

VERLAGSGRUPPE PATMOS

**PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN**

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

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

Alle Rechte vorbehalten
© 2014 Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm
Hergestellt in Deutschland
ISBN 978-3-7867-3022-4

Inhalt

<i>Winfried Kretschmann/ Verena Wodtke-Werner</i>	
Vorwort	9
<i>Verena Wodtke-Werner</i>	
Auf dem Weg zu einer neuen Balance zwischen Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften	
Zur Einführung	11
I. Historische Einblicke zum Verhältnis von staatlicher und kirchlicher Macht	
<i>Dominik Burkard</i>	
Laizistische Anwandlungen? Uneindeutigkeiten im Ringen um den gesellschaftlichen Ort der katholischen Kirche im „langen 19. Jahrhundert“	23
<i>Klaus Große Kracht</i>	
Von der ‚Pest des Laizismus‘ zur ‚gesunden Laizität des Staates‘ Katholische Antworten auf die Trennung von Staat und Kirche im 20. Jahrhundert	43
II. Perspektiven der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion	
<i>Karl Gabriel</i>	
Die Stellung des Religiösen in der Gesellschaft	59
<i>Udo Di Fabio</i>	
Die Balance von Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften Bewährtes und neue Herausforderungen	75

Winfried Kretschmann

Getrennt, aber nicht gleichgültig Weiterentwicklung einer ausbalancierten Trennung von Staat und Religion	83
---	----

III. Wer braucht wen? Theologische und kulturwissenschaftliche Anmerkungen

Wolfgang Huber

Freiheit von/für/mit Religion?	95
--------------------------------------	----

ZEIT-Interview „Religion ist nie cool“

Glaube schien in Europa erledigt. Jetzt ist er wieder da. Warum nur? Der Papstvertraute Walter Kardinal Kasper und der Philosoph Peter Sloterdijk im Streitgespräch	103
---	-----

Isolde Karle

Kirche in der Moderne Herausforderungen und Perspektiven	115
---	-----

Hans-Joachim Höhn

Wer braucht eigentlich wen? Über die Rücksicht auf religiöse Belange im liberalen Verfassungsstaat	125
--	-----

IV. Die Suche nach der Zukunft: von Kirche, Staat und Religionsgemeinschaften in der pluralen Gesellschaft

Peter Frey/ Sven Giegold/ Gregor Gysi/ Aiman Mazyek/ Rolf Schieder/

Michael Schmidt-Salomon

Diskussion über eine neue Balance zwischen Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften Moderation: Regina Ammicht Quinn/Verena Wodtke-Werner	141
---	-----

Rolf Schieder

Die Zivilisierung der Religion durch Bildung in Deutschland	163
---	-----

Peter Frey

Nicht verklären, nicht verteufeln Warum Berichterstattung über religiöse Themen in den Medien kritisch sein muss	171
--	-----

<i>Gregor Gysi</i>	
Religion in der säkularen Welt.....	175
<i>Michael Schmidt-Salomon</i>	
Religionsfreiheit ist kein Privileg zur Diskriminierung	
Andersdenkender – Anmerkungen aus konfessionsfreier Sicht.....	185
Autoren und Autorinnen	193
Abkürzungsverzeichnis	199

Vorwort

„Ich lass dich beten – lass du mich tanzen“ hieß 2013 das Motto eines Aktionsbündnisses, das auch dieses Jahr wieder kurz vor Ostern zu einem „Hasenfest“ als „Aktionstag für eine offene Gesellschaft und gegen religiöse Intoleranz“ aufrief. Das Tanzverbot, das in allen Bundesländern an den sogenannten Stillen Tagen und in einigen Bundesländern auch an weiteren Sonn- und Feiertagen gilt, ist für viele Menschen Ausdruck der christlichen Prägung unserer Kultur und der Würdigung des besonderen Charakters dieser Tage. Für andere aber ist es einfach nur eine Einschränkung ihrer Freiheitsrechte, die sie in ihrer individuellen Freizeitgestaltung behindert.

Die Diskussion um das Tanzverbot ist typisch für die derzeitige Stimmung in der Gesellschaft, wenn es um den Status von Kirchen und Religionsgemeinschaften einerseits und die weltanschauliche Neutralität des Staates auf der anderen Seite geht. Es herrschen Skepsis, Unkenntnis oder bisweilen auch offene Ablehnung gegenüber Kirchen und Religionsgemeinschaften, und deshalb werden ihre tatsächlichen oder vermeintlichen Privilegien immer lauter in Frage gestellt.

Die vorliegende Publikation spiegelt diese aktuelle und kontroverse Diskussion wider anhand von Beiträgen einer prominent besetzten Fachtagung mit über 160 Teilnehmenden mit dem Titel *„Freiheit von – für – mit Religion. Aktuelle Herausforderungen und grundsätzliche Überlegungen zu einer neuen Balance zwischen Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften“*, die auf Initiative des Ministerpräsidenten Winfried Kretschmann am 18. Oktober 2013 in Kooperation zwischen dem Staatsministerium Baden-Württemberg und der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart stattfand.

Drei Beiträge entstammen nicht direkt dieser Tagung, sind aber in ihrem Zusammenhang zu sehen. Die Beiträge von Dominik Burkard und Klaus Große Kracht hatten ihren Platz auf einem Studientag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 13. April 2013 mit dem Titel *„Laizismus versus Religionsfreiheit. Historische und aktuelle Debatte“*. Sie zeigen historische Hintergründe auf, die für das Verständnis der aktuellen Debatten wichtig sind. Der Beitrag von Isolde Karle ist ein Impulsreferat, das sie im Rahmen eines religionspolitischen Gesprächs hielt, zu dem Ministerpräsident Winfried Kretschmann am 4. April 2014 eingeladen hatte. Ausgehend

von der Tagung im Oktober 2013 zieht es wichtige konkretisierende Linien zu einzelnen religionspolitischen Herausforderungen aus.

Die Akademie hatte im Jahr 2013 dem Thema zwar einen besonders breiten Raum gegeben, wird diese Debatte aber keineswegs darauf beschränken, sondern weiter vertiefen und in den kommenden Jahren differenzieren. Die für die Akademie stehende Herausgeberin sieht die Notwendigkeit, dieser Diskussion dauerhaft einen Raum zu geben, weil in der Öffentlichkeit schon seit einigen Jahren eine hoch angeregte Diskussion immer wieder die Agenda bestimmt.

Die Beiträge des Bandes gehen in der Auswahl der Referentinnen und Referenten und der Choreographie der Tagung auf eine intensive und fast zweijährige Planungsphase zurück, die vor allem zwischen Mario Kaifel, Stellvertretender Leiter des Referats „Kirchen und Religion, Integration und Werte“ im Staatsministerium Baden-Württemberg, und Verena Wodtke-Werner durchgeführt wurde. Die verschiedenen Positionen in den Beiträgen werden inhaltlich durch die Autorinnen und Autoren selbst verantwortet.

Wir danken an erster Stelle den Autorinnen und Autoren der vorliegenden Publikation, die in kurzer Zeit ihre Beiträge den Herausgebern zur Verfügung gestellt haben. Die Position von Peter Sloterdijk haben wir auf seinen Wunsch hin anhand eines Interviews mit ihm und Kardinal Walter Kasper aus der ZEIT aufgenommen. Einige Aufsätze in diesem Band wurden auf der Grundlage von Transkriptionen zur Verfügung erstellt, um das Erscheinen des Bandes innerhalb eines Jahres zu gewährleisten und um die äußerst anregende Abenddiskussion für ein tagungsfernes Publikum nachvollziehbar zu machen. Ohne Florian Volm und Christina Weick, die in unterschiedlichen Phasen dem Tagungsprojekt und dem Buch zugearbeitet haben, wäre dies nicht machbar gewesen.

Für das unmittelbare Interesse des Matthias Grünewald Verlags an der Herausgabe des Buches und für die gute und unkomplizierte Zusammenarbeit danken wir der Lektorin Andrea Langenbacher. Für Korrekturen, Lektorat und Erstellung der Druckvorlage danken wir Corinna Schneider und Christa Wassermann, die sich in bewährter Weise und mit großer Sorgfalt um die Lesbarkeit und das angenehme Erscheinungsbild des Bandes bemüht haben.

Die Herausgeber wünschen sich, dass dieser Band einen fruchtbaren Beitrag zu einer kontroversen und notwendigen Debatte zum Verhältnis des Staates zu den Kirchen und Religionsgemeinschaften liefern kann.

Stuttgart, im Mai 2014

Winfried Kretschmann
Verena Wodtke-Werner

Auf dem Weg zu einer neuen Balance zwischen Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften

Zur Einführung

Die kontroversen Debatten der letzten Jahre um jahrzehntelang unangefochtene religiöse Ausdrucksformen von Gläubigen verschiedener Religionen haben und hatten ganz unterschiedliche Sachverhalte und Gewichtungen zum Ausgangspunkt. Sie wurden mit erstaunlich breiter medialer Aufmerksamkeit und hoher, zum Teil aggressiver Emotionalität in der Öffentlichkeit geführt.

Sind bundesweite Debatten um Kreuze in bayrischen Klassenräumen (1995), das Kopftuchverbot für Frauen im Staatsdienst (2003), die Karikaturen des Propheten Mohammed (2005), die Burkinidiskussion für muslimische Mädchen (2013), die Beschneidungsdiskussion (2013) bei muslimischen und jüdischen Knaben, ein Sonne-Mond-und-Sterne-Fest statt Martiniumzug (2013) oder der jüngst geforderte Ethikunterricht an Grundschulen für konfessionslose Kinder (2014) wirklich auf derselben Ebene anzusiedeln? Handelt es sich dabei um religiöse oder eher kulturwissenschaftliche Diskussionen, die Religion nur benutzen? Wie gewichtig sind die einzelnen Themen?

