

Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA

Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen
Beziehung

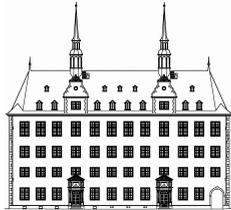
XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz

Herausgegeben von
Irene Dingel und Christiane Tietz

Vandenhoeck & Ruprecht



V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 89

Vandenhoeck & Ruprecht

Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA

Geschichte und Gegenwart einer
spannungsreichen Beziehung

XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz

Herausgegeben von
Irene Dingel und Christiane Tietz

Vandenhoeck & Ruprecht

Gedruckt mit der Unterstützung der Stiftung Bonhoeffer-Lehrstuhl.

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.

ISBN (Print) 978-3-525-10111-7

ISBN (OA) 978-3-666-10111-3

<https://doi.org/10.13109/9783666101113>

© 2012, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Dieses Material steht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Satz und Redaktion: Vanessa Brabsche

Inhalt

Vorwort	7
Heinrich Bedford-Strohm Das Verhältnis von Kirche und Staat – seine Geschichte und seine Aktualisierung bei Dietrich Bonhoeffer	9
Christiane Tietz Die Entstehung der Trennung von Kirche und Staat in den USA	31
Robin W. Lovin Aktuelle Probleme und Chancen der US-amerikanischen Trennung von Kirche und Staat	51
Axel Frhr. von Campenhausen Die Entstehung des französischen Modells der <i>laïcité</i> und seine Modifikationen	65
Roland Minnerath Die französische <i>laïcité</i> – eine Besonderheit oder ein Modell für Europa?	89
Heinrich de Wall Die Entstehung der deutschen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat	101
Hans Michael Heinig Herausforderungen des deutschen Staatskirchen- und Religionsrechts aus verfassungsrechtlicher Sicht	121
Karl Kardinal Lehmann Probleme und Perspektiven des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses unter besonderer Berücksichtigung der Religionsfreiheit in einer immer stärker pluralistischen Gesellschaft	139
Wolfgang Huber Probleme und Perspektiven des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses unter besonderer Berücksichtigung der europäischen Situation	159

Autorenverzeichnis	169
Register	171

Vorwort

Es gehört zu den Errungenschaften der Neuzeit, einer Vermischung von Kirche und Staat zu wehren. Weder soll die Kirche theokratisch das politische Gemeinwesen bestimmen noch der Staat totalitär über die Kirche herrschen. Kirche und Staat sollen getrennt sein. Denn beiden tut eine – recht verständene – Trennung gut.

Will man verstehen, was eine solche Trennung bedeuten kann und was sie nicht bedeuten sollte, bietet es sich an, drei unterschiedliche Modelle zu untersuchen. Deutschland, Frankreich und die USA haben auf je andere Weise versucht, ein Verhältnis von Kirche und Staat zu realisieren, das eine Vermischung der Kompetenzen vermeidet. Dabei ist durchaus strittig, welches der drei Modelle am erfolgreichsten ist.

Um die Modelle in ihrer charakteristischen Ausprägung zu erfassen, nimmt ein Teil der hier vorgelegten Beiträge eine historische Perspektive ein. Es wird nach den historischen Bedingungen und Grundlagen für die jeweils spezifische Form des Staat-Kirche-Verhältnisses gefragt. Bestimmte geschichtliche Konstellationen sind hier zu bedenken, wichtige politische und kirchliche Problemlagen zu betrachten. Dabei zeigt sich, wie kontextgeprägt die betreffenden Verhältnisbestimmungen – und die damit gelösten wie erzeugten Probleme – sind.

Der andere Teil der Beiträge fragt systematisch nach den Stärken und Schwächen, den Problemen und Chancen der drei Modelle angesichts gegenwärtiger Veränderungen und Herausforderungen. Diese sind politischer, gesellschaftlicher, ökonomischer und religiöser Natur. Neue Situationen wie die des religiösen Pluralismus erfordern entweder eine Anpassung des Modells oder eine neue Plausibilität des Bisherigen. Die systematisch angelegten Beiträge diskutieren dieses Erfordernis in Bezug auf die drei landestypischen Konstellationen, wobei das Nebeneinanderstehen der Modelle den Blick für die jeweiligen Eigentümlichkeiten schärft.

Der Band dokumentiert die XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz, die als Kooperation der Evangelisch-theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität, des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte und des Erbacher Hofs (Akademie des Bistums Mainz) veranstaltet wurde. Die Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung widmet sich sozialem Themen, die für den Theologen und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) zentral waren, und beleuchtet sie in ihrer aktuellen Relevanz. Sie ist Teil eines deutsch-amerikanischen Vorlesungs- und Austauschprogramms, das dem 1994 gestifteten Dietrich-Bonhoeffer-Lehrstuhl am Union Theolo-

gical Seminary in New York zugeordnet ist. Die Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung findet jährlich im Wechsel in den USA und in Deutschland statt und wird, wie auch der Lehrstuhl in New York und das Austauschprogramm, von der *Stiftung Bonhoeffer-Lehrstuhl* im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft e.V. gefördert. Die Herausgeberinnen sind der *Stiftung Bonhoeffer-Lehrstuhl* für die großzügige finanzielle Förderung der Mainzer Bonhoeffer-Vorlesung außerordentlich dankbar.

Bei der Drucklegung des Bandes haben mehrere Mainzer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter geholfen. Vanessa Brabsche, Mirjam Dienlin, Elisabeth Engler, Jan Gross, Juliane Klein und Dominik Weyl sei dafür herzlich gedankt.

Mainz, im April 2012

Irene Dingel

Christiane Tietz

Heinrich Bedford-Strohm

Das Verhältnis von Kirche und Staat – seine Geschichte und seine Aktualisierung bei Dietrich Bonhoeffer¹

1. Einleitung

Wenn wir das Verhältnis von Kirche und Staat in den Blick nehmen, stoßen wir auf Kernfragen des christlichen Glaubens. Und wenn wir in die Geschichte schauen, stoßen wir auf Fragen, die uns auch heute zutiefst bewegen. Von einem Theologen wie Dietrich Bonhoeffer, der wie wenige andere den nüchternen Blick auf die Wirklichkeit und intellektuelle Ehrlichkeit mit einer in tiefer Frömmigkeit gegründeten theologischen Leidenschaft zu verbinden wusste, sind hier besonders tiefgehende Einsichten zu erwarten.

Es ist oft gerade die geronnene Geschichte von Kirche und Staat, die heute bei vielen Menschen Emotionen freisetzt und kritische Nachfragen generiert. Stellen wir uns vor, wie ein Landesbischof die Jahreskonferenz der Wohnungslosenhilfe im Diakonischen Werk besucht, um ein Grußwort zu sprechen und damit seine Wertschätzung gegenüber dieser Arbeit zum Ausdruck zu bringen². Seine Referentin rät ihm, aus symbolischen Gründen nicht mit seiner Limousine vorzufahren, sondern mit öffentlichen Verkehrsmitteln anzureisen. Ist das ein guter Rat? Soll er seine Überzeugung, dass die Kirche immer auch eine Kirche der Armen sein muss, anders zum Ausdruck bringen als durch das Verstecken seines im Laufe vieler Jahrhunderte hierzulande gewachsenen Status? Und was, wenn bei der Konferenz zur Sprache kommt, dass das Gehalt des Landesbischofs, kirchenvertraglich abgesichert, dem eines hohen Regierungsbeamten gleicht und mit einer Pauschale vom Staat an die Kirche abgegolten wird?

Sollte der Landesbischof in Diskussionen um diese Dinge verwickelt werden, wird er auf die Geschichte von Staat und Kirche in Deutschland Bezug nehmen und sich möglicherweise dagegen wenden, ohne Not auf staatliche Ersatzleistungen aus den Kirchenverträgen zu verzichten, die im Budget der Kirche dann fehlen würden und mit denen indirekt u.a. auch die Wohnungslosenhilfe mitfinanziert werden kann.

1 Für die Unterstützung bei der formalen Vereinheitlichung und verschiedene Hinweise zur sprachlichen Verbesserung danke ich Natalie Buck.

2 Das Beispiel ist rein fiktiv. Dass der Autor einmal tatsächlich zum Landesbischof gewählt werden würde, war zum Zeitpunkt des Vortrags in keinster Weise absehbar.

Die imaginäre Diskussion zeigt: Wir können viele heutige Diskussionen überhaupt nicht verstehen, wenn wir ihre historische Basis nicht kennen. Sie zeigt aber auch: Der Blick auf die Geschichte und die Berufung auf die Geschichte kann nie an die Stelle guter Gründe für ein Festhalten an historisch Gewachsenem und an die Stelle seiner theologischen Reflexion treten. Wir können uns zu historisch Gewachsenem heute verhalten. Wir können auf den gewachsenen Wegen weitergehen oder wir können uns bewusst neu orientieren.

Dietrich Bonhoeffers Denkweg im Hinblick auf seine theologische Reflexion von Staat und Kirche kann so interpretiert werden, dass er sich genau dieser Herausforderung stellte. Die Wahrnehmung der Wirklichkeit und ihre konzentrierte theologische Reflexion sind es gewesen, die Bonhoeffers Verständnis von Kirche und Staat geprägt und die Bewährung dieses Verständnisses in seinem eigenen Leben geleitet haben.

Ich will im Folgenden das riesige Feld der Geschichte von Staat und Kirche an exemplarischen Knotenpunkten abtasten und dabei jeweils ein charakteristisches Modell ihrer Verhältnisbestimmung in den Blick nehmen. Wir werden sehen, dass die damit in den Blick tretenden Vorstellungen von Kirche und Staat auch in den heutigen Diskussionen immer wieder auftauchen und Wirkung entfalten.

In einem weiteren Schritt will ich die Entwicklung von Dietrich Bonhoeffers Denken zum Verhältnis von Kirche und Staat nachzuzeichnen versuchen und dann mit Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat heute schließen.

2. Die Geschichte von Kirche und Staat – Schlaglichter aus zwei Jahrtausenden

2.1 Die Urgemeinde – Kontrastgesellschaft angesichts des nahen Reiches Gottes

Dass die in den biblischen Texten beschriebene Urgemeinde eine Glaubens-treue aufwies, der gegenüber alles, was danach kam nur als Verfallsge-schichte angesehen werden kann, gehört zu den historischen Behauptungen, die sich durch die Jahrhunderte hindurch ziehen und in der Regel geleitet sind von einer bestimmten defizitgeleiteten Wahrnehmung der jeweils eigenen Situation. »Gib uns in dieser schlaffen und glaubensarmen Zeit die scharf geschliffnen Waffen der ersten Christenheit« – so hat Philipp Spitta 1833 in dem Kirchenlied *O komm, du Geist der Wahrheit* formuliert³.

3 Evangelisches Gesangbuch (EG) Nr. 136.

Und im Neuen Testament selbst wird eine oft als »Liebeskommunismus« bezeichnete Gemeinschaft der Urgemeinde beschrieben, die tatsächlich Anlass für eine solche, immer wieder artikulierte Sehnsucht nach einer authentischen Kirche bietet, die selbst lebt, wovon sie spricht. »Alle aber, die gläubig geworden waren« heißt es in der Apostelgeschichte des Lukas

waren beieinander und hatten alle Dinge gemeinsam. Sie verkauften Güter und Habe und teilten sie aus unter alle, je nachdem es einer nötig hatte. Und sie waren täglich einmütig beieinander im Tempel und brachen das Brot hier und dort in den Häusern, hielten die Mahlzeiten mit Freude und lauterem Herzen und lobten Gott und fanden Wohlwollen beim ganzen Volk (Apg 2,44–47).

Hier wird tatsächlich eine Kontrastgesellschaft beschrieben, die in ihrer Differenz zur Praxis der Kirche heute nachhaltig ins Auge sticht.

Wer sich klar macht, wie häufig etwa in den Briefen des Paulus von Konfliktsituationen in den Gemeinden die Rede ist, die uns heute wohlvertraut sind, der wird einer Verklärung der Urgemeinde allerdings mit Skepsis begegnen. Vieles spricht dafür, dass die Passage aus der Apostelgeschichte schon damals eher Idealbild als Realität beschreibt.

Noch viel stärker wiegt die Tatsache, dass die ersten Gemeinden in ihrer lebensweltlichen Praxis im Kern geprägt waren durch die Erwartung des nahen Reiches Gottes. Sowohl der Wanderradikalismus der Jesusbewegung als auch die paulinische Ermahnung zur Unterordnung unter die Obrigkeit (Röm 13), die eine solch markante, zuweilen fatale Wirkungsgeschichte entfaltete, können nicht verstanden werden, ohne die Erwartung, dass Gott sein Reich mit der Umwertung aller Werte in Kürze selbst herbeiführen werde. Zu einer solchen Naherwartung passt die Kontrastgesellschaft als zeichenhafte Vorwegnahme der Realität des Reiches Gottes. Sie passt deswegen, weil die später immer dringlicher werdenden Probleme von Kirche und Staat in diesem Kontext kein Thema sind. Diese Probleme haben nämlich zu tun mit den *Grenzen* charismatischer Gemeinschaft und der damit verbundenen Notwendigkeit der *Aufdauerstellung* mithilfe von Institutionen und stellen sich unter den Bedingungen der Naherwartung nicht.

Wer die biblischen Texte zur Kirche und zu deren Verhältnis zum Staat als direkte Modelllieferanten für heutige Kontexte versteht, greift deswegen hermeneutisch zu kurz. Der faktische Parusieverzug, die weltweite Ausbreitung des Christentums und die Einwanderung in Kontexte, die mit staatlicher Macht verbunden sind, stellen neue Fragen, die auch beantwortet werden müssen.

Es wäre freilich ebenso falsch, den Radikalismus der urgemeindlichen Kontrastgesellschaft mit diesem Argument einfach beiseite zu wischen. Als biblische Zumutung kommt ihm gerade dann besondere Bedeutung zu, wenn

die Verbindung von Christentum und Macht so selbstverständlich wird, dass die Orientierungen, die Jesus etwa in der Bergpredigt gegeben hat, immer mehr in den Hintergrund treten.

Diese Situation entsteht im 4. Jahrhundert mit der so genannten »Konstantinischen Wende«. Bei den Anhängern des Modells der »Kontrastgesellschaft« gilt sie als der Sündenfall des Christentums, in dem sich das Christentum an staatliche Macht verkauft und verraten habe⁴.

Vieles spricht dafür, dass diese Deutung jedenfalls einseitig ist. Eine positivere Deutung als Durchbruch zur Verbreitung des Evangeliums und zur endgültigen Konsolidierung der Kirche kann jedenfalls auch gute Gründe für sich in Anspruch nehmen.

2.2 Die Konstantinische Wende – Kirche *im* Weltreich

Die Zäsur, die die Konstantinische Wende bedeutet, ist gewaltig. Noch im Frühsommer 303 waren die Christen durch den Kaiser Diokletian einer weiteren schweren Verfolgung ausgesetzt gewesen. Man muss sich klar machen, dass nur acht Jahre später Kaiser Galerius im Namen der anderen Kaiser der Tetrarchie am 30. April 311 in Nikomedia ein Edikt verkündete, welches das Christentum als *religio licita* anerkannte und mit einem Schlag die Situation veränderte. Nach dem Sieg Konstantins 312 in der »Schlacht an der Milvischen Brücke« und seiner Bekehrung war der Einfluss des Christentums auf das staatliche Handeln endgültig gesichert.

Konstantins Motive für die Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat waren immer umstritten: Benutzte er das Christentum nur als effektiven Kitt für sein Riesenreich? War er also ausschließlich Politiker und religiös ein Heuchler? Oder war er ehrlich religiös und handelte aus religiösen Motiven? Oder stimmt beides und Konstantins ehrlicher Glaube verband sich mit seinen Machtinteressen⁵?

Man wird jedenfalls konstatieren müssen, dass Konstantin Konsequenzen aus der neuen Orientierung am Christentum zog, die erkennbar christlich basiert waren. Dazu gehört das Verbot der Kreuzigungsstrafe, aber auch das Verbot der Gesichtsschändung. »Wenn jemand in Anbetracht der Schwere der Verbrechen, bei denen er ertappt wurde« – so hieß es in dem entsprechenden Erlass –, »zu den Spielen oder zu[r Zwangsarbeit in] den Bergwerken verurteilt worden ist, so soll er nicht am Gesicht [sondern allenfalls an

4 Vgl. etwa Wolfgang LIENEMANN, *Frieden*, Göttingen 2000, S. 31, der die entsprechende Kapitelüberschrift mit Fragezeichen versieht: »Die ›Konstantinische Wende‹ als ursprünglicher politischer Sündenfall des Christentums?« Lienemann selbst beantwortet diese Frage mit Nein.

5 Vgl. dazu Martin WALLRAFF, *Christus verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster 2001, bes. Kap. 2.5, S. 126–143.

Händen und Waden] gebrandmarkt werden [...]; denn das nach dem Gleichnis der himmlischen Schönheit gebildete Antlitz darf nicht geschändet werden«⁶.

Der humanitäre Impuls des Christentums drückt sich auch in der neu eingeführten Verordnung zum Sonntagsschutz aus:

Wie wir es für ganz und gar unziemlich erachten, dass der durch seine Verehrung hoch angesehene Tag der Sonne durch Gerichtsgezänk und schädlichen Parteienhader ausgefüllt werde, so ist es uns [im Gegenteil] lieb und erfreulich, wenn an jenem Tage geschieht, was [Gott] besonders wohlgefällig ist. Darum soll allen erlaubt sein, an diesem Festtag [ihre Sklaven] freizulassen und loszugeben [oder: ihre Söhne für mündig zu erklären und ihre Sklaven freizulassen] [...]⁷.

Dass die Politik Konstantins weit von dem entfernt war, was wir heute als eine an christlicher Humanität orientierte Politik nennen würden, steht außer Zweifel. Diese wenigen Schlaglichter zeigen aber: Selbst in einer Welt, in der blutige Machtpolitik, wie sie Konstantin selbst während seines schon erwachsenen Lebens in der diokletianischen Verfolgung miterlebte, zur Normalität gehörte, kann das Christentum nicht auf die Legitimation der Macht und die Funktion als gesellschaftlicher Kitt reduziert werden. Schon bei Konstantin lässt sich das Humanisierungspotenzial der christlichen Religion für die Politik identifizieren, das bei den heutigen Diskussionen um Kirche und Staat eine zentrale Rolle spielt.

Es kann nicht verwundern, dass bei der engen Verbindung von Kirche und Staat, wie sie die Konstantinische Wende gebracht hat, die Identität der Kirche zunehmend zum Thema wurde. Ebenso wenig überraschend ist es, dass die Kirche nun ihrerseits das Mittel der Macht beanspruchte, um diese Identität zu sichern und ihr Ausdruck zu verleihen. Beides findet seine Zuspitzung in einer historischen Station des Verhältnisses von Kirche und Staat im Mittelalter, die nachhaltige Wirkungen hatte. Im so genannten »Investiturstreit« geht es nicht mehr nur wie bei Konstantin um die Frage, wie die Kirche sich *in* einem Weltreich positionieren könne, sondern, zugespitzt gesagt, ob die Kirche sich selbst als »Weltreich« verstehen sollte.

2.3 Der Investiturstreit – Kirche *als* Weltreich?

Mit der Person Gregors VII. verbindet sich ein neues Selbstbewusstsein der Kirche, das sich zum einen in dem Bemühen um Authentizität und Freiheit der Kirche äußerte. Das war das Ziel der schon unter dem Pontifikat Leos IX.

6 Adolf Martin RITTER (Hg.), *Alte Kirche, Neukirchen-Vluyn* 1977, S. 125.

7 Ebd.

einsetzenden Reformen, die sich gegen die Simonie (die Käuflichkeit kirchlicher Ämter), gegen die Laieninvestitur (die herrschaftspolitisch motivierte Einsetzung von Bischöfen durch Laien, wie etwa den König), und gegen den Nikolaitismus (die Priesterehe bzw. Mißachtung des Zölibats) richteten. Diese Reformbewegung in der Kirche wird auch als »Gregorianische Reform« bezeichnet. Zum anderen beanspruchte Gregor für die Kirche aber auch Macht über die Welt, eine Macht, die sich im Papstamt konzentrieren sollte.

Gregor, der sich dabei u.a. auf Augustins *De Civitate Dei* berief, sah den Papst als uneingeschränkten Herr der Universalkirche. Der Papst aber ist nicht nur der Inhaber des geistlichen, sondern auch des weltlichen Schwertes, welches er im Auftrag Gottes dem weltlichen Herrscher verleiht. Nur ihm, nicht den übrigen Bischöfen, haben die Fürsten die Füße zu küssen. Er darf sogar die Untertanen von ihrem Treueeid dem Kaiser gegenüber entbinden. Papsttum und weltliche Gewalt sind wie Sonne und Mond: der Mond (die weltliche Gewalt) erhält von der Sonne (der geistlichen Gewalt) sein Licht⁸.

