg die politische Bedeutung der Kirche. Sie wurde immer stärker zu einem Ort gesellschaftlicher Kommunikation¹³⁷. Im Laufe der Zeit erging jedoch von kirchlicher Seite immer häufiger an den Staat die Forderung, selbst Foren eines innergesellschaftlichen Dialogs herzustellen¹³⁸.

Die größte Konzentration der „Gruppen“ in Sachsen gab es in Leipzig¹³⁹

136 Vgl. Detlef Pollack, Politischer Protest. Politisch alternative Gruppen in der DDR, Opladen 2000. Vgl. auch Anne-Cathrin Schreck, Gesellschaftskritische Gruppen im Umfeld der evangelischen Kirche in Karl-Marx-Stadt (Chemnitz) in den 1980er Jahren. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte der Stadt Chemnitz, Berlin 2008.

137 Vgl. zum Beispiel Christa Sengenspeick-Roos, Das ganz Normale tun. Widerstandsräume in der DDR-Kirche, Berlin 1997; Lepp, Entwicklungsetappen, a. a. O., S. 80 f.

138 Vgl. zum Beispiel Engelbrecht, a. a. O., S. 235; Protokoll über Gespräch im Gästehaus des Rates des Bezirkes Leipzig, 4.10.1989, in: Christoph Kaufmann / Doris Mundus / Kurt Nowak (Hrsg.), Sorget nicht, was ihr reden werdet. Kirche und Staat in Leipzig im Spiegel kirchlicher Gesprächsprotokolle (1977–1989). Dokumentation, Leipzig 1993, S. 281–286; hier: 282; 284; 286.

139 Vgl. Rey Rühle, Die Entstehung von politischer Öffentlichkeit in der DDR in den 1980er Jahren am Beispiel von Leipzig (Kommunikationsgeschichte, 17), Münster 2003; Christian Dietrich, Fallstudie Leipzig 1987–1989. Die politisch-alternativen Gruppen in Leipzig vor der Revolution, in: Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages). Hrsg. vom Deutschen Bundestag, Bd. VII / 1: Möglichkeiten und Formen abweichenden und widerständigen Verhaltens und oppositionellen Handelns, die friedliche Revolution im Herbst 1989, die Wiedervereinigung Deutschlands und Fortwirken von Strukturen und Mechanismen der Diktatur, Baden-Baden / Frankfurt a. M. 1995, S. 558–666.

und in Dresden¹⁴⁰. Ein Forum für die kirchlichen Basisgruppen, ihre Anliegen vor einer größeren Öffentlichkeit zu artikulieren, bot die DDR-weite Ökumenische Versammlung für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung im Rahmen des 1983 auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen ausgerufenen weltweiten Konziliaren Prozesses. Zwei der drei Hauptzusammenkünfte der Versammlung fanden in Dresden statt. Auch die katholische Kirche und eine Reihe von evangelischen Freikirchen beteiligten sich daran. Der Dresdner Stadtökumenekreis, 1980 gegründet von Superintendent Christof Ziemer (geb. 1941), hatte am 13. Februar 1986 den Anstoß zu den Zusammenkünften in der DDR gegeben¹⁴¹. Ihre im April 1989 gefassten Entschlüsse nahmen die politisch-gesellschaftlichen Anliegen der stärker als in den Synoden präsenten Vertreter der „Basisgruppen“ auf. Bei deutlicher Benennung verschiedenster Missstände und fehlender Rechtsgrundlagen innerhalb der DDR-Gesellschaft erging an die Partei- und Staatsführung die Aufforderung zu einem radikalen Kurswechsel¹⁴².

Zum Austausch über gesellschaftliche Problemstellungen und zur christlichen Existenz in Ost und West kam es auch mit Partnergemeinden in Niedersachsen. Der Grundlagenvertrag zwischen den beiden deutschen Staaten 1972 und die KSZE-Schlussakte von Helsinki hatten Reisen von Bundesbürgern in die DDR erleichtert, sodass die Zahl der Begegnungen stetig wuchs. Auch zeitgleiche Friedensgebete fanden statt.¹⁴³ Erstmals seit den 1950er Jahren griff im April 1989 die sächsische Landessynode ein Ritual der SED-Politik offen an. Für den 7. Mai 1989 waren in der DDR die Kommunalwahlen nach dem alten Muster der Einheitslistenwahlen geplant. Das Kirchenparlament forderte am 4. April 1989 eindeutige Änderungen am Wahlmodus. Es bezweifelte die korrekte Durchführung sowie den demokratischen Charakter der Wahlen und

140 Vgl. Karin Urich, *Die Bürgerbewegung in Dresden 1989/90* (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 18), Köln / Weimar / Wien 2001, Kap. II; Lindemann, *Kirchen*, a. a. O., S. 594.

141 Vgl. insgesamt Katharina Seifert, *Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89* (Erfurter Theologische Studien, 78), Leipzig 2000; Stephen Brown, *Von der Unzufriedenheit zum Widerspruch. Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung als Wegbereiter der friedlichen Revolution in der DDR*, Frankfurt a. M. 2010.

142 Vgl. *Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Dresden – Magdeburg – Dresden. Eine Dokumentation*. Hrsg. von Aktion Sühnezeichen / Friedensdienste, Berlin 1990.

143 Vgl. Martin Cordes, *Gemeindepartnerschaften zwischen der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers und der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens – kirchliche Rahmenbedingungen im politischen Spannungsfeld*, in: Ders., a. a. O., S. 36–60; hier: 45–49.

machte den Gemeindegliedern Mut, indem es eine von offizieller Seite missbilligte geheime Stimmabgabe in der Wahlkabine oder gar eine Verweigerung der Teilnahme an der Wahl als ein christlich verantwortbares Handeln bezeichnete¹⁴⁴. Angehörige kirchlicher Basisgruppen, die neben weiteren interessierten Wahlberechtigten bei der Stimmauszählung präsent waren, stellten auch in Sachsen Abweichungen gegenüber dem offiziell verkündeten Wahlergebnis fest¹⁴⁵. Dieses aktive zivilgesellschaftliche Engagement in der Öffentlichkeit markierte durchaus den Beginn einer neuen (Bürger-)Bewegung, zugleich bedeutete die Aufdeckung des Wahlbetruges einen massiven Legitimationsverlust für die SED-Führung bei der Bevölkerung und auch in Teilen der eigenen Partei.

Trotz aller Bemühungen, den Dialog mit dem Staat nicht zu gefährden¹⁴⁶, wandte sich die sächsische Landeskirche jedoch nicht gegen die entstehende Bürgerbewegung. So kam die Dresdner Kirchenleitung, als im September 1989 die Zahl der Demonstranten im Anschluss an die montäglichen Leipziger Friedensgebete stetig anstieg, dem staatlichen Ansinnen auf eine Absetzung dieser Gottesdienste nicht nach¹⁴⁷. Landesbischof Hempel sagte am 2. Oktober 1989 seine Teilnahme an der offiziellen Festveranstaltung des Bezirkes Dresden zum 40. Jahrestag der DDR ab. Als Grund nannte er die „derzeitigen Schwierigkeiten in unserer Gesellschaft, die auch das Verhältnis von Staat und Kirche berühren müssen“¹⁴⁸. Damit wollte Hempel darauf hinweisen, dass angesichts der schweren Krise von Staat und Gesellschaft reine Jubelfeierlichkeiten unangebracht waren.

Nach Interventionen seitens katholischer und evangelischer kirchlicher Amtsträger am 8. Oktober 1989 konnte in Dresden ein drohender gewaltsamer Polizeieinsatz gegen eine friedliche Demonstration auf der Prager Straße im Stadtzentrum abgewendet werden. Zugleich gab es durch die so erwirkte staatliche Gesprächszusage gegenüber Vertretern der Demonstranten einen ersten Durchbruch zum Dialog¹⁴⁹. Diese Entwicklung war gewiss auch eine

144 Text: epd Dokumentation 17/1989, S. 32.

145 Vgl. Johannes Rau, Im Auftrag der Kirche. Erinnerungen und Erfahrungen aus den letzten zwei Jahren der DDR, Leipzig 1996, S. 98; Michael Richter, Die Friedliche Revolution. Aufbruch zur Demokratie in Sachsen 1989/90, Bd. 1 (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 38), Göttingen 2009, S. 109–116.

146 Vgl. zum Beispiel Ehrhart Neubert, Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989 (Forschungen zur DDR-Gesellschaft), 2. Aufl., Berlin 1998, S. 817.

147 Vgl. Dietrich, Fallstudie, a. a. O., S. 650.

148 Schreiben vom 2.10.1989, Sächsisches Hauptstaatsarchiv Dresden, SED-BL, AR 14089.

149 Vgl. die Berichte in: Gerhard Rein, Die protestantische Revolution 1987–1990, Berlin 1990, S. 253–264.

Weichenstellung für den friedlichen Verlauf der Montagsdemonstration am 9. Oktober 1989 in Leipzig¹⁵⁰, wo zuvor offen mit einer „chinesischen Lösung“ gedroht worden war¹⁵¹. Hempel, der auch bei den Leipziger Friedensgebeten am 9. Oktober zugegen war, schrieb im Dezember des Jahres rückblickend: „Diese Erfahrung, dass politisch bezogene Gottesdienste echte Gottesdienste sein können und dass sie zu den substantiellen Möglichkeiten lutherischer Kirche gehören, ist für mich ekklesiologisch ein Gewinn der turbulenten letzten Monate. Leicht gefallen ist mir diese Einsicht nicht.“¹⁵²

Somit markierte das Ende der DDR auch innerkirchlich einen Lernprozess. Der Erfolg der Friedlichen Revolution in Sachsen beruhte auf verschiedenen Faktoren. Einer davon war die demokratische Verfasstheit des sächsischen Protestantismus, die eine Partizipation der Laien fördernden innerkirchlichen Reformen der 1960er und 70er Jahre und die seit dem Ende der 1970er Jahre sich im Raum der Kirche herausbildende Protestbewegung, die zunehmend auch in den gesellschaftlichen Raum übergriff. Auch die ökumenischen Kontakte auf Gemeinde- und übergreifender Ebene trugen dazu bei, neue Formen zivilgesellschaftlichen Handelns kennenzulernen.

Kirchliche Vertreter begleiteten 1989/90 den gesellschaftlichen Veränderungsprozess, zum Beispiel durch die Leitung der Runden Tische in den Bezirken Dresden, Leipzig und Karl-Marx-Stadt / Chemnitz¹⁵³. In den Jahren 1990 bis 1993 stellte die Landeskirche dem sächsischen Landtag für eine Übergangszeit den Festsaal im Haus der Kirche (Dreikönigskirche) in Dresden zur Verfügung. Damit unterstützte sie das Wachstum des zarten Pflänzchens Demokratie auch im Freistaat Sachsen.

150 So auch Richter, *Friedliche Revolution* 1, a. a. O., S. 353.

151 Vgl. ebd., S. 357–360.

152 Rundschreiben an die sächsischen Pfarrer, in: Rein, a. a. O., S. 312 f.

153 Vgl. Richter, *Friedliche Revolution*, a. a. O., Bd. 2, S. 982–1001.

Walter Klaiber

Jenseits von „Staat und Kirche“? Freikirchen, Pfingstkirchen, geistliche Bewegungen¹

In der Systematik dieses Bandes steht unser Thema ganz am Ende. Man kann das verschieden interpretieren. Es ist nicht ungewöhnlich, dass am Ende eines Buches ein Kapitel *Vermischtes* steht, in das alles hineingepackt wird, was in die vorherigen Kapitel nicht hineingepasst hat. Der Untertitel *Freikirchen, Pfingstkirchen, geistliche Bewegungen* könnte in diese Richtung weisen. Aber in manchen Arbeiten stehen am Schluss auch *Perspektiven für die Zukunft*. Die Überschrift: *Jenseits von „Staat und Kirche“?* könnte andeuten, dass unser Thema in diese Richtung weist. Gibt es jenseits der etablierten Vernetzung von Staat und Kirche, wie sie durch die römisch-katholische Kirche und die evangelischen Landeskirchen repräsentiert wird, Alternativen, die das kirchliche Leben in eine Zukunft führen, in der dieses Verhältnis anders gestaltet und gelebt werden wird?

Ich werde aber der Versuchung widerstehen, in meinem Beitrag gleich auf diesen Schwerpunkt einzuschwenken. Denn in der Tat gleicht die Gruppe von Kirchen, Gemeinden und Bewegungen, um die es bei unserem Thema geht, in mancher Hinsicht einem Gemischtwarenladen, in dem sehr Unterschiedliches angeboten wird. Die Unlogik des Untertitels dieses Textes ist dafür symptomatisch. *Freikirchen* und *Pfingstkirchen* werden hier als zwei verschiedene Größen nebeneinander gestellt, obwohl sich die Pfingstgemeinden in Deutschland in aller Regel als *freikirchlich* verstehen und auch unter diesem Begriff firmieren.² Aber dass dies so formuliert wurde, hat sehr wohl eine sachliche Berechtigung. Denn die Pfingstkirchen sind tatsächlich gegenüber den klassischen Freikirchen eine sehr eigenständige Erscheinung und bilden vor allem

¹ Ich danke meinen Freunden, Bischof i.R. Dr. Rüdiger Minor, Dresden, und Pastor i.R. Karl Heinz Voigt, Bremen, für die Durchsicht des Manuskripts, dem Letztgenannten insbesondere auch für wichtige Hinweise auf weiterführende Literatur.

² Vgl. den Namen ihres Zusammenschlusses im *Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden*.

weltweit eine Größe *sui generis*. Doch versuchen wir zunächst einmal der Problematik der Begriffsbestimmung ein wenig näher zu rücken.

Freikirche – ein schwierig zu erfassender Begriff

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der deutschen Sprache, dass der Begriff „frei“ zwar prinzipiell mit einem positiven Grundverständnis besetzt ist, aber praktisch doch meist durch Abgrenzung, also via negationis, definiert wird. Es ist eben leichter zu beschreiben, *wovon* wir frei sein wollen, als *wozu*. So wird auch der Begriff *Freikirche* meist als „Antityp“ benützt: Er ist Antityp zur *Volkskirche* und ihrer Unverbindlichkeit durch die Betonung freiwilliger Mitgliedschaft, Antityp zur *Amtskirche* durch eine größere Beteiligung der Laien, Antityp zu einer *Kirche der Zwangsbesteuerung* durch die Finanzierung aus freiwilligen Gaben und vor allem Antityp zur *Staatskirche* durch die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat.³

Schon bei der ersten Verwendung der Begriffe „free church“ in Schottland oder „église libre“ in der französischsprachigen Schweiz im 19. Jahrhundert war der Gegensatz zur herrschenden Staatskirche leitend.⁴ Wo es kein Gegenüber zu einer protestantischen Staatskirche gab, wird in der Regel auch der Begriff „Freikirche“ nicht verwendet. So bezeichnet sich in den Ländern, in denen die katholische Kirche Staatskirche ist oder war, keine evangelische Kirche als Freikirche, weil dort die Kennzeichnung *evangelisch* genügt, um die Andersartigkeit zu signalisieren. Der Begriff ist also in gewisser Hinsicht heute ein Anachronismus ähnlich dem einer *Landeskirche*; denn von den 20 evangelischen Landeskirchen in Deutschland sind ja nur noch drei für das Territorium eines bestimmten Bundeslandes zuständig. Aber weil die Trennung zwischen Staat und Kirche in Deutschland nach dem Diktum des Staatskirchenrechtlers Ulrich Stutz „hinkend“ ist⁵, und manche Kirchen immer noch

3 Vgl. Hans-Martin Niethammer, *Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche* (Kirche und Konfession 37) Göttingen 1995, S. 34–39; Walter Klaiber, *Landeskirche und Freikirche. Deutsche Verhältnisse und internationaler Trend*, in: Holger Eschmann / Jürgen Moltmann / Ulrike Schuler (Hrsg.), *Freikirche – Landeskirche. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft?* (Theologie Interdisziplinär 2) Neukirchen-Vluyn 2008, S. 11–25.