So unterschiedlich die Auseinandersetzungen verlaufen sind, es sind Symptome für eine komplexe, aber nur zum Teil säkulare Gesellschaft, die die Anliegen von Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht mehr verstehen kann oder will. Beide Seiten, so wurde beispielsweise im Streit um die Beschneidung deutlich, „haben zeitweise nicht einmal verstanden, warum sie nicht verstanden werden“ (Höhn, in diesem Band S. 131). Selbstreferentielle Plausibilitäten religiöser Riten und Traditionen gibt es ganz offensichtlich nicht mehr. Höhn diagnostiziert dieses Phänomen treffend (ebd.), dass wir in einer Zeit des „Sowohl-als-auch“ und des „Weder-noch“ leben. Weder kommt es zum Ableben der Religion noch zur eindrucksvollen Wiederkehr (S. 127). Moderne Gesell-

schaften müssen mit dem Fortbestand verschiedener religiöser Relevanzen leben, auch wenn sie weitgehend säkular geworden sind (ebd.). „Aus diesen Spannungen entstehen jene Konflikte, die in den nächsten Jahren die religionspolitische Agenda bestimmen werden“ (ebd.). Der vorliegende Band möchte einen konstruktiven Beitrag zu dieser Agenda liefern.

Diese Spannungen sind auch die Ursache dafür, dass von vielen der Status der Kirchen als überholte Privilegierung in Frage gestellt wird. Aber auch hierbei wird modern und differenziert geurteilt: Während die einen für eine stärkere staatliche Gleichbehandlung der plural gewordenen religiösen Landschaft plädieren, fordern die anderen eine weitere oder sogar strikte Trennung von Staat und Kirche bzw. Staat und Religion. Die sogenannte wohlwollende weltanschauliche Neutralität des Staates geht diesen Kritikern noch nicht weit genug.

Wird aber eine privatisierte Sichtweise der Bedeutung von Glaube und Religion für das Zusammenleben einer Gesellschaft, den sozialen und integrativen Leistungen der Kirchen und Religionsgemeinschaften gerecht? Die Beiträge im vorliegenden Band werden zeigen, dass auch hierin Befürworter wie Kritiker keineswegs auf den selben Seiten der „Lager“ zu verorten sind. Die Situation ist also in ihrer Typik sehr modern. Sie ist komplex und deshalb auch differenziert zu betrachten, denn nicht alle, die für eine Trennung von Kirche und Staat plädieren, wünschen sich offenbar auch eine religionslose Gesellschaft.

Aber wohin soll die Reise gehen im Verhältnis von Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften in einer Gesellschaft, die gegenüber kirchlichen und religiösen Institutionen kritischer, aber deswegen nicht weniger religiös und spirituell aufgeschlossen ist?

Und sind sich im Umkehrschluss die Kirchen und die Religionsgemeinschaften überhaupt selber ihrer Bedeutung und Verantwortung bewusst und werden ihr auch gerecht, indem sie ihre Werthaltungen als unverzichtbar für ein gelingendes Zusammenleben noch plausibel machen können?

Die Herausgeber und Veranstalter der zugrundeliegenden Fachtagung¹ möchten dieser Komplexität „eine“ Stimme geben. Es geht um die angemessene Gestaltung im Verhältnis von Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften, um eine neu auszutarierende Balance zwischen den Partnern, die dem Grundrecht der Religionsfreiheit und der weltanschaulichen Neutralität des Staates gerecht wird.

1 Freiheit von – für – mit Religion. Aktuelle Herausforderungen und grundsätzliche Überlegungen zu einer neuen Balance zwischen Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften, 18. Oktober 2013, Kooperationstagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit dem Staatsministerium Baden-Württemberg.

1. Historische Einblicke zum Verhältnis zwischen staatlicher und kirchlicher Macht

Im Vorwort wurde schon darauf verwiesen, wie wesentlich eine historische Betrachtung zur Entwicklung im Staat-Kirchen-Verhältnis ist, um die verschiedenen Mentalitäten, insbesondere im heutigen Europa, zu verstehen. Die Reformation hat im Land des Protestantismus noch einmal eine ganz eigene Dynamik entfaltet und zu besonderen Auseinandersetzungen und Einigungsmodellen im Laufe der Jahrhunderte geführt.

Einen sogenannten Laizismus in Reinform hat es nach Dominik Burkard und Klaus Große Kracht nie gegeben. Als provokante Formulierung ist er ein „echtes Kind der Kulturkampfzeit“ (Burkard, in diesem Band S. 24), die in polemischer Weise besonders von katholischer Seite gegen jene gerichtet wurde, die eine völlige Loslösung des gesamten öffentlichen Lebens von religiösen Bindungen und Werten verfolgten. Der Laizismus der französischen Revolution ist völlig anders geartet als die „laizistischen Anwendungen“ (Burkard) des 19. Jahrhunderts in den deutschen Staaten. Burkard und Große Kracht beschreiben einen Prozess der mühsamen, ja zum Teil aggressiven und gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen kirchlichen und staatlichen Machtansprüchen.

Große Kracht zeigt, wie unterschiedlich die Entwicklungen innerhalb des heutigen Europas verlaufen sind und zu entsprechend verschiedenen Modellen dieser Machtverteilung führten. Modelle der Staatskirchlichkeit wie etwa in Schweden, Großbritannien sind anders zu erklären als Verhältnisse im Land der Französischen Revolution oder in unserem Land der Reformation, in dem sich die Katholiken auch konfessionell von einer gewissen protestantischen Gängelung bismarckscher Politik mühsam befreien mussten. „Eine völlig indifferente Haltung des Staates der Religion gegenüber, oder gar eine grundsätzliche Bekämpfung der Religion ist in den deutschen Staaten des 19. Jahrhunderts schlechterdings unvorstellbar. Das hat etwas mit dem Selbstverständnis des aufgeklärten Absolutismus zu tun.“ (Burkard, S. 40) Auch am Beginn des 20. Jahrhunderts gibt es keine massive Trennung, sondern mit Ulrich Stutz spricht man allenfalls von der „hinkenden Trennung“ des Staates von der Kirche. Eine rigorose Trennungspolitik erfolgt, wenn man von den Kämpfen 1918/19 absieht, erst im nationalsozialistischen Regime, die eine völlige Zurückdrängung des Christentums aus dem öffentlichen Raum zum Ergebnis hatte (Große Kracht, in diesem Band S. 47).

2. Perspektiven der Verhältnisbestimmung von Staat und Religionen: Wer braucht wen?

Die bislang gewohnte religionssoziologische Analyse, dass Religion durch die Ausdifferenzierung in der modernen Gesellschaft in den Raum des Privaten abgewandert sei und sich folglich zunehmend privatisiere, galt lange als „Meistererzählung der Säkularisation“ und fester Bestandteil der Modernisierungstheorie, von der man sich nach Karl Gabriel zunehmend verabschiedet hat (Gabriel, in diesem Band S. 68). Eher ist ein Diffuswerden des Religionsbegriffs zu konstatieren. Früher war religiös, wer in einer Beziehung zur Kirche stand. Seit den 60er Jahren stellen wir eine (europäische) Entkirchlichung und somit einen Einflussverlust der Kirchen auf das öffentliche Leben fest. Das Selbstbewusstsein des Einzelnen, die Individualisierung hat massive Auswirkungen auf die Bedeutung der Religion. Damit verändert sich das Machtgefälle zu Ungunsten der Kirchen, die nicht mehr exklusive Anbieter symbolischer Integrationsformen sind. Auch institutionell gesehen führte die Ausdifferenzierung der Gesellschaft zu einer Trennung von Politik, Wissenschaft und Wirtschaft von kirchlichen Einflüssen. Der Rückzug aus der verfassten Religion ist ein europäisches Phänomen, das sich an der Schnittstelle von Politik und Religion abspielt. Gabriel folgt dem Ansatz der multiplen Modernen, nach dem Menschen sich aus einem Becken vielfältiger Optionen bedienen, was zu einer ebenso multiplen Aneignung, aber eben nicht zu einem gerichteten Prozess des Verschwindens von Religion führt. Nicht zu übersehen ist auch, dass der Konflikt um Religion eine bedeutende Dominanz im Ausdifferenzierungsprozess gewinnt. Diese Kontroversen verstärken auch den Druck auf die Religionsgemeinschaften, sich vermehrt erklären zu müssen und sich auch selbst in den Prozess der Modernisierung zu begeben. Die Lösung der Konflikte zwischen Religion und säkularer Gesellschaft habe eine entscheidende Bedeutung in der Moderne.

Was historisch betrachtet eher ein zähes bis gewalttätiges Ringen zwischen Kirchen und Staat war, wird von Udo Di Fabio als wichtige Koevolution beider Bereiche angesehen, wobei der Staat sehr viel Bemerkenswertes von der Kirche importiert habe. Die laizistische Unterströmung in der Gesellschaft hängt mit der Individualisierung zusammen, denn damit verliert sich in der Folge der „Sinn für Institutionen“ (Di Fabio, in diesem Band S. 80) in der Gesellschaft, die aber ein wertvoller Speicher für Werte und Normen darstellen. Das Individuum benötigt für seine persönliche Entwicklung diesen nichtstaatlichen Freiraum. Die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates gelte auch gegenüber einer negativen Religionsfrei-

heit, der folglich nicht agnostisch oder atheistisch werden dürfe. Ein dezidiert agnostischer Staat wäre kein neutraler Staat. Der Staat braucht also die Religionen und Weltanschauungen.

In der „kooperativ ausbalancierten Trennung von Staat und Kirche“, die im säkularen und weltanschaulich neutralen Staat der Bundesrepublik seit den Gründungsvätern im Grundgesetz verankert ist, liegt nach Winfried Kretschmann eine große Chance und ein Gewinn für die Gesellschaft. Der staatliche Laizismus nach französischem Modell bringt weder ein Mehr an Freiheit, noch entschärft er Probleme unter den Ethnien und Religionen. Weltweit betrachtet befördern vielmehr sowohl laizistische wie religionsstaatliche Modelle eher eine Radikalisierung in der Gesellschaft. Eine gewachsene Inkulturation von Religionen in einem wohlwollenden, aber weltanschaulich neutralen Staatswesen schafft Lebensraum für unterschiedliche Weltanschauungen und Religionen. Sie dient sowohl der Freiheit als auch Werthaltigkeit in einer Demokratie. In Anlehnung an die Philosophin Jeanne Hersch nennt Kretschmann (in diesem Band S. 84) die vom Staat angebotene Freiheit „leer“ in einem durchaus positiven Sinn. Gefüllt werden müsse sie von jedem Einzelnen. Um nicht wirkungslos zu bleiben, erfordere die Freiheit die Verbindung mit anderer Freiheit in der Gemeinschaft, die ihrerseits Verbindlichkeit fordere. Die Gesellschaft sei nicht die Summe von Individuen, sondern eine Gemeinschaft von Gemeinschaften, deren Sinnstiftung der Staat im wohlverstandenen Eigeninteresse brauche.