Dieses kirchliche bzw. päpstliche Selbstbewusstsein steht hinter den Vorgängen, die dann zum berühmten »Gang nach Canossa« führten. Auf der Fastensynode von 1075 eröffnete Gregor den Kampf, indem er die Synode das Verbot der Laieninvestitur beschließen ließ. Die Durchführung dieses Beschlusses hätte massive Auswirkungen auf Reich und Kirche gehabt. Mit der Beseitigung der Investitur und des damit verbundenen Lehnsedes des kirchlichen Würdenträgers an den König wäre das Ottonisch-Salische Reichskirchensystem, eine Reichsverwaltung, die gezielt die Kompetenzen der kirchlichen Würdenträger in Dienst nahm, nicht mehr praktikabel gewesen. Die Bischöfe ihrerseits wären zwar plötzlich von der weltlichen Gewalt unabhängig geworden, hätten aber aus der Masse der kirchlichen Besitztümer jene herauslösen lassen müssen, die ihnen im Laufe der Zeit zur Verwaltung im Namen des Königs mit entsprechenden Regalien übertragen worden waren. Dies hätte auch den Verzicht aus den daraus bezogenen Einkünften bedeutet. Kurz: beim Investiturstreit, der an dieser Stelle nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden kann, ging es um Freiheit der Kirche einerseits und um den Bestand eines komplizierten, die Kirche instrumentalisierenden Reichsverbands andererseits und damit auch – auf beiden Seiten – um ökonomische und machtpolitische Interessen.

Dass es Gregor gelang, den deutschen König und späteren Kaiser Heinrich IV. durch Exkommunikation und Aufhebung des Treueeides seiner Untertanen zu dem Bußgang auf die Burg Canossa vom 25. bis 28. Januar 1077 zu zwingen, bei dem er um die Wiederaufnahme in die Kirche bit-

8 Vgl. dazu den *Dictatus Papae Gregors VII.* von 1075, in: Reinhold MOKROSCH/Herbert WALZ (Hg.), *Mittelalter, Neukirchen-Vluyn* 31989, S. 61f.

ten musste, hat sich als Demütigung der weltlichen Macht durch die Kirche ins geschichtliche Bewusstsein eingegraben, auch wenn historische Untersuchungen das Ereignis heute differenzierter beurteilen.

Im Kulturkampf, um nur ein Beispiel zu nennen, den der deutsche Reichskanzler Otto von Bismarck mit dem Heiligen Stuhl in Rom führte, nachdem der Papst den deutschen Gesandten beim Heiligen Stuhl abgelehnt hatte, nahm Bismarck in seiner Rede vor dem Reichstag am 14. Mai 1872 direkt Bezug darauf: »Seien sie außer Sorge, nach Canossa gehen wir nicht – weder körperlich noch geistig«⁹.

Es gibt gute Gründe für die Einschätzung, dass der Sieg Gregors VII. in Canossa für eine an Machtdemonstration gegenüber dem Staat orientierte Kirche ein Pyrrhussieg war. Der Gang nach Canossa – so einst Karl Heussi – bedeutete »einen der entscheidenden Wendepunkte der abendländischen Geschichte«¹⁰. Die damit verbundene Demütigung der weltlichen Gewalt habe langfristig einen Drang zur Zurückdrängung der universalen Gewalten (Kaisertum und Papsttum) und zur Ausbildung nationaler Identitäten, unabhängig von Rom, erzeugt.

Diese kirchlichen und politischen Entwicklungen bestimmen auch die historische Linie, in die die reformatorische Neubesinnung im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat hinein zu zeichnen ist.

2.4 Die Reformation – Kirche und Staat als Gottes je unterschiedenes Regiment

Das Zeitalter der Reformation setzt selbstverständlich das Christentum als normative Grundtextur des Staates voraus. Die Frage, ob ein christlicher Fürst auch explizit als solcher regieren könne oder etwa seine christliche Grundhaltung nur privat leben solle, stellt sich nicht; wohl aber, *wie* ein christlicher Fürst *christlich* regieren könne und wie sich solches Regieren von der Existenz als einzelner Christ unterscheide.

Man kann Luthers Zweiregimentenlehre als Versuch einer Antwort auf die zwei großen Versuchungen verstehen, denen Kirche und Staat da, wo sie nicht recht aufeinander bezogen werden, ausgesetzt sind. Auf der einen Seite stünde die Versuchung eines reinen Machtstaats, der die christliche Lehre nur als Instrument zum eigenen Machterhalt benutzt. Das ist der Vorwurf, den die Kritiker der konstantinischen Wende gegenüber der Dominanz eines

9 Rede im Deutschen Reichstag, 14. Mai 1872, in: Alfred DOVE (Hg.), Im neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst 11, Leipzig 1881, S. 549.

10 Karl HEUSSI, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 161981, S. 190.

Staates erheben, der die Kirche gleichsam gefügig macht und damit letztlich verschluckt. Auf der anderen Seite stünde die Versuchung einer triumphalistischen Kirche, die sich in ihrer hierarchisch verfassten institutionellen Gestalt als von Gott eingesetzte Macht über die Welt versteht und ihrerseits entsprechend machtpolitisch agiert. Das war die Versuchung der gregorianischen Kirche des Investiturstreits, der gegenüber die weltliche Gewalt ihr relatives Eigenrecht zu behaupten versuchte.

Luther hat mit seiner Zweiregimenterlehre an der Radikalität des Evangeliums, und darin insbesondere der Bergpredigt, festgehalten und gleichzeitig die Dilemmasituationen, in die jeder Regierende gerät, der sein Christsein ernstnimmt, gewürdigt und beantwortet. Er wählte dazu die Metapher der beiden Reiche – des geistlichen Reichs, in dem die Maximen der Bergpredigt (Mt 5–7) regieren und des weltlichen Reichs, in dem angesichts des Bösen auch das Mittel des Zwangs notwendig sein kann. Hinter beiden Reichen – und das haben die fatalen Missinterpretationen ignoriert – steht Gottes Regiment der Liebe. Da »unter tausent kaum eyn recht Christ ist«, sagt Luther, würde ohne das Schwert des weltlichen Regiments

eyns das ander fressen, das niemant kund weyb und kind zihen, sich neeren und Gotte dienen, damit die welt wu(e)ste wu(e)rde. Darumb hatt Gott die zwey regiment verordnet, das geystliche, wilchs Christen unnd frum leutt macht durch den heyligen geyst unter Christo, unnd das weltliche, wilchs den unchristen und bo(e)ßen weret, daß sie eußerlich mu(e)ssen frid hallden und still seyn on yhren danck. [...] Wenn nu yemand wollt die welt nach dem Euangelio regirn und alle weltliche recht und schwerd aufheben und fur geben, sie weren alle getaufft und Christen, unter wilchen das Euangelion will keyn recht noch schwerd haben, auch nicht nott ist – lieber, radt, was wu(e)rde der selb machen? Er wu(e)rde den wilden bo(e)ßen thieren die band und keten aufflo(e)ßen, das sie yderman zu(o) ryssen und zu(o) byssen, und daneben furgeben, es weren feyne, zame korre [= zutrauliche] thierlin¹¹.

Dass es Luther nicht um staatliche Machtausübung um ihrer selbst willen, sondern um die Liebe geht, die das Recht der Schwachen schützt, zeigt sein zusammenfassender Rat an jeden Christen:

An dyr und an dem deynem helltistu dich nach dem Euangelio und leydest unrecht als eyn rechter Christ fur dich, An dem andern und an dem seynem helltistu dich nach der liebe unnd leydest keyn unrecht fur deynen nehisten; wilchs das Euangelion nicht verpeutt, ja viel mehr gepeutt am andern ortt¹².

11 Martin LUTHER, Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA), Bd. 11, Weimar 1900, S. 251,12–28.
12 WA 11, S. 255,17–21.

Wir sehen also, dass Luther dem Staat gegenüber den Geboten der Bergpredigt durchaus eine Eigengesetzlichkeit zubilligt. Aber – und das ist nun das Entscheidende – es ist eben nur eine *relative* Eigengesetzlichkeit. Die Liebe und die damit verbundene Minimierung der Gewalt bindet auch die staatliche Ordnung.

Wenn ich an dieser Stelle nun einen Sprung vom Zeitalter der Reformation ins 20. Jahrhundert mache, dann verdankt sich das zunächst der praktischen Notwendigkeit, noch Raum zu lassen für die Frage der Aktualisierung der Geschichte von Kirche und Staat bei Dietrich Bonhoeffer¹³. Der Sprung ins 20. Jahrhundert rechtfertigt sich aber auch dadurch, dass sich wesentliche Intentionen der Zweiregimenterlehre in denjenigen Regelungen der Weimarer Reichsverfassung finden, die für dieses Jahrhundert in Deutschland prägend waren.

Der Vorrang des Gewissens vor der Loyalität gegenüber dem Staat, der bei Luther zum Ausdruck kommt, fand zwar erst durch bittere Konfessionskriege hindurch und gegen vielfachen Widerstand der Kirchen seine kodifizierte Gestalt als Menschenrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die Wurzel dieses in Art. 135 der Weimarer Verfassung niedergelegten Rechts kann aber durchaus schon in der Reformation gesehen werden. Und die Regelungen der Weimarer Verfassung, die den Abschied von der Staatskirche markieren (Art. 137,1), aber gleichzeitig der Kirche und anderen Religionsgemeinschaften den Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts zusichern (Art. 137,5), respektieren die relative Eigengesetzlichkeit des Staates, würdigen aber gleichzeitig die öffentliche Bedeutung von Religion. Daher konvergieren diese Regelungen mit einem Verständnis des Staates, das Raum für die Anerkennung von Gottes Regiment lässt¹⁴.

Damit ist nun bei aller Fragmentenhaftigkeit des geschichtlichen Rückblicks der Boden bereitet für den Blick auf die Behandlung des Verhältnisses von Kirche und Staat bei Dietrich Bonhoeffer.

13 Für eine ausführliche Nachzeichnung dieses Bogens vgl. Christoph LINK, Staat und Kirche in der neueren deutschen Geschichte. Fünf Abhandlungen, Frankfurt a.M. 2000, S. 11–48.

14 Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche – darauf weisen Ernst-Rudolf und Wolfgang Huber in ihrem großen Werk über Staat und Kirche hin – »sind in Deutschland auch heute noch weitgehend von den Weimarer Grundentscheidungen bestimmt. Zu ihnen zählen insbesondere die Entscheidungen für die wechselseitige Unabhängigkeit von Kirche und Staat, für den Öffentlichkeitscharakter der Kirchen sowie für ihre Selbständigkeit in der Verwaltung der eigenen Angelegenheiten, für die Garantie der kirchlichen Vermögensrechte und schließlich für die Möglichkeit der umfassenden Regelung gemeinsamer Angelegenheiten in konkordatsrechtlicher Form«. So in Ernst Rudolf HUBER/Wolfgang HUBER (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 4: Staat und Kirche in der Weimarer Republik, Berlin 1988, S. VII.

3. Kirche und Staat bei Dietrich Bonhoeffer

3.1 Der Kontext

Das Nachdenken über das Verhältnis von Kirche und Staat gehört zum Kern des Bonhoefferschen Denkens. Dafür gibt es zunächst einen biographischen Grund. Bonhoeffer kommt nicht aus einer kirchlichen Binnenwelt, für die die Welt und der Staat als Gestaltungsmacht der Welt gegenüber Glaube und Kirche in den Hintergrund hätten treten können. Bei den Gesprächen in den Häusern der Großfamilie Bonhoeffer spielten politische Fragen immer eine zentrale Rolle. Im Zentrum der intellektuellen Diskurse standen Fragen der Geschichte, der Kultur und eben des staatlichen Handelns. Dass dem jungen Theologen, der seine Dissertation über die Kirche geschrieben hatte, nun auch das Verhältnis von Kirche und Staat besonders am Herzen lag, kann von daher nicht überraschen.

Der wichtigere Grund aber ist ein theologischer. Es ist Bonhoeffer in seinem theologischen Denken immer um die Reflexion der *ganzen* Wirklichkeit gegangen. Insofern musste die Frage, wie eigentlich der Staat regiert wird – und Regieren muss hier im theologischen Sinne von Gottes Regiment verstanden werden – eine zentrale Rolle spielen. Wie wir sehen werden, hat Bonhoeffer diese Frage schon früh in einer Weise beantwortet, die sein Denken und Handeln zunehmend nachhaltig prägte, nämlich *christozentrisch*.

Diese Christozentrik kommt schon in der Dissertation im Blick auf die Kirche zum Ausdruck. Ausgehend von einem Verständnis der Kirche als »Christus als Gemeinde existierend«¹⁵ weist Bonhoeffer jeglichen Herrschaftsanspruch irgendeiner empirischen Instanz zurück, da aller Anspruch aus dem Wort komme. Und er fährt fort: »So scheint es mir als eine notwendige Konsequenz, dass die Kirche selbständig wird, d.h. ihre Lösung vom Staate durchsetzt«¹⁶. Diese nicht weiter erläuterte Äußerung deutet auf eine intendierte Loslösung, die über die ja schon erfolgte Trennung von Kirche und Staat in der Weimarer Verfassung, wie Bonhoeffer sie schon vor Augen hat, noch einmal hinausgeht. Man kann das so deuten, dass Bonhoeffer dabei noch von einem Verhältnis von Kirche und Staat ausgeht, das dem Staat eine weitgehende Autonomie einräumt.

15 Dietrich BONHOEFFER, *Sanctorum Communio*, München 1986, S. 180.

16 Ebd., S. 184f.

3.2 Nationalprotestantische Einflüsse – Barcelona

Wenige Jahre später äußert er sich als Vikar in Barcelona jedenfalls in einer Weise über das staatliche Handeln, dass von einem christozentrisch geprägten kritischen Wächteramt gegenüber dem Staat nur wenig zu spüren ist. Bonhoeffer spricht dort in einem Gemeindevortrag so über den Krieg, dass die damaligen nationalprotestantischen Auffassungen, die er bei seinen Lehrern kennen gelernt hatte, noch deutlich widerhallen. Unter Berufung auf Christus nicht in den Krieg zu ziehen, hieße, »die Meinen im Augenblick der Not im Stiche« zu lassen. »Es wäre doch eine völlige Perversität des ethischen Gefühls« so Bonhoeffer – »wollte ich meinen, es sei nun meine erste Pflicht, den Feind zu lieben und dafür meinen Nächsten im konkretesten Sinne preiszugeben«¹⁷. Im Widerspruch zu allen seinen späteren Aussagen argumentiert er hier mit dem Gedanken der Schöpfungsordnung: alles, was ich habe, danke ich meinem Volk; »was ich bin, bin ich durch mein Volk, so soll auch, was ich habe ihm wieder gehören, das ist so göttliche Ordnung, denn Gott schuf die Völker«¹⁸.

Christoph Strohm hat diese Gedanken als in Bonhoeffers gesamtem theologischen Werk singular bezeichnet und sie durch die besondere Lage des in der Weimarer Zeit verunsicherten Auslandsdeutschtums mitbedingt gesehen¹⁹. Man wird auch ausdrücklich vermerken müssen, dass die Schrecklichkeit des Krieges bei Bonhoeffer keineswegs vernebelt wird und er Hass auf den Feind ausdrücklich zurückweist, »denn auch der Feind ist in der selben Not wie er, auch der Feind schützt seine Mutter, seine Kinder, sein Volk«²⁰. Dennoch geben die Äußerungen Bonhoeffers in Barcelona seiner berühmt gewordenen späteren Aussage eine konkrete Bedeutung:

Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert hat und herumgeworfen hat. Ich kam zum ersten Mal zur Bibel. Das ist auch wieder sehr schlimm zu sagen. Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und geschrieben – und ich war noch kein Christ geworden, sondern ganz wild und ungebändig mein eigener Herr [...]²¹.

17 Ders., Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931, München 1991, S. 336.

18 Ebd., S. 337.

19 Vgl. Christoph STROHM, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand, München 1989, S. 17.

20 BONHOEFFER, Barcelona, Berlin, Amerika, S. 337.

21 Ders., Illegale Theologenausbildung. Sammelvikariate 1935–1937, München 1996, S. 112.

Es gibt gute Gründe, diese Aussage nicht nur im Sinne persönlicher Frömmigkeit zu verstehen, sondern auch in ihren Konsequenzen für die Entwicklung des theologischen Denkens ernst zu nehmen. Die zunehmend klare Orientierung an der Christozentrik und die Überwindung der in Barcelona geäußerten Vorstellungen werden so zu deuten sein.

Neben der persönlichen Öffnung gegenüber der Botschaft der Bibel muss aber auch Bonhoeffers zunehmende Prägung durch die ökumenische Arbeit als wesentlicher Faktor für eine Neuorientierung gesehen werden. Dass er staatliche Macht immer mehr von der engen Verknüpfung mit dem eigenen Volk abkoppelt, ja sogar dem völkischen Denken entgegenstellt, hat mit den internationalen Begegnungen zu tun, die den Gedanken christlicher Geschwisterschaft über die nationalen Grenzen hinweg konkret erfahrbar machen.

3.3 Wechselseitige Begrenzung von Staat und Kirche

Schon während seines Aufenthalts am Union Theological Seminary in New York 1930 hält er einen Vortrag zum Thema Krieg vor jungen Leuten, der ganz andere Akzente setzt als der Barcelona-Vortrag.

It seems to me that every christian man and woman, takes seriously the great idea of the unity of Christianity, above all personal and national desires, of the one christian people in the whole world, of the brotherhood of mankind [...]²².

Und er schließt seinen Vortrag mit einem flammenden Plädoyer für einen dauerhaften Frieden zwischen den Völkern.

Wenige Wochen nach seiner Rückkehr aus Amerika im Sommer 1931 erstellt er mit seinem Freund Franz Hildebrandt einen Katechismusentwurf *Glaubst du so hast du*, der 1932 in der Monatsschrift für Pastoraltheologie abgedruckt wird. Dort kommt der Gedanke einer menschheitlichen Solidarität als Grundlage allen staatlichen Handelns schon in aller Klarheit zum Ausdruck:

Gott hat gemacht, dass von *einem* Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen (Apg 17,26). Darum ist ein völkisches Trotzen auf Fleisch und Blut Sünde wider den Geist. Der blinde Eifer, der nur sich selbst behauptet, wird im Staat gebändigt, ihn hat Gott in sein Amt eingesetzt, dass wir als Christen ihm dienen²³.

22 Ders., Barcelona, Berlin, Amerika, S. 388.

23 Ders., Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, München 1994, S. 232. Vgl. STROHM, Theologische Ethik, S. 37f.

In mehreren Schriften der Jahre 1931 und 1932 gibt Bonhoeffer explizit den Begriff der Schöpfungsordnung auf und ersetzt ihn durch den Begriff der »Erhaltungsordnung auf Christus hin«²⁴. Wir erkennen eine Ordnung – so sagt er erläuternd in Thesen zur Erkennbarkeit der Schöpfungsordnung, die erst kurz vor Drucklegung des Bandes zu den Jahren 1931/32 der Ausgabe *Dietrich Bonhoeffer Werke* (DBW) von Günter Brakelmann im Archiv des Diakonischen Werks entdeckt wurden –

als Erhaltungsordnung Gottes, wenn in ihr noch Evangelium gehört werden kann. Gegen eine Ordnung, in der das Evangelium nicht mehr gehört werden kann, muss unser Protest laut werden und gehöre sie zu den ältesten Ordnungen der menschlichen Geschichte²⁵.

Auf dem Hintergrund der Barcelona-Äußerungen muss das als direkte Zurückweisung eines völkischen Verständnisses von Schöpfungsordnung gesehen werden.

Im Hinblick auf die Kirche äußert sich Bonhoeffer in der Vorlesung über *Das Wesen der Kirche* im Sommersemester 1932 auch über eine auf die Urgemeinde rekurrierende Sicht der Kirche als das, was ich eingangs als »Kontrastgesellschaft« bezeichnet habe. In der erhalten gebliebenen Vorlesungsmitschrift heißt es:

Kirche ist in der Welt: Sie will nicht Gemeinde der Heiligen zur Darstellung bringen; Verzicht auf das Ideal der Reinheit. Die ist als solche, als weltgewordene, von ihrem Ursprung an nicht rein: Auch die urchristliche Gemeinde ist nicht rein [...]²⁶.

Bonhoeffer warnt also vor einer Kirche, die sich von der Welt absetzt. Auch die umgekehrte Gefahr einer Verweltlichung spricht er indessen an. Gott hat der Kirche nicht das richtende Schwert der Gewalt gegeben. Ihr Schwert ist allein das Wort und das Gebet. Kirche und Staat – so Bonhoeffer

sind nebeneinander. Kirche darf nicht Staat werden, der Staat wird anerkannt als autonome weltliche Gewalt [...]. Gehorsam gegenüber dem Staat gibt es nur dann, wenn der Staat das Wort nicht bedroht²⁷.