4 Vgl. Hans Schwarz, Art. Freikirche, TRE 11, 1983, S. 550–563; Erich Geldbach, Art. Freikirche, EKL³ I, 1986, S. 1359–1361; ders., *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, (Bensheimer Hefte 11) Göttingen 1989, S. 29 f.; Karl-Heinz Fix, Art. Freikirchen I, *Kirchengeschichtlich*, RGG⁴ 3, 2000, S. 323–326.

5 Ulrich Stutz, *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata*, Berlin 1926, S. 54.

gleicher sind als die andern und darum andere vielleicht doch ein Stück freier als diese, findet auch der Begriff Freikirche weiter Verwendung.

Allerdings werden in Deutschland sehr unterschiedliche Kirchen und Gemeindebünde, die sehr unterschiedlichen Modellen der Gestaltung von Kirche folgen, zu den Freikirchen gezählt. Wir wollen deshalb versuchen, uns in dem etwas unübersichtlichen Gelände zu orientieren. Ich möchte dazu vier Modelle unterscheiden⁶:

1. *Das konfessionelle Modell.* Dazu gehören in Deutschland vor allem die Selbstständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK), die Evangelisch-lutherische Kirche in Baden, die Evangelisch Lutherische Freikirche und die Altreformierte Kirche. Bei der Bildung dieser Freikirchen ging es weder um die Unabhängigkeit vom Staat noch um die Betonung einer freiwilligen Mitgliedschaft, sondern um die Reinheit des Bekenntnisses, die in den Staats- oder Landeskirchen, von denen man sich getrennt hat, nicht gewahrt schien. Diese Kirchen weisen also soziologisch durchaus freikirchliche Strukturen auf, bezeichnen sich aber – wie etwa die SELK – als „Freikirche wider Willen“.⁷
2. *Das konnexionale Modell.* Mit dem etwas ungewöhnlichen Fremdwort *konnexional* bezeichnen wir Kirchen, in denen die verschiedenen Arbeitsebenen, also Gemeinde vor Ort und regionale, nationale und weltweite Strukturen, eng miteinander vernetzt und wechselweise voneinander abhängig sind. Dies wird durch eine weltweit geltende, gesamtkirchliche Ordnung geregelt. Dazu zählen die *Evangelisch-methodistische Kirche* (EmK: international: *United Methodist Church*), deren konnexionales Strukturmodell namensgebend ist, aber auch die *Evangelische Brüder-Unität (Herrnhuter Brüdergemeine)*, die *Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten*, die *Kirche des Nazare-*

6 Vgl. Karl Heinz Voigt, *Freikirchen in Deutschland* (19. und 20. Jahrhundert), (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Band III/6) Leipzig 2004, S. 34–38. Die *Neuapostolische Kirche* und die *Zeugen Jehovas* sind hier nicht berücksichtigt, da sie wegen einer Reihe von Sonderlehren nicht zu den evangelischen Freikirchen gezählt werden. Zu den einzelnen Freikirchen vgl. außer den in Anm. 4 genannten Titeln: Hubert Kirchner (Hrsg.), *Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen. Ein Handbuch*, Berlin (Ost) 1987; Jürgen Tibusek, *Ein Glaube, viele Kirchen. Die christlichen Religionsgemeinschaften – Wer sie sind und was sie glauben*, Gießen 1994; Hans Krech / Matthias Kleiminger (Hrsg.), *Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen*, 6. Aufl., Gütersloh 2006.

7 So Werner Klän, *Art. Selbstständige Evangelisch-Lutherische Kirche*, TRE 31, 1999, S. 103. In gewisser Hinsicht gilt dies auch für die *Altkatholische Kirche*, die aber hier nicht genannt wird, da sie in manchen Kantonen der Schweiz offizielle Landeskirche ist und in Deutschland von dem Recht einer Körperschaft Gebrauch macht, eigene Kirchensteuern zu erheben.

ners und die *Heilsarmee*. Manche dieser Kirchen stehen theologisch den in der EKD zusammengeschlossenen Kirchen nahe und haben offiziell Kirchengemeinschaft mit ihnen. Sie praktizieren auch die Kindertaufe, so die EmK oder die Brüdergemeinde, die sogar assoziiertes Mitglied der EKD ist. Andere, wie die Adventisten, anerkennen nur die Gläubigentaufe, während die Heilsarmee sich eine Form des sakramentalen Fastens auferlegt hat und grundsätzlich auf den Gebrauch von Sakramenten verzichtet.



Ansicht des Anwesens der Herrnhuter Brüdergemeine in der Oberlausitz mit einem Medaillon des Grafen von Zinzendorf (Postkarte von 1910)

3. *Das täuferisch-kongregationalistische Modell.* Zu dieser Gruppe gehört die *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland* (AMG), der *Bund evangelisch-freikirchlicher Gemeinden* (Baptisten – BEFG), der *Bund Freier Evangelischer Gemeinden* (FEG) und der *Mülheimer Verband Freikirchlich Evangelischer Gemeinden*. Wie schon die Namen dieser Denominationen zeigen, ist man hier mit dem Begriff *Kirche* sehr zurückhaltend, weil man in ihm das Kennzeichen eines problematischen institutionellen Überbaus sieht. Grundlegend für das Kirchesein ist in diesem Modell die autonome Ortsgemeinde. Hier, in der jeweiligen Gemeindeversammlung, fallen die Entscheidungen. Der Zusammenschluss zu einem Bund hat mehr pragmatische Bedeutung, zeigt aber auch, dass diese Gemeinden wissen, Ge-

meinde Jesu Christi ist man immer nur im Zusammenwirken mit anderen Gemeinden. Alle diese Gemeinden praktizieren ausschließlich die Gläubigentaufe, anerkennen aber teilweise auch die Kindertaufe an (zum Beispiel die Freien Evangelischen Gemeinden). Sie versuchen das „Priestertum aller Gläubigen“ auch in ihren kirchlichen Strukturen zu verwirklichen und sind deshalb durch ein wenig ausgeprägtes Amtsverständnis und flache Hierarchien gekennzeichnet.

4. *Das pfingstlich-charismatische Modell* gleicht strukturell in vielem dem kongregationalistischen.⁸ Die Einzelgemeinde ist die entscheidende Größe, und auch in diesen Gemeinden wird ausschließlich die Gläubigentaufe praktiziert. Aber sie sind darüber hinaus vor allem dadurch charakterisiert, dass sie die sogenannten Geistesgaben pflegen, insbesondere die Zungenrede beziehungsweise das Sprachengebet, weil diese Gabe als besonderes Zeichen für die Begabung mit dem Heiligen Geist angesehen wird. Die Hochschätzung des prophetischen Worts und der Inspiration der geistlichen Leiter führt dazu, dass neben dem demokratischen Element die Leitung durch herausgehobene Führungspersönlichkeiten eine große Rolle spielt. Zu dieser Gruppe gehört der *Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden*, in dem unter anderem die *Freien Christengemeinden*, die *Elim-Gemeinden* und die Gemeinden der *Volksmission entschiedener Christen* zusammengeschlossen sind, weiter die *Gemeinde Gottes* (Urbach), die *Anskar Kirche*, die Gemeinden der *Foursquare Bewegung* und eine Reihe weiterer charismatischer Gemeinden und Netzwerke. Gerade in diesem Bereich finden sich sehr unterschiedliche Ausprägungen christlicher Lehre und Lebensformen, und manches, was in den Medien mit negativen Schlagzeilen als freikirchliche Gemeinde firmiert, stammt aus dem Randbereich dieses Spektrums.

Kann man, wenn man dieses weite Feld überblickt, doch einige grundsätzliche Gemeinsamkeiten ausmachen? Immerhin sind außer der erstgenannten Gruppe der konfessionellen Freikirchen, für die es theologisch keine Bedeutung hat, Freikirche zu sein, alle diese Kirchen und Gemeindebünde Mitglied

8 Vgl. Walter J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft · Situation · Ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; Peter Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch*, (Kirche – Konfession – Religion 42) Göttingen 2001; Dieter Hampel / Richard Krüger / Gerhard Oertel, *Der Auftrag bleibt. Der Bund freikirchlicher Pfingstgemeinden auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Erzhausen 2009; Silke Dangel, *Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums*. (Theologische Bibliothek Töpelmann 168) Berlin / Boston 2014, S. 237–316 (zur Pfingstbewegung).

oder Gastmitglied in der *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF). Diese Vereinigung wurde schon im Jahr 1926 als gemeinsame Interessenvertretung der Freikirchen in der staatskirchenrechtlich sehr umkämpften Situation der Weimarer Republik gegründet.⁹ Sie hat aber erst in der Präambel ihrer Verfassung aus dem Jahr 1998 versucht, das Wesen des Freikircheseins zu beschreiben, und zwar weniger durch Abgrenzung, als vielmehr durch positive Aussagen über das Selbstverständnis ihrer Mitgliedskirchen, und auch so, dass trotz der Unterschiede zwischen den einzelnen Freikirchen eine grundlegende Übereinstimmung in zentralen Fragen der Lehre von der Kirche sichtbar wird.¹⁰

Die Präambel besteht aus sieben Leitsätzen. Mit den ersten beiden stellen sich die Freikirchen bewusst in die Gemeinschaft reformatorisch geprägter Kirchen und bekennen sich zu dem gemeinsamen Erbe des *sola scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia* und *sola fide*. Von den in der VEF zusammengeschlossenen Kirchen heißt es dort:

Sie erkennen in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments Gottes Wort als Grundlage und alleinige Richtschnur ihrer Verkündigung, ihrer Lehre und ihres Lebens.
Sie bekennen Jesus Christus als Haupt der Gemeinde sowie als Herrn und Heil der Welt. Mit allen Kirchen der Reformation bezeugen sie die Errettung der Sünder um Jesu Christi willen aus Gottes freier Gnade allein durch den Glauben.

Auch der dritte Leitsatz betont grundsätzlich eine reformatorische Erkenntnis. Hier dürften die Unterschiede zu anderen reformatorischen Kirchen eher darin liegen, wie man Gemeinschaft und Priestertum aller Gläubigen praktisch verwirklichen möchte. Der Satz lautet:

Sie verstehen die Kirche bzw. Gemeinde Jesu Christi als Gemeinschaft der Gläubigen, geschaffen durch das Wort Gottes und gestaltet als Lebens- und Dienstgemeinschaft im Sinne des Priestertums aller Gläubigen.

Damit wird einerseits der reformatorische Grundsatz bejaht, dass die Kirche *creatura verbi divini*, also Geschöpf des Wortes Gottes ist, aber zugleich betont,

⁹ Voigt, Freikirchen (Anm. 6), S. 145–147.

¹⁰ Vereinigung Evangelischer Freikirchen (Hrsg.), Freikirchenhandbuch (Ausgabe 2004), Wuppertal 2004, S. 141 f.

dass das, was das Wort und der Geist Gottes an Gemeinschaft und Dienstfähigkeit unter den Gläubigen schaffen, auch im Leben und Dienst der Gemeinde erfahrbar wird. In diesem Sinn Gemeinschaftskirche sein zu wollen, ist ein wesentliches Merkmal der Freikirchen.

Das tritt dann noch klarer in den nächsten beiden Leitsätzen hervor, die am stärksten in ihren positiven Aussagen auch die Abgrenzung von der Volkskirche beinhalten.

Sie erwarten von den Gliedern ihrer Gemeinden ein Bekenntnis des persönlichen Glaubens an Jesus Christus sowie die ernsthafte Bereitschaft, ihr Leben dem Willen Gottes entsprechend zu führen.

Sie halten an der rechtlichen und organisatorischen Unabhängigkeit vom Staat fest und finanzieren ihre Arbeit durch freiwillige Beiträge der Mitglieder.

Der erste dieser beiden Leitsätze ist für das Selbstverständnis der Freikirchen zentral; auf ihn werden wir gleich noch einmal zurückkommen. Beim zweiten ist daran zu erinnern, dass auch die meisten Freikirchen Körperschaften des öffentlichen Rechts sind und den kostenpflichtigen Service des Finanzamtes, von ihren Mitgliedern zusammen mit der Einkommenssteuer auch Kirchensteuer in der von ihnen festgelegten Höhe einzuziehen, in Anspruch nehmen könnten.¹¹ Sie tun das nicht; einerseits aus der grundsätzlichen Überzeugung heraus, dass ein staatlich eingezogener Zwangsbeitrag nicht dem Wesen dessen entspricht, was das Neue Testament über das finanzielle Engagement von Christen sagt; andererseits zeigt sich in der Praxis, dass die durchschnittliche finanzielle Beteiligung freikirchlicher Christen in der Regel weit über dem Prozentsatz liegt, den sie als Kirchensteuer bezahlen müssten.¹²

Der sechste Leitsatz erinnert die Freikirchen selbst an das, was freikirchliche Existenz von den Ursprüngen her an gesellschaftlichem Engagement bedeutet hat. Hier zeigt sich – wie wir gleich noch sehen werden – eine gewisse Diskrepanz zwischen den Ursprüngen der verschiedenen freikirchlichen Traditionen und ihrer Verwirklichung im deutschsprachigen Raum. Sie soll durch diesen Leitsatz überwunden werden:

11 Vgl. Gottfried Held, Die kleinen öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik, (Jus Ecclesiasticum 22) München 1974, S. 53.

12 Walter Klaiber, „Einen fröhlichen Geber hat Gott lieb“. Freikirchliche Überlegungen zum Thema kirchliche Finanzen, Evangelische Theologie 61, 2001, S. 49–56.

Sie treten ein für die Menschenrechte, insbesondere für Glaubens- und Gewissensfreiheit, und übernehmen ein ihren Möglichkeiten entsprechendes Maß an Verantwortung für alle Menschen.

Der siebente und letzte Leitsatz beschreibt, worin Freikirchen ihren missionarischen Auftrag und damit ihre *raison d'être*, die Begründung ihrer Existenz, sehen:

Ihre Hauptaufgabe sehen sie darin, das Evangelium von der Liebe Gottes zu allen Menschen in Wort und Tat zu verkündigen.

Wir haben es bei der Zitierung des vierten Leitsatzes schon angedeutet: Das wichtigste Charakteristikum der Kirchen, die man in Deutschland Freikirchen nennt, das sie vom Selbstverständnis evangelischer Volkskirche am deutlichsten unterscheidet, besteht darin, dass die *Antwort* der Menschen auf Gottes Ruf mit ein *konstitutives* Element ihres Kircheseins ist. Dabei geht es um das Bekenntnis des Glaubens, aber auch um die Antwort, die im Engagement in der kirchlichen Arbeit und im Dienst am Nächsten besteht. Es gibt wohl keine Kirche, der das einfach gleichgültig wäre. Kennzeichnend für die Freikirchen aber ist, dass dies ein *Strukturelement* für den Aufbau und das Wesen der Kirche darstellt.¹³ Für viele Freikirchen ist dieses „Bekenntnis des persönlichen Glaubens“, das Voraussetzung für die volle Zugehörigkeit zur Kirche ist, mit dem Vollzug der Gläubigentaufe verbunden. In den Kirchen, die wie die Evangelisch-methodistische Kirche auch die Kindertaufe üben, tritt bei der Aufnahme in die volle Kirchengliedschaft das persönlich ausgesprochene Bekenntnis zu Christus und die Verpflichtung zur Mitarbeit in der Kirche zu der früher vollzogenen Taufe hinzu.¹⁴ Natürlich gibt es auch in den Freikirchen

13 Dies dürfte die beste Definition von Freikirche zumindest im deutschsprachigen Kontext sein. Andere Autoren fassen den Begriff zu weit, so H. Schwarz in seinem Artikel in TRE 11, 1983 (s. Anm. 4), nach dessen Definition „auch die Russisch-Orthodoxe Kirche in der UdSSR ... eine Freikirche“ war (S. 550), andere dagegen zu eng, so Eilert Herms, „Freikirche“ Geschichtliches Phänomen – dogmatisches Problem, in: H. Eschmann u. a., Freikirche (s. Anm. 3), S. 122–155, der nur die Gruppen zu den Freikirchen rechnen möchte, die „mit Ernst Christen sein wollen“ (nach Martin Luther, Vorrede zur *Deutschen Messe*, D. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, Band 19: Schriften 1526, Weimar 1897, S. 75) und sich gegen die bestehende kirchliche Ordnung wenden.