Deshalb fördere der Staat aktiv die Pflege der Religionen, die sich aber im säkularen Kontext bewegen müssten. Eine kulturelle Prägekraft kann die Religion aber nur behaupten, wenn sie auch wirklich anschlussfähig oder zeitgenossenschaftlich auf die Gesellschaft hin agiere. Und so sieht Kretschmann als Herausforderungen die institutionelle Ausgestaltung des islamischen Religionsunterrichts, den Feiertagsschutz und – unter bestimmten Bedingungen – das kirchliche Arbeitsrecht.

3. Wer braucht wen? Theologische und kulturwissenschaftliche Anmerkungen

Mit Bezug auf die Äußerungen von Jacques Delors, Europa „eine Seele“ zu geben, warnte Wolfgang Huber davor, die Übertragung auf den Staat vorzunehmen. Es war vielmehr reiner „Segen“, den Staat von religiösen Eingriffen zu befreien, denn ohne seine Neutralität wäre eine Freiheit, auch religiöser Natur, undenkbar. Ohne Religionsfreiheit fehlen die Voraussetzungen aber

nicht nur für religiösen Frieden, sondern, wie man weltweit sieht, für jeglichen Frieden in staatlichen Gemeinschaften. Er sieht Vorteile für beide Seiten: die Befreiung der Kirche von politischer Macht und die gleichzeitige Befreiung des Staates von religiösen Ansprüchen und Belastungen. „Das Umsetzen des kulturprägenden Ausspruchs Jesu ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist‘ (Mt 12,17) ist ganz eindeutig als Beginn eines Säkularisierungsprozesses zu verstehen“ (Huber, in diesem Band S. 96). Das bedeutet nicht, dass ein säkularer Staat auch eine säkulare Gesellschaft beinhalte. Ein säkularer Staat ist deutlich von einer religiösen Zivilgesellschaft zu unterscheiden, wenn auch nicht strikt zu trennen. Damit geht einher, dass sich die Kirchen natürlich in die Gesellschaft vermitteln, also inkulturieren müssen, und zwar im Konzert mit anderen Religionen, die den kulturellen Raum ebenso bestimmen und prägen.

Isolde Karle erinnert mit Luther und Schleiermacher und deren Wirkungsgeschichte an den Nutzen der Entlastung der Kirche durch die Abgabe der politischen Macht. Die Grundlage der funktionalen Differenzierung ist mit der Zwei-Regimenten-Lehre von Martin Luther gelegt. Aber „war Religion im Mittelalter vor allem eine Sache der Ordnung, ist sie heute im Wesentlichen eine Sache der Überzeugung“ (Karle, in diesem Band S. 118).

Was Kirchen und Religionsgemeinschaften vielleicht von anderen Werthaltungen unterscheidet, ist das Anbieten eines Deutungsraumes für existentielle Extreme. Diese Räume sind Kontrapunkte der anonymisierten Moderne, weil sie Nahraumerfahrungen anbieten, Exkludierten Inklusion geben und dies zeitnah und vor Ort. (Karle, S. 121f.) Wie Di Fabio sieht Karle dieses Angebot aber an die Institution als Speicher normativer Zusammenhänge gebunden. Nur sie kann im Unterschied zu frei flotierender Religiosität Stabilität, Erfahrung und Tatkraft vor Ort zur Verfügung stellen.

Auch Peter Sloterdijk, der sich im Gespräch mit Wolfgang Huber als im weitesten Sinn religiös bezeichnete (sinngemäß nach William James: schon das Interesse an Religion ist Religion), hat mehrfach publizistisch zu den vorliegenden Fragen Stellung genommen, konzentriert in dem abgedruckten Interview mit Walter Kasper.

Für Sloterdijk ist die Religion eine maximal sinnvoll psychologische Anstrengung, um auf die „ontologischen Verlegenheiten“ des Seins zu reagieren. Religion ist eines der besten Sicherungssysteme gegen die Überraschungen des Lebens, wie Unheil, böse Menschen, Unglücksfälle etc.

Entscheidend ist, den Charakter des Übens und der immerwährenden Wiederholung der religiösen Praktiken ernst zu nehmen, damit sie Tragfähigkeit entwickeln. Er nennt dies Anthropotechnik. Für ihn ist jeder wirklich

Übende ein *Homo religiosus*, allein durch das Merkmal der wiederholten Übung. Er vergleicht den religiösen Athleten mit dem Künstler, Sportler oder Handwerker, der im wiederholten Tun sowohl Fertigkeit, Sinn und Erfüllung findet. Huber, der ihm hier im Grunde zustimmen konnte, meint zunächst selbstkritisch, dass der Protestantismus diese asketisch-mönchische Fertigkeit der religiösen Übung vernachlässigt habe, rät aber dennoch zu einer Unterscheidung zwischen Kunst, Sport und klassischer Religionsausübung, um die Disziplinen nicht zu überfordern. Beide Gesprächspartner diagnostizieren aber in der reinen Innerlichkeit eine Deformation des Religiösen, da der Mensch schon anthropologisch auf Relationalität und somit Sozialität ausgerichtet ist. Huber und Sloterdijk stimmten überein, dass wir heute, religionsgeschichtlich betrachtet, in der besten aller Welten leben; selbstbewusst als religiöse Gruppe, im Wettbewerb mit anderen, wodurch eine Religion sich profilieren und in das Gemeinwesen einbringen könne und staatlich gewünscht auch einbringen solle. Für Sloterdijk ist die religiöse Mehrsprachigkeit eine wichtige Voraussetzung für eine friedliche Gesellschaft.

Zur Gegenfrage „Brauchen die Religionen den Staat?“ nahm Hans-Joachim Höhn eine provokante Umkehrung des sogenannten Böckeförde-Diktums vor. Höhn stellte dabei einen „Platztausch“ zwischen Religion und Staat heraus: Nicht mehr die Religion liefere die Legitimitätsgrundlage staatlicher Autorität, sondern der Staat sichere die legitime Wahrnehmung religiöser Belange und damit die friedliche Koexistenz religiöser Überzeugungen, indem er nicht die religiösen Inhalte bewertet, sondern dafür sorgt, dass die Ausführungsbedingungen eines religiösen Rituals für das Freiheitsethos der Moderne akzeptabel sei. Der säkulare Staat, so Höhn, habe aber keine bloß formale Verfahrensmodalität, sondern selbst ein materiales Wertefundament. Nach Auffassung Höhns habe die Religion durch die Pluralisierung ihre Fähigkeit zur Integration verloren. Das bekannte Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde müsse deshalb umgedreht werden: „Religionen leben von Voraussetzungen, die sie sich selbst nicht sichern können.“ Religion sei somit heute auf den Staat angewiesen, denn „Immer häufiger führen die Vielfalt und Verschiedenartigkeit religiöser Lebensstile zu Vereinbarkeitsproblemen mit säkularen Lebensstilen“ (Höhn, in diesem Band S. 133).

4. Die Suche nach der Zukunft: Von Kirchen, Religionsgemeinschaften, Staat und Werthaltungen in der pluralen Gesellschaft

Auch wenn das Verhältnis von Staat, Kirche und Religionsgemeinschaften die gesamte Tagung beschäftigt hat, waren es die unterschiedlichen Disziplinen, Herkünfte und Persönlichkeiten, die immer wieder neue Perspektiven in der Thematik eröffnen konnten. So auch die Abendrunde, in der Gregor Gysi (Die Linke), Peter Frey (Chefredakteur ZDF), Aiman Mazyek (Vorsitzender des Zentralrats der Muslime), der Berliner Pastoraltheologe Rolf Schieder, der Europaabgeordnete Sven Giegold (Die Grünen) sowie Michael Schmidt-Salomon von der Giordano-Bruno-Stiftung miteinander ins Gespräch kamen. Die meisten Teilnehmer dieser Runde haben im vorliegenden Band gesondert kleinere Beiträge verfasst. Wir haben uns dennoch entschieden, auch diese Abendrunde aufgrund ihrer Qualität und Dialogkraft hier abzdrukken. Sie spiegelt den Diskussionsprozess in der Gesellschaft exemplarisch wider.

Ein wichtiger Bereich war das Thema der Wirkung oder Wirkmächtigkeit der Religionen in der medialen Öffentlichkeit, die heute anders fokussiert und gelagert ist als vor 50 Jahren. Unisono kritisierten alle, dass nur dann mit einer Resonanz in den Medien zu rechnen sei, wenn sie Skandale produzieren oder aufgreifen. Peter Frey verteidigt die Medien als wesentlicher Bestandteil einer freien, demokratischen Gesellschaft, die als kritisches Instrument zur Aufklärung der Öffentlichkeit notwendig sei, ohne auf ein solides Handwerk und ein zugrundeliegendes Ethos zu verzichten, auch wenn die Konkurrenz durch Quotendruck u. ä. die Szene durchaus torpediere. Große Unrechtstatbestände, aber auch gute Entwicklungen vollziehen sich, so Giegold, in komplexen Strukturen und Prozessen, die sich medial in einer Eventkultur schlecht verkaufen lassen. Welche Möglichkeit haben Religionsgemeinschaften aber dann noch, sich im öffentlichen Raum positiv beachtet einzubringen? Im Unterschied zu den Großkirchen haben Muslime, so Mazyek, im Bereich der Wohlfahrtspflege und ohne Körperschaftsstatus nur wenige Möglichkeiten, diese Gesellschaft mitzugestalten. Dafür sei es aber nötig, dass es keine Parallelgesellschaften geben dürfe.