24 STROHM, Theologische Ethik, S. 36–39.

25 BONHOEFFER, Ökumene, Universität, Pfarramt, S. 237f.

26 Ebd., S. 299.

27 Ebd., S. 303.

In diesem Sinne bestimmt Bonhoeffer auch in seinem Aufsatz *Was ist Kirche* vom Januar 1933 das Verhältnis von Kirche und Staat bzw. Politik als Verhältnis wechselseitiger Begrenzung:

Die Kirche ist die Grenze der Politik, darum in eminentem Sinn politisch und apolitisch zugleich. Die Kirche weist [...] auf das Begrenzte, auf das Gesetz, auf die Ordnung, auf den Staat hin. Kirche ist nur in Beziehung auf den Staat. Kirche begrenzt den Staat, Staat begrenzt die Kirche²⁸.

Bonhoeffer beschreibt die Kirche damit in einer Position, die – so Ernst Feil in einer treffenden Formulierung – »in der Mitte zwischen Staatskirche und Kirchenstaat liegt«²⁹.

Damit kann als Zwischenergebnis festgehalten werden: In den frühen 30er Jahren entwickelt Bonhoeffer auf der Basis seiner christologischen Grundausrichtung³⁰ eine Sicht des Verhältnisses von Kirche und Staat, nach der die Kirche in ihrer Ausrichtung auf das Evangelium vom Staat nicht behindert werden darf. Gleichzeitig muss sie nach dieser Sicht aber auch die Aufgabe des Staates, unter den Bedingungen der unerlösten Welt für Recht und Frieden zu sorgen, als eine ihm von Gott gegebene anerkennen. Bonhoeffers Ausgangspunkt – so hat Wolfgang Huber mit Recht festgestellt – »ist also alles andere als eine vorschnelle Politisierung der Kirche. Doch unausweichlich ist die kirchliche Verantwortung im Blick auf die Grundfunktion des Staates, für ›Recht und Ordnung‹ zu sorgen«³¹.

Zunehmend deutlich thematisiert Bonhoeffer nun allerdings die Grenzen des Staates, die dort liegen, wo der Staat den von Gott gegebenen Auftrag verletzt.

3.4 Christozentrische Begründung von Kirche und Staat

Die Möglichkeit und Realität solcher Grenzverletzung tritt Bonhoeffer nach der Machtergreifung Hitlers am 30. Januar 1933 zunehmend deutlich

28 Ders., Berlin 1932–1933, München 1997, S. 238. Er wiederholt die Formulierung fast wortgleich in dem etwa zur gleichen Zeit entstandenen Aufsatz »Dein Reich komme«: »Die Kirche begrenzt den Staat wie der Staat die Kirche begrenzt« (ebd., S. 275). Vgl. zu diesem Aufsatz Clifford GREEN, Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität, Gütersloh 2004, S. 232f.

29 Ernst FEIL, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, Münster 1991, S. 265.

30 Vgl. dazu STROHM, Theologische Ethik, S. 52, im Hinblick auf Bonhoeffers Äußerungen jener Zeit: »Die Geschichte kommt nur als eine von Christus beherrschte und von der Christusoffenbarung her zu verstehende in den Blick«.

31 Wolfgang HUBER, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 185.

vor Augen. Nur wenige Monate später, am 1. April 1933, werden jüdische Geschäfte boykottiert, am 7. April wird das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums erlassen, das die Entfernung von Juden aus öffentlichen Ämtern vorsieht. Bonhoeffer hält jenen Vortrag vor Pfarrern in Berlin, der später als Artikel mit dem Titel *Die Kirche vor der Judenfrage* erschienen ist und der für unser Thema »Kirche und Staat« von zentraler Bedeutung ist. Bonhoeffer ruft zum Eintreten für die Rechte der Juden auf und beschreibt bekanntlich drei Formen in denen die Kirche ihre Verantwortung gegenüber dem Staat ausüben muss:

Erstens [...] die an den Staat gerichtete Frage nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns, d.h. die Verantwortlichmachung des Staates. Zweitens der Dienst an den Opfern des Staatshandelns. Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde angehören [...]. Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen³².

Diese Formulierungen sind deswegen zu Recht berühmt geworden, weil sie die Grenze des Staates konsequent weiterdenken, von der Bonhoeffer, wie wir gesehen haben, seit seinem Amerika-Aufenthalt zunehmend deutlich gesprochen hatte. Da, wo der Staat seinen von Gott gegebenen Auftrag verletzt, muss die Kirche Widerstand leisten. Dass Bonhoeffer hier gleichsam ein Eskalationsmodell des Widerstands gegen Unrecht des Staates entwirft, hat einen so nachhaltigen konkreten Orientierungswert³³, dass seine Aufnahme in verschiedenen Situationen des Kampfes zwischen Kirche und Staat weltweit wie etwa dem Kampf gegen die Apartheid in Südafrika, nicht überrascht³⁴.

Die Christozentrik von Bonhoeffers Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat wird im Lauf des Jahres 1933 noch deutlicher. Während er vorher von wechselseitiger Begrenzung beider gesprochen hatte, spricht er nun in seiner im Sommersemester 1933 gehaltenen Christologievorlesung von der Kirche als »verborgener Mitte des Staates«³⁵. Verborgenen deshalb, weil sie eben nicht sichtbare Mitte, d.h. Staatskirche, sein kann. Vielmehr soll sie den Staat im Hinblick auf sein Ordnung und Recht schaffendes Han-

32 BONHOEFFER, Berlin, S. 355f.

33 Vgl. dazu Green: Der Aufsatz »offenbart, dass die Christologie des Berliner Hörsaals keine akademische Abstraktion war; sie hing direkt zusammen mit entscheidend wichtigen ethischen Sachfragen der zeitgenössischen Politik«. GREEN, Freiheit zur Mitmenschlichkeit, S. 236.

34 Vgl. dazu Heinrich BEDFORD-STROHM, Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, in: EvTh 69 (2009), S. 329–341; außerdem: Ralf WÜSTENBERG, Die Bonhoeffer-Rezeption in Südafrika, den Vereinigten Staaten und Großbritannien, in: EvTh 67 (2007), S. 459–469.

35 BONHOEFFER, Berlin, S. 309.

deln richten und rechtfertigen. Tatsächlich ist in der Kirche Christus selbst als Mitte des Staates gegenwärtig: Die Gestalt Christi

ist nur in der doppelten Gestalt als Kirche und Staat zu erkennen. Christus als die Mitte der Geschichte ist der Mittler zwischen Staat und Gott in der Gestalt der Kirche. Christus als die Mitte der Geschichte ist aber ebenso der Mittler zwischen Kirche und Gott, denn er ist auch die Mitte der Kirche, sofern die Kirche die Mitte der Geschichte ist³⁶.

Bonhoeffer scheint hier schon das Bild der konzentrischen Kreise im Sinn gehabt zu haben, das viele Jahre später Karl Barth in seiner 1946 erschienenen Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* gezeichnet hat. Indem Christus den inneren Kreis der Christengemeinde, also der Kirche bildet, die wiederum von einem äußeren Kreis der Bürgergemeinde umgeben ist, bildet er zugleich das Zentrum der Bürgergemeinde.

Unüberbietbar deutlich hat Bonhoeffer damit schon 1933 das christozentrische Verständnis nicht nur der Kirche, sondern auch des Staates gemacht, das später in seiner Ethik als *cantus firmus* seines Wirklichkeitsverständnisses erkennbar werden sollte³⁷. In wenigen Jahren intensiver theologischer Arbeit zwischen 1930 und 1933 hat Bonhoeffer die wesentlichen Grundlagen seiner theologischen Deutung des Verhältnisses von Kirche und Staat gewonnen.

3.5 Der Staat im Lichte der in Christus geschehenen Versöhnung

In den Jahren der illegalen Predigerseminarausbildung und dem in diesem Zusammenhang entstandenen Buch *Nachfolge* tritt das öffentliche Wächteramt der Kirche, wie es etwa in der ersten der drei Verhaltensweisen der Kirche gegenüber dem Staat aus dem Aufsatz von 1933 als »Verantwortlichmachung des Staates« zum Ausdruck kam, zurück. In seiner Auslegung von Röm 13 in der *Nachfolge* widerspricht er im Geiste der Bergpredigt dem möglichen Versuch des Christen, nach Macht zu streben: »Nicht nach oben hin zu den Gewalthabern soll es den Christen verlangen, sondern unten zu bleiben ist seines Berufes«³⁸. Daraus aber bei Bonhoeffer eine Rechtferti-

36 Ebd., S. 310

37 Vgl. dazu GREEN, Freiheit zur Mitmenschlichkeit, S. 225: »In dieser Vorlesung wird Mitte explizit ein theologischer Hauptbegriff. Hier legt Bonhoeffer die solide theologische Grundlage für das Konzept »Christus die Mitte des Lebens«, das sich dann in dem neuen Kontext der Gefängnisbriefe findet«.

38 Dietrich BONHOEFFER, *Nachfolge*, München 1989, S. 256.

gung der Obrigkeit abzuleiten, wäre verfehlt: »Ein Gewaltiger [...], der dieses Wort hörte, könnte hieraus niemals die göttliche Autorisierung seiner Amtsführung entnehmen, er müßte vielmehr den Auftrag hören, Gottes Diener zu sein, der Christenheit die Gutes tut, zugute«³⁹. Man wird diese Interpretation also nicht als Ermäßigung der Möglichkeit der Kritik am Staat lesen dürfen, sondern, im Gegenteil so, dass die Kirche »durch ihren leidenden Gehorsam im Sinne der Bergpredigt den Unrechtscharakter staatlichen Handelns offenbar zu machen« hatte⁴⁰.

Die Betonungen – so ist zu resümieren – im Hinblick auf die Wege, in denen die Kirche bzw. die Christen in der Welt von Christus Zeugnis ablegen, fallen bei Bonhoeffer kontextuell bedingt unterschiedlich aus. Unterschiedlich ist auch die Form politischer Einmischung zwischen einer Situation 1933, in der etwa noch das Mittel einer Radioansprache zur Verfügung stand, und einer Situation der Illegalität, wie sie die Zeit der Predigerseminarausbildung oder dann später die Situation der Konspiration kennzeichnete. Gleichbleibend zieht sich indessen nach den Klärungen der frühen 30er Jahre Bonhoeffers klare Erkenntnis durch, dass Kirche und Staat nur auf der klaren Grundlage einer Orientierung an Gottes Offenbarung in Jesus Christus verstanden werden können⁴¹.

Insofern lassen sich die Ursprünge jener Passagen in den Ethik-Fragmenten deutlich namhaft machen, die für Bonhoeffers reifes ethisches Denken von zentraler Bedeutung sind und auch dem Verhältnis von Kirche und Staat zugrundeliegen, wie Bonhoeffer es in den frühen 40er Jahren denkt:

Es gibt kein Stück Welt und sei es noch so verloren, noch so gottlos, das nicht in Jesus Christus von Gott angenommen, mit Gott versöhnt wäre. Wer den Leib Jesu Christi im Glauben anschaut, der kann nicht mehr von der Welt reden, als sei sie verloren [...]. Christus ist für die Welt gestorben, und nur mitten in der Welt ist Christus Christus⁴².

Von daher müssen die Dualismen einer bestimmten überlieferten Gestalt der Zweireichelehre überwunden werden. Das Denken in zwei Räumen – so Bonhoeffer – widerspricht zutiefst dem biblischen wie dem reformatorischen Denken und geht an der Wirklichkeit vorbei: »Es gibt nicht zwei Wirklich-

39 Ebd., S. 258.

40 STROHM, *Theologische Ethik*, S. 323f.

41 In einem 1941 oder später entstandenen theologischen Gutachten zu Staat und Kirche – das sei wenigstens angemerkt – wendet sich Bonhoeffer gegen naturrechtliche Begründungen des Staates und fährt dann fort: »Festen Boden unter den Füßen gewinnen wir allein durch die biblische Begründung der Obrigkeit in Jesus Christus«. So Dietrich BONHOEFFER, *Konspiration und Haft. 1940–1945*, Gütersloh 1996, S. 517.

42 Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*, München 1992, S. 52f.

keiten, sondern nur eine Wirklichkeit, und das ist die in Christus offenbar gewordene Gotteswirklichkeit in der Weltwirklichkeit«⁴³.

In seiner ebenfalls in den Ethik-Fragmenten enthaltenen Mandatenlehre hat Bonhoeffer die christologische Begründung des Staates noch einmal explizit gemacht. Neben der Arbeit, der Ehe und der Kirche ist der Staat eines von vier Mandaten: »Gott will in der Welt Arbeit, Ehe, Obrigkeit, Kirche, und er will dieses alles durch Christus, auf Christus hin und in Christus, jedes in seiner Weise«⁴⁴. Auf das Mandat des Staates bezogen heißt das: auch staatliches Handeln geschieht im Lichte der Versöhnung der Welt in Christus. Das Wirklichwerden der damit geschaffenen Wirklichkeit muss sich der noch existierenden Spannung zwischen der empirischen Wirklichkeit und ihrem Charakter als versöhnte Wirklichkeit bewusst sein. Da staatliches Handeln aber auf Christus hin geschieht, müssen die Mittel, mit denen der Staat sein Mandat erfüllt, dem auch Rechnung tragen. Heute könnte man im Hinblick auf die sich für den Staat daraus ergebende Aufgabe etwa von »Minimierung der Gewalt« reden.

Bonhoeffer hat nicht wirklich einen theoretischen Rahmen vorgelegt, in den ethisch legitimes staatliches Handeln eingeordnet werden könnte. Aber er gibt mit seinen Gedanken zur Mandatenlehre die Grundlage für das, was Karl Barth wenig später in seiner Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* als Prinzip der »Analogie« vorgeschlagen hat. Bonhoeffer gebraucht an einer Stelle sogar selbst den Begriff der »Königsherrschaft Christi«, der später mit dem Barthschen Modell verbunden wird. Es gehört zur Verantwortlichkeit des geistlichen Amtes – so schreibt Bonhoeffer in einem theologischen Gutachten zu Staat und Kirche aus den frühen 40er Jahren –

dass es die Verkündigung der Königsherrschaft Christi ernst nimmt, dass es auch die Obrigkeit in direkter Ansprache in aller Ehrerbietung auf Versäumnisse und Verfehlungen, die ihr obrigkeitliches Amt gefährden müssen, aufmerksam macht⁴⁵.

Letztlich begegnet uns hier nur das wieder, was Bonhoeffer bereits 1933 mit der »Verantwortlichmachung des Staates« beschreiben wollte.

Als Quintessenz von Bonhoeffers Verständnis von Staat und Kirche halte ich drei Aspekte fest: Erstens die grundsätzliche Anerkennung des staatlichen Auftrags, für Recht und Frieden zu sorgen. Zweitens die klare inhaltliche Ausrichtung dieses Auftrags auf Christus hin. Und drittens die damit verbundene Pflicht der Kirche zum kritischen Einspruch gegenüber einem staatlichen Handeln, das dem so bestimmten Auftrag nicht gerecht wird.

43 Ebd., S. 43.

44 Ebd., S. 55.

45 Ders., *Konspiration und Haft*, S. 532.

Zu welcher rechtlichen Verfassung des Verhältnisses von Staat und Kirche uns Bonhoeffer heute raten würde, ist nicht einfach zu sagen. Die berühmten Aussagen in seinem *Entwurf einer Arbeit* über die Rolle der Kirche als »Kirche für andere«, einer Kirche, die »alles Eigentum den Notleidenden« schenkt und deren Pfarrer »ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben«⁴⁶, deuten eher auf eine Freiwilligkeitskirche hin, wie wir sie heute in den USA vor uns haben. Man wird indessen von einer starken Prägung dieser Gedanken durch die Situation in den frühen 40er Jahren ausgehen müssen. Das radikale Christuszeugnis, zu dessen Kern die öffentliche Anwaltschaft für Frieden und Gerechtigkeit gehört, bleibt in jedem Falle als Impuls für unsere eigene Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche heute. Dieses Zeugnis kann unter ganz unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Rahmenbedingungen ausgefüllt werden.

4. Staat und Kirche in der liberalen Demokratie: Kirche in der Zivilgesellschaft

In Formulierungen, die eine erstaunliche Nähe zu den Gedanken Bonhoeffers aus den frühen 30er Jahren aufweisen, haben die beiden großen Kirchen in ihrem ökumenischen Sozialwort von 1997 betont: »Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen«⁴⁷. Auch in späteren Stellungnahmen ist dieser Satz vielfach zitiert worden. Im Hintergrund steht ein Verständnis von Kirche in der Zivilgesellschaft, das die breite Verwurzelung der Kirche in der Gesellschaft, wie sie in Deutschland oder den USA vorausgesetzt werden kann, dazu nutzt, »stellvertretende Konsense« für die Gesellschaft insgesamt herzustellen, die sich an den ethischen Grundorientierungen des christlichen Glaubens ausrichten⁴⁸. Als weltweit in unzähligen lokalen Gemeinschaften verwurzelte Akteurinnen einer globalen Zivilgesellschaft haben die Kirchen gerade in politischen Fragen, die nur international zu lösen sind, eine einmalige Chance und besondere Verpflichtung.

Es lassen sich Indizien dafür aufzeigen, dass Bonhoeffer in seiner ökumenischen Arbeit genau diese Hoffnung schon damals hatte. In einer Besprechung der 1941 von William Paton verfassten Schrift *The Church and the*

46 Ebd., S. 560.

47 So die Überschrift I. in der Hinführung: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover 1997.

48 Ich habe an anderer Stelle deutlich zu machen versucht, warum Bonhoeffer schon damals etwas vorschwebte, was der Denkschriftenarbeit der EKD heute nahekommt. Vgl. BEDFORD-STROHM, Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, S. 339f.

New Order in Europe, die Willem A. Visser't Hooft auf der Basis einer Vorlage Bonhoeffers und zugleich in seinem Namen verfasst hat, heißt es:

The Church cannot and should not elaborate detailed plans of post-war reconstruction, but it should remind the nations of the abiding commandments and realities which must be taken seriously if the new order is to be a true order, and if we are to avoid another judgment of God such as this present war. We are deeply grateful that there has grown a community of Christians of different nations which can undertake this task as a common task. We have good reason to hope that that community will come out of this war as an even more united body than it was before the war. Those who are conscious of their membership in this fellowship are as yet a small group, but they are nevertheless not unimportant because they are practically the only international community which remains united in spite of war and conflict⁴⁹.

Die Aufgabe, die heute vor uns liegt und die nicht weniger dringlich ist als die damals vor Augen stehende Aufgabe des Wiederaufbaus nach dem Krieg, ist der Neubau eines Weltwirtschaftssystems, das endlich die Spaltung zwischen arm und reich, zwischen Süd und Nord, überwindet und die äußeren Voraussetzungen dafür schafft, dass jeder Mensch auf dieser Erde ein Leben in Würde führen kann. Die Kirchen haben angesichts der gegenwärtigen Wirtschafts- und Finanzkrise mit klaren Worten zur Umkehr gerufen⁵⁰. Jetzt sind sie gefragt, im intensiven Dialog mit Wirtschaft und Politik Eckpunkte für eine Neuorientierung zu entwickeln oder jedenfalls dafür den Weg zu bahnen – oder, noch bescheidener, Schneisen dafür zu schlagen. Die geschwisterliche Verbundenheit zwischen Nord und Süd, auf der die Kirchen dabei aufbauen können, ist die beste Voraussetzung dafür, dass jenseits ideologischer Grabenkämpfe in einem neuen »stellvertretenden Konsens« für die Weltgesellschaft insgesamt Lösungen gefunden werden können, die tatsächlich den Menschen, und darunter besonders den Schwächsten, dienen.

Wer Dietrich Bonhoeffers Impulse heute authentisch aufnehmen will, darf keine Bonhoeffer-Orthodoxie betreiben, sondern muss sich auf der Basis ethischer Grundorientierungen, die in authentischer, an Christus orientierter Frömmigkeit wurzeln, und gleichzeitig mit einer unerbittlichen intellektuel-

49 BONHOEFFER, *Konspiration und Haft*, S. 543.

50 Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), *Wie ein Riss in einer hohen Mauer*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise, Hannover 2009; PAPST BENEDIKT XVI., *Enzyklika Caritas in Veritate*, Bonn 2009; *Auf dem Weg aus der Krise. Beobachtungen und Orientierungen. Stellungnahme einer von der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz berufenen Arbeitsgruppe zur Finanz- und Wirtschaftskrise*, Bonn 2009.

len Ehrlichkeit in der Erfassung der Sachgesetzhkeiten den Herausforderungen von heute stellen. In diesem Bemühen – davon bin ich überzeugt – stünde Bonhoeffer, wäre er noch unter uns, in der ersten Reihe.