14 Vgl. Rudolf Weth, Taufverständnis und Taufpraxis in den Freikirchen als Anfrage an die landeskirchliche Taufpraxis, in: Christine Lienemann-Perrin (Hrsg.), Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche, (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 39) München

Menschen, die sich diesem Bekenntnis entfremdet haben und nicht mehr aktiv am Leben der Kirche teilnehmen. Aber anders als dies häufig in evangelischen Volkskirchen geschieht, wird dies nicht als legitimer Ausdruck der Freiheit eines Christenmenschen gesehen, sondern als eine Situation, die zur seelsorgerlichen Hilfe herausfordert.¹⁵

Dass es bei diesen Kirchen zu einem *Kurzschluss zwischen Religion und Politik* kommt, wie das im Titel dieses Buches als Befürchtung angedeutet wird, scheint nun freilich nicht ihre größte Gefährdung zu sein. Eher könnte die Gefahr für sie darin liegen, dass sie sich im selbst gewählten – oder auch von der Gesellschaft aufgezwungenen – Ghetto verstecken und die Politik den Politikern überlassen, um sich selbst nicht die Hände mit diesem Geschäft schmutzig zu machen. Liegt *jenseits von „Staat und Kirche“* das Versteck weltflüchtiger und verantwortungsscheuer Randgruppen oder lässt sich gerade dort ein *Kontrastmodell* zu einer allzu weltförmigen und daher oft wenig herausfordernden Kirchlichkeit finden?

Das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft – Ghetto oder Kontrastmodell?

Bis heute wird für die Analyse des Unterschieds zwischen Volkskirche und Freiwilligkeitskirche – und zwar gerade wenn es um die unterschiedliche Art der Beziehung zur herrschenden Gesellschaft geht – gerne die klassische Be-

1983, S. 337–366; Walter Klaiber, Freikirchliche Tauftraditionen – ökumenisch herausgefordert, in: Dorothea Sattler / Gunter Wenz (Hrsg.), Sakramente ökumenisch feiern. Zum 75. Geburtstag von Theodor Schneider, Mainz 2005, S. 147–166; Walter Klaiber / Manfred Marquardt, Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, 2. Aufl., Göttingen 2006, S. 375–381.

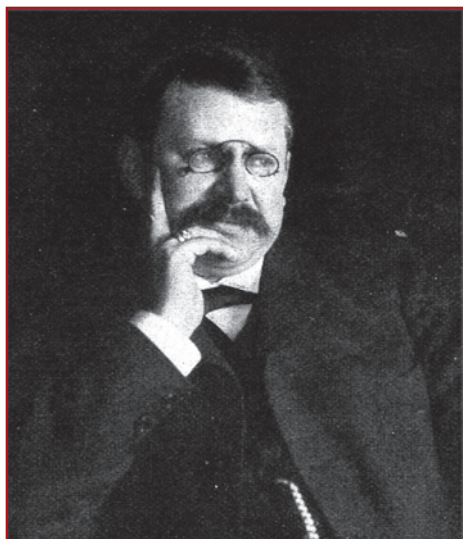
¹⁵ Vgl. die lange Zeit gängige Rede von den „treuen Kirchenfernern“, die die kirchlichen Angebote nur sporadisch in Anspruch nehmen, jedoch treu ihre Kirchensteuer zahlen und deshalb nicht als „Christen minderer Qualität“ betrachtet werden dürfen. „Die Volkskirche kann solche Entscheidungen respektieren. Es ist gerade ihre missionarische Stärke, daß sie ihren Gliedern nicht vorschreibt, wie sie ihren Glauben in Bezug zur Gemeinde zu leben haben“ (aus der Broschüre *Für den Glauben werben. Evangelisation in der Volkskirche und ihren Gemeinden*, Karlsruhe 1996, S. 10). Immerhin wird in der Studie *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft* (hrsg. v. Klaus Engelhardt, Hermann von Loewenich, Peter Steinacker, Gütersloh 1997) die Notwendigkeit der „Verständigung auch mit den vielen der Kirche weniger verbundenen oder ihr distanzierter gegenüberstehenden Mitgliedern“ betont. Wichtigste Aufgabe der Kirche ihnen gegenüber ist, ein Deutungssystem anzubieten, „das Rückhalt gewährt an den Knotenpunkten des Lebens“, also ein Angebot, das sich stark an den Kasualien orientiert (S. 359, 361). Ähnliche Überlegungen finden sich in der neuesten Mitgliedschaftsstudie: *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis*. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2014, S. 129 f.

schreibung dieser beiden Kirchentypen bei Max Weber und Ernst Troeltsch, den Pionieren der Religionssoziologie, herangezogen. Allerdings sprechen beide dabei vom Typus der *Kirche* beziehungsweise der *Sekte*. Damit scheint unsere Frage schon *per definitionem* gelöst. Ernst Troeltsch schreibt „Der Typus der *Kirche* ist die überwiegend konservative, relativ weltbejahende, massenbeherrschende und darum ihrem Prinzip nach universale, das heißt alles umfassen wollende, Organisation. Die *Sekten* sind dem gegenüber verhältnismäßig kleine Gruppen, erstreben eine persönlich-innerliche Durchbildung und eine persönlich-unmittelbare Verknüpfung der Glieder ihres Kreises, sind eben damit von Hause aus auf kleinere Gruppenbildung und auf den Verzicht der Weltgewinnung angewiesen; sie verhalten sich gegen Welt, Staat, Gesellschaft indifferent, duldend oder feindlich, da sie ja nicht diese bewältigen und sich eingliedern, sondern vermeiden und neben sich stehen lassen oder etwa durch ihre eigene Gesellschaft ersetzen wollen ... [W]ährend die voll entwickelte Kirche den Staat und die herrschenden Schichten sich dienstbar macht und sich eingliedert, zu einem Bestandteil der allgemeinen Ordnung wird und diese von sich aus teils bestimmt teils sichert, damit aber auch von ihnen und ihrer Entwicklung abhängig wird, haben umgekehrt die Sekten die Beziehungen zu den Unterschichten oder doch zu den gegen Staat und Gesellschaft im Gegensatz befindlichen Elementen der Gesellschaft, arbeiten sie von unten herauf und nicht von oben herunter“.¹⁶

Troeltsch anerkennt dabei ausdrücklich an, dass der Begriff *Sekte* „irreführend“ ist und den „Standpunkt der herrschenden Kirchen“ widerspiegelt, ja er stellt sogar fest, dass gerade der „Sektentypus in der Predigt Jesu wurzelt“.¹⁷ Dennoch hat er die Begrifflichkeit beibehalten und darum eine ernsthafte theologische Auseinandersetzung mit dieser Form des Kircheseins verhindert. *Sekte* will niemand sein, selbst wenn die urchristlichen Gemeinden viele Merkmale einer solchen aufgewiesen haben sollten. Troeltsch hat seine Typologie vor allem anhand der im Mittelalter entstandenen Sondergruppen, insbesondere den Waldensern, entwickelt, Max Weber ging dagegen von den Täufern der Reformationszeit aus und bezog Beobachtungen aus den USA mit ein. Beide räumen aber ein, dass die Typologie auf die großen angelsächsischen Freikirchen nicht mehr ohne weiteres zutrifft.

16 Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912. Teilband I, Tübingen 1964, S. 362. Vgl. Max Weber: *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 9. Auflage, Tübingen 1988, S. 144–163 (zur Terminologie S. 153).

17 Zitate bei Troeltsch, *Soziallehren* S. 367, 373.



Ernst Troeltsch (1865–1923), „Pionier der Religionssoziologie“. (Quelle: „Die Woche“, Band II, Nr. 17, Berlin 1906)

Das ist für unseren Zusammenhang wichtig. Denn viele der heutigen Freikirchen in Deutschland stammen von Bewegungen aus dem angelsächsischen Raum, die, als sie nach Deutschland kamen, in ihren Herkunftsländern schon anerkannt und dort auch gesellschaftsdiakonisch aktiv waren. In den USA herrschte seit 1776 eine klare Trennung von Staat und Kirche, nachdem der baptistische Geistliche Roger Williams schon 1647 in Rhode Island die Glaubensfreiheit eingeführt hatte.¹⁸ In England gab es im 19. Jahrhundert zwar noch keine Gleichberechtigung der Konfessionen, aber doch so viel Toleranz, dass auch andere Kirchen als die Church of England ungehindert arbeiten konnten.

So war es insbesondere den englischen Freikirchlern ein Anliegen, sich für Religionsfreiheit auch auf dem Kontinent einzusetzen. Plattform dafür war vor allem die *Evangelical Alliance*, die 1846 in London gegründet wurde.¹⁹ 1848 veröffentlichte Julius Köbner (1806–1884), einer der „Gründerväter“ des deut-

¹⁸ Zu Roger Williams und William Penn vgl. Geldbach, Freikirchen (Anm. 4), S. 65–79.

¹⁹ Hans Hauzenberger, *Einheit auf evangelischer Grundlage. Von Werden und Wesen der Evangelischen Allianz*, Giessen–Zürich 1986, S. 163–171; David Hilborn, „Einige gemeinsame Aktionen“: Die Bildung und Entwicklung einer Sozialen Agenda innerhalb der Evangelischen Allianz, in: Karl Heinz Voigt/Thomas Schirmacher (Hrsg.), *Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert*, (idea-Dokumentation 3) Bonn 2004, S. 9–36; Karl Heinz Voigt, „Menschenrecht Religionsfreiheit“: Thema der Internationalen Evangelischen Allianz und des Deutschen Kirchentags in der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Ders./Thomas Schirmacher (Hrsg.), *Menschenrechte* S. 37–74; Gerhard Lindemann, *Für Frömmigkeit in*

schen Baptismus sein „Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk“, in dem er Religionsfreiheit für *alle* Menschen forderte, „seien sie Christen, Juden, Muhamedaner“. ²⁰ Diese Schrift wurde alsbald von der Zensur verboten. Aber 1853 kam auf Betreiben der *Evangelical Alliance* in Bad Homburg v.d.H. die „Homburg Conference“ für Religionsfreiheit zusammen, die sich für Glaubens- und Gewissensfreiheit auch in Deutschland einsetzte. ²¹ Konkrete Ergebnisse wurden nicht erreicht und die Deutsche Evangelische Allianz hat sich diesen Schwerpunkt nicht zu Eigen gemacht.

In den angelsächsischen Ländern aber ging das politische Engagement der Freikirchen weit über dieses Thema hinaus. Im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert stand zunächst der Kampf gegen die Sklaverei im Vordergrund. Hier waren Quäker und Mennoniten führend, aber auch John Wesley, der Begründer der methodistischen Bewegung, setzte sich noch im hohen Alter für die Abschaffung der Sklaverei ein. In den USA allerdings spalteten sich die schon recht groß gewordenen Methodistenkirche und der baptistische Bund an dieser Frage. ²²

In England waren es vor allem die örtlichen Kappellengemeinden der sogenannten *Primitive Methodists* (der *Ursprünglichen Methodisten*), die sich sozial engagierten und deren Laienprediger in der Gewerkschaftsbewegung und der Arbeiterpartei eine führende Rolle spielten. ²³ Der langjährige Generalsekretär der Labour Party, Morgan Phillips (1944–1961), wird oft mit den Worten zitiert, die Labour Party verdanke dem Methodismus mehr als dem Marxis-

Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879), (Theologie, Forschung und Wissenschaft 24) Münster 2011.

²⁰ Der Text ist abgedruckt in Erich Geldbach / Markus Wehrstedt / Dietmar Lütz, Religionsfreiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006, S. 129–150 (Zitat auf S. 135).

²¹ Karl Heinz Voigt, Die „Homburg Conference“ für Religionsfreiheit von 1853. Eine frühe Menschenrechtsinitiative, in: Lena Lybæk / Konrad Raiser / Stefanie Schardien (Hrsg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach, (Ökumenische Studien. Ecumenical Studies 30) 2004, S. 492–503; ders., „Menschenrecht Religionsfreiheit“.

²² Ralph E. Luker, Art. Sklaverei IV. Kirchengeschichtlich, RGG⁴ 7, 2004, Sp. 1385–1387. Zur Haltung John Wesleys vgl. Manfred Marquardt, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, 3. Aufl., (Reutlinger Theologische Studien 3), Göttingen 2008, S. 85–97, und zur Evangelischen Allianz: Hauzenberger, Einheit (Anm. 19), S. 156–162.

²³ Symbolfiguren wurden die *Tolpuddle Martyrs*, sechs Landarbeiter, die unter Führung eines methodistischen Laienpredigers eine Gewerkschaft gründeten und deswegen 1834 zur Verbannung nach Australien verurteilt wurden, aber aufgrund einer Petition mit mehr als 250 000 Unterschriften 1836 freigelassen wurden (vgl. Andrew Norman, *The Story of George Loveless and the Tolpuddle Martyrs*, Wellington UK 2008).

mus. Von marxistischen Historikern ist dem heftig widersprochen worden.²⁴ Aber das Bonmot weist in jedem Fall auf einen wichtigen Faktor für die Entstehung der englischen Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung hin. Denn dadurch, dass in den Dörfern – oft gegen den Willen der offiziellen Geistlichkeit und der Grund- oder Fabrikbesitzer – methodistische Gemeinschaften entstanden und Kapellen gebaut wurden, dass in diesen Gemeinschaften auch einfache Leute etwas zu sagen hatten und von einer geschwisterlichen Gemeinschaft getragen wurden und dass sie in den Sonntagsschulen lesen und schreiben lernen konnten, dadurch sind vor allem auf dem Land viele erst befähigt worden, sich gegen Ausbeutung und Unterdrückung zu wehren.²⁵

In den USA entwickelte sich unter Führung des baptistischen Theologen Walter Rauschenbusch die Bewegung des *Social Gospel*. Sie „verband traditionelle evangelikale Frömmigkeit mit einem neuen Aufruf zur Verbesserung der sozialen Ordnung“.²⁶ Impulse aus dieser Bewegung führten in der Methodistischen Kirche zur Formulierung eines *Social Creeds*, eines sozialen Bekenntnisses, das 1908 von der Generalkonferenz angenommen und 1912 vom Federal Council of Churches, der Vorgängerorganisation des heutigen National Council of Churches der USA, übernommen wurde. Dieses Bekenntnis wurde weiterentwickelt und bildet bis heute in den *Sozialen Grundsätzen* und dem *Sozialen Bekenntnis* der Evangelisch-methodistischen Kirche einen wichtigen

24 Ausgangspunkt dieser Auseinandersetzung ist die berühmte These des französischen Historikers Elie Halévy, dass der Methodismus England vor der Revolution bewahrt habe („Methodism was the Antidote to Jacobinism“, Elie Halévy, England in 1815, London 1949, S. 590 f; vgl. ders., The birth of Methodism in England, Chicago 1971, S. 70: „The despair of the working class was the raw material to which Methodist doctrine and discipline gave a shape“). Marxistische Historiker haben das verneint oder die Tatsache negativ gewertet: Die methodistische Erweckung war das Opium, durch das die Arbeiterklasse ruhig gestellt wurde, sodass die nach der Lehre von Karl Marx eigentlich fällige Revolution nicht stattfand. So vor allem in der (an und für sich eindrucksvollen) Darstellung von Edward P. Thompson. Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse, Frankfurt a. M. 1987, Band 1, S. 379–483. Zur Auseinandersetzung mit der These von Halévy vgl. Thomas Kraft, Pietismus und Methodismus. Sozialethik und Reformprogramme von August Hermann Francke und John Wesley im Vergleich. EmK Geschichte Monographien. Band 47, 2001, S. 89–95 (dort weitere Literatur).