Eine „nachhaltige“ Wirkungsweise und zugleich Gewaltprophylaxe in der Gesellschaft mit verschiedenen Religionen geschieht über Bildung. Ohne Frage gingen an diesem Punkt über das „Wie“ des Bildungsangebots die Meinungen am meisten auseinander: Während Sven Giegold, Aiman Mazyek und Rolf Schieder dezidiert die Unersetzbarkeit des Religionsunterrichtes

durch Ethik oder Religionskunde vertreten, weil es nicht nur um Wissensvermittlung, sondern auch um existentielle Haltungen gehe, hält Michael Schmidt-Salomon exakt diese Prägung durch den Religionsunterricht für ethisch problematisch, weil er die Freiheit der Kinder beschränke. Er ist für ihn missionarische Indoktrination. Schmidt-Salomon plädiert für Pluralität statt einer frühen Prägung auf ein Konzept der Identität durch eine Religion. Auch Gregor Gysi ist für eine Öffnung auf Ethik und Religionskunde hin, auch wenn er, selbst als Konfessionsloser, den prägenden Charakter einer Religion nicht leugnet und nicht ablehnt.

Diese Divergenzen haben allerdings nichts damit zu tun, dass man kein gemeinsames Ethos fände, das gerade, weil es sich aus pluralen Quellen in der Gesellschaft speist und weiter entwickelt, so fruchtbar für die Demokratie ist. Religionen oder ihre Protagonisten sind nur dann gefährlich, wenn sie absolute Ansprüche stellen, andere dominieren und einschränken möchten und der Staat keine Neutralität ihnen gegenüber einnimmt, sondern sich mit einer einzelnen Religion ganz identifiziert.

Auch wenn es im Detail zwischen Kirchen, Religionsgemeinschaften, Konfessionslosen und dem Staat noch viel zu klären und weiter zu entwickeln gilt, konnte man feststellen, dass es wichtige Erkenntnisfortschritte bei den kontroversen Partnern gab und den Willen, konstruktiv den gesellschaftlichen Raum gemeinsam zu gestalten.

**I. Historische Einblicke zum Verhältnis
von staatlicher und kirchlicher Macht**

Laizistische Anwendungen?

Uneindeutigkeiten im Ringen um den gesellschaftlichen Ort der katholischen Kirche im „langen 19. Jahrhundert“

Es war eine interessante Beobachtung: In der programmatischen Formulierung des Stuttgarter Gesprächs zur historisch-politischen Kultur des Jahres 2013¹ kam der Begriff „Laizismus“ zwar vor, in den Titeln der Vorträge tauchte er dann jedoch nicht mehr auf. Machte der Begriff „kalte Füße“? Wollte man sich letztlich doch nicht auf den hinter diesem Begriff stehenden Weltanschauungskampf einlassen? Weshalb die Scheu, diesen für die einen so negativ, für die anderen so positiv aufgeladenen *terminus technicus* zu benutzen? Die nachfolgenden Diskussionen zeigten, wie aktuell und zugleich kontrovers das Thema derzeit verhandelt wird.

„Laizistische Anwendungen“ – Fragezeichen! – so hatte ich damals vorsichtig formuliert. Der vorliegende Beitrag² versucht zu zeigen, woher meine

1 Stuttgarter Gespräche zur historisch-politischen Kultur 2013: Laizismus versus Religionsfreiheit? Historische und aktuelle Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte, Stuttgart, 13.04.2013.

2 Es handelt sich hier um eine gekürzte Fassung des Stuttgarter Vortrags. Auf belegende Anmerkungen wurde verzichtet. Verwiesen sei, zur näheren Orientierung, auf folgende Beiträge des Verfassers: *Dominik Burkard*, Kirche und Staat. Das Katholische Sonntagsblatt im Dienst der „libertas ecclesiae“ (1850–1862), in: H. Wolf/J. Seiler (Hg.), *Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspresse*, Stuttgart 2001, 190–229; ders., *Ekklesiale und ekklesiologische Folgen der Säkularisation von 1802*, in: C. Donati/H. Flachenecker (Hg.), *Säkularisationsprozesse im Alten Reich und in Italien. Voraussetzungen, Vergleich, Folgen* (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient), Bologna/Berlin 2005, 299–320; ders., *Erzwungene Emanzipation oder angemessene Kompetenz? Laien als Gestalter von Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 27 (2008), 185–227; ders., *Die politische Dimension kirchlichen Handelns – Historische Zugänge*, in: I. Dingl/C. Tietz (Hg.), *Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monothe-*

Zweifel rühren. Er möchte – historisch – in die Problematik einführen, die zur Disposition steht.

1. Der Laizismus – Kampfbegriff oder objektive Bezeichnung?

Der „Laizismus“ ist – dem Wort und seinem Inhalt nach – eine noch relativ junge Erscheinung. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts wird der Terminus geprägt durch den französischen Pädagogen und Friedensnobelpreisträger Ferdinand Edouard Buisson (1841–1932), einen „reform“-orientierten Protestanten, der sich 1871 vor allem für einen *religionsfreien* Schulunterricht einsetzte. Damit ist der Begriff – um es provokativ zu sagen – ein echtes Kind der Kulturkampfzeit. Seit dem französischen Schulgesetz von 1886 wurde die weltliche Schule tatsächlich als „École laïque“ bezeichnet, die dahinterstehende Weltanschauung aber als „laïcisme“ oder „laïcité“.

Es sollte einige Zeit dauern, bis der antikirchliche Kampfbegriff auch in die katholische Sprache Eingang fand. Die katholische Vorstellung dessen, was Laizismus ist, wurde vor allem durch die Enzyklika *Quas primas* Pius' XI. von 1925³ geprägt. In Anlehnung an diese Enzyklika, die das Christkönigsfest einführte, definierte das *Lexikon für Theologie und Kirche* 1934 den Begriff sehr weit, nämlich als „Weltanschauung, die unter Ablehnung der göttlichen Autorität der Kirche (Antiklerikalismus) eine rein weltliche Kultur in einem rein weltlichen Staat begründen will“⁴. Dabei wurden zwei grundsätzliche Spielarten des Laizismus genannt: Entweder steht der Staat der Religion indifferent gegenüber, betrachtet die Religion also als reine Privatsache, oder er bekämpft sie grundsätzlich. Als Faktoren bzw. genetische Stufen der Entwicklung zum Laizismus werden näherhin genannt: 1. Die Leugnung der „Königsherrschaft Christi über die Völker“ – eine Anspielung auf den An-

istischen Religionen (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 87), Göttingen 2011, 143–177; ders., Kulturkampf – Kulturkämpfe. Vom Epochenphänomen zum Symbolbegriff, in: P. Steinbach/R. Weber/H.-G. Wehling (Hg.), Baden-Württembergische Erinnerungsorte. 60 Jahre Baden-Württemberg (Katalog), Stuttgart 2012, 196–207; ders., Instrumente der Reform, und wenn ja welcher? Katholische Vereine in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Begriff – Genese – Kritik, in: A. Merkt/G. Wassilowsky/P. Wurst (Hg.), Reformen in der Kirche. Begriffe – Diskurse – Praktiken (Quaestiones Disputatae 260), Freiburg i. Br. 2014, 206–255.

3 Vgl. *Heinrich Denzinger* (Begr.)/*Peter Hünermann* (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br./Basel/Wien 402005, 3675–79.

4 *Joseph Koch*, Art. Laizismus, in: LThK² 6 (1934), 343.

spruch, der im Christkönigsfest seinen Ausdruck fand. 2. Die Leugnung des Rechts der Kirche, die Völker zu lehren – eine Anspielung auf die Schulfrage, die tatsächlich schon in den „Kulturkämpfen“ des 19. Jahrhunderts eine zentrale Rolle spielte. 3. Die Verurteilung oder Relativierung der christlichen Lehre – eine Anspielung auf den „Liberalismus“ des 19. und den „Kommunismus“ sowie den „Nationalsozialismus“ der damaligen Gegenwart. 4. Die Unterordnung der Kirche unter den Staat – eine Anspielung auf die Realität der staatlichen Kirchenhoheit in Deutschland während des gesamten 19. Jahrhunderts. 5. Die Ersetzung der *geoffenbarten* durch eine *natürliche* Religion – eine Anspielung wohl vor allem auf die Phase der „Schreckensherrschaft“ während der Französischen Revolution. Und schließlich 6. die Errichtung völlig gottloser Staaten – wohl wiederum eine Anspielung auf den Kommunismus.

Die hier zum Ausdruck kommende kämpferisch-oppositionelle Definition des Laizismus durch die päpstliche Enzyklika wurde auch später weitgehend beibehalten. Indem allerdings die Faktoren oder Entwicklungsstufen weggelassen wurden, kam es zu einer etwas enger gefassten Definition. So betrachtete das *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft* 1960 nicht bereits eine Trennung von Kirche und Staat als Laizismus, sondern erst das Streben nach einer „völligen Lösung des gesamten öffentlichen Lebens (Staat, Gesellschaft, Recht, Wirtschaft, Kultur, Erziehung) von religiösen Bindungen und Einflüssen durch Entmachtung und Privatisierung der Kirche“⁵.

Das Lexikon *Religion in Geschichte und Gegenwart* greift demgegenüber in seiner vierten Auflage von 2002 die Trennung von Kirche und Staat explizit wieder auf, macht allerdings die Einschränkung, das Postulat der „absoluten“ Trennung von „Staat, weltlicher Kultur und Kirche unter Verweigerung öffentlicher kirchlicher Einflussnahme“ sei der ursprüngliche Gehalt des Begriffs gewesen. Deutlich wird jedoch, dass dieses Postulat in der Praxis über kurz oder lang stets einer abgeschwächten „Laizität“ wich, die seit dem II. Vatikanischen Konzil von der Kirche selbst nicht mehr schroff abgelehnt worden sei.⁶

Möglicherweise bahnt sich hier ein Wandel in der Begrifflichkeit an, gespeist aus einer mehrfachen Erkenntnis, dass nämlich der Begriff 1. als Kampfbegriff zunächst der Antiklerikalen, dann als Kampfbegriff im Jargon der Kirche, immer zu Verzerrungen und Übersteigerungen neigt, 2. dass es sich bei dem, was in der Vergangenheit als Laizismus bezeichnet wurde, um

5 *Eduard Hegel*, Art. Laizismus, in: *Staatslexikon. Recht – Wirtschaft – Gesellschaft*, Bd. 5, Freiburg i. Br. ⁶1960, 213–217.