Christiane Tietz

Die Entstehung der Trennung von Kirche und Staat in den USA

Am ersten Tag des Jahres 1802 schrieb Thomas Jefferson, der dritte Präsident der Vereinigten Staaten, an Baptisten in Connecticut, er verehere die amerikanische Verfassung, weil sie »a wall of separation between church and State«¹ aufgerichtet habe. Dass es in den USA eine durch die Verfassung gesicherte »Trennung von Kirche und Staat« gibt, diese Einschätzung gehört zu den Grundelementen amerikanischer Identität².

Gleichzeitig gibt es wohl kein Land in der westlichen Hemisphäre, in dem Religion so zum politischen Alltag gehört wie eben in den USA. Dass Amerika – um nur eine der klassischen Formeln zu nennen – »God's Own Country« ist, scheint (in merkwürdiger Spannung zu der behaupteten Trennung von Kirche und Staat) in gleicher Weise identitätsbestimmend zu sein.

Wie es historisch zu jener »Trennung von Kirche und Staat« in Amerika gekommen und was mit »Trennung« genauerhin bezeichnet ist, ist Thema dieses Beitrages. Ist damit – wie manche Säkularisten einklagen – gemeint, dass Kirche in der Öffentlichkeit nichts zu suchen hat und Religion in den Bereich des Privaten gehört, weil anders der Staat durch die nicht selten merkwürdigen Vorstellungen religiöser Menschen gefährdet wird? Die These, die amerikanische Trennungskonzeption sei mit dem säkularistischen Anliegen identisch, kann schon mit einem Hinweis auf den Ursprung der von Jefferson verwandten Formel von der »wall of separation between church and State« infrage gestellt werden. Sie findet sich nämlich zuerst in einem Text, der nach dieser Trennungsmauer ruft, damit das »Unkraut der Wildnis der Welt« nicht den »gepflegten Garten der Kirche« überwuchert³. Wer ist in der amerikanischen Tradition also das Unkraut, das durch die Mauer zurückgehalten werden soll: die Kirche oder der Staat? Wer soll hier vor wem geschützt werden? Und errichtet die amerikanische Verfassung überhaupt eine »Mauer der Trennung« von Kirche und Staat?

1 Thomas JEFFERSON, Letter to the Danbury Baptist Association, in: John F. WILSON/Donald L. DRAKEMAN (Hg.), Church and State in American History. Key Documents, Decisions, and Commentary From the Past Three Centuries, Boulder/Oxford³2003, S. 74.

2 Vgl. Philip HAMBURGER, Separation of Church and State, Cambridge/London 2002, S. 1f.

3 Siehe dazu unten das Zitat vor Anm. 34.

Um dies zu klären, muss einige Jahrhunderte in die amerikanische Geschichte zurückgeblickt werden. Im Folgenden wird entsprechend zunächst die religiöse Geschichte der Kolonien geschildert. Anschließend wird die Gründung der Vereinigten Staaten skizziert sowie die amerikanische Verfassung gestreift und schließlich die Debatte um den die Religion betreffenden Ersten Verfassungszusatz vorgeführt. Auf diesen Ersten Verfassungszusatz nämlich bezieht sich Jefferson in seinem Brief über die trennende Mauer.

1. Die religiöse Geschichte der Kolonien bis zur Unabhängigkeit

Historisch angemessen wäre es, den Blick zurück in die amerikanische Geschichte mit den *Native Americans*, den ursprünglichen Einwohnern, beginnen zu lassen. Der Gang der Geschichte war bedauerlicherweise aber derart, dass diese Menschen und ihre Traditionen für die Gestaltung des Landes und damit auch für die hier interessierende Frage nach der politischen Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Staat keine weitere Rolle gespielt haben. Deshalb sei gleich auf die ersten europäischen Siedler geblickt.

Der amerikanische Mythos beginnt mit der Besiedelung durch die *Pilgrim Fathers*, einer Gruppe von Vätern (und Müttern), die 1620 auf der »Mayflower« als religiöse Flüchtlinge die amerikanische Ostküste erreichten. Dieser Mythos nährt das amerikanische Selbstverständnis als Land religiös Verfolgter. Tatsächlich hatte aber schon vorher eine europäische Besiedelung stattgefunden, nämlich mit spanischen Missionaren, die seit 1520 nach Florida, New Mexico, Kalifornien und Texas kamen⁴. Außerdem gab es seit 1607 in Virginia eine Siedlung englischer Abenteurer, die sich keineswegs als religiös Verfolgte sahen, sondern recht zufrieden mit ihrer Abhängigkeit von der anglikanischen Kirche waren⁵.

Richtig an dem *Pilgrim*-Mythos freilich ist, dass viele der ersten Einwanderer mit englischem Hintergrund religiös Verfolgte waren. In ihrer Mehrheit waren sie Puritaner. Ihren spöttisch gemeinten Namen »Puritaner« hatten sie in ihrer Heimat erhalten, weil sie die anglikanische Kirche und die englische Gesellschaft reinigen wollten⁶. Durch den Calvinismus geprägt, forderten sie

4 Vgl. Barry A. KOSMIN/Seymour P. LACHMAN, *One Nation Under God. Religion in Contemporary American Society*, New York 1993, S. 19.

5 Vgl. Rainer PRÄTORIUS, *In God We Trust. Religion und Politik in den USA*, München 2003, S. 31.

6 Vgl. Robert Booth FOWLER/Allen D. HERTZKE u.a., *Religion and Politics in America. Faith, Culture, and Strategic Choices*, Boulder 2004, S. 5f.; zum Nachweis, dass es sich um einen »Spotnamen« handelte, vgl. Wolf-Dieter HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2: Reformation und Neuzeit*, Gütersloh 2005, S. 227.

eine weitergehende Reform auch der Amtstrukturen und Frömmigkeitsformen der jungen anglikanischen Kirche und ein Ende von kirchlicher Lauheit und Bestechlichkeit⁷. Diese Kritik ärgerte nicht nur, verständlicherweise, die englische Amtskirche, sie wurde auch auf politischer Ebene ungern gesehen. Denn die anglikanische Kirche sollte als Staatskirche die Einheit des englischen Volkes sicherstellen. Eine Kritik an dieser Kirche bedrohte hingegen die politische Homogenität. Puritanische Versammlungen wurden deshalb in England verboten, puritanische Geistliche des Amtes enthoben, der puritanische Boykott der offiziellen Gottesdienste bestraft⁸.

Manche der Puritaner entschieden sich angesichts dieser Situation für Separatismus und wandten sich von der anglikanischen Kirche ab: Die Zugehörigkeit zu einer Amtskirche sei überflüssig; die wahre Kirche sei in jeder Einzelgemeinde gegenwärtig⁹. Etliche dieser englischen Separatisten wanderten in die toleranteren Niederlande¹⁰ aus.

Die *Pilgrim Fathers* brachen später von hier, aus Leiden, gen Westen auf und gründeten in Amerika die Siedlung Plymouth. Im Zentrum ihres religiösen Denkens stand die Einsicht, dass Wahrheit eine innere Überzeugung, keine Ansammlung von Dogmen ist. Deshalb darf weder der Staat noch die Kirche Religion vorschreiben¹¹. Der Gouverneur der neuen Siedlung schärfte ein:

[...] it is too great arrogancie for any man, or churches to thinke that he or they have sounded the word of God to the bottome, as precislie to sett down the church discipline, without error in substance or circumstance, as that no other without blame may digress or differ in anything from the same¹².

Wenn Religion mit Gewalt durchgesetzt wird, dann maßt man sich ein Wissen über Gott an, das kein Mensch besitzt. Deshalb darf staatliche Gewalt sich nicht auf religiöse Dinge beziehen. Der Staat soll sich darum kümmern, dass in einer Gesellschaft moralische Regeln herrschen. Aber über die religiösen Grundlagen dieser Regeln, über die die Moral fundierenden religiösen Werte darf er nicht zu regieren versuchen¹³.

7 Vgl. FOWLER/HERTZKE u.a., Religion, S. 6.

8 Vgl. HAUSCHILD, Lehrbuch, Bd. 2, S. 228.

9 Vgl. ebd., S. 229.

10 Die Holländische Reformierte Kirche war zwar Staatskirche, und keine andere Religion durfte laut Gesetz Gottesdienste abhalten, aber dieses Gesetz wurde nicht strikt angewandt. Aus ökonomischen Gründen begrüßte man vielmehr die zahlreichen aus religiösen Gründen Einwandernden; vgl. A. James REICHEY, Faith in Politics, Washington D.C. 2002, S. 74.

11 Vgl. ebd., S. 63.

12 William BRADFORD, zitiert nach ebd., S. 65.

13 Vgl. ebd., S. 64.

Herrschte bei den separatistischen *Pilgrim Fathers* bereits eine Trennung von Staat und Kirche? Ja, aber im Sinne einer Trennung des einzelnen Gläubenden vom Staat und von der Kirche.

Recht anders war das Staatsverständnis derjenigen Puritaner, die ab 1630 in der so genannten *Massachusetts-Bay-Kolonie* um Boston in göttlicher Mission ein Heiliges Gemeinwesen, ein »holy commonwealth« errichten wollten¹⁴. Amerika sollte das Licht der Völker, Boston die vorbildhafte »Stadt auf dem Berge«, das Neue Jerusalem werden. In der Besiedelung des neuen Landes sah man den die Geschichte lenkenden Gott des Alten Testaments selbst am Werk, der sein zweites auserwähltes Volk führt. Um dieser Fortsetzung der alttestamentlichen Geschichte willen schlugen manche Puritaner sogar vor, Hebräisch statt Englisch als offizielle Sprache einzuführen¹⁵.

Zentral für diese vorrangige Richtung des Puritanismus war die Betonung von persönlicher Errettung auf der einen und gesellschaftlicher Transformation auf der anderen Seite; die Kirche stellte in ihren Augen das verbindende Glied zwischen beidem dar¹⁶. Theologisches Modell dafür ist der *covenant*, der Bund zwischen Gott und seinem Volk. Dieser Bund bezeichnet in gleicher Weise Gottes Gnade gegenüber dem Menschen wie des Menschen Verpflichtung gegenüber Gott: Gott erwählt sein Volk und gibt ihm das neue Land, das erwählte Volk verpflichtet sich umgekehrt, ein heiliges Leben zu führen¹⁷. Die Berufung zu diesem Gnadenbund erfolgt individuell, durch geistliche Wiedergeburt von einzelnen. Aber nicht jeder wird zu diesem Gnadenbund berufen. In der ersten Generation der Puritaner in New England galt: Die derart individuell Berufenen, aber nur sie, schließen sich zur christlichen Gemeinde zusammen¹⁸. Gleichzeitig tragen die Berufenen Sorge dafür, dass die gesamte Gesellschaft, die eine Mischung aus Berufenen und Sündern ist, dem Willen Gottes gemäß lebt, die Gebote Gottes befolgt und damit auch in gewisser Weise im Bund mit Gott steht. Um dies sicherzustellen, sind die Erwählten die einzigen Bürger mit aktivem und pas-

14 Vgl. FOWLER/HERTZKE u.a., *Religion*, S. 6.

15 Vgl. KOSMIN/LACHMAN, *Nation*, S. 20.

16 Vgl. Mark A. NOLL, *America's God. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, New York 2002, S. 37f.

17 Vgl. ebd., S. 38; HAUSCHILD, *Lehrbuch*, Bd. 2, S. 634.

18 Die Erwählten mussten, um Mitglied der Gemeinde werden zu können, z.B. durch Bekehrungsgeschichten ihre Erwählung plausibel machen; vgl. REICHELLEY, *Faith*, S. 56. Erst durch das Eintreffen von weniger religiösen Siedlern ab Mitte des 17. Jahrhunderts wurde das Konzept gelockert; man entschied sich zu einem »half-way-covenant«, zu einem Bund auf halbem Weg, bei dem nicht mehr der ganze Weg der Heiligung, sondern schon die Taufe eine Grundform von Kirchenmitgliedschaft gewährleistete; vgl. HAUSCHILD, *Lehrbuch*, Bd. 2, S. 634. Zum Abendmahl zugelassen wurden aber weiterhin nur diejenigen, die eine persönliche Erlösungserfahrung vorweisen konnten; vgl. NOLL, *America's God*, S. 41.

sivem Wahlrecht und damit dem Recht, die politischen Gesetze und Zwangsordnungen zur Durchsetzung des gottgemäßen Handelns der Gesellschaft zu bestimmen¹⁹.

Strukturell waren die kirchlichen Gemeinden in der *Massachusetts-Bay-Kolonie* noch Mitglied der anglikanischen Kirche, also nicht Separatisten, regierten sich aber selbst, einen übergeordneten Bischof gab es nicht. Man nannte sich deshalb *Congregational Church*²⁰. Diese autonome Selbstregierung galt ebenso in den zivilen Gemeinden, d.h., die Freiheit von England war auch hier grundlegend²¹.

Insgesamt wurde in Massachusetts die *Congregational Church* damit quasi zur Staatsreligion, d.h. zu einer »established religion«²². Konkret bedeutete diese Etablierung in Massachusetts: Alle Bewohner mussten Steuern zahlen, um den Puritanismus zu unterstützen²³. Religiöse Toleranz oder religiösen Pluralismus lehnte man ab; »Toleration«, so die Warnung eines ihrer Führer, »made the world anti-Christian«²⁴. Entsprechend war die politische Regierung auch für die Einhaltung der so genannten »ersten Tafel« der Zehn Gebote, d.h. für die rechte Gottesverehrung, zuständig. Sie sollte dafür Sorge tragen, dass es nicht zum Abfall von Gott kommt, denn eine unfrome Gesellschaft, so meinte man zu wissen, würde Gott mit Katastrophen heimsuchen²⁵. Die einzige Freiheit, die man in Massachusetts Andersgläubigen zugestand, war »[the] free liberty to keep away from us [...]«²⁶.

Gab es hier bereits eine Trennung von Kirche und Staat? Ja und Nein. Kirche und Staat sind hier zwar zwei getrennte Einrichtungen²⁷, sie sind aber beide dazu da, der Verpflichtung gegenüber Gott nachzukommen: Die Kirche ist die Versammlung der Erwählten, der Staat sorgt für den Gehorsam

19 Vgl. NOLL, *America's God*, S. 39f.

20 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 56. – Diese Gemeindestruktur entsprach der gesellschaftlichen Situation der kleinen, landwirtschaftlich orientierten Siedlungen, die nach ihren eigenen Idealen lebten; hier herrschte de facto ein Gesellschaftsvertrag; vgl. PRÄTORIUS, *In God We Trust*, S. 33.

21 Vgl. FOWLER/HERTZKE u. a., *Religion*, S. 6.

22 Der Begriff »established/establishment« ist nicht leicht ins Deutsche zu übersetzen. In der damaligen Zeit bedeutete er so viel wie »fest einrichten«, »in eine privilegierte Position einsetzen«, »fest bauen«; vgl. John WITTE JR., *Religion and the American Constitutional Experiment*, Boulder/Oxford 2005, S. 58. Er wird im Folgenden immer wieder begegnen, aber Unterschiedliches bezeichnen und deshalb in der Regel unübersetzt gelassen.

23 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 56.

24 John COTTON, zitiert nach ebd. 1644 wurden die Baptisten aus der Kolonie vertrieben, zwischen 1659 und 1671 wurden vier Quäker in Boston öffentlich erhängt; vgl. ebd. Erst 1693 änderte sich dies, als Massachusetts von England der »Act of Toleration« auferlegt wurde, welcher statt der Kirchenmitgliedschaft den Besitz von Eigentum zum Kriterium für das Wahlrecht machte und die Kolonie zwang, alle Arten von Protestanten aufzunehmen; vgl. ebd., S. 60.

25 Vgl. ebd., S. 66f.

26 Nathaniel WARD, zitiert nach Perry MILLER (Hg.), *The American Puritans. Their Prose and Poetry*, Garden City/New York 1956, S. 97.

27 Vgl. WITTE, *Religion*, 22f.

gegenüber Gottes Gebot. Zwar durften geistliche Amtsträger keine politischen Ämter ausüben und umgekehrt, aber grundsätzlich sind Kirche und Staat vereint darin, zu Christi Bund mit dieser Welt das Ihre beizutragen. Deshalb ist es völlig angemessen, dass die Kirche durch staatliche Steuern unterstützt wird und der Staat den Sonntag durch Gesetze schützt – wie umgekehrt die Kirche Gehorsam gegenüber der Obrigkeit predigt und die Gemeindeglieder zu politischer Aktivität ermutigt.

Noch einmal eine andere Konstellation zwischen Staat und Kirche herrschte in *Providence*, später *Rhode Island*. Der Geistliche Roger Williams (um 1603–1683), 1631 nach Massachusetts gekommen, hatte zunächst dort versucht, die Bindung der Puritaner an die anglikanische Kirche zu lockern, die Durchsetzung der ersten Tafel der Zehn Gebote durch die Obrigkeit kritisiert²⁸ sowie betont, das Land gehöre nicht den Einwanderern, sondern den Indianern. 1635 floh er mit einer kleinen Gruppe von Anhängern aus Massachusetts und gründete die Siedlung Providence, deren Land er den Indianern abgekauft hatte²⁹. Ihr Charakteristikum war der Gedanke der religiösen Toleranz und die vollständige Freiheit der Religionsausübung³⁰. »Providence wurde zu einem Sammelplatz der Dissenters«³¹. Selbst Quäker und Baptisten waren hier willkommen. Theologische Grundüberzeugung hinter dieser religiösen Toleranz war ähnlich wie bei den *Pilgrim Fathers* die Einsicht, dass Religion wesentlich etwas Inneres, Geistliches ist, das der Seele und dem Gewissen nicht durch Gewalt aufgezwungen werden darf³², und dass alle Menschen so geschaffen sind, dass sie an der Regierung teilnehmen können, ganz unabhängig von ihrem jeweiligen Glauben³³.

Gab es hier schon eine Trennung von Kirche und Staat? Ja, insofern Roger Williams derjenige war, der das anfangs zitierte, berühmte Bild von der Mauer der Trennung zwischen Kirche und Staat geprägt hat. Wie oben bereits erwähnt, war dessen Anliegen die Trennung von Kirche und Staat um der Kirche willen: Zu vermeiden sei »a gap in the hedge or wall of separa-

28 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 65.

29 Vgl. Erich GELDBACH, Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 2005, S. 70.

30 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 65.

31 GELDBACH, Freikirchen, S. 70.

32 Vgl. dazu die Verfassung von Rhode Island von 1663: »[...] no person within the said Colony [...] shall be in any wise molested, punished, disquieted or called in question, for any differences in opinions in matters of religion [...]; but that all [...] may [...] freely and fully have and enjoy his and their own judgments and consciences, in matters of religious concernments [...]« (zitiert nach Sydney E. AHLSTROM, A Religious History of the American People, New Haven/London 2004, S. 169f.).

33 Vgl. Timothy L. HALL, Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty, Urbana/Chicago 1998, S. 81 (mit Bezug auf Williams): »A Jew, a Turk, a Papist [...] could both govern and be governed in spite of their erroneous religious views. They frequently made better neighbors than did Christians«.

tion between the *garden* of the church and the *wilderness* of the world [...]«³⁴. Die These, in Rhode Island habe sich so bereits die Trennung von Kirche und Staat im säkularen Staat vorgebildet, ist freilich umstritten. Während manche dies betonen und deshalb Rhode Island als die erste Region in Amerika sehen, in der Religionsfreiheit geherrscht hat³⁵, halten andere die Trennung von Kirche und Staat und die darin begründete Toleranz gegenüber allen Glaubensrichtungen in Rhode Island für nur partiell³⁶.

Eine Mittelstellung zwischen den Puritanern und Roger Williams nimmt das so genannte *Great Awakening* ein. Diese Erweckung begann 1734 mit Predigten von Jonathan Edwards (1703–1758) und führte zur Dominanz evangelikaler Frömmigkeit an der *Frontier*, der westlichen Siedlungsgrenze. Auch Edwards betonte wie die Puritaner die Notwendigkeit einer persönlichen Erweckung und Bekehrung, gleichzeitig hielt er den Bund mit Gott wesentlich für einen inneren Bund, dem nur der Erweckte – und nicht etwa eine ganze Gesellschaft – teilhaftig wird³⁷. Entsprechend kritisierte Edwards das puritanische Interesse an der äußeren Gebotsbefolgung. Damit einher ging seine Kritik an der Ansicht der aufkommenden Aufklärung, jeder Mensch könne in sich selbst und ohne Glauben bereits die Moral finden, die für eine gute Lebensführung notwendig ist³⁸. Edwards hielt dagegen: Nur der bekehrte Christ mit seinem erneuerten Herzen ist in der Lage, sich ethisch angemessen zu verhalten und den Geboten Gottes zu folgen³⁹. Dann aber ist das puritanische Gesellschaftsmodell ebenso zum Scheitern verurteilt wie nichtreligiöse Versuche, Moral in der Gesellschaft durchzusetzen.