25 Vgl. den Artikel von Nigel Scotland, Methodism and the English Labour Movement 1800–1906, ANVIL. Band 14, Nr. 1, 1997, S. 36–48, der sich auch mit der marxistischen Kritik auseinandersetzt. Differenziert auch die Darstellung von Eric Hobsbawm, Sozialrebell. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert, (Soziologische Texte 14, 1962 = Sammlung Luchterhand), Neuwied / Berlin 1971 S. 161–190, Bernard Simmel, The Methodist Revolution, New York 1973, und David Hempton, Methodism and Politics in British Society 1750–1850, London u. a. 1984, bes. S. 179–239.

26 Mark G. Toulouse, Art. Social Gospel, RGG⁴ 7, Sp. 1407–1409.

Bestandteil von Lehre und Ordnung der Kirche.²⁷ Wichtig war in diesen Grundsätzen außer dem Bekenntnis zu den grundlegenden Menschenrechten und einer sozialen Ordnung auch der Einsatz für den Frieden. Nicht nur die traditionellen Friedenskirchen der Quäker und der Mennoniten sondern auch der amerikanische Methodismus war insbesondere zwischen den beiden Weltkriegen sehr pazifistisch ausgerichtet und hielt dies selbst in der Konfrontation mit Hitlerdeutschland noch bis 1940 durch; erst der Überfall auf Pearl Harbour änderte diese Haltung zumindest für die augenblickliche Situation.²⁸

Was aber bedeutet das für diese Kirchen in Deutschland? Sind sie hier nicht Fremdkörper in der Gesellschaft geblieben? Sollte das so sein, lag das sicher nicht nur an ihnen. Für die Situation in Mitteleuropa zieht der baptistische Theologe Erich Geldbach eine bittere Bilanz: „Die freikirchliche Geschichte ist bis in die jüngste Vergangenheit eine Geschichte der gesellschaftlichen Diskriminierung und Marginalisierung gewesen. Die Freikirchen haben sich an die Wand spielen lassen, und das, obwohl sie von ihrer inneren demokratischen Struktur viel eher in das Gesamt einer demokratischen Gesellschaft passen.“²⁹

Damit ist freilich angedeutet, dass die Freikirchen an dieser Entwicklung auch selbst Anteil hatten. Eines der Hauptargumente ihrer Gegner war, dass es sich bei ihnen um „ausländisches Gewächs“ handle, das für das deutsche Wesen gefährlich und fremd sei.³⁰ Das hat weithin zu einer Art Überkompensation geführt. Man war bemüht, unter Beweis zu stellen, dass man sich in der Treue zum Vaterland und im Gehorsam zur Obrigkeit von niemand übertreffen lasse, wenn man nur das Evangelium verkündigen und sich als Gemeinde versammeln dürfe.

27 Zur Geschichte vgl. Lothar Elsner / Ulrich Jahreis, Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde, Göttingen 2008. Der derzeit gültige deutschsprachige Text steht in: Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche. Ausgabe 2012. Frankfurt a. M. 2014, S. 63–92.

28 Vgl. zur Friedensfrage insgesamt: Martin Gerhard Kupsch, Krieg und Frieden. Die Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa. 2 Bände, (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie. Band 455) Frankfurt a. M. u. a. 1992.

29 Erich Geldbach, Freikirchen und Demokratie, in: Die Freikirchen und ihr gesellschaftlicher Beitrag. Beiträge von Jörg Swoboda, Erich Geldbach und Walter Klaiber, (Schriftenreihe der Vereinigung Evangelischer Freikirchen Heft 1) Stuttgart 1995, S. 30–38 (Zitat S. 31).

30 Vgl. zu diesen Vorwürfen und ihren Folgen Geldbach, Freikirchen (Anm. 4), S. 130–144; Voigt, Freikirchen (Anm. 6), S. 118–124, und das Themenheft der Zeitschrift FreikirchenForschung Band 17 („Freikirchen als Außenseiter“), 2008, S. 11–178, insbesondere Frank Fornaçon, Zwischen Weltflucht und Weltverantwortung – Baptisten als Minderheit auf der Suche nach ihrer politischen Heimat – Historischer Überblick über die Zeit von 1834 bis 1950, S. 92–105.

Das schloss nicht aus, dass man sich gesellschaftlich engagierte und Menschen in der Not beistand. Aber das geschah vor allem durch diakonische Arbeit von Mensch zu Mensch. Insbesondere die schnell wachsenden Diakonissenanstalten zeichneten sich hier aus, was freilich auch die Gefahr in sich trug, dass Kirche und Gemeinden ihre soziale Verantwortung an die Diakonissen delegierten.³¹ Immerhin war es auch in Deutschland ein methodistischer Laienprediger, nämlich Georg Kropp, der 1921 in Wüstenrot die erste Bausparkasse gründete.³² Ein Laienprediger der Evangelischen Gemeinschaft, Heinrich Adolf Reineke (1868–1945) aus Schlehen bei Posen, war in der Anfangsphase der Weimarer Republik für die Deutsche Volkspartei Abgeordneter im Deutschen Reichstag, bis er 1920 die polnische Staatsbürgerschaft annehmen musste, um sein Gut behalten zu können.³³ Eine grundsätzliche Kritik an den sozialen Missständen der Zeit mag zwar gelegentlich von einzelnen Predigern geäußert worden sein, ein Thema für Kirchen und Gemeinden war das nicht. Der Preis, den man für die geistliche Freiheit zahlen zu müssen meinte, war die Anpassung an die herrschenden Gesellschaftsnormen.

Das zeigte sich vor allem an dem Verhalten während des ersten Weltkriegs und leider auch im Dritten Reich. Obwohl führende Freikirchler an der Friedensfahrt der Kirchen nach England im Jahr 1908 und an den Vorbereitungen der Gründung des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ am Vorabend des ersten Weltkriegs beteiligt waren,³⁴ unterschieden sich Kriegsbegeisterung und Bekundung von Vaterlandstreue in den Freikirchen in nichts von der Haltung der sonstigen Bevölkerung.³⁵ Noch eigenartiger mutet uns heute das Verhalten im Dritten Reich an.³⁶ Die nationalsozialistische Ideolo-

31 Zu Leistungen und Grenzen freikirchlicher Diakonie vgl. exemplarisch: Astrid Giebel, *Glaube, der in der Liebe tätig wird: Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957*, (Baptismus-Studien 1) Kassel 2000.

32 Vgl. Eberhard Langer, Georg Kropp. Begründer des deutschen Bausparwesens 1865–1943. In: *Lebensbilder aus Schwaben und Franken*. Herausgegeben von Robert Uhlend, Bd. 15, Stuttgart 1983, 1–20; Karl Heinz Voigt, Art. Georg Kropp, erscheint in *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 37, 2016.

33 Vgl. Karl Heinz Voigt, Artikel Heinrich Adolf Reineke, *Biographisch Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 35, 2014, Sp. 1206–1218.

34 Voigt, *Freikirchen* (Anm. 6), 134 f.

35 Karl Heinz Voigt, „Heldengedenken“ im Ersten Weltkrieg. Einblicke in die Evangelisch-methodistische Kirche, *Freikirchenforschung* 23, 2014, S. 154–176; Hartmut Wahl, Trauer in den Baptisten und Brüdergemeinden über die getöteten Soldaten im 1. Weltkrieg? Ein Blick auf die Baptistengemeinde Elberfeld-Velbert und die Brüdergemeinde Velbert, ebenda S. 177–194.

36 Karl Zehrer, *Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich“*, Berlin (Ost) 1986; Herbert Strahm, *Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich*, (Münchener kirchenhistorische

gie als solche fand wenig Resonanz in den freikirchlichen Gemeinden. Und doch gab es Treuebekundungen für Führer und Vaterland selbst noch nach dem Attentat vom 20. Juli 1944.³⁷ Es gibt bewegende Zeugnisse für Solidarität und Fürsorge für jüdische Mitchristen, aber keinerlei Protest gegen die Judenverfolgung oder ernsthafte Versuche, die diskriminierenden Gesetze zu unterlaufen.³⁸

Die Ursachen dafür sind vielfältig. Wie manche Diktaturen verstand es der NS-Staat, im Kampf gegen die großen Kirchen den kleinen mehr Beachtung zu schenken, als dies der demokratische Staat getan hat. So wurden in einem Fall Körperschaftsrechte, um die vorher wegen des Widerstands der Landeskirchen vergeblich gekämpft worden war, erst vom NS-Staat verliehen.³⁹ Auch legte die Bekennende Kirche ausdrücklich keinen Wert auf eine Mitarbeit der Freikirchen.⁴⁰ Das Hauptproblem aber war wohl, wie Geldbach notiert, das Problem dass „ungehinderte Evangelisationstätigkeit zu oft ein Lackmustest der Freikirchler für die Beurteilung einer Regierung“ wurde.⁴¹ Nur auf diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass zwei führende Vertreter der deutschen Freikirchen, der Bischof der Bischöflichen Methodistenkirche Otto Melle und Bundesdirektor Paul Schmid vom Bund Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) 1937 bei der Zweiten Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Oxford dem herrschenden Regime bescheinigten, man könne in Deutschland weiter ungehindert das Evangelium verkündigen.⁴²

Studien 3) Stuttgart 1989; Andrea Strübind, *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“*, 1. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1991, 2. Aufl., Wuppertal 1995; Voigt, *Freikirchen* (Anm. 6), S. 163–186; Philipp Thull (Hrsg.), *Christen im Dritten Reich*, Darmstadt 2014; darin zur Neuapostolischen Kirche (Klaus Schabronat S. 52–67), Mennoniten (Hans-Jürgen Goertz S. 68–84), Pfingstbewegung (Paul Schmidgall S. 85–94) und Freikirchen allgemein (Karl Heinz Voigt S. 95–104).

37 Vgl. Helmut Nausner, Bischof F.H. Otto Melle und seine ungeklärte Beziehung zum nationalsozialistischen Staat, *EmK Geschichte* 34, 2014, S. 76–93.

38 „Hilflosigkeit gegenüber den Juden“ überschreibt Karl Heinz Voigt diesen Abschnitt in seiner Darstellung in: *Freikirchen* (Anm. 6), S. 173–178. Weiter Roland Fleischer, *Das verachtete Volk der Juden – Baptisten, die Pogromnacht 1938 und das Verhältnis zum Judentum*, in: *Freikirchen-Forschung* 17, 2008, S. 196–221, und der umfassende Sammelband von Daniel Heinz (Hrsg.), *Freikirchen und Judentum im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld*, (Kirche-Konfession-Religion 54) Göttingen 2011.

39 Vgl. die Verleihung der Körperschaftsrechte für Deutschland an die Evangelische Gemeinschaft 1938, vgl. Voigt, *Freikirchen*, S. 150.

40 Dazu Voigt, *Freikirchen*, S. 168–173; Dokumente bei Zehrer, *Freikirchen*, S. 119–123.

41 Geldbach, *Demokratie*, S. 33.

42 Dazu Zehrer, *Freikirchen*, S. 43–51 mit Dokumenten auf S. 136–148 (der Text der Rede Melles auf S. 140); Strübind, *Unfreie Freikirche*, S. 231–249 (1. Aufl.); Voigt, *Freikirchen*, S. 181 f.

Auch die Freikirchen taten sich nicht leicht, ihre Mitschuld an den Verbrechen des Dritten Reichs anzuerkennen, und abgesehen von der Bischöflichen Methodistenkirche haben sie lange gebraucht, bis sie sich mit dem Thema auseinandergesetzt haben.⁴³ Aber wie die anderen Kirchen haben sie aus der Katastrophe gelernt, dass die biblische Aufforderung, „jedermann sei untertan der Obrigkeit“ (Röm 13,1) nicht blind gegenüber Unrecht und Unterdrückung machen darf, sondern auch zu *kritischer* Loyalität gegenüber Staat und Gesellschaft verpflichtet. Und obwohl die Ansichten zu vielen gesellschaftlichen Problemen auch in den Freikirchen divergieren, gibt es heute immer wieder solche von konstruktiver Kritik getragene Stellungnahmen der VEF zu aktuellen Themen.⁴⁴

So wurde 2002 eine Erklärung *Herausgefordert zu sozialem Handeln* verabschiedet, die vor allem eine Selbstverpflichtung der Freikirchen zur gesellschaftlichen Verantwortung darstellt. Um diese wahrzunehmen wurde die (Teilzeit)Stelle eines eigenen Beauftragten am Sitz der Bundesregierung geschaffen. 2005 gab es in guter freikirchlicher Tradition eine Erklärung zu *Religionsfreiheit, Toleranz und Gewaltverzicht*, 2008 ein Wort zur Finanzkrise *Was zum Leben dient*, 2011 eine Stellungnahme zum *Atomausstieg* und 2014 einen Brief an die Bundeskanzlerin und die zuständigen Minister, der sich aus Anlass der Sicherheitskonferenz in München gegen ein stärkeres militärisches Engagement Deutschlands im Ausland aussprach. Gerade dieses Thema entspricht dem deutlichen Trend in freikirchlichen Gemeinden zu einer pazifistischen Grundeinstellung, die sich in einem hohen Prozentsatz der jungen Männer widerspiegelte, die den Kriegsdienst verweigerten beziehungsweise zu den Bausoldaten gingen. In der EmK in der DDR war es vor allem der Ausschuss

43 Vgl. dazu Karl Heinz Voigt, Schuld und Bekenntnis in den Freikirchen nach 1945, *FreikirchenForschung* 14, 2004, S. 229–261; ders., Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“: Aufarbeitungsprozesse seit 1945. Einführung und Dokumentation, Frankfurt a. M. 2005; Helmut Schiewe, Schuldnerkenntnis und innere Besinnung in der Herrnhuter Brüdergemeine, *FreikirchenForschung* 15, 2005/06, S. 211–221; Diether Götz Lichdi, Mennoniten blicken zurück. Schuldbekenntnisse und Aufarbeitung der Vergangenheit nach 1945, ebenda S. 242–257; Heinz-Adolf Ritter, Die Schuldfrage nach dem Zweiten Weltkrieg im Bund Freier evangelischer Gemeinden (BFeG), ebenda S. 258–271; Heinz Szobries, Auf der Suche nach Schuldbewusstsein und Schuldbekenntnis. Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) und seine Bewältigung der NS-Zeit. Mit Vergleichstexten anderer Freikirchen, ebenda S. 272–323; Johannes Hartlapp, Der Umgang mit der NS-Vergangenheit in den deutschen Adventgemeinden, S. 324–352; Andreas Liese, Die Auseinandersetzung mit der Zeit des Nationalsozialismus in der Brüderbewegung, ebenda S. 353–368; Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen, Stuttgart 1998, S. 209–212.