6 *Manfred Weitalauf*, Art. Laizismus, in: *GGG*⁴ 5 (2002), 37f.

durchaus disparate, keineswegs immer gleiche Phänomene handelte, 3. dass sich der Begriff also für eine objektive Beschreibung nur eingeschränkt eignet, und schließlich 4. dass sich ein „Laizismus“ – gewissermaßen in Reinform – nie ganz konsequent und über einen längeren Zeitraum durchhalten lässt.

2. Die Französische Revolution – Mutter des Laizismus?

Unbestritten stellt die Französische Revolution den entscheidenden Einschnitt im Verhältnis von Staat und Kirche, Religion und Gesellschaft dar, der sich auf die Entwicklung im Frankreich des 19. Jahrhunderts, aber auch auf Deutschland in fundamentaler Weise auswirkte.

Die ursprüngliche Verfassungsrevolution, an der der Klerus durchaus mitwirkte, zwang die französische Kirche zum Verzicht auf jahrhundertalte Privilegien, insbesondere zum Verzicht auf den Zehnten und die Steuerfreiheit. Gleichzeitig wurden die Angehörigen religiöser Minderheiten zivilrechtlich gleichgestellt. Dazu kam bald die direkte finanzielle Enteignung: Um den drohenden Staatsbankrott aufzufangen, wurden Ende 1789 und Anfang 1790 alle Kirchengüter verstaatlicht und versteigert. Es folgte ein prinzipieller Paradigmenwechsel: Die Erklärung der *Menschenrechte* vom 26. August 1789 – die gewissermaßen an die Stelle göttlicher Rechtsordnungen gesetzt wurden – vermied die Nennung Gottes und sprach nur noch vom „höchsten Wesen“. Religiöse Lebensformen unter Ordensgelübden schienen mit den Menschenrechten nicht mehr vereinbar zu sein. Die *Zivilkonstitution des Klerus* (vom 24. August 1790) führte allerdings noch nicht zum Laizismus, sondern in ein engherziges Staatskirchentum, das freilich im „Gallikanismus“ schon seit Jahrhunderten vorbereitet war: Die Kirche wurde zum wesentlichen Bestandteil der Nationalverfassung.

Auf die Verfassungsrevolution folgte eine Phase des Terrors. Es kam zu Priesterverfolgungen und Massakern, bei denen im September 1792 innerhalb von vier Tagen allein in Paris 225 Priester niedergemetzelt wurden. Mehr als 30.000 Geistliche flohen ins ausländische Exil. Ab Juli 1793 folgte eine regelrechte *Entchristlichungsbewegung*. Neben Priesterverfolgungswellen, Exekutionen und den zunehmenden Vandalismus gegen kirchliche und religiöse Objekte traten Gesetze, die einer Dechristianisierung gleichkamen: Die Sonntagsruhe wurde verboten, die Schließung der Kirchen angeordnet, eine Abgabepflicht für Glocken und wertvolles Kirchenggerät verkündet. Priester mussten aufgrund eines Pensionsgesetzes ihr Amt niederlegen. Parallel dazu

kam es zur Errichtung eines *religiösen Gegenkults der Revolution*. Er äußerte sich in einem quasisakramentalen Charakter von Trikolore, Bürgereid, Bruderkuss, Freiheitsbaum, Altar des Vaterlandes, Tafel der Menschenrechte, Revolutionshymnen, in der patriotischen Änderung von Orts-, Straßen-, Familien- und Personennamen mit christlichen Anklängen, in den republikanischen Katechismen und Gebeten der Sansculotten oder in zivilen Taufen, Trauungen und Bestattungen, bei denen die Bürgermeister als Priester und die Jakobinische Verfassung von 1793 als Bibel fungierten. Ein wichtiger Baustein bei der grundlegenden Eliminierung alles Christlichen war die Einführung des Revolutionskalenders und die Ersetzung der christlichen Zeitrechnung durch eine neue, nach den Jahren der Französischen Republik zählende Zeitrechnung. Der christliche Kult wurde ersetzt durch einen „Kult der Göttin Vernunft“. Das ausgedehnte kirchliche Krankenhauswesen, die Armenfürsorge und das Grundschulwesen wurden verstaatlicht; auch später blieb die Kirche von diesen traditionell kirchlichen Bereichen ausgeschlossen.

Eine dritte Phase der Revolution brachte schließlich die strikte *Trennung der Kirche vom Staat*. Diese Trennung schwächte die katholische Kirche jedoch nicht, sondern begünstigte im Gegenteil ihre Reorganisation. So wurde etwa zunehmend in Privatschulen ein katholischer Privatunterricht organisiert. Für die Erteilung des Unterrichts gründeten sich zahlreiche Kongregationen. Es folgte eine Erneuerungsbewegung des französischen Katholizismus, die in einem verstärkten laikalen Engagement gipfelte.

Die weitgehende Ablehnung des religiös neutralen, republikanischen Staates durch die Kirche und ihre Orden, die bald nahezu die Hälfte aller französischen Schüler unterrichteten, führte schlussendlich zu jenem radikalen Schritt, den die mehrheitlich antiklerikalen politischen Kräfte Frankreichs seit 1876 in einer laizistischen Gesetzgebung realisierten. Deren Kennzeichen waren: 1. die Beseitigung der christlichen Schulen und jedes kirchlichen Einflusses auf das Schulwesen; 2. die Aberkennung des Rechts nichtstaatlicher Universitäten, akademische Grade zu verleihen; 3. die Ersetzung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen durch einen allgemeinen Moralunterricht (Ethik); 4. die Auflösung des Jesuitenordens und aller anderer Orden, die es ablehnten, unter Vorlage von Statuten, Mitgliederverzeichnissen und Vermögensverhältnissen um staatliche Anerkennung nachzusuchen (was vom Hl. Stuhl verboten wurde); 5. die Kündigung des Konkordats von 1801; 6. der Abbruch der diplomatischen Beziehungen zum Hl. Stuhl; 7. die Trennung von Staat und Kirche; 8. das Verbot finanzieller Unterstützung eines religiösen Kults oder seiner Diener aus öffentlichen Mitteln; 9. die Ent-

eignung kirchlicher Gebäude und die Gründung von Kultusvereinen, die finanziell der staatlichen Aufsicht unterstellt wurden.

Bereits dieser flüchtige Blick auf die französische Geschichte dürfte zeigen: Zwischen dem Laizismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts und der Französischen Revolution gibt es große qualitative Unterschiede. Zugleich sind zwischen beiden aber auch gemeinsame Elemente zu entdecken und nicht zuletzt eine innere Verbindung, die wesentlich mit einer extrem verstandenen *Staatskirchenhoheit* zusammenhängt.

3. Etappen des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses

Lässt sich eine vergleichbare Entwicklung – und somit ein Laizismus, wie wir ihn aus Frankreich kennen – auch in den deutschen Staaten feststellen? In einer Tour d’Horizon durch das 19. Jahrhundert soll im Folgenden nur auf die markantesten Veränderungen im Verhältnis von Kirche und Staat aufmerksam gemacht werden.

3.1 Erste Etappe: Die Säkularisation – Ausgangspunkt vielschichtiger Entwicklungen

Im Gefolge Napoleons kam es zu Beginn des 19. Jahrhunderts auch in den deutschen Staaten zu flächendeckenden Säkularisationen, wodurch sich das Verhältnis Kirche und Staat grundlegend veränderte. Die Kirche wurde zunächst einmal territorial und finanziell enteignet. Schwerwiegender jedoch als die an sich bereits einschneidende *Vermögenssäkularisation* war die sogenannte *Herrschaftssäkularisation*: Die vielen kleineren und größeren geistlichen Staaten (Fürstbistümer, Klöster und Abteien) wurden aufgehoben. Der Wegfall staatlicher Souveränität und finanzieller Unabhängigkeit bedeutete gleichzeitig die völlige politische Degradierung der bisherigen Kirchenfürsten. Die Kirche verlor nicht nur ihre weltliche Herrschaft über die eigenen Territorien, sondern auch ihr bisheriges Gewicht innerhalb der Reichspolitik. Auch wenn die Bischöfe und Domkapitel später in der Regel in den Landesparlamenten bzw. Ständeversammlungen vertreten waren: Das damit verbundene Mitspracherecht bot nicht annähernd einen Ersatz für ihre einstige politische Bedeutung. Stärker als bisher waren sie nun zur Durchsetzung ihrer Vorstellungen – selbst in *spiritualibus* – auf den „weltlichen Arm“ angewiesen. Die sich neu bildenden Flächenstaaten zumeist protestantischer Prägung taten im Gegenzug alles, um jede eigenständige politische Betäti-

gung der Kirche und damit eine Störung ihrer eigenen Souveränität zu behindern. Unter Rückgriff auf bereits ältere Reflexionen und Praktiken nahmen sie ein ganzes Bündel von *jura majestatica circa sacra*⁷ in Anspruch und errichteten so eine weit ausufernde Staatskirchenhoheit.

Wie soll man diese erste Etappe im deutschen Staat-Kirche-Verhältnis des 19. Jahrhunderts beschreiben? Als Laizismus? Ja und Nein! – Ja, weil hier durchaus laizistische Elemente sichtbar werden: Religionspatente, die religiöse Freizügigkeit sicherten und so etwas wie Toleranz zeigten (oder zeigen sollten). Die Entweltlichung der Kirche: Das Ende der engsten Verbindung von Staat und Kirche, wie sie in den untergegangenen „Kirchenstaaten“ zum Ausdruck gekommen war, also die Trennung von Staat und Kirche *im Großen*. Enteignung, Aufhebung und Säkularisierung von Klöstern und Ordensleuten. Verbot beziehungsweise staatliche Reglementierungen sämtlicher religiöser Lebensäußerungen. – Und doch auch Nein: Im Resultat wurde die Kirche nämlich *verweltlicht*, die Pfarrer wurden zu Staatsdienern, die Kirche zur Staatsanstalt. Die Enteignung der Kirche wurde in Maßen durch eine staatliche Refinanzierung abgedeckt. Weiterhin von Relevanz war die Verwendung des Klerus in der Schule, die Mitwirkung in der geistlichen Schulaufsicht, unbestritten selbstverständlich auch der Religionsunterricht. Nicht Laizismus also, sondern Gängelbandelung, Staatskirchenhoheit.