Für das amerikanische Gesellschaftsverständnis wirkmächtig wurde Edwards Vorstellung des Postmillenarismus: Erst nachdem die bekehrten Christen eine gerechte und heilige Gesellschaft für tausend Jahre aufgerichtet haben werden, wird Christus wiederkommen⁴⁰. Jonathan Edwards weisagte: Die Herrlichkeit der letzten Tage »is probably to begin in America«⁴¹.

34 Roger WILLIAMS, zitiert nach Mark DEWOLFE HOWE, *The Garden and the Wilderness. Religion and Government in American Constitutional History*, Chicago/London 1965, S. 5f. (Hv. von mir).

35 Vgl. GELDBACH, *Freikirchen*, S. 73f.; HALL, *Separating*, S. 82f.

36 Vgl. REICHELLEY, *Faith*, S. 68.

37 Vgl. NOLL, *America's God*, S. 45f.

38 Vgl. ebd., S. 100.

39 Die Nichtchristen imitierten nur in selbstgerechter, selbstzentrierter Weise die wahren Tugenden; vgl. ebd., S. 102.

40 Vgl. Paul S. BOYER, Art. »Chiliasmus IV. Nordamerika«, *RGG* 4, Bd. 2, 1999, Sp. 140f., hier Sp. 140. Der Prämillenarismus geht hingegen davon aus, dass Christus »vor« dem Millenium wiederkommen wird.

41 Jonathan EDWARDS, zitiert nach Martin E. MARTY, *Righteous Empire. The Protestant Experience in America*, New York 1970, S. 265.

Der Aufbau einer besseren Gesellschaft ist damit nicht Teil eines gesellschaftlichen Bundes mit Gott, sondern, eschatologisch aufgeladen, Anforderung an die Bekehrten, um die Wiederkunft Christi zu ermöglichen⁴².

Herrscht hier eine Trennung zwischen Kirche und Staat? Eigentlich kommt es hier zu einer Trennung zwischen der wahren Kirche, die einen durch den Glauben und seine Werke geheiligten Teil der Gesellschaft formt, auf der einen und dem unheiligen Rest der Gesellschaft einschließlich der institutionellen Kirche auf der anderen Seite.

Gab es denn keine wahrhaft pluralistischen Landstriche in der Kolonialzeit? Gerne werden hier die Kolonien Pennsylvania, New York und Maryland genannt.

Pennsylvania wurde 1682 durch William Penn als »Holy Experiment«⁴³ gegründet. Penn war als Quäker davon überzeugt, dass wahre geistliche Erneuerung nur durch freie und persönliche Entscheidung für das Heil zustande kommt. Die Einrichtung einer *established church* war damit natürlich ausgeschlossen. De facto war diese Kolonie wohl die toleranteste. Gleichwohl: Penn garantierte bürgerliche Freiheit für alle, die »God as the Lord of conscience« bekennen⁴⁴. Entsprechend wollte auch Penn keineswegs eine säkulare Regierung einführen, auch bei ihm sollte die Regierung über beide Tafeln der Zehn Gebote wachen; Blasphemie wurde in Pennsylvania genauso bestraft wie Sonntagsarbeit⁴⁵. Die Regierung ist für Penn von Gott eingesetzt, ja »ein Teil der Religion selbst«⁴⁶. Doch während Religion sich auf die geistigen und freien Dinge des Menschen bezieht, hat es die politische Regierung mit den körperlichen und verpflichtenden Dingen zu tun⁴⁷.

In der Kolonie *New York*, dem Eingangstor nach Amerika, lebten Menschen ganz verschiedener Herkünfte. Juden waren von Anfang an willkommen⁴⁸. Grundsätzlich war man hier tolerant. Die meisten Protestanten fürchteten aber, dass eine zu große Toleranz zu viele Katholiken anlocken könnte. Wieso eigentlich dieses große Ressentiment gegen Katholiken in den Kolonien? Wegen ihrer Bindung an Rom und damit an externe Autoritäten waren

42 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 73.

43 William PENN, zitiert nach ebd., S. 78.

44 Vgl. WILSON/DRAKEMAN, Vorwort zu Preface to the Frame of Government of Pennsylvania (1682), in: Dies., Church and State, S. 31; dies ist aber nicht der Ausdruck allgemeiner Religionsfreiheit, sondern die Quäker-Version einer Etablierung einer bestimmten religiösen Tradition; vgl. ebd.

45 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 78f. Wichtige Gruppen in Pennsylvania waren außerdem u.a. deutschen Pietisten, Mennoniten, Presbyterianer, Lutheraner. Die Universität von Pennsylvania, gegründet 1740, wurde das erste nichtkonfessionelle College; vgl. ebd., S. 81.

46 Vgl. William PENN, Preface to the Frame of Government of Pennsylvania, in: WILSON/DRAKEMAN, Church and State, S. 31f., hier 31f.: »[...] government seems to me a part of religion itself, a thing sacred in its institution and end«.

47 Vgl. ebd.

48 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 74.

die Katholiken den meisten Protestanten, die gerade von Abhängigkeiten frei werden wollten, suspekt. Entsprechend verbot man in New York nach 1688 Katholiken den Zugang zu leitenden Ämtern, in der Folge sprach man ihnen das Wahlrecht ab, Jesuiten durften gar nicht mehr einreisen. Die anglikanische Konfession behauptete in dieser Zeit, gegen den Einspruch anderer Protestanten, sie sei in New York etabliert. Tatsächlich hatte man die Situation einer staatlichen Unterstützung ganz verschiedener Religionen: Jede politische Gemeinde musste sich für eine bestimmte protestantische Konfession entscheiden, die sie, insbesondere durch Steuern, unterstützte⁴⁹.

Maryland schließlich sollte eigentlich als sichere Kolonie für Katholiken gegründet werden. In der Tat wurde dann allen Christen religiöse Freiheit zugestanden, auch den Katholiken. Doch deren Gottesdienst möge bitte so privat sein wie nur möglich, Religion in der Öffentlichkeit zu diskutieren sei für sie zu unterlassen⁵⁰. 1649 wurde in Maryland eine Toleranzakte erlassen, die für jede Person, die bekennt, an Jesus Christus zu glauben, freie Religionsausübung gewährleistet⁵¹. Gleichwohl wurde auch hier für Blasphemie und die Verleugnung der Trinität die Todesstrafe verhängt. 1655 wurde, nach einer militärischen Auseinandersetzung, eine protestantische Regierung eingesetzt, der Toleranzakt widerrufen, alle katholischen Priester aus der Kolonie vertrieben und mindestens vier Katholiken exekutiert. 1702 schließlich wurde die anglikanische Kirche Staatskirche, d.h. der Besuch der anglikanischen Gottesdienste verpflichtend und die Kirche durch Steuern unterstützt⁵².

Gab es in den »pluralistischeren« Kolonien eine Trennung von Kirche und Staat? Zwar gab es in Pennsylvania, New York und Maryland die meiste Zeit keine etablierte Kirche, man gab sich tolerant. Doch bezog sich diese Toleranz vornehmlich auf verschiedene protestantische Spielarten. Der Regierung wurde außerdem die Aufgabe zugesprochen, gegen Blasphemie und andere religiöse Vergehen vorzugehen. An der steuerlichen Unterstützung verschiedener Konfessionen fand man nichts auszusetzen.

Am Vorabend des Unabhängigkeitskrieges war Folgendes der Status der Kirchen in den einzelnen Kolonien⁵³: In den meisten Staaten gab es die Etablierung einer bestimmten Kirche. In Massachusetts, Connecticut und New Hampshire waren die Puritaner etabliert, im Süden, in Virginia, North und

49 Vgl. ebd., S. 76.

50 Vgl. ebd., S. 82.

51 »[...] noe person or persons whatsoever within this Province [...] professing to believe in Jesus Christ, shall henceforth bee any waies troubled, Molested or discountenanced for or in respect of his or her religion nor in the free exercise thereof« (zitiert nach ebd.).

52 Vgl. ebd., S. 83.

53 Vgl. ebd., S. 94f.

South Carolina, Georgia sowie in Maryland, die anglikanische Kirche. In New York behauptete zwar die anglikanische Kirche, sie sei etabliert, faktisch waren aber verschiedene Konfessionen etabliert. Eine Nichtetablierung einer bestimmten Religion könnte man nur für Pennsylvania, Delaware⁵⁴, Rhode Island und New Jersey⁵⁵ behaupten.

2. Die Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika

Bei den kriegerischen Auseinandersetzungen um die Ablösung von England waren die Kirchen nicht untätig. Während die meisten anglikanischen Geistlichen sich verständlicherweise für die Abhängigkeit von der englischen Krone aussprachen und ihre Gemeinden vor einem Aufstand warnten, ermutigten puritanische und calvinistische Geistliche zum Krieg⁵⁶. Einer predigte: »Remember, soldiers, that God is with you! The eternal God fights for you! He rides on the battlecloud«⁵⁷. Gott selbst habe, so wusste ein anderer, um zwei Uhr morgens eine dicke Wolke nach Long Island geschickt, um der amerikanischen Armee zur Flucht aus der englischen Umlagerung zu verhelfen; dass Gott selbst dies gewesen ist, sei unzweifelhaft – denn das direkt gegenüber von Long Island liegende New York sei zum gleichen Zeitpunkt völlig frei von Wolken gewesen⁵⁸. Für die Ablösung von England setze sich auch die Bewegung des *Great Awakening* ein; sie gab die Parole aus: »No King but King Jesus«⁵⁹.

1776 unterzeichneten dreizehn Staaten in Philadelphia die *Declaration of Independence*. Darin wird festgehalten:

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness⁶⁰.

Weil die englische Regierung der Sicherung dieser Rechte nicht mehr nachkomme, dürfe sich das amerikanische Volk befreien. Zwar wird in dieser Erklärung, deren Entwurf von Jefferson stammt, auf den Schöpfer Bezug

54 Delaware war aus Pennsylvania hervorgegangen.

55 Es war zwar von Quäkern dominiert, diese lehnten aus religiösen Gründen aber eine politische Etablierung ihrer Religion ab.

56 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 95.

57 Zitiert nach ebd., S. 97.

58 Vgl. ebd., S. 98.

59 Vgl. ebd., S. 96.

60 The Constitution of the United States of America and the Declaration of Independence, Garden City/New York 1948, S. 13.

genommen, um die natürlichen Menschenrechte zu begründen; doch es ist keine Rede von einem Bund Gottes mit bestimmten Menschen oder gar von Jesus Christus⁶¹.

Im Zuge der Unabhängigkeit änderte sich die kirchliche Situation nur in den Staaten, in denen zuvor die anglikanische Kirche in irgendeiner Weise etabliert gewesen war, wollte man doch deutlich machen, dass die Abhängigkeit von England nun auch auf kirchlicher Ebene vorbei sei: In North Carolina⁶², Georgia⁶³ und New York⁶⁴ wurde ausdrücklich die Etablierung der anglikanischen Kirche beendet. South Carolina ersetze sie durch ein »establishment of protestantism« und schloss dezidiert den Katholizismus aus⁶⁵. In Maryland wurde eine Steuer für die Unterstützung der christlichen Religion eingeführt, aber jeder durfte entscheiden, ob er damit eine bestimmte Gemeinde unterstützte oder Geld für die Armen gab⁶⁶.

Wichtig für die weitere Entwicklung des Staatkircheverhältnisses in den USA wurden die Folgen der Unabhängigkeit in Virginia⁶⁷. Die Etablierung der anglikanischen Kirche wurde beendet. Am 12.06.1776 wurde die *Virginia Declaration of Rights*, die erste umfassende Menschenrechtserklärung der Geschichte, verabschiedet. Sie zeigt eine Ambivalenz im Umgang mit Religion auf, die auch für die weitere amerikanische Geschichte bestimmend sein wird. Die *Declaration* hält fest, dass Religion oder die Pflicht gegenüber dem Schöpfer nur durch Vernunft und Überzeugung, nicht durch Zwang oder Gewalt geleitet sein darf: »[...] religion [...] can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion«. Gleichzeitig aber wird eingeschärft, »that it is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love, and charity toward each other«⁶⁸.

61 Vgl. Frank LAMBERT, *Religion in American Politics. A Short History*, Princeton/Oxford 2007, S. 23.

62 North Carolina verbot 1776 das »establishment of any religious church or denomination [...] in preference to any other« (zitiert nach Werner HEUN, *Die Trennung von Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Amerika*, in: Festschrift für Martin Heckel zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Karl-Hermann KÄSTNER/Knut Wolfgang NÖRR/Klaus SCHLAICH, Tübingen 1999, S. 341–357, hier S. 344).

63 1777 wurden hier Abgaben für verschiedene Kirchen möglich (vgl. ebd.).

64 New York hielt ausdrücklich fest, dass es kein »Establishment« einer bestimmten Religion geben dürfe, betonte aber auch, Geistliche seien nicht für ein politisches Amt wählbar oder einsetzbar; vgl. REICHLEY, *Faith*, S. 77.

65 Vgl. HEUN, *Trennung*, S. 344.

66 Vgl. WITTE, *Religion*, S. 61.

67 Immer wieder bezog man sich bei der späteren Interpretation des amerikanischen Staat-Kirche-Verhältnisses auf die dortigen Vorgänge; vgl. HEUN, *Trennung*, S. 343.

68 Zitiert nach URL: <http://www.constitution.org/bcp/virg_dor.htm> (18.03.2012).

Damit verbindet die *Declaration* verschiedene geistesgeschichtliche Strömungen der damaligen Zeit, die dann auch für die Verfassungsdebatte auf der Ebene der United States prägend werden sollten⁶⁹:

Zunächst wird hier der Gedanke der Freiheit des Glaubens und des Gewissens genannt. Er war uns theologisch schon im Bereich der Erweckungstheologie begegnet und gehört philosophisch zu den Grundelementen amerikanischen Aufklärungsdenkens. Berühmte Vertreter desselben waren James Madison, einer der Väter der späteren Verfassung, und Thomas Jefferson, eben jener anfangs erwähnte dritte Präsident der USA und Hauptautor der Unabhängigkeitserklärung. Madisons und Jeffersons Aufklärungsansatz besteht in der in der Virginia-Erklärung wiedergegebenen Einsicht, dass Wahrheit nicht durch kirchliche oder politische Autoritäten zu gewährleisten ist, sondern jeder Mensch die Wahrheit nur in der inneren Evidenz des eigenen Verstandes findet. Im menschlichen Verstand gebe es »self-evident, intuitive truths«, d.h. nicht durch anderes begründbare Wahrheiten, denen jeder folgen müsse⁷⁰. Weil diese Evidenz vom Menschen nicht durch Willensentschluss hergestellt werden könne, dürfe keine Religion staatlicherseits eingefordert werden⁷¹.

Viele Aufklärungsdenker waren von der Autonomie und Macht der Vernunft derart überzeugt, dass sie für eine gelingende Gesellschaft Religion nicht für unbedingt erforderlich hielten. Jeder Mensch habe einen eingeborenen moralischen Sinn; seine Vernunft zeige ihm, was moralisch gut ist. Staatliche Förderung von Religion sei deshalb weder nötig noch erstrebenswert. Letztere Ansicht von der Nichtnotwendigkeit der Religion findet sich in der Virginia-Erklärung hingegen nicht. Vielmehr ist von den christlichen Werten als Grundlage der Gesellschaft die Rede. Diese Ansicht war auf theologischer Seite oben schon bei den Puritanern begegnet und gehört philosophisch zu den Leitmotiven republikanischen Denkens, dessen Anliegen war, gemeinsame Werte für die neue Nation zu kultivieren⁷². Als Vertreter lassen sich George Washington, Präsident des Konvents der amerikanischen Verfassung und erster Präsident der USA, und John Adams, ein weiterer Autor der Unabhängigkeitserklärung, nennen. Auch sie sprechen sich für Religionsfreiheit aus, verstehen Religion jedoch als wesentliche Säule der Zivilgesellschaft. George Washington betonte, bei der Mehrheit der Menschen sei

69 Vgl. WITTE, Religion, S. 32.

70 Vgl. NOLL, America's God, S. 94f.

71 Thomas JEFFERSON, Act for Establishing Religious Freedom, zitiert nach WILSON/DRAKEMAN, Church and State, S. 68: »[...] the opinions and belief of men depend not on their own will, but follow involuntarily the evidence proposed to their minds«.

72 Vgl. WITTE, Religion, S. 33.

ohne Religion keine Moralität möglich⁷³. Ähnlich schätzte auch John Adams die Lage ein: »Statesman may plan and speculate for liberty, but it is religion and morality alone which can establish the principles upon which freedom can securely stand«⁷⁴. Staatliche Unterstützung von Religion – nicht zur Förderung einer spezifischen Konfession, aber zur Förderung religiöser Bildung überhaupt – war beiden deshalb wichtig. Aber sie wussten: Weil man Religion nicht erzwingen kann, ist nur durch Religionsfreiheit die Religion als moralisches Fundament des Staates sicherzustellen⁷⁵.

Die weitere Entwicklung in Virginia ist von den beiden in der *Virginia Declaration* genannten Aspekten der Religionsfreiheit und der Debatte um die Gestaltung der Gesellschaft durch Religion geprägt: Auf der einen Seite wird in Virginia eine Steuer zur Unterstützung der anglikanischen Kirche erhoben, doch werden Nichtmitglieder von den Zahlungen befreit. Dann wird 1784 versucht ein Gesetz durchzusetzen, dass eine jährliche, auch von Juden und Anhängern anderer christlicher Religionen zu zahlende Steuer für die Unterstützung der christlichen Religion und die Lehrer christlicher Religion festlegen sollte. Denn die Kenntnis der christlichen Religion, so wurde die Gesetzeseingabe begründet, führe zu einer Verbesserung der Moral der Menschen und helfe mithin, den Frieden in der Gesellschaft zu bewahren⁷⁶. Gegen die Einführung dieses Gesetz wandte sich in einem berühmten Text James Madison. Darin betonte er das Recht zur nur dem eigenen Gewissen verpflichteten freien Religionsausübung⁷⁷, das der Christ nicht nur für sich selbst in Anspruch nehmen dürfe, sondern auch anderen zugestehen müsse⁷⁸. Das vorgeschlagene Gesetz für eine allgemeine Steuer für die christliche Religion impliziere auf der einen Seite, dass der bürgerliche Magistrat in der Lage sei, über religiöse Wahrheiten zu urteilen – was eine arrogante Anmaßung sei –, und bedeute auf der anderen Seite, Religion als Motor für Poli-

73 Vgl. George WASHINGTON, zitiert nach REICHLEY, Faith, S. 101: »[...] reason and experience both forbid us to expect that national morality can prevail in exclusion of religious principle«.

74 John ADAMS, zitiert nach WITTE, Religion, S. 35.

75 Während die Aufklärungsphilosophie die moralische Kapazität des Menschen eher zuversichtlich einschätzt, sind die republikanischen Denker von der Sündhaftigkeit des Menschen überzeugt. Knapp und realistisch urteilen sie: »But what is government itself, but the greatest of all reflections on human nature? If men were angels, no government would be necessary«; vgl. James MADISON, The Federalist No. 51, in: Max BELOFF (Hg.), The Federalist or, the new constitution by Alexander Hamilton, James Madison and John Jay, Oxford 1948, S. 265.

76 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 86.

77 Vgl. James MADISON, A Memorial and Remonstrance to the Honourable the General Assembly of the Commonwealth of Virginia, in: WILSON/DRAKEMAN, Church and State, S. 63–68, hier S. 64: »This right is in its nature an unalienable right. It is unalienable, because the opinions of men, depending only on the evidence contemplated in their own minds, cannot follow the dictates of other men [...]«.

78 Vgl. ebd., S. 65: »Whilst we assert for ourselves a freedom to embrace, to profess, and to observe, the Religion which we believe to be of divine origin, we cannot deny an equal freedom to those whose minds have not yielded to the evidence which has convinced us«.

tik zu verwenden, was eine Perversion der religiösen Heilmittel darstelle⁷⁹. Wer die Macht des Staates befürworte, das Christentum durchzusetzen, solle sich klarmachen, dass mit der gleichen Macht der Staat auch in der Lage sein könnte, eine bestimmte Sekte zu etablieren. Deshalb sprach sich Madison für eine Trennung zwischen staatlichen und kirchlichen Angelegenheiten aus; der Staat solle sich nur dort einmischen, wo es um die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung gehe sowie darum, eine Sekte vor der Beschädigung ihrer Rechte durch andere zu schützen⁸⁰. Mit einer solchen »perfect separation between ecclesiastical and civil matters« habe Amerika die Chance »fair, & finally, to a decisive test« in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Politik. Durch eine perfekte Trennung könne Amerika überprüfen, ob die Annahme, Religion könne ohne politische Unterstützung nicht überleben und eine Regierung nicht ohne die Einrichtung einer etablierten Religion, eigentlich richtig sei⁸¹.