44 Die Texte finden sich auf der Webseite der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF).

für Friedensfragen der Jährlichen Konferenz, in dem zu politischen und gesellschaftlichen Fragen auch kritisch Stellung bezogen wurde und im Westen waren freikirchliche Kreise intensiv am Protest gegen die Nachrüstung beteiligt.

Diese Stellungnahmen werden in der Öffentlichkeit nicht beachtet. Das hängt einerseits mit der Minderheitensituation der Freikirchen zusammen. Nur etwa jeder hundertste evangelische Christ ist ein Freikirchler. Rechnet man freilich das Engagement kommt man auf andere Zahlen. Schätzungsweise „sitzt etwa jeder vierte evangelische Christ in einem freikirchlichen Gottesdienst“. Das hat jedenfalls der Journalist Wolfgang Thielmann ausgerechnet und wie folgt kommentiert:⁴⁵ „Das sagt einiges über die tatsächliche Präsenz der Freikirchen in der Gesellschaft. Ihre öffentliche Wirkung dagegen bleibt so schwach wie ihr Mitgliederanteil. Die Wahrnehmungsindustrie bekommt sie meistens erst dann in den Gesichtskreis, wenn der Kriminologe Christian Pfeiffer mit der Behauptung Schlagzeilen macht, dass Freikirchler ihre Kinder häufiger schlagen als Lutheraner und Katholiken.“ Offizielle Stellungnahmen der Freikirchen aber werden nicht zur Kenntnis genommen.

Freikirchen werden deshalb in den Medien – wenn überhaupt – oft als extrem konservativ und fundamentalistisch wahrgenommen, weil man sich an einzelnen, aufsehererregenden Problemfällen orientiert. Es gibt aber in den Freikirchen, insbesondere bei Baptisten, Mennoniten, Methodisten und der Brüdergemeine einen einflussreichen sozial engagierten und ökumenisch aktiven Flügel. So wurden zum Beispiel die ersten Ökumenischen Versammlungen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Ost und West (1988/89) sehr stark vom Engagement freikirchlicher Theologen und Laien mitgetragen.⁴⁶

Natürlich werden innerhalb der Freikirchen auch gesellschaftspolitisch konservative Positionen vertreten. Ich zitiere die Stellungnahme aus einer Pfingstgemeinde: „Als Freikirche sind wir dankbar, dass wir die Rechte und Privilegien

45 Wolfgang Thielmann, „Deutschland ist christlicher als gedacht“, in: Christ und Welt 24/2013 (online abgerufen).

46 Wolfgang Müller / Theodor Mann / Dorothea Ruthsatz / Alwin Porak / Victoria M. Drasen-Segbers, Ökumene gewinnt Profil (X). Geglückte Partnerschaft? Freikirchliche Erfahrungen im konziliaren Prozeß, in: Ökumenische Rundschau 38, Nr. 2, 1989, S. 208–215; Wolfgang Müller, Freikirchliche Vielfalt – Unterschiedliche Akzeptanz, in: Lothar Coenen (Hrsg.), Unterwegs in Sachen Zukunft. Das Taschenbuch zum konziliaren Prozeß, Stuttgart / München 1990, S. 66–72; Ulrich Meisel, Erfahrungen und Erkenntnisse auf dem gemeinsamen Weg. Einschätzung aus der Sicht der Freikirchen, in: Matthias Sens / Roswitha Bodenstein (Hrsg.), Über Grenzen hinweg zu wachsender Gemeinschaft. Ökumene in der DDR in den achtziger Jahren, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 62) Frankfurt a. M. 1991, S. 137–142.

einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verliehen bekommen haben und fühlen uns den Gesetzen des Rechtsstaates verpflichtet und sehen uns vom Wort Gottes gedrungen einen sozialen und karitativen und konstruktiven Beitrag in unsere Gesellschaft einzubringen, statt uns hinter ‚Kirchenmauern‘ unserer Gesellschaft zu entziehen. Dennoch leben wir in der Spannung und Trauer damit, dass der demokratische Prozess der Werteänderung Themen in unser Recht integriert hat, die mit dem Wort Gottes in Spannung stehen: z. B. Abtreibung, Homoehe, geschäftsoffener Sonntag, etc.“⁴⁷

In diesen Fragen gibt es deshalb einen überraschenden Schulterschluss solcher Kreise mit der katholischen Kirche. Es wäre aber falsch, sie mit der rechten Szene zu identifizieren. Sie sind konservativ in Fragen der Sexualmoral und des Lebensschutzes, aber grundsätzlich fremdenfreundlich und nie antisemitisch (man neigt dort eher zu einer unkritischen Solidarität mit Israel)⁴⁸. Freikirchler engagieren sich insgesamt sehr stark in den Arbeitskreisen Pro-Asyl und der Betreuung von Flüchtlingen, einschließlich der Gewährung von Kirchenasyl. Nicht selten wird ihnen dabei – zu Recht oder zu Unrecht – ein problematisches missionarische Eigeninteresse unterstellt, da es zumindest für manche unter ihnen kein Tabu ist, auch mit Muslimen über den Glauben zu sprechen, was diese in der Regel sehr begrüßen. Wem das Evangelium so wichtig ist wie das tägliche Brot, wird versuchen beides mit den Fremden zu teilen. Um hier Hilfen für ein sorgfältiges Abwägen zu geben, hat die VEF gemeinsam mit der EKD eine Handreichung *Zum Umgang mit Taufbegehren von Asylsuchenden* erstellt.⁴⁹

Ghetto oder Kontrastmodell? So hatte ich am Beginn dieses zweiten Teils meines Vortrags gefragt. Die Freikirchen haben versucht, sich nicht ins Ghetto verbannen zu lassen, und wenigstens teilweise ist ihnen das auch gelungen. Aber sind sie auch in der Lage, ein attraktives Kontrastmodell für das Kirchesein der Zukunft anzubieten? Und wie könnte das aussehen?

Perspektiven für die Zukunft

„Kirche als Kontrastgesellschaft“, dieses Schlagwort verdanke ich dem katholischen Neutestamentler Gerhard Lohfink und seinem Buch „Wie hat Jesus Ge-

47 M. Wahnschaffe, Freie Christengemeinde Bonn, http://www.mario.wahnschaffe.de/special/staat_kirche, 03.09.2009 (abgerufen am 11.1.2015).

48 Vgl. die Artikel im Thementeil „Freikirchen und Antisemitismus. Zwischen Israel-Euphorie und Judenfeindschaft“, in *FreikirchenForschung* 15, 2005/06, S. 18–127.

49 Auch sie findet sich auf der Webseite der VEF.

meinde gewollt?“⁵⁰ Er zeichnet darin ein Bild von der Kirche, wie sie Jesus gewollt und Paulus gestaltet hat, ein Bild einer Gemeinde jenseits der soziologischen Klischees von „Kirche“ oder „Sekte“. Es ist das Bild einer Kirche, die gerade durch ihr *Anderssein für* die Welt und *für* die Gesellschaft, in der sie lebt, existiert. Ausgangspunkt ist ein Wort Jesu in Mk 10,42–45 an den Kreis der Jünger. Angesichts der hierarchischen Ambitionen einiger von ihnen weist Jesus auf die Herrschafts- und Machtstrukturen in der Gesellschaft und sagt: „Aber so ist es unter euch nicht; sondern wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der Erste sein will, der soll aller Knecht sein“. Kirche ist Kontrastmodell zur Gesellschaft, Gegenbild zu der Art, wie man sich dort verhält. In ihr herrscht ein Miteinander gegenseitigen Dienens und wechselseitiger Wertschätzung. Matthäus ist hier allerdings etwas vorsichtiger; bei ihm sagt Jesus: „So *soll* es unter euch nicht sein ...“ Gemeinde Jesu entspricht nicht immer den Vorgaben ihres Herrn! Aber das ist die Vision Jesu: Kirche als eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, die füreinander da sind, in der alle Wert geschätzt werden, in der Schwache und Starke Platz haben, die etwas von der Liebe, von der sie lebt, auch in die Gesellschaft ausstrahlt und die so „Salz der Erde“ und „Licht für die Welt“ (Mt 5,13–16) sein kann.

Gerhard Lohfink hat die persönliche Konsequenz aus dieser Erkenntnis gezogen; er hat seine Tübinger Professur aufgegeben und ist zur „Katholischen Integrierten Gemeinde“ nach München gegangen, die eine Art freikirchliche Gemeinschaft innerhalb der katholischen Kirche darstellt.⁵¹ Es wäre sicher vermessen, wenn irgendeine der evangelischen Freikirchen von sich behaupten würde, sie würde dem „Kontrastmodell“ Jesu, wie es Lohfink gezeichnet hat, voll entsprechen. Es haben sich zwar im freikirchlichen Bereich immer wieder Gruppen auf den Weg gemacht, die „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ eins zu eins nachbilden wollten. Aber es hat sich gezeigt, dass das nicht ohne weiteres möglich ist, weil es erstens kein einheitliches neutestamentliches Strukturmodell gibt und wir zweitens in einer anderen Zeit leben.

Aber dennoch bin ich überzeugt, dass das freikirchliche Strukturmodell Grundsätze neutestamentlicher Ekklesiologie im Bewusstsein hält und dass das hilfreich für die Zukunft ist.

50 Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* Freiburg u. a. 1982; 9. Aufl., 1993 (Neuausgabe angekündigt).

51 Die geistlichen Gemeinschaften der katholischen Kirche – Kompendium, St. Benno Leipzig 2004, S. 92 f.; Traudl Wallbrecher / Ludwig Weimer (Hrsg.), *Katholische Integrierte Gemeinde. Eine Kurzdarstellung*, Urfeld, Bad Tölz 2005.

1. *Kirche Jesu Christi ist die Gemeinschaft der Herausgerufenen.* „Religion ohne Entscheidung“, so hat vor vielen Jahren der Hamburger Hauptpastor Hans Joachim Wölber das Modell „Volkskirche“ beschrieben.⁵² Für ihn hatte der etwas reißerisch klingende Titel allerdings nicht nur den negativen Klang, den viele Freikirchler aus ihm heraushörten. Er sah in dem damit beschriebenen Phänomen beides: „Minderung religiöser Selbständigkeit“, aber auch „Entscheidungslosigkeit“ als Form von „Zweifel“, den man „als Ausgangspunkt des eigenen personalen Einsatzes gelten lassen“ muss.⁵³ Doch anders als noch in der Theologie der Nachkriegszeit wird heute das Wort „Entscheidung“ zumindest in der gängigen protestantischen Theologie überhaupt nicht mehr als adäquate Beschreibung des zum Glauben Kommens angesehen: Gott hat sich in Christus für uns entschieden und nicht wir für ihn, sagt man. Aus gleichem Grund gilt vielen Theologen der Begriff „Freiwilligkeitskirche“ als Unwort.⁵⁴ Auch Freikirchen benutzen es meist nur in Führungszeichen, denn auch ihnen ist bewusst: Zur Gemeinde kommt man nicht einfach aufgrund eigenen Entschlusses wie zu einem Verein, sondern weil man dem Ruf Christi folgt. Aber gerade deshalb gilt, dass Kirche und Gemeinde grundsätzlich die Gemeinschaft derer ist, die sich von Jesus haben rufen lassen. Das aber kommt im freikirchlichen Modell von Kirche und Gemeinde auch strukturell zum Ausdruck, selbst wenn auch dort nicht alle, die dazu gehören, Jesus wirklich nachfolgen. Aber zum Leitbild für das Leben in der christlichen Gemeinde kann und soll „Religion ohne Entscheidung“ nicht werden.
2. *Kirche Jesu Christi lebt vom Vertrauen auf die Wirkung des lebendigen Wortes Gottes.* Diese Feststellung ist sehr wichtig für eine Zukunft der Gemeinde Jesu „jenseits von Staat und Kirche“. Es liegt im Wesen freikirchlicher Existenz, dass sie ihr Vertrauen auf die eigene Zukunft nicht auf die Stabilität einer Institution setzt, sondern allein auf die gemeinschaftsbildende Kraft des Wortes Gottes. Auch die Existenz einer christlich geprägten Gesellschaft ist nicht stillschweigende Voraussetzung ihres Selbstverständnisses. Kirche

52 Hans Otto Wölber, *Religion ohne Entscheidung: Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, 2. Aufl., Göttingen 1960.

53 Wölber, *Religion ohne Entscheidung*, S. 276 (Nachwort zur 2. Aufl.). Der Begriff *Volkskirche* wird deshalb ausgelegt als „Wille zur die Gegensätze bergenden Weite angesichts der Weite des Spektrums der Vergewisserung und der Vergesellschaftung geistiger Tatbestände“ (S. 282).

54 Für Max Weber definiert sich *Sekte* als Freiwilligkeitskirche: sie ist „voluntaristisch: als Sekte, nicht anstaltsmäßig: als Kirche organisiert“, *Protestantische Ethik* (s. Anm. 16), S. 153, Anm. 1; vgl. weiter die kritischen Bemerkungen von Christian Grethlein, *Art. Freikirchen II. Praktisch-theologisch*, RGG⁴ 3, 2000, Sp. 326 f.

Jesu Christi entsteht immer wieder neu, in dem das Wort Gottes Glauben findet und die in der Gemeinschaft gelebte Liebe Menschen einlädt, hier ihre Heimat zu finden.⁵⁵

3. *Kirche Jesu Christi lebt vom aktiven Miteinander aller, die zu ihr gehören.* Vielleicht ist dies das „Spurenelement“ freikirchlicher Existenz, das unsere Gesellschaft am meisten braucht. Das Maß an Beteiligung und Engagement, das in freikirchlichen Gemeinden gelebt wird, erweckt oft das Erstaunen staatlicher oder kommunaler Gäste und findet auch bei den kirchlichen Nachbarn hohe Anerkennung. In der DDR wurden die Kirchen, die damals ja alle „freikirchliche“ Strukturelemente aufwiesen, deswegen zur Lehrwerkstatt für Demokratie, und an den runden Tischen waren überproportional viele Freikirchler vertreten.

Bemerkenswert ist auch die Tatsache, dass sich die Freikirchen in der DDR bis zur Wende aus den Beiträgen ihrer Mitglieder finanzieren konnten, während die großen Kirchen durch Milliardenbeträge der westdeutschen Landeskirchen und des westdeutschen Staates gestützt werden mussten.⁵⁶ Zur Zeit gibt es in vielen freikirchlichen Gemeinden ein starkes Bestreben, das große Engagement ihrer Mitglieder nicht nur der eigenen Gemeinde zugute kommen zu lassen, sondern noch stärker in den Dienst von Menschen zu stellen, um die sich sonst niemand kümmert. Mittagstische für Einsame und Bedürftige und Hausaufgabenbetreuung für Kinder Asylsuchender sind nur zwei Beispiele für diese neue Ausrichtung freikirchlicher Arbeit. Es wäre wünschenswert, wenn zu dieser im Alltag gelebten Diakonie auch noch Aktionen politischer Diakonie kommen würden, die von allen Kirchen getragen werden, um Wirkung in

55 Allerdings sind Freikirchen manches Mal in Gefahr zu unterschätzen, welche Bedeutung es hat, wenn in einer Gesellschaft und ihrer Kultur noch „Spurenelemente“ christlichen Wissens und Bewusstseins vorhanden sind!