3.2 Zweite Etappe: Emanzipationsbemühungen – Milieu, Ghetto oder Teilhabe?

Das Modell der absolutistischen Staaten scheiterte in einem gewissen Sinne, denn die Staatskirchenhoheit konnte oft genug nur polizeistaatlich durchgesetzt werden. Sie vermittelte weiterhin den Eindruck, die Freiheit der religiösen Betätigung zu beschränken, die Katholiken ihrer Glaubenstraditionen und Frömmigkeitsformen zu berauben. Auch gesellschaftlich gelang eine Integration der Katholiken nicht wirklich. So machte sich bei diesen zunehmend das Gefühl breit, nur „Bürger zweiter Klasse“ zu sein.

7 Der Begriff geht zurück auf den Hallenser Rechtsgelehrten Christian Thomasius. Die von ihm vorgenommene scharfe Trennung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche führte dazu, für die „*ecclesia repraesentativa*“ als einzige Rechtsquelle den Staat zu proklamieren. In Sachen der öffentlichen Lehre und kirchlichen Ordnung sollte das im Territorium gegründete Hoheitsrecht des Fürsten gelten. Zur Ausgestaltung der einzelnen Rechte vgl. etwa *Johann Baptist Sägmüller*, Das Verhältnis von Kirche und Staat am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Rottenburger Monatsschrift für Geistliche Sachen 11 (1927/1928), 34–37.

Religion in der säkularen Welt

1. Kann man ein Grundrecht auf freie Religionsausübung vernünftig rechtfertigen?

Heute stellt sich diese Frage sehr praktisch vor dem Hintergrund einer religiösen Vielfalt und einer zugleich wachsenden Zahl von Menschen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören und sich auch nicht in irgendeiner Art religiös gebunden fühlen. Das führt dazu, dass ein Staatswesen in solchen Gesellschaften gut beraten ist, einen säkularen Charakter anzunehmen und ein Grundrecht auf freie Religionsausübung zu garantieren.

Ich könnte mich versuchsweise auf einen „verächtlichen“ Standpunkt stellen: Von diesem Standpunkt her sähe es so aus, als seien Religionen und Konfessionen nur unterschiedliche Varianten von „dummem“ Aberglauben, während aufgeklärte Leute solches „Zeug“ wie auch den Streit darüber lächerlich fänden. Aus dieser Sicht wäre ein Neutralitätsgebot eine Art resignative Haltung, etwa in jenem Sinn: Es ist nun einmal nicht zu ändern, dass es auch Leute gibt, die komisches Zeug denken. Und damit sie sich deswegen nicht auch noch als Opfer fühlen, soll es halt Gleichbehandlung aller geben.

Resignative Haltungen mögen in bestimmten Situationen pragmatisch sinnvoll sein, sie taugen aber nicht zur Rechtfertigung eines Grundrechts. Grundrechte hängen nicht von resignierenden Haltungen ab. Eine vernünftige Rechtfertigung für etwas muss vielmehr zeigen können, dass jede und jeder dieser Rechtfertigung zustimmend folgen können müsste. Eine notwendige Bedingung ist dadurch gegeben, dass das Neutralitätsgebot ja gerade den Staat als säkularen Staat absichert. Das heißt, die Frage, ob wir die Basisinstitutionen des liberalen Staates für anerkennungsfähig halten oder

nicht, kann auch nicht zwingend von Gründen abhängen, in denen die Religion eine wesentliche Rolle spielt (sonst wäre der Staat nicht säkular). Damit hätten wir bereits einen deutlichen Hinweis darauf, dass das Neutralitätsgebot selbst einen vernünftigen Kern hat.

Das Neutralitätsgebot ist nun aber nur eine Voraussetzung für die freie Religionsausübung. Schließlich könnte ein Staat alle weltanschaulichen Äußerungen unterdrücken. Damit würde er immer noch eine Gleichbehandlung garantieren und das als Variante seiner Neutralität ausweisen. Er muss sich darüber hinaus zur Toleranz verpflichten, damit es ein Grundrecht auf freie Religionsausübung geben kann. Denn die Anerkennung der Basisinstitutionen eines liberalen Staates durch alle – auch durch religiöse Bürgerinnen und Bürger – kann nicht dadurch auf freie Weise erfolgen, dass sie – oder ein Teil von ihnen – unterdrückt werden. Damit ist aber klar: Der liberale, säkulare Staat muss vernünftigerweise ein Neutralitäts- und Toleranzgebot in weltanschaulichen Fragen unter seinen Prinzipien aufweisen. Da diesem Prinzip das Grundrecht auf freie Religionsausübung korreliert, kann es selbst nicht unvernünftig sein.

In der Kurzfassung lautet das Argument: Die freie und vernünftige Anerkennung der Basisinstitutionen des liberalen Staates setzt die Prinzipien der weltanschaulichen Neutralität und Toleranz voraus. Diesen Prinzipien entspricht das Grundrecht auf Religionsfreiheit. Damit ist dieses Grundrecht vernünftig gerechtfertigt.

2. Kann der Inhalt des religiösen Lebens selbst einen Vernunftsanspruch geltend machen?

Diese Frage führt zu einer Ratlosigkeit. Das Argument, das zeigen sollte, dass das Grundrecht auf freie Religionsausübung vernünftig ist, impliziert von sich aus noch nicht, dass Religion mehr ist als purer Aberglauben, der ein wenig aufgeputzt ist. Zwar reicht der oben erwähnte verächtliche Standpunkt nicht aus, um ein Grundrecht zu rechtfertigen, aber er ist mit der Anerkennung des Grundrechts auf Religionsfreiheit verträglich. Und vielleicht haben diejenigen, die in Religionen nur Aberglauben sehen, ja doch Recht?

Es gibt religionsphilosophische Argumente¹, die darauf hindeuten, dass der „verächtliche Standpunkt“ von Leuten eingenommen wird, die etwas

1 Der materialistische Philosoph Ludwig Feuerbach trägt in seinem Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“ eine bedürfnistheoretische Deutung der Religion vor. Damit wird ein Weg beschritten, der über Marx bis zu Adorno reicht.

übersehen. Die Religionsverächterinnen und Religionsverächter sind in der Regel Vertreterinnen und Vertreter eines naturwissenschaftlichen Materialismus. Dieser bedient sich relativ beliebiger Aussagen einer Religion, übersetzt sie in eine naturwissenschaftliche Sprache und kommt zu dem Ergebnis: „Unwissenschaftliches Zeug“.² Was der naturwissenschaftliche Materialismus, der offenbar seit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaften in immer modischeren Verkleidungen auftritt, übersieht, ist ein menschliches Bedürfnis, das in religiöser Praxis erfüllt werden kann oder unerfüllt bleibt. Wenn Marx die Religion als Seufzer der bedrängten Kreatur kennzeichnet,³ kommt er dem Wesen der Religionen jedenfalls entschieden näher als jeder naturwissenschaftliche Materialist.

Genau genommen kann nur bei Fragen, die sich auf etwas in der objektiven Realität beziehen, ein Konsens erzielt werden. Das ist idealerweise der Fall, wenn es sich um wahre Sätze handelt.⁴ Denn Wahrheit impliziert Konsensfähigkeit.

Aber in allen Fragen von Kunst, Religion, Moral, Recht usw. leben wir mit dem Dissens und haben Kulturen etabliert, die es ermöglichen, mit unterschiedlichen Auffassungen in einer Weise umzugehen, dass diese Diapartitäten erhalten bleiben können, ohne das gesellschaftliche Leben zu (zer)stören. Die Realität selbst jedenfalls zeigt, dass die Anerkennung des Dissenses durchaus vernünftig sein kann. Eine Kontroverse um eine Theaterinszenierung⁵ ist kein Grund für einen Bürgerkrieg, wobei man allerdings bei Letzterem den Unterschied zwischen Anlass und Grund beachten muss. Bei Moral und Recht wird es äußerst schwierig zu behaupten, dass sich in jedem Fall bei der Wahl des Vernünftigen immer stabile Konsense herstellen lassen müssten. Im Recht ist der Dissens in der Rechtsinterpretation eine wesentliche Bedingung für die Rechtspraxis im Allgemeinen und für die Rechtsentwicklung im Besonderen.⁶ Folgte ich der Konsentstheorie, wäre eine Rechts-

2 Im 19. Jahrhundert gab es den „physiologischen“ Materialismus von Jakob Moleschott und Ludwig Büchner. Heute macht Richard Dawkins mit „Der Gotteswahn“ von sich reden.

3 Vgl. *Karl Marx*, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW Bd. 1.

4 Vgl. hierzu: *Jürgen Habermas*, Wahrheitstheorien, in: ders., Rationalitäts- und Sprachtheorie (Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 2), Frankfurt a. M. 2009.

5 So erreichten die Kontroversen um die Bayreuther „Ring“-Inszenierung von Patrice Chereau ein Niveau sprachlicher Aufrüstung, dass Gewaltassoziationen nicht mehr ganz fern lagen.