3. Die amerikanische Verfassung

Die Verfassung der Vereinigten Staaten, 1787 in Philadelphia verabschiedet, enthält – im Unterschied zur Unabhängigkeitserklärung – keinen Gottesbezug in der Präambel. Der Verfassungsvater Benjamin Franklin hatte zwar, als die Gespräche in der verfassungsgebenden Versammlung stockten, vorgeschlagen, die Sitzungen mit einem Gebet zu beginnen, damit »the Father of lights« die Vernunft der Verfassungsväter erleuchten möge. Doch der Vorschlag wurde abgelehnt, weil man befürchtete, nach außen könnte damit das falsche Signal einer menschlich nicht zu überwindenden Uneinigkeit der Versammlung gesendet werden⁸².

Auch das Thema Religionsfreiheit spielt in der ursprünglichen Verfassung keine größere Rolle. Der einzige Bezug auf Religion findet sich in Art. 6, Sektion 3, wo es heißt, dass für ein öffentliches Amt der Vereinigten Staaten niemals irgendwelche religiösen Vorbedingungen gelten sollten: »no religious Test shall ever be required as a Qualification to any Office or public Trust under the United States«⁸³. Einen beiläufigen Religionsbezug gibt es

79 Vgl. ebd. Das »Establishment« einer Religion führe immer zu Stolz und Trägheit bei den Geistlichen und zu Ignoranz und Servilität bei den Laien. Eine gute Regierung brauche keine etablierte Religion, um die bürgerliche Autorität zu unterstützen. Allein die Tatsache, dass die Regierung die Person, das Eigentum und eben die freie Religionsausübung der Menschen schütze, führe dazu, dass die Bürger die Regierung unterstützen; vgl. ebd., S. 66.

80 Vgl. James MADISON, Letter to Rev. Jaspas Adams, zitiert nach WITTE, Religion, S. 31.

81 Vgl. James MADISON, Letter to Rev. Damas, in: Daniel L. DREIBACH (Hg.), Religion and Politics in the Early Republic, Lexington 1996, S. 117–121, hier S. 118.

82 Vgl. WITTE, Religion, S. 78.

83 Constitution, S. 44.

noch in Art. 1, Sektion 7, wo nebenbei deutlich wird, dass der Sonntag als religiöser Ruhetag zählt. Vorschläge, in die Verfassung den Satz einzufügen: »The Legislature of the United States shall pass no Law on the subject of Religion«, verhallten ungehört⁸⁴.

Warum hat man auf dem Verfassungskonvent kaum über Religion debattiert? Man ging davon aus, dass diese Dinge bereits auf einzelstaatlicher Ebene geklärt sind⁸⁵. Man wollte außerdem nicht durch das Verbot einer Einmischung in religiöse Angelegenheiten den Eindruck gegenüber den Einzelstaaten erwecken, dass die föderale Regierung überhaupt so viel Macht hätte, dass sie hier eingreifen könnte – ein Eindruck, der die Zustimmung der Einzelstaaten zur Verfassung zweifellos gefährdet hätte⁸⁶.

4. Der Erste Zusatz zur Verfassung, das *First Amendment*

Die in Philadelphia verabschiedete Verfassung ging anschließend den Einzelstaaten zur Ratifizierung zu, ein Prozess, der am 02.07.1788 abgeschlossen war. Zwar versicherten die Verfassungsväter mehrfach, dass die föderale Ebene keinerlei Interesse habe, sich in einzelstaatliche Rechte (und das heißt auch in die Religionsfreiheit) einzumischen und dazu auch nicht in der Lage sei. Die meisten Einzelstaaten jedoch trauten dieser Versicherung nicht. Nur vier Einzelstaaten ratifizierten die Verfassung, ohne eine zusätzliche föderale *Bill of Rights* zu fordern⁸⁷. Eine solche *Bill of Rights* solle, so die anderen, sicherstellen, dass die bei ihnen geltenden Freiheiten nicht durch die Bundesregierung eingeschränkt würden.

Wichtiges religionsrelevantes Thema in den einzelstaatlichen Debatten war außerdem, ob es gut sei, dass von Gottes Vorsehung für Amerika⁸⁸ nicht gesprochen werde⁸⁹. Weiter fragte man sich sorgenvoll, ob nicht der vorgeschlagene Ausschluss religiöser Tests zu einem nichtchristlichen Präsident führen könnte⁹⁰. Viele Einzelstaaten sahen solche religiösen Bedingungen für politische Ämter vor und forderten deshalb, dass auch auf der föderalen Ebene zumindest »eine explizite Anerkennung der Existenz eines Gottes, seiner Vollkommenheit und Vorsehung« vorausgesetzt werden solle⁹¹.

84 Vgl. ebd., S. 77.

85 Vgl. ebd., S. 76.

86 Vgl. die Zitate ebd., S. 76f.

87 Vgl. ebd., S. 79.

88 Wie es auf dem Siegel der Vereinigten Staaten, das fünf Jahre zuvor verabschiedet worden war, der Fall ist: »Annuit coeptis«: Er hat unsere Vorhaben begünstigt.

89 Vgl. LAMBERT, Religion, S. 16.

90 Vgl. ebd., S. 31.

91 So William WILLIAMS, vgl. Philip KURLAND/Ralph LERNER (Hg.), *The Founder's Constitution*, Chicago 1987, Bd. 4, S. 643.

Nach der Rückmeldung aus den Einzelstaaten begann man die Diskussion über eine *Bill of Rights*, die als *Amendments*, als Zusätze der Verfassung, hinzugefügt werden sollte⁹². Hier interessiert wieder nur die Debatte über die Religion⁹³. Weitgehender Konsens war, dass man die in den Einzelstaaten bestehende Religionsfreiheit vor Eingriffen durch die Staatengemeinschaft schützen und entsprechend vermeiden wollte, dass eine bestimmte Konfession auf nationaler Ebene etabliert wird. Welche hätte das angesichts der großen Pluralität von Konfessionen auch sein sollen?

Weite Formulierungsvorschläge wie »no religion shall be established by law« fanden keine Zustimmung, weil man befürchtete, sie könnten auch auf die Einzelstaaten bezogen werden, die dann ihre unterschiedlichen Formen etablierter Religion hätten aufgeben müssen⁹⁴. Die Lösung bestand darin, sich ganz deutlich nur auf die föderale Ebene zu beziehen, d.h. nur vom US-amerikanischen Kongress zu sprechen⁹⁵: »Congress shall make no law establishing religion, or prohibiting the free exercise thereof, nor shall the rights of conscience be infringed«⁹⁶, schlug deshalb schließlich das *House of Representatives* vor. Formulierungen, bei denen explizit die Einzelstaaten angesprochen wurden⁹⁷, wurden abgelehnt. Der *Senat* seinerseits sprach sich schließlich aus für: »Congress shall make no law establishing articles of faith or a mode of worship, or prohibiting the free exercise of religion [...]«⁹⁸. Diese Formulierung (kein Gesetz, das Glaubensartikel oder Arten der Gottesverehrung etabliert) ist interessant, weil sich hier die nationale Regierung zwar in theologische und rituelle Fragen nicht hätte einmischen dürften, aber durchaus eine Unterstützung von Religion durch die nationale Regierung möglich gewesen wäre⁹⁹.

Das *House of Representatives* lehnte den Senatsvorschlag ab. Eine Gruppe aus je drei Vertretern beider Gremien erarbeitete einen gemeinsamen Entwurf, der schließlich am 25.09.1789 als so genanntes, auch heute noch gültiges *First Amendment to the Constitution* verabschiedet wurde: »Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof [...]«¹⁰⁰. Auch die Rede- und Pressefreiheit, die Ver-

92 Sie zog sich von Juni bis September 1789 hin, die Ratifizierung der »Bill of Rights« durch die Einzelstaaten war am 15.12.1791 abgeschlossen; vgl. WITTE, Religion, S. 80 u. 89.

93 Die Debatte ist dokumentiert bei ebd., S. 80–89.

94 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 107.

95 Vgl. WITTE, Religion, S. 89.

96 Zitiert nach ebd., S. 87.

97 »[...] no state may infringe [or ›violate‹] the equal rights of conscience«, zitiert nach WITTE, Religion, S. 89.

98 Zitiert nach ebd., S. 88.

99 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 108.

100 Constitution, S. 47.

sammlungsfreiheit und das Recht zu Petitionen, so fährt der Text fort, dürfen in keiner Weise durch gemeinschaftsstaatliches Recht eingeschränkt werden.

Das *First Amendment* hat zwei Teile: die so genannte *Non-Establishment-Clause* und die so genannte *Free-Exercise-Clause*. Letztere nennt Religionsfreiheit als erstes und vornehmstes Freiheitsrecht und stellt sie als fundamentales Rechtsgut der amerikanischen Gesellschaft heraus¹⁰¹. Schwieriger ist die Interpretation der *Non-Establishment-Clause*. Was genau ist mit diesem »Non-Establishment« von Religion gemeint? Leider ist die quellenmäßige Dokumentation¹⁰² der Debatte der Väter der *Bill of Rights* unvollständig. Sich auf den »ursprünglichen Sinn der Verfassungsväter« zu beziehen, wie es immer wieder, auch in Entscheidungen des amerikanischen Obersten Gerichtshofes, getan wird, ist deshalb nicht ganz so einfach. Ein paar tastende Hinweise seien im Folgenden dennoch versucht, um zumindest extreme Interpretationen der *Non-Establishment-Clause* zurückzuweisen.

Manche Interpreten behaupten, man habe mit ihr nur die Bevorzugung einer bestimmten Religion ausschließen wollen, während eine gleichmäßige Unterstützung aller Konfessionen durch die US-Regierung möglich sei. Doch weil verschiedene Vorschläge, nur die Bevorzugung einer Religion vor einer anderen zu verhindern, wie z.B. »Der Kongress darf kein Gesetz verabschieden, das eine bestimmte Religion gegenüber einer anderen etabliert«¹⁰³, dezidiert abgelehnt wurden, ist diese Lesart eher unwahrscheinlich¹⁰⁴.

Aber auch die radikale Gegenposition, man habe hier jegliche Kooperation zwischen dem Staat und jeder Religion ausschließen wollen¹⁰⁵, ist nicht überzeugend, weil der gleiche Kongress ohne größere Debatten die so genannte Nordwest-Verordnung übernommen hatte, deren dritter Artikel lautet: »Religion, morality, and knowledge, being necessary to good government and the happiness of mankind, schools and the means of learning shall forever be encouraged«¹⁰⁶.

Gegen die These, man habe jede Kooperation ausschließen wollen, spricht auch eine Beobachtung zum Verständnis der Formulierung, der Kongress »shall make no law«. Erhellend ist hier eine Diskussion im Kongress, die bereits einen Tag nach Verabschiedung des *First Amendments* geführt wurde, nämlich über die Notwendigkeit eines Thanksgiving-Tages für alle Bürger

101 Vgl. ebd., S. 109.

102 Z.B. gibt es keine Dokumentation über die Gespräche des Schlichtungsausschusses, der die abschließende Fassung vorbereitet hat; vgl. WITTE, Religion, S. 88.

103 »Congress shall make no law establishing One Religious Sect or Society in preference to others [...]«; »Congress shall make no law establishing any particular denomination of religion in preference to another [...]«, zitiert nach ebd., S. 87f.

104 Vgl. dazu REICHLEY, Faith, S. 110; HEUN, Trennung, S. 347.

105 So z.B. Freeman BUTTS, zitiert nach REICHLEY, Faith, S. 110.

106 Vgl. ebd., S. 110f.

der USA. Einige argumentierten, ein solcher Tag falle als religiöse Praxis unter das für den Kongress Verbotene, selbst wenn er in manchen Einzelstaaten stattfinde. Doch diese Ansicht, es sei eben jede religiöse Praxis für den Kongress verboten, setzte sich nicht durch. Man beschloss vielmehr einen Nationalen Thanksgiving-Tag und hielt dies verfassungsmäßig für möglich, weil damit kein neues Gesetz erlassen wurde, sondern nur eine bestehende Tradition, die überdies auch schon beim Unabhängigkeitskongress gepflegt worden sei, aufgegriffen werde¹⁰⁷.

Mag sein, dass manche Verfassungsväter sich im Sinne des Aufklärungsdenkens (und in eins mit frühem evangelikalen Denken) eine striktere Trennung von Kirche und Staat gewünscht hätten. Doch findet sich bei anderen Verfassungsvätern eben auch die republikanische Grundüberzeugung (die sich mit dem puritanischen Denken berührt), dass Religion für die gesellschaftliche Moral notwendig ist. Insofern scheint diejenige Interpretation am zutreffendsten, die das *First Amendment* nur als Festlegung der äußeren Grenzen des rechten staatlichen Handelns gegenüber der Religion versteht. Was innerhalb dieser Grenzen möglich ist, scheinen die Verfassungsväter für spätere Auseinandersetzungen und Entwicklungen offen gelassen zu haben¹⁰⁸.

Tatsächlich wurde mit der *Non-Establishment-Clause* des *First Amendments* nicht in die Situation der einzelstaatlichen Etablierung eingegriffen. Die Einzelstaaten, in denen es zu diesem Zeitpunkt noch Etablierung bestimmter Konfessionen gab, hoben diese erst nach und nach auf¹⁰⁹: In South Carolina beispielsweise wurde 1778 zunächst ein *Establishment of Protestantism* eingeführt, das 1790 beendet wurde, die Etablierung der *Congregational Church* endete 1818 in Connecticut, 1819 in New Hampshire¹¹⁰ und 1833 in Massachusetts¹¹¹. Durch den 14. Verfassungszusatz¹¹² von 1863

107 Vgl. WITTE, Religion, S. 92. Witte ordnet auch die damaligen Beschlüsse zur Einstellung von Geistlichen verschiedener (»Non-Establishment«!) Konfessionen für den Kongress und die Finanzierung einer amerikanischen Bibelausgabe hier ein; vgl. ebd., S. 93.

108 Vgl. ebd., S. 21. Vgl. dazu auch Jeffersons Aussage in seiner zweiten »Inaugural Address«: »In matters of religion, I have considered that its free exercise is placed by the constitution independent of the general [federal] government. I have therefore undertaken, on no occasion, to prescribe the religious exercise suited to it; but have left them, as the constitution found them, under the direction and discipline of State or Church authorities«, zitiert nach ebd., S. 56f.

109 Vgl. REICHLEY, Faith, S. 109.

110 Bis dahin gab es eine öffentliche Finanzierung der Pfarrer aller Konfessionen; vgl. HEUN, Trennung, S. 345.

111 In Massachusetts hatte es seit 1780 die staatliche Unterstützung von »public protestant teachers of piety, religion and morality« (Art. 3 der Verfassung, zitiert nach HEUN, Trennung, S. 345) gegeben, als Frucht des republikanischen Denkens; vgl. WITTE, Religion, S. 34. Die Etablierung in Maryland endete 1810; vgl. REICHLEY, Faith, S. 109.

112 »All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge, the privileges or immunities of citizens of the United

bekam die *Bill of Rights* schließlich auch für die Einzelstaaten Relevanz¹¹³. Erst seitdem kommt es zu Religionsauseinandersetzungen vor dem *Supreme Court*¹¹⁴.

Ein kurzer Blick auf die Entscheidungen des *Supreme Court*, des nationalen Obersten Gerichtshofes, zu religiösen Fragen zeigt eine außerordentliche Bandbreite. In der Rechtsprechung über die *Non-Establishment-Clause* ist der Trennungsgedanke zwar das Leitmotiv. Gleichwohl lassen die Entscheidungen erkennen, dass das »Wie« der Trennung durchaus vielschichtig ist¹¹⁵ und dass der Gedanke des *Non-Establishments* immer wieder in Spannung mit dem Gedanken der Religionsfreiheit gerät¹¹⁶. Ich nenne nur ein paar Beispiele: Ein vorgeschriebenes Gebet im Klassenraum ist verfassungswidrig, selbst dann, wenn das Gebet als nichtkonfessionelles durch den Staat verfasst wurde¹¹⁷. Der Staat darf Schulbücher, die in öffentlichen Schulen benutzt werden, auch für religiöse Schulen finanzieren¹¹⁸, aber nicht Kartenmaterial und Filmprojektoren¹¹⁹. Eine freigelassene Unterrichtszeit zum freiwilligen Besuch von Religionsunterricht ist an staatlichen Schulen verfassungswidrig¹²⁰, nicht aber ist verfassungswidrig, dass der Stundenplan so angepasst wird, dass Religionsunterricht außerhalb der Schule stattfinden kann¹²¹. Der Staat darf Eltern, die ihre Kinder auf religiöse Schulen schi-

States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws« (Constitution, S. 53f.).

113 So die juristische Mehrheitsmeinung. Diese Relevanz wird allerdings von manchen bestritten; vgl. dazu HEUN, Trennung, S. 349.

114 Vgl. ebd., S. 346. Vgl. zu den Urteilen Ronald B. FLOWERS, *That Godless Court. Supreme Court Decisions on Church-State-Relationships*, Louisville 2005.

115 Vgl. HEUN, Trennung, S. 352. – Ein wichtiges Kriterium für eine mögliche Förderung von religiösen Wohlfahrtseinrichtungen durch den Staat ist das Bestehen des sog. »Lemon-Tests«. Er besteht aus drei Stufen: Die Förderung oder Beeinträchtigung von Religion darf 1.) weder »purpose« 2.) noch »effect« des staatlichen Handelns sein; überdies muss 3.) ein »excessive entanglement« des Staates mit der Religion vermieden werden. Vgl. ebd., S. 351f.

116 Vgl. ebd., S. 355f. Vgl. zum Folgenden ebd., S. 352f.

117 Vgl. FLOWERS, Court, S. 103.

118 Das Argument war: Hier geht es um eine Unterstützung für das Kind (»Child benefit«), nicht um eine Unterstützung der religiösen Schule oder der Kirche, die die Schule führt; vgl. ebd., S. 72.

119 Vgl. ebd., S. 82. Hier sei eben, im Unterschied zu inhaltlich klar konturierten säkularen Schulbüchern, auch religiöse Verwendung möglich, d.h. es gebe keine klare Abgrenzung.

120 Solches sei eine Bevorzugung von Religion, weil die Schüler Präsenzpflcht im Gebäude haben und damit der staatliche Zwang mit für den Besuch des Religionsunterrichtes eingesetzt würde; außerdem finde der Religionsunterricht in steuerfinanzierten Gebäuden statt; vgl. ebd., S. 100.

121 Die Begründung, die der Oberste Richter Douglas dazu gab, lautete: »When the state encourages religious instruction or cooperates with religious authorities by adjusting the schedule of public events to sectarian needs, it follows the best of our traditions« (William O. DOUGLAS, zitiert in ebd., S. 101f.).

cken, das Geld für den Schulbus erstatten¹²², aber er darf nicht Geld geben, um die Schule zu renovieren¹²³. 1940 entschied der Oberste Gerichtshof, dass Kinder gezwungen werden können, den morgendlichen Fahneneid zu leisten, auch dann, wenn sie aus religiösen Gründen sich dieser Zeremonie verweigern wollen¹²⁴; drei Jahre später entschied das Gericht in einem ähnlich gelagerten Fall genau umgekehrt¹²⁵.

Diese Unschärfe auch in der dem *First Amendment* nachfolgenden Rechtsprechung bestätigt, was beim hier vorgelegten Durchgang durch die amerikanische Geschichte bereits beobachtet werden konnte. Es sei mit den Worten von Warren Burger, einem Richter des Obersten Gerichtshofes, zusammengefasst: »The line of separation, far from being a ›walk‹, is a blurred, indistinct and variable barrier depending on all circumstances of a particular relationship«¹²⁶.

122 Auch hier wurde mit der *Child benefit Theory* argumentiert: Hier gehe es um die Sicherheit des Kindes, die durch den Bustransport ermöglicht werde; vgl. ebd., S. 73.

123 Hier sei keine klare Abgrenzung möglich, man könne damit sowohl die Sporthalle als auch die Kapelle renovieren; vgl. ebd., S. 81.

124 Der *Supreme Court* argumentierte, die Nation brauche die Loyalität ihrer Bürger, der Fahneneid sei eine wesentliche Weise, dies zu erreichen; vgl. ebd., S. 27.

125 Der *Supreme Court* argumentierte, keiner dürfe gezwungen werden, etwas zu sagen, was er nicht glaubt, das gelte auch für Dinge, die wichtig für die Gesellschaft sind; vgl. ebd., S. 28.