56 Genaue Zahlen sind schwer zu erhalten. Peter Maser, *Die Kirchen in der DDR*, Bonn 2000, S. 100–104, gibt einen Überblick über die unterschiedlichen Transferleistungen, die zu großen Teilen vom Bundesministerium für innerdeutsche Beziehungen mitfinanziert worden sind. Danach betrug die Summe der Transferleistungen der evangelischen und der katholischen Kirche an ihre Partner in der DDR ca. 2,8 Milliarden DM (davon entfallen ca. 2 Milliarden auf die evangelischen Landeskirchen). Die gesamten Transferleistungen, die zwischen 1957 und 1990 über Konten der Evangelischen Kirche in der Bundesrepublik an die DDR abgewickelt wurden, betrugen schätzungsweise 8,5 Milliarden DM (vgl. auch die Zahlen, die P. Maser in: Werner Weidenfeld/Karl-Rudolf Korte [Hrsg.], *Handbuch der deutschen Einheit 1949–1989–1999*, Bonn 1999, S. 491, nennt). Dass nach der Wende teilweise auch die Freikirchen für eine lange Übergangszeit Unterstützung durch westdeutsche Partner brauchten, ist Zeichen der starken sozialen Verwerfungen in dieser Zeit und wird von den Betroffenen als sehr belastend empfunden.

der Gesellschaft zu zeitigen. Die Plattform dafür wäre die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, deren Satzung dies auch vorsieht; aber dagegen regt sich der Widerstand der großen Kirchen, die ihr Öffentlichkeitsmonopol nicht aufgeben wollen.

„Jenseits von Staat und Kirche – Fragezeichen“, so lautet das Thema dieses Beitrages. Wollen die Freikirchen christliche Gemeinschaft jenseits von Staat und Kirche leben und propagieren? Ich denke, es ist klar geworden, dass sich diese Frage nicht einfach mit Ja oder Nein beantworten lässt. Auch Freikirchen nehmen finanzielle Unterstützung vom Staat für ihre diakonischen Aufgaben und für ihre Bildungs- und Jugendarbeit entgegen, wie sie allen in diesem Feld tätigen gesellschaftlichen Gruppen zusteht. Denn sie wollen mit ihrer Arbeit in diesen Bereichen nicht nur für die eigenen Leute da sein, sondern ihren Teil zur Bewältigung der Herausforderungen in unserer Gesellschaft beitragen. Wichtig aber ist für sie, in ihren Kernaufgaben von staatlicher Unterstützung unabhängig zu bleiben, um nicht in der Ausrichtung von Verkündigung und Seelsorge unfrei zu werden. Die Vergangenheit hat freilich gezeigt, dass solche Abhängigkeit nicht nur durch finanzielle Zuwendungen entsteht. Es gibt auch andere gesellschaftliche Faktoren, die binden und gefangen nehmen können. Es wird deshalb auch für die Freikirchen – wie für alle Kirchen – immer wieder neu eine Aufgabe sein zu erkennen und zu leben, wozu sie die Freiheit des Evangeliums heute herausfordert.

Auch Freikirchen existieren nicht einfach „jenseits von ‚Staat und Kirche‘“. Sie sind eingebunden in unser Gemeinwesen, bejahen das auch und wollen es mitgestalten. Auch sie kommen nicht ohne institutionelle Strukturen aus und sind dankbar für ein staatliches System, das offen für ihr Engagement zugunsten von Menschen und ihre Mitarbeit in der Gesellschaft ist.⁵⁷ Aber sie wollen durch die Art, wie sie als Kirchen leben und arbeiten, deutlich machen, dass Kirche und Gemeinde Jesu Christi grundsätzlich vom Wirken des Wortes Gottes und seines Geistes lebt und darum auch vom Engagement derer, die durch dieses Wort zur Gemeinde und zum Dienst am Nächsten berufen werden. Das sind die Merkmale freier Gemeinden, wie Paulus in seinem Kapitel über die christliche Freiheit in Galater 5 klarstellt. Für ihn ist „Kirche der Freiheit“ überall dort, wo man den Glauben in der Liebe lebt (Galater 5,6).

57 Insofern bejahen die Freikirchen auch die Möglichkeit als *Körperschaften des öffentlichen Rechts* arbeiten zu können und fordern nicht die Einführung eines laizistischen Systems wie in Frankreich. Sie plädieren allerdings dafür, dass die extreme Ungleichbehandlung von ehemaligen Staatskirchen und sog. Freikirchen, die derzeit in diesem System besteht, überdacht und revidiert wird.

Literaturhinweise

- Sarah **Albrecht**, Islamisches Minderheitenrecht: Yūsuf al-Qaradāwīs Konzept des *fiqh al-aqalliyāt*, Würzburg 2010.
- Ambrosius** von Mailand, *Epistula*, Ambr. ep. 40. 51, übersetzt und eingeleitet von Adolf Martin **Ritter** (Hrsg.), *Alte Kirche*; in: *KThGQ* 1, 7. Aufl., Neukirchen 2002.
- Katajun **Amirpir**, *Den Islam neu denken: Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München 2013.
- Oliver **Arnold**, „Entjudung“ – Kirche im Abgrund. Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939 und das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ 1939–1945 (Studien zu Kirche und Israel, 25), Berlin 2010.
- Augustinus**, *Die christliche Bildung (De doctrina Christiana)*, Aug.doctr.chr. übertragen und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Karla **Pollmann** (Hrsg.), Stuttgart 2002.
- Augustinus**, *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*, Aug.civ., übersetzt, eingeleitet und erläutert von Carl **Andresen** / Wilhelm **Thimme** (Hrsg.), in 2 Bänden, 4. Aufl., München 1997.
- Axel Freiherr von **Campanhausen** / Heinrich de **Wall**, *Staatskirchenrecht*, 4. Aufl., München 2006.
- Klaus **Bade**, *Kritik und Gewalt: Sarrazin-Debatte, „Islamkritik“ und Terror in der Einwanderungsgesellschaft*, Schwalbach 2013.
- Patrick **Bahners**, *Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam*, München 2011.
- Ehrhard **Bahr** (Hrsg.), *Was ist Aufklärung. Thesen und Definitionen*, Stuttgart 1996.
- Peter **Beier**, *Missionarische Gemeinde in sozialistischer Umwelt. Die Kirchentagskongressarbeit in Sachsen im Kontext der SED-Kirchenpolitik (1968–1975)* (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, B, 32), Göttingen 1999.
- Gerhard **Besier**, *Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung*, München 1993.
- Gerhard **Besier**, *Der SED-Staat und die Kirche. Die Vision vom „Dritten Weg“*, Berlin / Frankfurt a. M. 1995.
- Ernst-Wolfgang **Böckenförde**, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt a. M. 1976.
- Manuel **Borutta**, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010.
- Katrin **Brettfeld** / Peter **Wetzels**, *Muslime in Deutschland*, Bundesministerium des Innern, Berlin 2007.
- Edmund **Burke**, *Reflections on the French Revolution*, London 1790. Die zeitgenössische Übersetzung von Friedrich Gentz („Betrachtungen über die Französische Revolution“, 1793).
- Ernst **Cassirer**, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, Neuausgabe Hamburg 1998.
- François-René de **Chateaubriand**, *Génie du Christianisme* (1802); Neudruck ed. Pierre Reboul, Paris 1966.
- Claus Dieter **Classen**, *Religionsrecht*, 2. Aufl., Tübingen 2015.
- Manfred **Clauss**, *Konstantin der Große und seine Zeit*, München 1996.
- Douglas E. **Cowan** und David G. **Bromley**, *Neureligionen und ihre Kulte*, Frankfurt a. M. 2010.
- Ulrike Marga **Dahl-Keller**, *Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat. Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung*, Berlin 1994.

- Silke **Dangel**, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums. Berlin / Boston 2014
- Rolf **Decot** (Hrsg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche – Theologie – Kultur – Staat, Mainz 2005.
- Alexander **Demandt**, Die Spätantike. Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr., München 2007.
- Horst **Dreier**, Säkularisierung und Säkularität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates, Tübingen 2013.
- Kay **Ehling** / Gregor **Weber** (Hrsg.), Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus, Darmstadt / Mainz 2011.
- Lothar **Elsner** / Ulrich **Jahreiß**, Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-methodistischen Kirche. Geschichte – aktuelle Bedeutung – Impulse für die Gemeinde, Göttingen 2008
- Sebastian **Engelbrecht**, Kirchenleitung in der DDR. Eine Studie zur politischen Kommunikation in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens 1971–1989 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 6), Leipzig 2000.
- Klaus **Engelhardt** / Hermann von **Loewenich** / Peter **Steinacker** (Hrsg.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997.
- Jürgen **Erbacher** (Hrsg.), Entweltlichung der Kirche?, Freiburg 2012.
- Holger **Eschmann** / Jürgen **Moltmann** / Ulrike **Schuler** (Hrsg.), Freikirche – Landeskirche. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft? (Theologie Interdisziplinär 2) Neukirchen-Vluyn 2008.
- Eusebius** von Caesarea, Kirchengeschichte, herausgegeben und eingeleitet von Heinrich **Kraft**, Darmstadt 1984.
- Hubert **Fehr** / Philipp **von Rummel**, Die Völkerwanderung, Darmstadt 2011.
- Michael **Fiedrowicz**, Apologie im frühen Christentum, 2. Aufl., Paderborn 2001.
- Joachim **Fischer**, Die sächsische Landeskirche im Kirchenkampf 1933–1937 (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe, 8), Göttingen 1972.
- Paul **Fleisch**, Für Kirche und Bekenntnis. Geschichte der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz, Berlin (West) 1956.
- Rainer **Forst**, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2004.
- Saul **Friedländer**, Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933–1939, München 2000.
- Matthias J. **Fritsch**, Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen, Hamburg 2004.
- Erich **Geldbach**, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, (Bensheimer Hefte 11) Göttingen 1989.
- Erich **Geldbach** / Markus **Wehrstedt** / Dietmar **Lütz**, Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006.
- Libero **Gerosa** / Ludger **Müller** (Hrsg.), Politik ohne Religion? Laizität des Staates, Religionszugehörigkeit und Rechtsordnung, 2014.
- Astrid **Giebel**, Glaube, der in der Liebe tätig wird: Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957, (Baptismus-Studien 1) Kassel 2000.
- Martin Georg **Goerner**, Die Kirche als Problem der SED. Strukturen kommunistischer Herrschaftsausübung gegenüber der evangelischen Kirche 1945 bis 1958 (Studien des Forschungsverbundes SED-Staat an der Freien Universität Berlin), Berlin 1997.

- Pierre de la **Gorce**, *Histoire religieuse de la Révolution française*, 1909 (Neudruck 1948).
- Johann Christoph **Gottsched**, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit, darin alle philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden*, Leipzig 1733.
- Martin **Greschat**, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit*, Stuttgart 2002.
- Martin **Greschat** (Hrsg.), *Gestalten der Kirchengeschichte 11. Das Papsttum 1*, Stuttgart 1985.
- Peter **Guyot** / Richard **Klein** (Hg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Bd. 1: Die Christen im heidnischen Staat; Bd. 2: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft*, Darmstadt 1993.
- Elie **Halévy**, *England in 1815*, London 1949.
- Elie Halévy, *The birth of Methodism in England*, Chicago 1971.
- Carl Ludwig von **Haller**, *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, 6 Bde, Winterthur 1817–1834.
- Felix **Hammer**, *Rechtsfragen der Kirchensteuer*, 2002.
- Adolf **von Harnack**, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1905.
- Sonja **Haug** / Stephanie **Müssig** / Anja **Stichs**, *Muslimisches Leben in*
- Hans **Hauzenberger**, *Einheit auf evangelischer Grundlage. Von Werden und Wesen der Evangelischen Allianz*, Giessen-Zürich 1986.
- Görg **Haverkate**, *Verfassungslehre. Verfassung als Gegenseitigkeitsordnung*, München 1992.
- Markus **Hein**, *Die sächsische Landeskirche nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges* (1945–1948). *Neubildung der Kirchenleitung und Selbstreinigung der Pfarrerschaft* (Herbergen der Christenheit, Sonderband 6), Leipzig 2002.
- Hans Michael **Heinig**, *Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften*. Berlin 2003.
- Hans Michael **Heinig** / Christian **Walter** (Hrsg.), *Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder*, Tübingen 2015.
- Daniel **Heinz** (Hrsg.), *Freikirchen und Judentum im „Dritten Reich“. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld*, (Kirche-Konfession-Religion 54) Göttingen 2011.
- Gottfried **Held**, *Die kleinen öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik*, (Jus Ecclesiasticum 22) München 1974.
- Johannes **Hempel**, *Kirche wird auch in Zukunft sein. Vorträge und Predigten*, Leipzig 1994.
- David **Hempton**, *Methodism and Politics in British Society 1750–1850*, London u. a. 1984.
- Reinhard **Henkys**, *Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Dokumente zu seiner Entstehung ausgewählt und kommentiert* (epd Dokumentation, 1), Witten / Berlin 1970.
- Ansgar **Hense**, *Glockenläuten und Uhrenschlag: Der Gebrauch von Kirchenglocken in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung*, Berlin 1998.
- Ulrich **Herbert**, *Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert* (Europäische Geschichte im 20. Jahrhundert), München 2014.
- Peter **Hersche**, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg 2006.
- Konrad **Hesse**, *Die normative Kraft der Verfassung*, 1959.
- Stéphane **Hessel**, *Empört euch! 2. Aufl.*, Berlin 2011.

- Ayaan **Hirsi Ali**, Ich bin eine Nomadin. Mein Leben für die Freiheit der Frauen, München 2010.
- Eric **Hobsbawm**, Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München 1998.
- Eric **Hobsbawm**, Sozialrebell. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert, Neuwied / Berlin 1971.
- Michael **Hochgeschwender** / Bernhard **Löffler** (Hrsg.), Religion, Moral und liberaler Markt. Politische Ökonomie und Ethikdebatten vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bielefeld 2011.
- Michael **Hochgeschwender**, Wahrheit, Einheit, Ordnung. Die Sklavenfrage und der amerikanische Katholizismus, 1835–1870, Paderborn 2006.
- Walter J. **Hollenweger**, Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft · Situation · Ökumenische Chancen, Göttingen 1997.
- Andreas **Holzem**, Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung, Paderborn 2015.
- Heinrich **Honsell** / Theodor **Mayer-Maly** / Walter **Selb**, Römisches Recht, 4. Aufl., Berlin u. a. 1987.
- Ernst Rudolf **Huber** / Wolfgang **Huber**, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. IV: Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik, Berlin (West) 1988.
- Benjamin **Idriz**, Grüß Gott, Herr Imam!: Eine Religion ist angekommen, München 2010.
- Josef **Isensee**, Das Volk als Grund der Verfassung: Mythos und Relevanz der Lehre von der verfassungsgebenden Gewalt, Wiesbaden 1995.
- Josef **Isensee**, Gemeinwohl und öffentliches Amt, Wiesbaden 2013.
- Lamya **Kaddor**, Muslimisch, Weiblich, Deutsch. Mein Weg zu einem zeitgemäßen Islam, München 2010.
- Georg **Kaster** (Hrsg.), Religion – Garant oder Bedrohung des Friedens? 2. Internationale Gocher Gespräche, 2006.
- Gerlinde **Katzinger** / Hans **Paarhammer** / (Hrsg.), Kirche und Staat im Horizont einer globalisierten Welt, 2009.
- Christoph **Kaufmann** / Doris **Mundus** / Kurt **Nowak** (Hrsg.), Sorget nicht, was ihr reden werdet. Kirche und Staat in Leipzig im Spiegel kirchlicher Gesprächsprotokolle (1977–1989). Dokumentation, Leipzig 1993.
- Ian **Kershaw**, Hitler 1889–1936, Stuttgart 1998.
- Bernd **Kettern** / Wolfgang **Ockenfels** (Hrsg.), Streitfall Kirchensteuer, 1993.
- Mouhanad **Khorchide**, Islam ist Barmherzigkeit – Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg 2012.
- Hubert **Kirchner** (Hrsg.), Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen. Ein Handbuch, Berlin (Ost) 1987.
- Walter **Klaiber** / Manfred **Marquardt**, Gelebte Gnade. Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, 2. Aufl., Göttingen 2006.
- Hermann **Klemm**, Im Dienst der Bekennenden Kirche. Das Leben des sächsischen Pfarrers Karl Fischer 1896–1941 (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe, 14), Göttingen 1986.
- Hubert **Knoblauch**, Religionssoziologie. Berlin / New York 1999.
- Michael **Koch**, Der Wehrunterricht in den Ländern des Warschauer Paktes. Untersuchung im historischen und schulpolitischen Kontext unter besonderer Berücksichtigung der UdSSR und der DDR (Pädagogische Studien und Kritiken, 3), Jena 2006.
- Michael **Koch**, Die Einführung des Wehrunterrichtes in der DDR (Factum, 7), Erfurt 2000.
- Thomas **Kraft**, Pietismus und Methodismus. Sozialethik und Reformpro-