6 Bei der Volksgesetzgebung in Brandenburg und in Berlin gibt es jeweils einen Haushaltsvorbehalt. In Brandenburg wird dieser durch das Landesverfassungsgericht sehr restriktiv ausgelegt, in Berlin recht großzügig. Damit wird deutlich, dass es einen Entwicklungsbedarf dieses Rechtsbegriffs gibt.

entwicklung, wie wir sie kennen, etwas Unvernünftiges. Ich sehe daher keinen Grund, der Religion, selbst wenn man in religiösen Dingen völlig „unmusikalisch“ ist, wie Habermas sich ausdrückte,⁷ von vornherein jeden Vernunftgehalt abzusprechen. In diesem, sicherlich sehr abgeschwächten, Sinn würde ich die These, dass die Religion einen Vernunftanspruch geltend machen kann, auf keinen Fall verneinen wollen. Mit unserer kulturellen Praxis der Anerkennung des religiösen Dissenses können wir dem Gehalt religiöser Fragen den Vernunftanteil nicht mehr absprechen.

Um die Frage zu bejahen, ob Religion an sich einen Vernunftgehalt hat, würde ich allerdings einen Schritt zu weit gehen. Denn ich kann dies maximal für eine Religion tun. Und falls diese Religion auch noch durch unterschiedliche, in fundamentalen theologischen Fragen gesplante Strömungen gekennzeichnet ist, könnte ich das nur für eine der Strömungen dieser Religion tun. Ich müsste ihr nämlich angehören. Nur dann wäre ich in der Lage, überhaupt zu verstehen, um was es ihr wirklich geht. Ich könnte zwar versuchen, den Grundgehalt in eine nichtreligiöse Semantik zu übertragen, aber Fragen wie Richtigkeit, Vernunft in den Geboten und dergleichen kann ich in einer fremden Semantik nur eingeschränkt begründen. Die Einschränkung besteht darin, dass zu Recht Vertreterinnen und Vertreter anderer Religionen oder Glaubensrichtungen sagen werden: „Deine Gründe kommen dir nur vor wie überzeugende Begründungen, weil du einer falschen Theologie anhängst.“ Das ist keineswegs die subjektive Ansicht des Verfassers. Die scholastische Debattenlandschaft des Mittelalters legt davon Zeugnis ab. Dort fand eine Übersetzung von religiösen Inhalten in die nichtreligiöse Sprache der Logik und Ontologie statt. Und ob ein logisches oder gar ontologisches Argument überzeugte oder nicht, hing gerade von der theologischen Schulrichtung ab. Im Anschluss an den marxistischen Philosophen Gerald A. Cohen möchte ich hier von Paradoxien der Überzeugung sprechen.⁸ Das Problem, das ich mir einhandelte, bestünde kurz gesagt darin: Ich setzte mich den Paradoxien der Überzeugung aus, wenn ich ernsthaft den Versuch unternähme, die These, dass Religionen einen Vernunftgehalt haben können, strikt zu bejahen.

Ich kann den Vernunftanspruch, falls er durch Religionsgemeinschaften erhoben werden sollte, nicht ernsthaft abstreiten. Es können Dissense auch

7 Diese Formulierung findet sich beispielsweise in der Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2001. Überhaupt verdankt sich vieles in diesem Beitrag Anregungen durch Habermas' Beiträge zur Religionsphilosophie.

8 Vgl. *Gerald A. Cohen*, Gleichheit ohne Gleichgültigkeit. Politische Philosophie und individuelles Verhalten, Hamburg 2001.

Ausdruck einer vernünftigen Praxis sein. Aber auch der Versuch, einen Vernunftgehalt einer religiösen Praxis nur positiv zu verteidigen, muss scheitern. Das hat Folgen für den öffentlichen Gebrauch des Religiösen.

3. Wie viel Religion muss in der Öffentlichkeit hingeworfen werden können?

Das Resultat der vorherigen Überlegungen mag für den militanten Religionskritiker wie für den stark Gläubigen unbefriedigend sein. Es scheint, als wollte der Verfasser es allen recht machen und deshalb fühlt keiner sich so recht bedient. Für die militanten Religionskritiker wie für die stark Gläubigen ist die Lage noch brisanter, denn beide Gruppen sind in der Öffentlichkeit und durch die Öffentlichkeit starkem und immer stärkerem Druck ausgesetzt.

Wenn religiöse Menschen meinen, zu einer Sache von öffentlichem Interesse etwas beitragen zu können, so muss der härteste Religionskritiker das ertragen und akzeptieren können, auch wenn ihm dies viel abverlangt. Dennoch kann den Gläubigen der Anspruch, in öffentlichen Angelegenheiten etwas beitragen zu können, nicht abgesprochen werden. Der Versuch, einen Vernunftgehalt der Religion mit vernünftigen Gründen abzuweisen, ist, wie oben dargestellt, logisch betrachtet zum Scheitern verurteilt.

Allerdings kann oder muss man von religiösen Menschen eine intellektuelle Übersetzungsleistung ihrer Anliegen verlangen, wenn sie sich öffentlich Gehör verschaffen wollen. Dass Gott oder Jesus oder der Prophet dies oder jenes geboten hat, ist kein Argument, mit dem man auch nur hoffen darf, andere Menschen als die Angehörigen der eigenen Religionsgemeinschaft irgendwie zu beeindrucken. Umgekehrt müssen auch diejenigen, die sich selbst als nicht religiös betrachten, es tolerieren, einen solchen Debattenbeitrag, sofern er sich der Übersetzungsaufgabe stellt, auch *als* Debattenbeitrag zu behandeln. Verdächtigungen, es würde doch nur das Opium unter das Volk gebracht,⁹ sind dafür völlig ungeeignet. Religiöse Menschen haben einen Anspruch darauf, dass das, was sie meinen beitragen zu können, auch ernsthaft auf seinen vernünftigen Gehalt hin geprüft wird. Erst im Verlauf solcher

9 Die Charakterisierung der Religion als Opium geht zurück auf die französische Aufklärung und ihre Priesterbetrugstheorie. Der Ausdruck „Opium“ im Zusammenhang von Religion taucht bei verschiedenen Autoren auf, so bei Marquis de Sade, bei Heine, von dem wohl auch Marx diese Wendung entlieh. Zu Marx siehe: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, (s. Anm. 3).

Auseinandersetzungen, die in der Sache oft auch hart sind, kann sich zeigen, worin der Beitrag der Religionen konkret besteht. Eine theoretische Erwägung a priori kann dem jedenfalls niemals vorgreifen.

In der öffentlichen Auseinandersetzung um einen Gegenstand von öffentlichem Interesse ist also eine Versöhnungsperspektive auch im Dissens durchaus erkennbar, wenn die Auseinandersetzung Vernunftmaßstäben wenigstens annähernd entspricht. Versöhnung heißt eben nichts anderes als Anerkennung.

4. Gibt es ein „gemeinsames Ethos“?

Das Verständnis über ein „gemeinsames Ethos“ ist keineswegs gegeben, sondern muss (immer wieder) gesucht werden. Ein allseits verbindlicher Moralkodex dürfte nicht nur eng ausfallen, sondern auch praktisch an Realitätsgrenzen stoßen. Aber richtig ist: Ohne Klärung normativer Fundamente unserer höchst unterschiedlichen und trotzdem gemeinsamen Praxisformen werden akute Problemlagen ignoriert, was höchst katastrophale Folgen haben kann.

4.1 Die Komplexität der Wirklichkeit

Moderne Gesellschaften sind bekanntermaßen hochgradig arbeitsteilig, funktional ausdifferenziert und daher nicht nur kompliziert, sondern auch komplex. In eigentümlicher Entsprechung zur gesellschaftlichen Differenzierung und Komplexitätssteigerung finden wir auch eine äußerst differenzierte Kultur vor. Die Kultur unserer modernen Gesellschaften erscheint als eine bunte Ansammlung unterschiedlichster Betätigungen des Geistes. Es gibt die Wissenschaften, wie z. B. die Medizin, die in sich auch noch arbeitsteilig spezialisiert ist, wir finden Moral und Recht, wir haben Kunst und Kunstkritik. Und sicher kann man die Religion bzw. Religionen zwar nicht nur, aber auch hier verorten.

Es gibt gute Gründe, diese Ausdifferenzierung als Fortschritt zu bezeichnen. Die Wissenschaft kann entlang interner Bewertungssysteme organisiert werden; Fragen der Wahrheit lassen sich von denen der Moral und des Geschmacks ebenso trennen wie von der Autorität des Glaubens oder dem Diktat der Macht. Das ist eine der Strukturvoraussetzungen für ein Unternehmen wie die Ideologiekritik à la Marx.¹⁰ Wir können als Wahrheitsan-

10 Marx gibt nirgends eine klare Definition des Ideologiebegriffs. Aber einen Aspekt hebt er beispielsweise in der „Deutschen Ideologie“ hervor. Dort betrachtet er die Tendenz, Herr-

sprüche getarnte Machtansprüche enttarnen, also als Formen falschen Bewusstseins identifizieren, weil wir über Maßstäbe begründbaren Wissens verfügen. Diese wenigstens kategoriale Unterscheidbarkeit zwischen Wahrheitsgeltung und Machtansprüchen ist aber ganz generell eine Strukturvoraussetzung für freie Wissenschaft.

4.2 Machbarkeit und Moral

Man kann aber auch ein weniger positives Bild zeichnen. Die Ausdifferenzierung bedeutet auch eine gefährliche Entkopplung, denn nicht alles, was machbar ist, wird allgemein auch für gut befunden. Wir können Fragen der Wahrheit wie auch der technischen Machbarkeit ohne Rückversicherung bei Autoritäten betreiben. Moralfragen, wie sie sich bei der Entwicklung der Atombombe sicher stellten, sind keine im engen Sinn wissenschaftlichen Fragen. Sehr schnell und ohne „nachhaltiges“ Denken erscheint Moral, vom Recht möchte ich lieber schweigen, als bloßer Störfaktor wissenschaftlicher Freiheit. Aber wer zieht wo und mit welcher allgemeinen Kompetenz ausgestatteten Grenzen, wenn Kernbereiche der menschlichen Existenz durch das aktive Tun der „freien“ Wissenschaften tangiert werden? Technische Machbarkeit scheint doch eine Unverfügbarkeit höherer Güter nicht zu kennen. Im Mittelalter hatte die Autorität der Kirche zwar Züge einer Zwangsaufsicht, aber es gab eine Kontrollinstanz. Die Wissenschaften sollten im Rahmen eines theologisch fundierten Weltbildes wirksam sein, es aber nicht aufsprengen und damit seine Orientierungsfunktion unterwandern. Natürlich wünscht sich niemand die Inquisition zurück. Aber der Preis der Modernisierung von Weltbildern besteht eben darin, dass die Spannungen zwischen moralischen Erwägungen auf der einen Seite, wissenschaftlichen Forschungen und technischen Anwendungen auf der anderen Seite eher noch zunehmen werden.