126 Warren BURGER im Fall *Lemon v. Kurtzman* (1971), zitiert nach HAMBURGER, Separation, S. 7.

Robin W. Lovin

Aktuelle Probleme und Chancen der US-amerikanischen Trennung von Kirche und Staat

Die Beziehung zwischen Kirche und Staat ist in Amerika immer anders gewesen als in Europa. Dies war so zu Beginn der europäischen Besiedelung Amerikas, obwohl die amerikanischen Kirchen ihren Ursprung in Europa haben und vor allem die amerikanische Rechtssetzung aus Großbritannien stammt. Und es ist so bis heute, obwohl die Vereinigten Staaten und die Europäische Union nun enger verbunden sind als jemals zuvor in der Geschichte.

Während Europäer damit beschäftigt sind, die Zukunft der Staatskirchen, den öffentlichen Ort religiöser Identität, und die Zukunft der spezifischen religiösen Prägung der europäischen Einzelstaaten zu diskutieren, ist die Verfassungsfrage in den Vereinigten Staaten seit dem Ende des 18. Jahrhunderts abgeschlossen, und die damals getroffenen Arrangements werden vermutlich auch in Zukunft unangetastet bleiben. Zwei Sätze im Ersten Zusatz zur US-amerikanischen Verfassung legen die Bedingungen für das Verhältnis zwischen Gesetz und Religion fest: Es ist dem Kongress verboten, ein Gesetz zu verabschieden, das eine Staatsreligion einführt, und es ist ihm genauso verboten, irgendein Gesetz zu schaffen, dass die freie Ausübung von Religion begrenzt¹. Zwar streiten die Amerikaner andauernd vor Gericht darüber, was diese zwei Verfassungsbestimmungen bedeuten und wie die eine mit der anderen zu verbinden ist, aber das gesetzliche Rahmenwerk, in dem diese Streitigkeiten über Kirche und Staat ausgetragen werden, hat sich im Laufe der Zeit kaum geändert.

Die politische Bedeutung der Trennung von Staat und Kirche ist eine andere Sache. Das Bild einer »Mauer der Trennung zwischen Kirche und Staat« taucht erstmals bei Thomas Jefferson im Jahr 1802² auf, aber der Ausdruck selbst erscheint nicht in der Verfassung oder im Gesetz, und so gibt es keinen Mechanismus, um zu bestimmen, was er bedeutet. Knapp gefasst, könnte man sagen: Für die meisten Amerikaner beschreibt die Trennung von

1 Wörtlich heißt es im Ersten Verfassungszusatz: »Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof, or abridging the freedom of speech, or of the press, or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances«.

2 Vgl. The Library of Congress, URL: <<http://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danpre.html>> (16.03.2012).

Staat und Kirche die vage Idee, dass Religion und Regierung sich in ihren unterschiedlichen Wirkungskreisen frei entwickeln sollen, aber sich nicht viel miteinander befassen sollten.

Die Frage, ob darin ein grundlegendes politisches Prinzip liegt, ist Gegenstand verschiedener Interpretationen und ihre Beantwortung ändert sich mit den politischen Umständen. An die Trennung von Kirche und Staat glauben vor allem diejenigen Politiker, die am Morgen nach der Wahl aufwachen und feststellen, dass die andere Partei religiöse Wähler effektiver aktiviert hat als sie selbst. Wenn es wahrscheinlich ist, dass religiöse Menschen sich gegen die eigenen Vorschläge stellen, wird die Trennung von Kirche und Staat als heiliges Prinzip amerikanischer Politik beschworen. Aber wenn religiöse Menschen die wichtigsten politischen Verbündeten sind, wird die Trennung von Kirche und Staat deutlich weniger betont.

In den 1960er Jahren, als Martin Luther King erfolgreich eine religiöse Bewegung für das Ende der Rassentrennung anführte, war die Trennung von Kirche und Staat ein konservatives Prinzip, das von denen hochgehalten wurde, die argumentierten, dass staatliche Gesetze nicht dazu benutzt werden dürften, die moralischen Ansichten der Kirchen über Rassengleichheit durchzusetzen. Heute wird die Trennung von Kirche und Staat zum liberalen Prinzip, hochgehalten von denen, die argumentieren, dass staatliche Gesetze nicht dazu benutzt werden dürften, die traditionellen Auffassungen von Familienleben, Geschlechterrollen oder Sexualität durchzusetzen.

1. Täufer und Reformatoren

Es gibt also zum einen eine oberflächliche politische Bedeutung der Trennung von Staat und Kirche in Amerika und zum anderen eine dauerhaftere verfassungsrechtliche Bedeutung. Aber die am tiefsten liegende Ebene im amerikanischen Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist theologisch. In den Auseinandersetzungen über Kirche und Staat begegnen sich letztlich zwei verschiedene theologische Wertungen politischen Lebens. Die eine Sichtweise betrachtet die gesamte Politik mit Misstrauen und sieht die Kirche als Zeugin gegen den Missbrauch, der politische Macht immer begleitet. Die andere Sichtweise sieht die Kirche als Agenten sozialer Transformation und versteht Politik als ein Mittel zur Realisierung dieser heilsamen Dinge.

Beide Sichtweisen gehen weit in die christliche Geschichte zurück, zurück vor die Aufklärung, in der das amerikanische Rechtssystem und die Politik ihre Wurzeln haben, und zurück vor die europäische Besiedlung Amerikas. Es ist nämlich der Konflikt zwischen Reformatoren und Täufern aus dem 16. Jahrhundert, der eine dauernde Heimat in der amerikanischen Politik gefunden hat.

Sicherlich, die meisten Amerikaner kennen diese Geschichte nicht, und lange Zeit ist sie verdunkelt worden durch wechselnde politische Allianzen und alltägliche Fragen der Politik. Aber wann immer es in der amerikanischen Politik zu so scharfen Trennungen kommt, wie es heute der Fall ist, unterscheiden Amerikaner nicht zwischen rechts und links oder zwischen Liberalen und Nationalisten. Wenn die Politik sich spaltet, sind alle Amerikaner Protestanten, und sie schlagen sich entweder auf die Seite der Reformatoren oder auf die Seite der Täufer. Was Amerika zur religiösesten Nation in der westlichen Welt macht, ist nicht, dass wir häufiger in die Kirche gehen als andere Völker, sondern dass wir unsere Politik unter religiöser Perspektive wahrnehmen. Für uns ist Politik eine Art, Gott und die Geschichte zu verstehen.

Im Vergleich zu dieser amerikanischen politischen Eschatologie ist die ganze europäische Politik in hohem Maße säkular. Europa hat sich von jenem theologischen Verständnis von Politik abgewandt, aus Gründen, die die Amerikaner vorgezogen haben zu vergessen. Aber wir werden amerikanische Politik so lange nicht verstehen, bis wir verstehen, dass Amerika, wie der Historiker Sidney Mead sagt, »die Nation mit der Seele einer Kirche«³ ist.

2. Die sektiererische Seele

Oder vielleicht sollten wir sagen, dass Amerika eine Nation ist, die immer versucht zu entscheiden, ob ihre Seele die Seele einer Kirche oder die Seele einer Sekte ist. Viele amerikanische Konfessionen haben ihre Wurzeln in sektiererischen Traditionen, und diese Kirchen behielten es bei, sich selbst als isolierte Zeugen gegen eine korrupte Gesellschaft zu verstehen, auch lange noch, nachdem sie selbst Teil des kulturellen Mainstreams geworden waren.

Gern vergessen wir, wie wichtig diese sektiererischen Traditionen in der amerikanischen Geschichte waren, und denken zuerst an die Puritaner, die nach Massachusetts gingen, um dort die gottgefällige Gesellschaft zu gründen, die sie in England nicht realisieren konnten. Aber es gab nur ein paar hundert puritanische Einwanderer, die kamen, um nach einer gottgefälligen Gesellschaft zu streben, und was ihre gottgefällige Gesellschaft hervorbrachte, war Amerikas einziges hausgemachtes Experiment mit einer Staatskirche. Diese Kirche bestand bis ins frühe 19. Jahrhundert und war das, was Jefferson ablehnte, als er sagte, dass es eine »Mauer der Trennung« zwischen Kirche und Staat geben solle.

3 Sidney MEAD, *The nation with the soul of a church*, New York 1975.

Aber der kleinen Gruppe der Puritaner folgten Tausende andere, die kamen, um nach einer Kirche zu suchen, die komplett freiwillig wäre, die wenig permanente Formen des Gottesdienstes und der Glaubenslehre hätte und keine Institutionen installierte, welche beständiger wären als die Gemeinden, aus denen die Kirche sich zusammensetzte. Oft kamen diese Einwanderer mit schwachen Bindungen an Religion, und wenn sie sich amerikanischen Kirchen anschlossen, wurden sie Methodisten oder Baptisten, nicht Lutheraner und Episkopale. Ihre Gemeinden waren Zentren gegenseitiger Hilfe, nur lose verbunden durch Hierarchie und Glaubenslehre, und sie tendierten dazu, ihre Kirchen als der sie umgebenden Kultur entgegengesetzt anstatt als Teil von ihr zu sehen.

Ein Grund für Amerikas Fähigkeit, neue Einwanderungswellen zu assimilieren, liegt darin, dass man darauf vorbereitet war, jeden neuen Glauben zu akzeptieren, vorausgesetzt, der Glaube akzeptierte dieses sektiererische Verständnis der Beziehung von Religion und Gesellschaft⁴. Die meisten haben dies auf Ebene ihrer lokalen Gemeinden getan, auch dann, wenn die übergeordnete kirchliche Hierarchie dieser sektiererischen Idee auf der Ebene der Glaubenslehre widerstand. Aus einer soziologischen Perspektive sind alle, auch Katholiken, Juden und heutige Muslime, de facto Baptisten geworden. Auf ihrem Weg, Amerikaner zu werden, absorbieren sie Verhaltensweisen und Werte, die ihnen ein Gefühl der Unabhängigkeit von der Gesellschaft und deren Institutionen geben. Ihre religiöse Identität wird Teil ihres eigenen Verständnisses von amerikanischem Individualismus. Insofern stellt religiöse Vielfalt Amerika kaum vor Probleme, weil sektiererische Religionen nicht darum wetteifern, die nationale Identität zu definieren. Die nationale Identität liegt darin, dass Religion persönlich und individuell ist.

Etwas, was mit diesen sektiererischen Werten zusammenhängt, ist der Argwohn gegenüber Politik und Regierung. Regierung mag nötig sein, aber sie sollte klein gehalten werden, und der beste Weg, sein eigenes Leben zu leben, besteht darin, außerhalb ihrer Reichweite zu bleiben. Diese Haltung mag in der modernen Welt unrealistisch wirken, aber sie ist tief verankert im amerikanischen Denken, und weil sie religiöse Wurzeln hat, kommt sie in Zeiten der Krise an die Oberfläche.

Darin liegt zumindest teilweise eine Erklärung für diejenige Bewegung in der heutigen amerikanischen Politik, die die Regulierung der Finanzmärkte durch die Regierung und die Regierungsbeteiligung am Gesundheitswesen ablehnt, obwohl private Lösungen für diese Probleme nicht funktioniert

4 Das war seit dem frühen 19. Jahrhundert so. Vgl. Alexis DE TOCQUEVILLE, *Democracy in America*, New York 1969, S. 450: »Though Americans are divided into very many sects, they all see their religion in the same light«.

haben. Hinter dieser Ablehnung stehen keine wohlüberlegten politischen Entscheidungen, sondern sie ist eher eine religiöse Überzeugung.

Manchmal also ist Amerika eine Nation mit der Seele einer Sekte. Sie glaubt dann, dass die wichtigsten Dinge im Leben und im Glauben inkompatibel mit den Kompromissen und Zwängen seien, die für die Teilnahme am politischen Leben essenziell sind.

Einige der gegenwärtig wichtigsten amerikanischen Theologen artikulieren eine neue Version dieses sektiererischen Argwohns gegenüber Politik und Regierung. John Howard Yoder war mennonitischer Theologe, ein echter Täufer. Stanley Hauerwas hingegen hat methodistische Wurzeln, und William Cavanaugh ist katholisch⁵. Diese Gruppe von Theologen ist nicht durch eine gemeinsame religiöse Zugehörigkeit geeint, sondern durch die Überzeugung, dass Politik schnell abgöttisch wird und eine Versuchung darstellt, der diejenigen, die es mit dem christlichen Glauben ernst meinen, ausweichen müssen. Die Rolle der Kirche ist nicht, die Welt zu ändern, sondern eine alternative Gesellschaft darzustellen, die durch das christliche Zeugnis charakterisiert ist.

Sowohl bei Theologen als auch im Volk ist diese sektiererische protestantische Tradition weiterhin einflussreich. Nicht alle, bei denen dies der Fall ist, sind ihrer Geschichte eingedenk. Viele von ihnen würden sich selbst nicht als besonders religiös bezeichnen. Aber der Argwohn gegenüber der Regierung, der stets auftaucht, wenn es große Veränderungen in der amerikanischen Politik gibt, ist hauptsächlich eine theologische Überzeugung, keine politische Idee. Er ist eine bestimmte Weise, sich selbst in Relation zu Gott und zur Welt zu sehen, kein politisches Programm.

3. Politik und Reformation

Sektierertum ist allerdings nicht alles, was amerikanische politische Theologie zu bieten hat. Es gibt andere, die Politik als Instrument der Reformation sehen. Für diese Amerikaner hat die Nation tatsächlich die Seele einer Kirche und nicht die einer Sekte. Sie hat die Seele einer Kirche in dem Sinne, dass Religion dem politischen Körper Leben gibt, ihn umwandelt in einen Vorgeschmack des Reich Gottes oder wenigstens das Böse bändigt, das ungebändigt die Nation zu einem Affront gegenüber Gott machen würden. Kein Zweifel, dies war es, was die ersten puritanischen Siedler im Kopf hatten für

5 John Howard YODER, *The politics of Jesus*, Grand Rapids 1972; Stanley HAUERWAS, *After Christendom? How the Church is to behave if freedom, justice, and a Christian nation are bad ideas*, Nashville 1991; William CAVANAUGH, *Migrations of the holy. God, state, and the political meaning of the church*, Grand Rapids 2011.

ihre »gottgefällige Gesellschaft«, aber wie die sektiererische Vision ist diese Idee von Kirche und sozialer Transformation nicht im alleinigen Besitz ihrer ursprünglichen Autoren geblieben.

Tatsächlich ist die interessanteste Entwicklung in der jüngsten amerikanischen Politik die Übernahme dieser transformierenden Ideen von Politik durch jene, die aus Kirchen mit einem sektiererischen, individualistischen Erbe kommen. Baptisten und unabhängige, evangelikale Gemeinden sind die primäre Quelle für Mitglieder und Anführer dieser Bewegung, die in der Presse gern als »die neue religiöse Rechte« bezeichnet wird. Diese politische Bezeichnung ist wieder irreführend. Denn neu an dieser Bewegung ist nicht ihr konservatives politisches Programm, sondern ihr theologisches Verständnis von Politik. Diese Bewegung glaubt, dass Politik ein Instrument ist, das Gläubige benutzen können, um sicherzustellen, dass Gottes Wille getan wird. Dies ist ein neues Denken über Politik unter konservativen Protestanten und es hat viele der Veränderungen im politischen Leben Amerikas in den letzten Jahrzehnten generiert.

Im Unterschied zur Betonung auf Zeugenschaft liegt bei der »neuen religiösen Rechten« die Betonung offen auf Effektivität, auf Gewinn. Jerry Falwell begründete diese Herangehensweise an Politik 1979 mit der Schaffung einer so genannten »moralischen Mehrheit (*Moral Majority*)«. Die neue Botschaft war, dass es nicht nötig sei, am Rande der Gesellschaft als Zeugen eines anderen Lebenswegs zu stehen. Wenn Menschen wollen, dass die Gesellschaft nach höheren moralischen Standards lebt, dann sollten sie ihre Energien auf Organisieren und Wählen konzentrieren. Die Menschen seien schon stärker, als sie selbst glauben. Sie würden an Stärke gewinnen. Sie würden sich durchsetzen, und die Gesellschaft würde umgestaltet werden⁶.

Eine »moralische Mehrheit« kann beides zugleich sein, gläubig wie erfolgreich. Die entscheidende politische Einsicht stammt allerdings vom politischen Strategen Ralph Reed: In einer Demokratie, in der die meisten Menschen nicht wählen, braucht man keine »moralische Majorität«. Eine gut organisierte Minderheit ist ausreichend⁷. Es braucht keine 51 Prozent der erwachsenen Bevölkerung, um High School-Lehrbücher zu ändern oder eine gesetzgebende Gewalt zu wählen, die sich für restriktivere Abtreibungsgesetze und gegen die gleichgeschlechtliche Ehe einsetzt. Wenn nur 30 Prozent der Menschen wählen, reichen 16 Prozent, um das Ziel zu erreichen. Denjenigen mit liberaleren politischen Überzeugungen erscheint dies irgendwie wie Betrug, aber nüchtern betrachtet ist klar, dass die »neue religiöse Rechte« streng nach den Regeln spielt.

6 Vgl. Jerry FALWELL, *Listen America!*, New York 1980.

7 Vgl. Ralph REED, *Active faith. How Christians are changing the soul of American politics*, New York 1996.

Genauer gesagt, während die offene Betonung der Wahlstrategie vielleicht neu ist, war es in der amerikanischen Geschichte keineswegs unüblich, dass religiöse Gruppen Politik in der Hoffnung auf soziale Veränderung nutzten. Die Abschaffung der Sklaverei, die Abstinenz-Kampagnen, die Bürgerrechtsbewegung und eine Vielzahl von Anti-Kriegs-Bewegungen haben ihre Wurzeln in der Religion. Meistens beginnen diese Bewegungen mit der starken Betonung direkter Aktionen und persönlicher Transformation. Menschen gehen auf die Straße als Beweis dafür, dass ihre eigenen Herzen und Sinne sich geändert haben. Aber es gibt eine Grenze in dem, was direkter Aktivismus zu leisten vermag, und die meisten amerikanischen Reformbewegungen haben deshalb an einem bestimmten Punkt entschieden, dass es förderlich wäre, die zwingende Gewalt des Gesetzes auf der eigenen Seite zu haben, um das zu Ende zu bringen, was moralische Transformation unvollendet lässt.

Es ist eine Strategie, der sich religiöse Aktivisten seit der Abschaffung der Sklaverei bedient haben – für liberale wie für konservative Anlässe und für alle Arten von Zielen. Es war nicht Ralph Reed, der am klarsten sagte, worum es sich bei Politik als Instrument moralischer Reformation handelt. Es war Walter Rauschenbusch, ein deutscher Einwanderer, baptistischer Prediger und der große Theologe des Social Gospel. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts untersuchte Rauschenbusch die politische und soziale Landschaft Amerikas und erklärte, dass wir heute eine Gesellschaft haben, die gute Menschen dazu bringt, böse Dinge zu tun. Armut und fehlende Bildung führen zu Kriminalität, Missbrauch und Abhängigkeit. Gewinnorientierung veranlasst Arbeitgeber dazu, ihre Arbeitnehmer auszubeuten und sich selbst zu bereichern, indem sie Menschen davon überzeugen, Dinge zu kaufen, die sie nicht wirklich brauchen. Rauschenbusch argumentierte, dass stattdessen eine Gesellschaft nötig ist, die schlechte Menschen dazu bringt, Gutes zu tun, eine Gesellschaft, in der Gesetze auch selbstsüchtige Menschen zwingen, an das Allgemeinwohl zu denken, und bei habgierigen Menschen sicherstellen, dass diese nur reich werden können, wenn sie neue Wege finden, den wirklichen menschlichen Bedürfnissen zu begegnen⁸.

Dieses Verständnis von Religion und Politik findet sich nicht ausschließlich bei den Liberalen oder den Konservativen; und es ist sicherlich älter als die Moralische Mehrheit, die Christliche Koalition (*Christian Coalition*) und die anderen religiösen Organisationen, die eine so wichtige Rolle bei den letzten Wahlen gespielt haben. In mancher Hinsicht ist es eine speziell amerikanische Idee, mit charakteristisch amerikanischem Vertrauen, dass gute

8 Vgl. Walter RAUSCHENBUSCH, *Christianizing the social order*, Boston 1912; vgl. Gary DORRIEN, *Social ethics in the making. Interpreting an American tradition*, Malden 2008, S. 99–104.

Absichten und gute Organisation immer zu guten Ergebnissen führen. Aber dieses Verständnis von Religion und Politik reflektiert ebenso eine ältere theologische Überzeugung, die einen der beiden Pole des amerikanischen religiösen Lebens formt: Politische Macht in den Händen der richtigen Leute ist ein Instrument, mit dem Gott seine Absichten durchsetzen kann.

4. Bonhoeffer und Amerika

Wie also sollten wir über diese politische Theologie Amerikas denken, gespalten zwischen sektiererischer Ablehnung von Politik und religiösen Bewegungen für soziale Reformen? In mancher Hinsicht ist diese politische Theologie typisch amerikanisch, jedoch ist sie weit entfernt von den aufklärerischen Traditionen amerikanischer Politik. In vielerlei Hinsichten wurzelt sie in europäischen Kontroversen der Reformationszeit, jedoch ist sie ziemlich verschieden von den säkularen Werten gegenwärtiger europäischer Politik. Welche Impulse enthält Bonhoeffers Theologie angesichts dieser amerikanischen Kontroverse?