- gramme von August Hermann Francke und John Wesley im Vergleich. EmK Geschichte Monographien. Band 47, 2001.
- Hans **Krech** / Matthias **Kleiminger** (Hrsg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, Gütersloh 6. Aufl., 2006.
- Martin Gerhard **Kupsch**, Krieg und Frieden. Die Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa. 2 Bände, (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie. Band 455) Frankfurt a. M. u. a. 1992.
- Hans **Kloft**, Mysterienkulte der Antike, 4. Aufl., München 2010.
- Harm **Klueting** (Hrsg.), Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland, Hamburg 1993.
- Panajotis **Kondylis**, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981, Neuausgabe Hamburg 2002.
- Hermann **Kurzke**, Novalis, 2. Aufl., München 2001.
- Hugh **Last**, Audientia episcopalis, in: RAC 1 (1950), S. 915–919.
- Hartmut **Lehmann** (Hrsg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997.
- Claudia **Lepp** / Kurt **Nowak** (Hrsg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90), Göttingen 2001.
- Hartmut **Leppin**, Justinian. Das christliche Experiment, Stuttgart 2011.
- Hartmut **Leppin**, Theodosius der Große, Darmstadt 2003.
- Karl Josef **Lesch**, Neuorientierung der Theologie im 18. Jahrhundert in Würzburg und Bamberg, Würzburg 1978.
- Antonius **Liedhegener** / Ines-Jacqueline **Werkner** (Hrsg.), Europäische Religionspolitik. Heidelberg 2013.
- Andrew **March**, Islam and Liberal Citizenship. The Search for an Overlapping Consensus, Oxford 2009.
- Christine **Lienemann-Perrin** (Hrsg.), Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche, (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 39) München 1983.
- Gerhard **Lindemann**, Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879), (Theologie, Forschung und Wissenschaft 24) Münster 2011.
- Gerhard **Lohfink**, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? 9. Aufl., Freiburg u. a. 1982; 1993.
- Stefan **Magen**, Körperschaftsfreiheit und Religionsfreiheit. Zur Bedeutung des Art. 137 Abs. 5 WRV im Kontext des Grundgesetzes. Tübingen 2004.
- Hans **Maier**, Revolution und Kirche, 6. Aufl., München 2006.
- Hans **Maier** (Hrsg.), 'Totalitarismus' und 'politische Religionen'. Konzepte des Diktaturvergleichs, 3 Bde., Paderborn 1996–2003.
- Manfred **Marquardt**, Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys. 3. Aufl., (Reutlinger Theologische Studien 3), Göttingen 2008.
- Peter **Maser**, Die Kirchen in der DDR, Bonn 2000.
- Rudolf **Mau**, Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990) (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, IV/3), 2. Aufl., Leipzig 2011.
- Michael **Maurer**, Kirche, Staat und Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert, München 1998.
- Darrin M. **McMahon**, Enemies of the Enlightenment. The French Counter-

- Enlightenment and the Making of Modernity, Oxford/New York 2001.
- Kurt **Meier**, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 1: Der Kampf um die „Reichskirche“, Halle S./Göttingen 1976.
- Kurt **Meier**, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe“, Halle S./Göttingen 1976.
- Kurt **Meier**, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 3: Im Zeichen des zweiten Weltkrieges, Halle S./Göttingen 1984.
- Kurt **Meier**, Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe, 3), Göttingen 1964.
- Mischa **Meier** (Hrsg.), Justinian, Darmstadt 2011.
- Thomas **Meyer**, Der nicht aufgibt. Christoph Wonneberger – eine Biographie (Schriftenreihe des Sächsischen Landesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR, 14), Leipzig 2014.
- Johannes **Messner**, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984.
- Nikolaus **Monzel**, Katholische Soziallehre, 2 Bde., Köln 1962.
- Ludger **Müller** / Wilhelm **Rees** (Hrsg.), Geist – Kirche – Recht, Festschrift für Libero Gerosa zur Vollendung des 65. Lebensjahres, 2014.
- Winfried **Müller**, Die Aufklärung, München 2002.
- Ehrhart **Neubert**, Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989 (Forschungen zur DDR-Gesellschaft), 2. Aufl., Berlin 1998.
- Hans-Martin **Niethammer**, Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche (Kirche und Konfession 37) Göttingen 1995.
- Karl Leo **Noethlichs**, Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom, Darmstadt 1996.
- Irena **Ostmeyer**, Zwischen Schuld und Sühne. Evangelische Kirche und Juden in SBZ und DDR (Studien zu Kirche und Israel, 21), Berlin 2002.
- Andreas **Pausch** / Uwe **Schwabe** (Hrsg.), Widerstehen. Pfarrer Christoph Wonneberger, Berlin 2014.
- Christine **Pieper** / Mike **Schmeitzner** / Gerhard **Naser** (Hrsg.), Braune Karrieren. Dresdner Täter und Akteure im Nationalsozialismus, Dresden 2012.
- Walter **Pohl**, Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration, 2. Aufl., Stuttgart 2005.
- Detlef **Pollack**, Politischer Protest. Politisch alternative Gruppen in der DDR, Opladen 2000.
- Detlef **Pollack** / Olaf **Müller**, Religionsmonitor – verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013.
- Heinrich **Popitz**, Einführung in die Soziologie, München 2010.
- Georg **Prater** (Hrsg.), Kämpfer wider Willen. Erinnerungen des Landesbischofs von Sachsen D. Hugo Hahn aus dem Kirchenkampf 1933–1945, Metzingen 1969.
- Rainer **Prätorius**, In God We Trust. Religion und Politik in den USA, München 2003.
- Hans-Peter **Raddatz**, Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Gesellschaft, München 2001.
- Muhammad Ahmad **Rassoul**, Das deutsche Kalifat, Köln: Islamische Bibliothek, 1993.
- Joseph **Ratzinger** – Benedikt XVI., Salz der Erde, 1996.
- Wolfgang **Ratzmann**, Missionarische Gemeinde. Ökumenische Impulse für Strukturreformen (Theologische Arbeiten, 39), Berlin (Ost) 1980.

- Johannes **Rau**, Im Auftrag der Kirche. Erinnerungen und Erfahrungen aus den letzten zwei Jahren der DDR, Leipzig 1996.
- Hermann Samuel **Reimarus**, Kleine gelehrte Schriften. Vorstufen zur Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Göttingen 1994.
- Gerhard **Rein**, Die protestantische Revolution 1987–1990, Berlin 1990.
- Wilhelm **Rees** / María **Roca** / Balázs **Schanda** (Hrsg.), Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten, 2013.
- Michael **Richter**, Die Friedliche Revolution. Aufbruch zur Demokratie in Sachsen 1989/90, 2 Bde. (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 38), Göttingen 2009.
- Mathias **Rohe**, Das Islamische Recht: Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., München 2011.
- Eberhard **Röhm** / Jörg **Thierfelder**, Juden, Christen, Deutsche, Bd. 2/I: 1935 bis 1938, Stuttgart 1992.
- Günter **Rohrmoser**, Religion und Politik in der Krise der Moderne, Graz / Wien / Köln 1989.
- Ulrich **Rosseaux** / Gerhard **Poppe** (Hrsg.), Konfession und Konflikt. Religiöse Pluralisierung in Sachsen im 18. und 19. Jahrhundert, Münster 2012.
- Rey **Rühle**, Die Entstehung von politischer Öffentlichkeit in der DDR in den 1980er Jahren am Beispiel von Leipzig (Kommunikationsgeschichte, 17), Münster 2003.
- Jörg **Rüpke**, Die Religion der Römer, 2. Aufl., München 2006.
- Rolf **Schieder**, Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2011.
- Heinrich **Schlange-Schöningen** (Hrsg.), Konstantin und das Christentum, Darmstadt 2007.
- Friedrich **Schleiermacher**, Über die Religion (1799); neu hrsg. in den verschiedenen Textfassungen von Niklaus Peter, Frank Bestebreutje und Anna Büsching, Zürich 2012.
- Rudolf **Schlögl**, Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850, Frankfurt a. M. 2013.
- Franz **Schnabel**, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. II, 2. Aufl., Freiburg 1949.
- Josef **Schmid**, Kirchen, Staat und Politik in Dresden zwischen 1975 und 1989 (Geschichte und Politik in Sachsen, 7), Köln / Weimar / Wien 1998.
- Kurt Dietrich **Schmidt** (Hrsg.), Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, Göttingen 1934.
- Thomas M. **Schmidt** / Anette **Pitschmann** (Hrsg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014.
- Herwig **Schmidt-Glintzer** (Hrsg.), Weist der Fundamentalismus die Wissenschaft in die Schranken? Bibel, Koran und Veda als letzter Maßstab der Erkenntnis, Mainz 2012.
- Eberhard **Schmitt**, Repräsentation und Revolution, München 1969.
- Nikola **Schmutzler**, Evangelisch-sozial als Lebensaufgabe. Das Leben und Wirken von Pfarrer Johannes Herz (1877–1960) (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 38), Leipzig 2013.
- Georg Siegfried **Schmutzler**, Gegen den Strom. Erlebtes aus Leipzig unter Hitler und der Stasi, Göttingen 1992.
- Thomas Martin **Schneider**, Gegen den Zeitgeist. Der Weg zur VELKD als lutherischer Bekenntniskirche (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, B, 49), Göttingen 2008.

- Klaus **Scholder**, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, geringfügig erg. Ausg., Frankfurt a. M. / Berlin 1986.
- Anne-Cathrin **Schreck**, Gesellschaftskritische Gruppen im Umfeld der evangelischen Kirche in Karl-Marx-Stadt (Chemnitz) in den 1980er Jahren. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte der Stadt Chemnitz, Berlin 2008.
- Ulrike **Schuler**, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen, Stuttgart 1998.
- Gunnar Folke **Schuppert**, When Governance meets Religion. Governancestrukturen und Governanceakteure im Bereich des Religiösen, Baden-Baden 2012.
- J. Jürgen **Seidel**, Aus den Trümmern 1945. Personeller Wiederaufbau und Entnazifizierung in der evangelischen Kirche der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. Einführung und Dokumente, Göttingen 1996.
- Thomas A. **Seidel** (Hrsg.), Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus in der DDR (Herbergen der Christenheit, Sonderbd. 7), Leipzig 2002.
- Katharina **Seifert**, Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89 (Erfurter Theologische Studien, 78), Leipzig 2000.
- Christa **Sengenspeick-Roos**, Das ganz Normale tun. Widerstandsräume in der DDR-Kirche, Berlin 1997.
- Matthias **Sens** / Roswitha **Bodenstein** (Hrsg.), Über Grenzen hinweg zu wachsender Gemeinschaft. Ökumene in der DDR in den achtziger Jahren, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 62) Frankfurt a. M. 1991.
- Anke **Silomon**, „Schwerter zu Pflugscharen“ und die DDR. Die Friedensarbeit der evangelischen Kirchen in der DDR im Rahmen der Friedensdekaden 1980 bis 1982 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte, B, 33), Göttingen 1999.
- Bernard **Simmel**, The Methodist Revolution, New York 1973.
- Peter **Sloterdijk**, Die schrecklichen Kinder der Neuzeit, Berlin 2014.
- Johann Joachim **Spalding**, Religion, eine Angelegenheit des Menschen, hrsg. von Wolfgang Erich Müller, Darmstadt 1997.
- Swen **Steinberg** / Winfried **Müller** (Hrsg.), Wirtschaft und Gemeinsinn. Konfessionelle und neureligiöse Gemeinsinnsmodelle im 19. und 20. Jahrhundert, Bielefeld 2014.
- Friedemann **Stengel**, Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 3), Leipzig 1998.
- Barbara **Stollberg-Rilinger**, Europa im Jahrhundert der Aufklärung, Stuttgart 2000.
- Herbert **Strahm**, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, (Münchener kirchenhistorische Studien 3) Stuttgart 1989.
- Andrea **Strübind**, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, 1. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1991, 2. Aufl., (TVG-Monographien 399) Wuppertal 1995.
- Dieter **Suhr**, Entfaltung der Menschen durch die Menschen. Zur Grundrechtsdogmatik der Persönlichkeitsentfaltung der Übungsgemeinschaften und des Eigentums, Berlin 1976.
- Dieter **Suhr**, Gleiche Freiheit. Allgemeine Grundlagen und Reziprozitätsdefizite in der Geldwirtschaft, Augsburg 1988.
- Claus-Christian **Szejnmann**, Vom Traum zum Alptraum. Sachsen in der Weimarer Republik, Leipzig 2000.