Hegel war der vielleicht erste moderne Philosoph, der sich die Differenzierungsgewinne im Modernisierungsprozess zu eigen zu machen verstand, ohne das Bewusstsein darüber abstupfen zu lassen, dass der Fortschritt ein zerrissenes, zerklüftetes Feld hinterlässt, sobald die vereinigende Kraft der Religion einmal verloren gegangen ist.¹¹ Aber er war kein Reaktionär, der sich ein romantisches Mittelalter imaginierte. Ihm ging es um das Projekt ei-

schaftsansprüche einer besonderen sozialen Gruppe als allgemeine Interessen auszugeben. Diese Tarnung des Partikularen als Allgemeines ist nicht ohne (Selbst-)Täuschung zu haben (vgl. *Karl Marx/Friedrich Engels*, *Die deutsche Ideologie*, hg. v. H. Blum [Klassiker auslegen Bd. 36], Berlin 2009).

11 Das machen schon die „theologischen“ Jugendschriften deutlich, in denen Hegel den Kern seiner späteren Philosophie bereits formulierte.

ner selbstbestimmten Entwicklung der menschlichen Gesellschaft auf der Basis und Anerkennung der Errungenschaften der Moderne.¹² Der Prozess der Selbstbestimmung hat ja einen mehrfachen Sinn: Wir bestimmen unsere Angelegenheiten selbst, also den Inhalt. Wir definieren die Gruppe, die sich, zumindest in der Praxis, selbst bestimmt, z. B. nur Volljährige deutscher Staatsbürgerschaft dürfen dies oder jenes tun ... etc. etc. und wir reflektieren, was wir eigentlich je nach Handlungskontext tun müssen, wenn wir uns wirklich selbst bestimmen wollen. Im Politischen bedeutet das mit Sicherheit nicht ganz dasselbe wie im Arbeitsprozess.

Es ist schnell einsichtig, dass das auf eine mehrfach gestufte Personen- und Institutionentheorie zugleich hinausläuft sowie auf Prozesse ihrer (Selbst-)Veränderung. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die ersten Paragraphen der Hegel'schen Rechtsphilosophie mit Analysen zu einem abstrakten Begriff des freien Willens beginnen, die in eine Analyse des formalen Rechts hinübergleitet. Von dort spiegelt er diesen Begriff in einer Subjekttheorie, um schließlich erst eine Freiheitstheorie als Theorie der Sittlichkeit, die Subjektivität und Rechtllichkeit als ihre Momente weiß, zu entwickeln.¹³ Und selbstverständlich ließ Marx sich von Hegel leiten, als er seine Analysen zur kapitalistischen Ökonomie ausarbeitete und als Beitrag zur menschlichen Selbstbestimmung verstand.¹⁴

Aber gerade der Bezug auf Hegel zeigt auch: Die einigende Kraft der Religion gehört der Vergangenheit an. Der Vernunft kommt eine versöhnende Macht nur insofern zu, als sie die „Geschlossenheit“, den Konsens, nicht mehr als „Rückbau“ betreiben, sondern nur mehr als Verstehensprozess unserer komplexen Gesellschaftsstruktur organisieren kann. Nur so können jene Möglichkeiten erkennbar werden, die uns zur Verfügung stehen, um kontrolliert gesellschaftliche Entwicklungen betreiben zu können.

12 Ich denke, dass das der tragende Gedanke ist, den Hegel in der „Enzyklopädie“ ausbuchstabiert (vgl. *G. W. Friedrich Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hamburg 2000).

13 Das ist mehr oder weniger eine grobe Inhaltsangabe der „Rechtsphilosophie“ Hegels (vgl. *G. W. Friedrich Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft, hrsg. und eingel. v. H. Reichelt, Frankfurt a. M. 1972).

14 *Karl Marx*, Das Kapital Bd. 1., MEW Bd. 23. Es ist etwas verwegen, hier auf einzelne Passagen im „Kapital“ zu verweisen. Als Hinweis möge nur genügen, dass Marx den „Wert“ der Ware mit der Hegel'schen Kategorie der Substanz kennzeichnet, der Begriff des Kapitals hingegen als scheiternde Subjektwerdung des Wertes konzipiert wird, als ein die Gesellschaft regierender Automat, als etwas „Unwahres“. Natürlich sind die Hegelzüge viel häufiger.

Es ist daher äußerst naiv, diese Steuerungsprozesse in Gestalt einer allgemein verbindlichen Ethik fundieren zu wollen oder gar eine vernünftige Praxis als eine ideale gemeinsame Lebensform zu verstehen. Gesellschaftliche Steuerung wie auch Gesellschaftskritik setzen metastufig an, anders geht es nicht.

Deshalb machen Religionen in der modernen Gesellschaft jenen Eindruck, für den ich hier den Ausdruck der Ortlosigkeit verwenden möchte, ohne sie deshalb als utopisch bezeichnen zu wollen. Einen Ort als Autorität haben sie höchstens noch für die jeweils Gläubigen, aber utopisch sind sie schon deshalb nicht, weil sie ja real sind. Ein „Ethos“ kann man sich, auch von den Religionen, nicht diktieren lassen, aber sie spielen bei seiner Gewinnung eine herausragende Rolle.

Die demokratische Öffentlichkeit bzw. die demokratischen Öffentlichkeiten sind ein Ort, an dem sich Religionsgemeinschaften in den Prozess der Klärung wichtiger Fragen (einschließlich des normativen Fundaments der zugrunde liegenden Praxisformen) einbringen können und sollten.

5. Sind Religionen gefährlich?

Für die Annahme, dass Religionen „gefährlich“ sein könnten, scheint manches zu sprechen. Vom Christentum, Judentum und Islam scheinen in Gestalt diverser Fundamentalismen Gefahren auszugehen. Aber man darf eine Religion nicht mit fundamentalistischen Strömungen von bestimmten Anhängern dieser Religion verwechseln.

Meiner Überzeugung nach bedürfen moderne Gesellschaften, die zugleich säkular wie durch religiöse Vielfalt gekennzeichnet sind, einer eingetübten kulturellen Praxis, mit dem Dissens einigermaßen friedlich umgehen zu können. Religion ist kein Grund (im Gegensatz zu einem Anlass) für einen Bürgerkrieg. Aber der Zerfall von kulturellen Formen der Dissenseinübung kann in eine Situation führen, in der eine für sich völlig harmlose Glaubensbekundung den Anlass für eine gewalttätige Auseinandersetzung geben kann. Dasselbe kann aber auch für ein Kunstwerk z. B. eine Theaterinszenierung zutreffen, ohne dass jemand auf die Idee käme, dass Kunst gefährlich sein könne. Der Grund unterscheidet sich eben vom Anlass. Der Grund für exzessive Gewalt ist eine kulturelle Erosion, die höchstwahrscheinlich auch nicht ohne Gründe sein dürfte. Nein, Religionen sind nicht gefährlich. Gefährdungen gehen von gesellschaftlichen Krisenprozessen aus, sobald sie auf eigentlich funktionale kulturelle Praxen der Dissensbewältigung übergreifen.

6. Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften

Der Verfasser versteht sich, zumindest im hier interessierenden Kontext, als Vertreter einer liberalen Staatsidee. Der Staat ist zur Neutralität und zur Toleranz verpflichtet. Solange diese beiden Prinzipien im Staat wirksam sind, ist ein demokratisches selbstbestimmtes Leben zumindest möglich. Primär bedeutet das Recht auf freie Religionsausübung nur, dass sich der Staat Maßnahmen der Unterdrückung dieses Rechts versagt. Natürlich muss der Staat die freie Religionsausübung garantieren können (was bis zum positiven Freiheitsrecht auf staatliche Abwehr von Störungen der Religionsausübung führen kann), aber zugleich muss er das negative Grundrecht der Nicht- und Andersgläubigen von den Zumutungen, die manche durch ihr Grundrecht noch gedeckt zu sehen meinen, schützen können. Das ist ein komplizierter Aushandlungsprozess, und es scheint mir völlig illusorisch zu glauben, dass dieser Prozess in einen absolut stabilen, gewissermaßen gegen Zeiteinwirkung resistenten Zustand einmünden könnte.

Das zeigen allein schon einige Felder, auf denen heftig debattiert wird – eben nicht nur kirchenintern.

Ist die Anerkennung der christlich-jüdischen Tradition als sittlicher Ressource, auf die Grundrechtsabwägungen sich heute noch stützen, angesichts der zunehmenden Pluralität von religiösen Überzeugungen, der schwindenden Bindungskraft von Kirchen und der Pluralität von Lebensformen noch zeitgemäß?

Wurden die Kirchen nicht schon zu lange für die Säkularisierung unter Napoleon I. entschädigt? Wird es nicht langsam Zeit für eine Ablösung?

Ist der Staat als Rechtsstaat nicht entschieden zu nachlässig, wenn es um die Tolerierung der internen Regelungen von Fällen sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen, der Stellung von Frauen und/oder der Verletzung des Zölibats in der Kirche geht? Muss der Vorrang des staatlichen Rechts selbst vor dem ehrwürdigsten Kirchenrecht nicht konsequenter erfolgen?

Wie sieht es mit dem Religionsunterricht als verpflichtendem Schulfach aus? Gibt es nicht doch noch Restbestände der einstigen Staatsreligion?

Das sind einige aktuelle Debatten, die uns in den nächsten Jahren sicherlich immer wieder politisch, rechtsstaatlich und auch zivilgesellschaftlich beschäftigen werden.

Wie auch immer man im Einzelfall dazu stehen mag: Ich schätze die Bedeutung der Religionen hoch ein. Was eine Gesellschaft braucht, ist Ethik. Religionen und ihre Überlieferungen bieten dafür eine wichtige Quelle.