- Tertullian**, *Apologeticum*, Tert.apol., übersetzt und erklärt von Tobias **Georges** (Hrsg.), Freiburg 2011.
- Edward P. **Thompson**, *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, Frankfurt a. M. 1987.
- Philipp **Thull** (Hrsg.), *Christen im Dritten Reich*, Darmstadt 2014.
- Jürgen **Tibusek**, *Ein Glaube, viele Kirchen. Die christlichen Religionsgemeinschaften – Wer sie sind und was sie glauben*, Gießen 1994.
- Ernst **Troeltsch**, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912. Teilband I, (Uni-Taschenbücher 1811) Tübingen 1964.
- Alexis de **Tocqueville**, *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart 1985.
- Ellen **Ueberschär**, *Junge Gemeinde im Konflikt. Evangelische Jugendarbeit in SBZ und DDR (Konfession und Gesellschaft, 27)*, Stuttgart 2003.
- Karin **Urich**, *Die Bürgerbewegung in Dresden 1989/90 (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 18)*, Köln / Weimar / Wien 2001.
- Arnd **Uhle** (Hrsg.), *Kirchenfinanzen in der Diskussion. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung*, 2015.
- Peter **Unruh**, *Religionsverfassungsrecht*, 3. Aufl., Baden-Baden 2015.
- Paul **Valadier**, *Christen, Kirche und Kultur in Frankreich*. In: *Kirche in Europa*. Herausgegeben von Kardinal Friedrich Wetter, Düsseldorf 1989, 128–138.
- Vereinigung Evangelischer Freikirchen (Hrsg.), *Freikirchenhandbuch* (Ausgabe 2004), Wuppertal 2004.
- Alfred **Verdross** / Bruno **Simma**, *Universelles Völkerrecht. Theorie und Praxis*, 3. Aufl., Berlin 1984.
- Karl Heinz **Voigt**, *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*, (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Band III/6) Leipzig 2004.
- Karl Heinz **Voigt**, *Schuld und Versagen der Freikirchen im „Dritten Reich“: Aufarbeitungsprozesse seit 1945. Einführung und Dokumentation*, Frankfurt a. M. 2005.
- Karl Heinz **Voigt** / Thomas **Schirmmacher** (Hrsg.), *Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert*, (idea-Dokumentation 3) Bonn 2004.
- Clemens **Vollnhals** (Hrsg.), *Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz*, Berlin 1996.
- Joachim **Wagner**, *Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat*, Berlin 2011.
- Heinrich de **Wall**, *Landesherrliches Kirchenregiment*, in: *Evangelisches Staatslexikon*. Neuausgabe, Stuttgart 2006, Sp. 1380–1386.
- Traudl **Wallbrecher** / Ludwig **Weimer** (Hrsg.), *Katholische Integrierte Gemeinde. Eine Kurzdarstellung*, Urfeld, Bad Tölz 2005.
- Hermann **Weber**, *Die DDR 1945–1990*, 5. Aufl., München 2012.
- Max **Weber**, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 9. Aufl., Tübingen 1988.
- Joseph H. H. **Weiler**, *Ein christliches Europa*, Regensburg 2004.
- Thomas **Welskopp**, *Amerikas große Ernüchterung. Eine Kulturgeschichte der Prohibition*, Paderborn 2010.
- P. Eberhard **Welty**, OP, *Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort*, 3 Bde., Freiburg / Breisgau 1951–1958.
- Christoph **Weiß** (Hrsg.), *Von „Obscuranten“ und „Eudämonisten“. Gegenauflärerische, konservative und antirevolutive*

- onäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert, St. Ingbert 1997.
- Hermann **Wentker**, Die Einführung der Jugendweihe in der DDR. Hintergründe, Motive und Probleme, in: Hartmut Mehringer (Hrsg.), Von der SBZ zur DDR. Studien zum Herrschaftssystem in der Sowjetischen Besatzungszone und in der Deutschen Demokratischen Republik (Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Sondernr.), München 1995, S. 139–165.
- Thomas **Widera**, Dresden 1945–1948. Politik und Gesellschaft unter sowjetischer Besatzungsherrschaft (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 25), Göttingen 2004.
- Nina **Wiedl**, The Making of a German Salafiyya. The Emergence, Development and Missionary Work of Salafi Movements in Germany, Aarhus: Centre for Studies in Islamism and Radicalisation, 2012.
- Robert Louis **Wilken**, Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen, Graz 1986.
- Heinrich August **Winkler**, Weimar 1918–1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie, München 1993.
- Christian **Winter**, Gewalt gegen Geschichte. Der Weg zur Sprengung der Universitätskirche Leipzig (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 2), Leipzig 1998.
- Hans Otto **Wölber**, Religion ohne Entscheidung: Volkskirche am Beispiel der jungen Generation, 2. Aufl., Göttingen 1960.
- Christian **Wolff**, Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen, hrsg. von Hasso Hofmann, München 2004.
- Edgar **Wolfrum**, Die geglückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 2006.
- Karl **Zehrer**, Evangelische Freikirchen und das „Dritte Reich“, Berlin (Ost) 1986.
- Peter **Zimmerling**, Die charismatischen Bewegungen. Theologie – Spiritualität – Anstöße zum Gespräch, (Kirche – Konfession – Religion 42) Göttingen 2001.

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Ansgar Hense

Geboren 1965 in Paderborn; Studium der Rechtswissenschaften an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, der Universität Bayreuth und der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.; 1997 Promotion; wissenschaftlicher Assistent an der Juristischen Fakultät der Technischen Universität Dresden; 2004 Habilitation, 2008 – 2015 außerplanmäßiger Professor an der TU Dresden, seit 2015 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. 2003 – 2010 Juristischer Referent am Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, Bonn, ab Oktober 2010 dessen Direktor, seit dem Sommer 2014 zudem Leiter des Kanonistischen Instituts an der Universität Potsdam

Prof. Dr. Michael Hochgeschwender

Geb. 1961 in Würzburg; Studium der Katholischen Theologie an der Universität Würzburg; 1991 Magister Artium (Neuere und neueste Geschichte, mittelalterliche Geschichte, Religionsgeschichte) an der Universität Würzburg; 1996 Promotion, Universität Tübingen; 1996 bis 1998 Dozent für Geschichte am Leibniz-Kolleg, Universität Tübingen; 1997 bis 2003: Wissenschaftlicher Assistent an der Professur für Nordamerikanische Geschichte (Prof. Dr. Udo Sautter), Universität Tübingen; 2003 Habilitation; 2003 bis 2004 Vertretung des Lehrstuhls für Neuere und Neueste Geschichte mit Schwerpunkt Zeitgeschichte (Prof. Dr. Anselm Doering-Manteuffel), Universität Tübingen; seit 2004 Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte, Empirische Kulturforschung und Kulturanthropologie, LMU München; 2009 Dozent für nordamerikanische Geschichte der Studienstiftung des deutschen Volkes; 2013 Dozent für nordamerikanische Geschichte beim Max Weber-Programm der Studienstiftung des deutschen Volkes; 2013 bis 2014 Visiting Fellow am Max Planck Institut für Gesellschaftsforschung in Köln

Bischof i. R. Dr. Walter Klaiber

Geb. 1940 in Ulm; Studium der Theologie in Tübingen, Göttingen und am Predigerseminar Reutlingen; ab 1965 Gemeindedienst; 1971 bis 1989 Dozent und Direktor am Theologischen Seminar Reutlingen (Neues Testament, Griechisch) Schriftleitung: Theologie für die Praxis; 1989 bis 2005 Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland; 1999–2009 Präsident der deutschen Bibelgesellschaft; 2001 bis 2007 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK); Herausgeber und

Hauptautor der Kommentarreihe *Die Botschaft des Neuen Testaments (Neukirchen-Vluyn ab 2009)*

Henry Krause

Geb. 1963 in Altenburg; Studium der Politikwissenschaft und der katholischen Theologie an der Freien Universität Berlin; 1996 Diplom in Politikwissenschaft; 1997 bis 1999 Referent beim Sächsischen Landesbeauftragten für die Unterlagen der Staatssicherheit; 2000 bis 2014 Referent und Referatsleiter in der Sächsischen Landeszentrale für politische Bildung; seit 2014 Referent in der Sächsischen Staatskanzlei

Prof. Dr. Gerhard Lindemann

Geb. 1963 in Uelzen; 1982 bis 1989 Studium der Evangelischen Theologie in Göttingen und Heidelberg; 1990 bis 1991 Promotionsstudium an der Kirchlichen Hochschule Berlin; 1991 bis 1992 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Kirchlichen Hochschule Berlin; 1992 bis 2003 wissenschaftlicher Mitarbeiter beziehungsweise Assistent an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; 1997 Promotion zum Dr. theol.; 2003 bis 2007 und 2009 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung an der TU Dresden; 2004 Habilitation in Heidelberg; 2004 bis 2013 Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte am Institut für Evangelische Theologie der TU Dresden; seit 2009 außerplanmäßiger Professor für Historische Theologie am Institut für Ev. Theologie der TU Dresden; seit 2010 wiss. Mitarbeiter am Institut für Ev. Theologie der TU Dresden

Prof. Dr. Hans Maier

Geb. 1931 in Freiburg i. Br.; verheiratet, sechs Kinder; Studium der Geschichte, Germanistik und Romanistik in Freiburg, München und Paris; 1957 Promotion zum Dr. phil.; 1962 Habilitation für politische Wissenschaft in der Freiburger Philosophischen Fakultät; Seit Dezember 1962 o. Professor für politische Wissenschaft an der Universität München; 1966 bis 1970 Mitglied des Deutschen Bildungsrates und stellvertretender Vorsitzender der Bildungskommission; 1970 bis 1986 Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus; 1971 und 1982 Präsident der Ständigen Konferenz der Kultusminister; 1976 bis 1988 Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken; 1978 bis Ende 1987 Mitglied des Bayerischen Landtags; 1988 Rückkehr an die Universität München: Übernahme des Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie (sog. Guardini-Lehrstuhl); Emeritierung im September 1999

Prof. Dr. Winfried Müller

Geb. 1953 in Grafrath bei München; Studium der Geschichte, Germanistik und Politikwissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München; nach Vertretungsprofessuren an den Universitäten München und Bonn 1999 Professor für Sächsische Landesgeschichte an der Technischen Universität Dresden; seit 2000 Direktor des Instituts für Sächsische Geschichte und Volkskunde, Dresden; Mitglied unter anderem der Historischen Kommission bei der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig und der Kommission für Bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München; 2000–13 Teilprojektleiter in den Dresdner Sonderforschungsbereichen 537 „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ und 804 „Transzendenz und Gemeinsinn“; wissenschaftliche Begleitung der 3. Sächsischen Landesausstellung „via regia. 800 Jahre Bewegung und Begegnung“ in Görlitz (2011) und der 1. Brandenburgischen Landesausstellung „Preußen und Sachsen. Szenen einer Nachbarschaft“ (2014); Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats des Sorbischen Instituts Bautzen / Cottbus.

Klaus Nientiedt

Geb. 1953 in Telgte (Westfalen); verheiratet, zwei Kinder; Studium der Katholischen Theologie und Romanistik in Münster, Angers (Frankreich), Fribourg und Luzern (Schweiz); 1975–1977 Stipendiat des Instituts zur Förderung publizistischen Nachwuchses e. V., München; 1980–1981 Redakteur der Bistumszeitung „Kirche und Leben“, Wochenzeitung im Bistum Münster; 1984–1998 Redakteur der in Freiburg im Breisgau erscheinenden Herder Korrespondenz, Monathefte für Gesellschaft und Religion; Seit 1998 Chefredakteur des in Karlsruhe erscheinenden „Konradsblatt“, der Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg

Prof. Dr. Werner J. Patzelt

Geb. 1953 in Passau; Studium Politikwissenschaft, Soziologie und Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München, der Universität Straßburg sowie der University of Michigan; 1980–1984 wissenschaftlicher Mitarbeiter, Universität Passau; 1984–1990 wissenschaftlicher Assistent, Universität Passau; 1990 Gastprofessur, Universität Salzburg; 1991 Gastprofessur, Technische Universität Dresden; 1991–1992 Gründungsprofessor des Instituts für Politikwissenschaft an der Technischen Universität Dresden; seit 1992 Lehrstuhl für Politische Systeme und Systemvergleich, Technische Universität Dresden

Prof. Dr. Mathias Rohe

Geb. 1959 in Stuttgart; 1981 bis 1988 Studium der Rechtswissenschaft in Tübingen, 1. Staatsexamen; 1981 bis 1989 Studium der Islamwissenschaften in Tübingen und in Damaskus, Magisterabschluss mit einer Arbeit über klassisches Islamisches Recht (Die Behandlung des Diebstahls nach den Vier Schulen); 1989 bis 1992 Juristischer Vorbereitungsdienst in Tübingen, 2. Staatsexamen; 1993 Promotion zum Dr. iur. mit einer Arbeit über Internationales Privatrecht (Zu den Geltungsgründen des Deliktsstatuts), Auszeichnung mit dem Förderpreis der Reinhold-und-Maria-Teufel-Stiftung; 1993 bis 1997 wissenschaftlicher Assistent von Prof. Dr. Wernhard Möschel/ Universität Tübingen; 1997 Habilitation für die Fächer Bürgerliches Recht, Internationales Privat- und Verfahrensrecht, Rechtsvergleichung und Europarecht; Habilitationsschrift zum Thema „Netzverträge – Rechtsprobleme komplexer Vertragsverbindungen“; 1997 Ruf an die Juristische Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg (Professur für Bürgerliches Recht, Internationales Privatrecht und Rechtsvergleichung); 1999 Ruf auf den Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Internationales Privatrecht und Rechtsvergleichung an der Juristische Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg; 2001 bis 2007 Richter am OLG Nürnberg im Nebenamt; 2008 Gründungsdirektor des Erlanger Zentrums für Islam und Recht in Europa; 2014 Associate Member der International Academy of Comparative Law

Prof. Dr. Arnd Uhle

Geb. 1971 in Bad Honnef; Studium der Rechtswissenschaften an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; 1999 Promotion an der Ludwig-Maximilians-Universität München mit einer Arbeit über die parlamentarische Einflussnahme auf die Verordnungsgebung; 1999 Auszeichnung mit dem Wissenschaftspreis des Deutschen Bundestages; 2000 Auszeichnung mit dem Förderpreis der Juristischen Fakultät München; 2003 Habilitation mit einer Studie über die kulturellen Bedingungen des freiheitlichen Verfassungsstaates; 2005/06 Auszeichnung mit dem Friedwart Bruckhaus-Förderpreis der Hanns Martin Schleyer-Stiftung; 2009 Berufung an die Juristische Fakultät der Technischen Universität Dresden; dort Inhaber des Lehrstuhls für Öffentliches Recht, insbesondere für Staatsrecht, Allgemeine Staatslehre und Verfassungstheorie; Leiter der Forschungsstelle „Recht und Religion“; 2015 Ablehnung eines Rufes an die Europa-Universität Viadrina (Frankfurt/O.); seit 2009 Prodekan der Juristischen Fakultät der TU Dresden; seit 2015 Geschäftsführender Direktor des neu errichteten Instituts für Recht und Politik an der Technischen Universität Dresden

Prof. Dr. Jörg Ulrich

Geb. 1960 in Stuttgart; Studium der Theologie in Hamburg, Bethel, Tübingen und Durham (GB); 1988–1990 Vikariat der Hannoverschen Landeskirche in der Kirchengemeinde Arnum und im Predigerseminar Hildesheim, Ordination; 1991–2001 Assistent für Kirchengeschichte an der Universität Erlangen, dazwischen 1998–2000 Lehrstuhlvertreter an der Universität Jena; daneben 1996–1999 Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte an der Universität Bayreuth; 2002 Professor für Kirchengeschichte an der Universität Kiel; seit September 2002 Professor für Kirchengeschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; 2008–2010 Dekan der Theologischen Fakultät; seit April 2003 Universitätsprediger der Martin-Luther-Universität; seit Dezember 2005 Honorarprofessor (adjungeret professor) der Aarhus Universität; seit 2011 Ephorus des Evangelischen Konvikts Halle

Aus dem Inhalt

Wer bestellt die Felder dieser Welt? Das Ringen um Vormundschaft

Henry Krause

Warum ist Politik oft so religiös, Religion oft so politisch?

Werner J. Patzelt

„Nicht dem Kaiser geben, was Gottes ist!“

Das Christentum und die Umgestaltung der antiken Welt

Jörg Ulrich

„Vernünftige Religion für vernünftige Politik!“

Politik- und Religionskonzepte der Aufklärung

Winfried Müller

Nach der Französischen Revolution. Die Religion in Europa

Hans Maier

Ein „Geschäft auf Gegenseitigkeit“? Die Kirchen im deutschen Staat

Ansgar Hense

**Die finanzielle Förderung von Religionsgemeinschaften
durch den Staat**

Arnd Uhle

**Das Kreuz mit der Politik. Die Evangelisch-Lutherische
Landeskirche Sachsens im 20. Jahrhundert**

Gerhard Lindemann

**Jenseits von „Staat und Kirche“? Freikirchen, Pfingstkirchen,
geistliche Bewegungen**

Walter Klaiber

**Eine „Religion der öffentlichen Ordnung“? Der Islam im
säkularen Rechtsstaat**

Mathias Rohe

**Ein glatter Schnitt? Frankreichs Versuch der Trennung von Staat
und Kirche, von Religion und Politik**

Klaus Nientiedt

**Musterlösung USA? Die Trennung von Staat und Kirche
bei Verbindung von Politik und Religion?**

Michael Hochgeschwender