Zuerst ist festzuhalten, dass Bonhoeffer sich in seiner Einschätzung der religiösen amerikanischen Geschichte irrte. Nach seinem zweiten Besuch am Union Theological Seminary in New York im Jahre 1939 schrieb er einen Essay mit dem Titel *Protestantismus ohne Reformation*. In ihm argumentierte er, dass amerikanische Kirchen von Exilanten gegründet wurden, die die konfessionellen Streitigkeiten der europäischen Reformation hinter sich gelassen hatten zugunsten des Friedens eines undogmatischen Protestantismus, der nicht wirklich weiß, was er glaubt⁹. Bonhoeffer nahm irrtümlicherweise an, dass Leute in Frieden lebten, weil sie nicht um die Frage stritten, die er für wichtig hielt.

Bonhoeffer war teilweise fehlgeleitet vom protestantischen Liberalismus, der am Union Theological Seminary herrschte. Besonders in dieser Zeit war das Seminar vielleicht zu eifrig darin, seine Theologie in die Sprache der Soziologie und Sozialpsychologie zu übersetzen. Aber Bonhoeffer verfehlte den tieferen, theologischen Impuls in Richtung sozialer Veränderung, der diesen protestantischen Liberalismus inspiriert hatte und seine Geschichte bestimmte. Hinter dem Aktivismus des Social Gospel stehen die Bewegungen für sittliche Reform und die Abschaffung der Sklaverei im 19. Jahrhundert und vor ihnen die puritanische »gottgefällige Gesellschaft« und die Verbindung von ziviler und religiöser Reformation in Genf. Die neuen Dis-

9 Dietrich BONHOEFFER, *Protestantismus ohne Reformation*, in: Ders., *Illegale Theologen-Ausbildung. Sammelvikariate 1937–1940*, München 1998, S. 431–460.

ziplinen der Sozialwissenschaften, die so wichtig für den liberalen Protestantismus im frühen 20. Jahrhundert waren, verdanken ihre Wurzeln diesem religiösen Interesse an sozialer Veränderung.

Bonhoeffer übersah ebenso eine wichtige Tendenz in der Entwicklung amerikanischer Kirchen. Sie fingen als Gemeinschaften an, deren Identität darin bestand, sich entweder von der Politik abzuwenden oder von ihr ausgeschlossen zu werden, und sie teilten den charakteristisch sektiererischen Argwohn gegenüber Politik. Dann, nach einer gewissen – meist nach einer sehr langen – Zeit, gewannen sie gesellschaftliche Akzeptanz und schlossen sich dem spezifischen amerikanischen Impuls an, Politik als Werkzeug für soziale Veränderung zu nutzen. Bonhoeffer verachtete, was er als theologische Schwäche der weißen Protestanten in den Gemeinden der etablierten, großen Konfessionen ansah, die durch und durch dem Projekt sozialer Veränderung verpflichtet waren. Aber er schien nicht bemerkt zu haben, was eine der interessantesten Entwicklungen in der afroamerikanischen Gemeinde war, in der er den Gottesdienst liebte, der Abyssinian Baptist Church in Harlem: nämlich dass sie im ersten Stadium des Wandels war, von einer sektiererischen Gemeinde der Ausgeschlossenen hin zu einer Gemeinde mit leidenschaftlichem Einsatz für den politischen Wandel der Rassenbeziehungen in Amerika.

Bonhoeffer übersah also, dass die beiden Erscheinungsformen des amerikanischen Protestantismus, die ihn am meisten interessierten, sich immer noch an einer Kontroverse über das christliche Verständnis von Politik abarbeiteten, das seine Ursprünge in der Reformation hatte. Weit entfernt davon, Europa hinter sich zu lassen, um einen amerikanischen »Protestantismus ohne Reformation« zu formen, führten amerikanische Protestanten den Streit zwischen Sekte und Kirche weiter. Als andere Religionen nach Amerika kamen, nahmen diese ebenso die protestantische Frage nach der Bedeutung von Politik auf, und vermutlich haben politische wie religiöse Diskussionen in den USA von diesem Umstand ihren eigentümlichen Charakter.

5. Die letzten und die vorletzten Dinge

Bonhoeffer hatte allerdings in einem wichtigeren Punkt Recht: Keine der beiden Seiten in dieser amerikanischen Kontroverse zwischen Sektierern und Reformern war darauf vorbereitet, mit der neuen Art von Politik umzugehen, die in Europa in der Folgezeit des Ersten Weltkriegs aufkam. Seit der russischen Revolution 1917 kämpfte Europa mit einer revolutionären Politik, die selbst Ansprüche erhob, die im Kern religiös waren. Lenin proklamierte einen einzigartigen Moment, der die Geschichte bis in unbestimmte Zukunft hinein bestimmen sollte. Hitler hatte entgegengesetzte Ziele, aber

verkündete ein ähnliches entscheidendes Ereignis. Für beide war die Pointe der Politik, jede politische Entscheidung so weit voranzutreiben, bis sie eine letzte, endgültige Entscheidung wird, gegenüber der es – einmal getroffen – kein Zurück mehr gibt.

Gerade bevor Bonhoeffer im Jahre 1930 zu seinem ersten Besuch nach Amerika aufbrach, kämpften deutsche Protestanten darum, ihren Glauben und ihre Kirche im Verhältnis zu dieser neuen Art von Politik zu definieren. Das Entstehen der Bewegung der Deutschen Christen machte deutlich, dass etwas Neues als Antwort der Kirche verlangt wurde. Die »sektiererische« Tradition des »Rückzugs« aus der Politik war nicht stark genug, um den Anfragen einer Politik zu widerstehen, die selbst eine Art von Religion geworden war. Man kann sich nicht in der Weise aus dem Nazistaat oder dem sowjetischen Staat zurückziehen, wie sich Mennoniten und Täufer-Bewegungen gegenüber den Regierungen europäischer Fürsten des 17. Jahrhunderts zurückziehen konnten. Und man konnte diese Art von Politik auch nicht als Werkzeug für eine andere Art sozialer Veränderung nutzen. Äußerst beachtenswert ist, dass religiös und politisch Konservative, die Hitler als politisches Werkzeug gegen die Kommunisten nutzen wollten, feststellen mussten, dass endzeitliche Politik ein besonders gefährliches Werkzeug ist. Es ist die Art von Werkzeug, das diejenigen benutzt, die versuchen es zu benutzen.

Dietrich Bonhoeffer wurde schnell zu einer führenden Gestalt unter denen, die eine theologische Antwort auf diese neue Art von Politik formulierten. Diese Antwort hatte ihr Zentrum in einer Bekräftigung des Bekenntnisses des Glaubens der Kirche, wodurch jede Frage nach der Quelle der kirchlichen Verkündigung geklärt und die Verwechslung von Gottes Offenbarung mit anderen Ereignissen und Mächten abgewiesen wurde.

Der Charakter dieses Bekenntnisses, zusammengefasst in der Barmer Theologischen Erklärung und realisiert in der Bekennenden Kirche, ist für Amerikaner immer ein wenig schwierig zu verstehen gewesen, gerade wegen des völlig anderen Verhältnisses von Kirche und Staat, in dem es abgegeben wurde. Offenkundig ist allerdings, dass dies keine »sektiererische« Abkehr vom Staat war, sondern eine theologische Klärung des notwendigen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat.

In diesem notwendigen Verhältnis ist die theologische Aufgabe jedoch nicht, zwischen politischen Ideologien zu wählen, als ob wir nach dem besten Werkzeug suchten, um ein endgültiges religiöses Ziel zu erreichen, sondern allen Formen von Politik den spezifischen Platz zuzuerkennen, den sie unter den menschlichen Aktivitäten haben. Die notwendige Unterscheidung zwischen Glaube und Politik ist keine Trennung von Kirche und Staat, sondern die Anerkennung eines Bereichs verantwortlicher menschlicher Aktivität, zu der Gläubige berufen sind. Politik ist eine Berufung (auch wenn vielleicht in einem etwas anderen Sinn als dem, den Max Weber nannte).

Die Umstände der damaligen Zeit machten diese politische Berufung für Christen nur als ein »Wagnis der Entscheidung« möglich. Bonhoeffer hingegen wandte seine Aufmerksamkeit in zunehmendem Maße darauf, wie Politik als etwas anderes verstanden werden könnte denn als eine letzte Entscheidung. In seiner *Ethik* formulierte er eine Perspektive auf Politik in Begriffen, die ganz bewusst im Gegensatz standen zu den letzten politischen Entscheidungen, die das 20. Jahrhundert damals anbot.

Nach Bonhoeffers Auffassung gehört die letzte Entscheidung immer Gott. Menschliche Entscheidungen sind notwendig für die Dinge, die vor dieser letzten Entscheidung liegen. Sie können den Weg für diese vorbereiten, aber nie das letzte Wort selbst sein. In diesem Kontext spricht Bonhoeffer auch von »dem Vorletzten«¹⁰. Vorletzte Fragen sind wichtig, aber sie sind nicht die letzten Fragen. Sie sind menschliche Entscheidungen, und sie können nicht ernster oder endgültiger sein, als wir Menschen es sind.

Der Hungernde braucht Brot, der Obdachlose Wohnung, der Entrechtete Recht, der Vereinsamte Gemeinschaft, der Zuchtlose Ordnung, der Sklave Freiheit. [...] Es ist mitten in der gefallenen, verlorenen Welt vor Gott ein Unterschied, ob der Mensch die Ordnung der Ehe wahrt oder zerbricht, ob er Recht oder Willkür übt. Gewiß ist auch der die Ehe wahrende, das Recht schützende noch Sünder, aber es bleibt der Unterschied, ob das Vorletzte beachtet und ernstgenommen wird oder nicht¹¹.

Die Obdachlosen zu beherbergen, die Hungrigen zu speisen und den Einsamen Gemeinschaft anzubieten sind religiöse Pflichten, und gläubige Menschen können sie nicht einfach unterlassen, weil diese Dinge schwierig sind und sie möglicherweise mit Menschen zusammenbringen, die ihren Glauben nicht teilen. Wir wissen, dass wir, die diese Dinge tun, doch sündhafte, beschränkte Menschen sind. Aber genau aus diesem Grund dürften wir nicht davon ausgehen, dass unsere Entscheidungen jemals letzte Entscheidungen über Gerechtigkeit, Hunger und Gemeinschaft sind. Teil der richtigen Entscheidung ist das Aufrechterhalten von Institutionen und Strukturen, die uns erlauben, diese Entscheidungen noch einmal zu treffen, wenn wir es müssen. Das ist wahre Politik, und wenn wir unsere Pflicht gegenüber den Obdachlosen, Hungrigen, Einsamen und Misshandelten erfüllen wollen, müssen wir auf Politik achten – jetzt und in Zukunft. Wir können nicht eine Mauer der Trennung zwischen der Kirche und diesen Aufgaben bauen, aber ebenso wenig können wir eine dieser Aufgaben als bereits in dem Sinne erfüllt ansehen, in dem das Heilswerk erfüllt ist.

10 Vgl. Dietrich BONHOEFFER, *Ethik*, München 1992, S. 137–162.

11 Ebd., S. 155 u. 158.

Es ist ein Zeichen der Leistung von Bonhoeffers Ethik, dass sie nicht nur im Kontext totalitärer Politik sprechend ist, sondern auch angesichts der verschiedenen Probleme heutiger Demokratie. Und sie spricht nicht nur zur europäischen Demokratie, die aus den Trümmern des Totalitarismus hervorging, sondern auch zu der älteren amerikanischen Demokratie, die nun polarisiert ist durch den Wettstreit zwischen Kirche und Sekte.

Nach meinem Verständnis unserer jüngsten Geschichte ist das Problem amerikanischer Politik heute folgendes: Politische Strategen sind fasziniert von dem Gebrauch der Politik als Werkzeug, den die »neue politische Rechte« in den 1990er Jahren so effektiv vollzogen hat. Sie gaben die konventionellen Strategien auf, mit denen man Wahlen gewann, indem man die politische Mitte suchte und eine große Anzahl von Wählern zur Wahl motivierte. Stattdessen versuchten die politischen Strategen, eine »Basis« zu mobilisieren, eine Kern-Gruppe von Wählern, die an ihre Sache glaubten – mit einer nahezu letzten politischen Hingabe. Die Opposition konnte währenddessen so weit geradezu eingelullt werden, dass sie aus Desinteresse zu Hause blieb oder durch die Schaffung eines negativen Bildes des Oppositionskandidaten veranlasst wurde, sich zu enthalten. Im Ergebnis bedeutet diese Strategie, seine eigenen Wähler in glühende Verfechter von Politik als Werkzeug des göttlichen Willens zu verwandeln, während die Gegner zum sektiererischen Rückzug provoziert werden.

Das ist eine riskante Strategie – so riskant, dass Experten auf ihr Scheitern warten – aber sie hat im letzten Jahrzehnt gut genug funktioniert, sodass nun niemand wagt sie aufzugeben. Politische Polarisierung verlangt mehr und mehr die vollständige Hingabe an ein eng definiertes parteipolitisches Programm, und politische Führer können keine Kompromisse schließen, ohne Glaubwürdigkeit bei der entscheidenden »Basis« zu verlieren. Politik, die Bonhoeffer als eines der vorletzten Dinge nannte, hängt in Amerika nun ab vom Anschein des Letzten.

Gleichzeitig sind viele Bürger unzufrieden geworden mit all den Führern, deren hartnäckige Parteilichkeit in diese Sackgasse geführt hat, und sie lehnen nun Regierung und Politik zur Lösung ihrer Probleme ab. Wenn die hungrige Person Brot braucht, die einsame Person Gesellschaft und die undisziplinierte Ordnung, dann sollen sie diese Dinge alleine finden. Wie ein Mitglied der *Tea Party*-Bewegung es ausdrückte: »Die Regierung sollte sich um das Militär und um die Straßen kümmern und darüber hinaus um nichts anderes«¹². In der Logik dieses polarisierten politischen Umfelds ist Politik, die daran scheitert, letzte Ziele zu erreichen, für die Erreichung jedes Zieles ungeeignet.

12 »The system is broken«: more from a poll of Tea Party backers«, New York Times, 18. April 2010, S. A14.

Um Politik davor zu bewahren, in ideologische Hingabe oder sektiererischen Rückzug hinein zu kollabieren, müssen wir uns einer religiösen Perspektive zuwenden, die es uns erlaubt, Politik ernstzunehmen – zu ihren eigenen Bedingungen, als eine Berufung, als eine andauernde Aufgabe. Wenn Politiker nicht länger in der Lage sind, uns zu lehren, was Politik ist, dann müssen wenigstens die Theologen uns daran erinnern, dass Politik keine Theologie ist. Dies war für Bonhoeffer vor 70 Jahren offensichtlich, aber es ist wert, in unseren anderen Umständen heute wiederholt zu werden.

Axel Frhr. von Campenhausen

Die Entstehung des französischen Modells der *laïcité* und seine Modifikationen

1. Einleitung

Der Titel dieses Beitrags zeigt bereits das Grundproblem der französischen Rechtslage an: Sie ist gekennzeichnet durch die hehren Grundsätze der *laïcité*, die hochgehalten werden – man könnte sagen – wie eine Monstranz. Dies aber macht es zugleich möglich, dass fast alles darunter hindurch schlüpfen kann, was das hehre Prinzip ursprünglich gerade verhindern sollte. Die *laïcité* ist in der Praxis also ohne ihre Modifikationen nicht zu denken, ja, die *laïcité* ist selbst eine Modifikation des *laïcisme*. Dem Laizismus ergeht es dabei wie uns selbst: Er ist nicht mehr, was er einst gewesen.

Im Folgenden skizziere ich zuerst das laizistische Prinzip. Sodann entfalte ich, was das in der Praxis, in der Umsetzung des Trennungsgesetzes, bedeutete. Schließlich erreichen wir das sich seinerseits ungehindert weiterentwickelnde Modell der *laïcité*.

2. Laizismus – Laizität

Laizismus ist ein Schlüsselbegriff für das Verhältnis von Kirche und Staat. Er bezeichnet die sich von der Aufklärung herleitende weltanschauliche Forderung, die die Lösung des öffentlichen Lebens (Staat, Gesellschaft, Recht, Wirtschaft, Kultur, Erziehung) von Religion und Kirche erstrebt. Den verschiedenen Spielarten des Laizismus ist die antiklerikale Tendenz gemeinsam. Der Staat als autonome Gesellschaft mit autonomer Moral verstanden, beschränkt seine Aufgaben unter Ausklammerung der religiösen Wahrheitsfragen vornehmlich auf den Schutz der individuellen Rechte und Freiheiten.

Der Laizismus tritt in den meisten römisch-katholischen Ländern auf. Andere Wurzeln hat das System der Trennung von Staat und Kirche in den USA. Die Türkei nennt sich zwar laizistisch, ist es aber nicht. Dort handelt es sich um einen Staat, dessen Grundlage der Islam ist, in dem die Religion aber besonders starker Staatsaufsicht und staatlicher Verwaltung unterworfen ist mit einer dezidiert antichristlichen Tendenz. Die radikalsten Folgerungen aus dem Laizismus zog Frankreich, erstmals in der Französischen Revolution, mit den Mitteln des Staatskirchentums und mithilfe staatlichen

Religionsersatzes. Der Laizismus kennzeichnet auch die weltanschaulichen Kräfte, welche die Dritte Republik geprägt haben. Der Sieg der Radikalen im Jahre 1876 führte zur Laisierung des öffentlichen Lebens, zunächst des Unterrichts (Jules Ferry). Schrittweise wurden die Kirchen aus dem Schulwesen verdrängt¹. Die Bekämpfung der religiösen Orden gipfelte im Vereinsgesetz vom 1. Juli 1901. Abschluss des laizistischen Kulturkampfes bildete das Trennungsgesetz vom 9. Dezember 1905. Es sollte die Verdrängung der Kirchen aus dem öffentlichen Leben vollenden.

Unter dem Einfluss der Rechtsprechung trat der ideologische Zug des Laizismus allmählich zurück, ohne dass die laizistischen Gesetze aufgehoben wurden. Seit dem Trennungsgesetz wurde die Praxis milder. Allmählich setzte sich im öffentlichen Leben der vom Laizismus abgespaltene Grundsatz der Laizität (*laïcité*) durch.

Laizität bezeichnet die völlige Abstinenz des Staates in Weltanschauungsfragen. Der religiöse Bereich bleibt der Privatsphäre überlassen. Der Staat gewährleistet Religions-, aber auch korporative Kirchenfreiheit. Er übt wohlwollende Unparteilichkeit gegenüber allen Religions- und Weltanschauungsgruppen und privilegiert keine. Der pseudoreligiöse, kirchenfeindliche Laizismus ist heute weitgehend von der religionsfreundlichen akonfessionellen Laizität abgelöst. Diese ist seit 1946 Verfassungsgrundsatz.

3. Das Trennungsgesetz von 1905

Mit dem Trennungsgesetz vom 9. Dezember 1905² sollte die das 19. Jahrhundert bestimmende Auseinandersetzung zwischen Staat und katholischer Kirche in Frankreich ein für alle Mal erledigt werden. Der Kulturkampf wurde sozusagen gesetzlich beendet. Das Trennungsgesetz stand zugleich als letztes Glied in der Reihe der Freiheitsgesetze: Pressegesetz und Versammlungs-

1 Loi 28.03.1882; loi 30.10.1886.

2 »Loi relative à la séparation des Églises et de l'État«, abgedruckt bei Zaccaria GIACOMETTI, Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, Tübingen 1926, S. 272. – Ich stütze mich im Folgenden auf meinen Vortrag vor der Heidelberger Kirchenrechtslehrer-Tagung 2005, abgedruckt in: Rainer GROTE u. a. (Hg.), Die Ordnung der Freiheit. Festschrift für Christian Starck zum 70. Geburtstag, Tübingen 2007, S. 1075–1092. – Zum Thema vgl. Axel von CAMPENHAUSEN, Staat und Kirche in Frankreich, Göttingen 1962 = Ders., L'Église et de l'État en France, Paris 1964; René METZ, Staat und Kirche in Frankreich. Auswirkungen des Trennungssystems. Neuere Entwicklungstendenzen, in: EGTSK 6 (1972), S. 103–145; Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, Staat und Kirche in Frankreich, in: Gerhard ROBBERS (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 2005, S. 171–203; dies., Un siècle de régime de cultes reconnus, un siècle de séparation, in: RHDF 82 (2004), S. 45.

gesetz (beide 1881), Vereinigungsgesetz (1884) und Vereinsgesetz (1901)³. Um dieses Ziel zu erreichen, bedurfte es nach Meinung der Väter des Trennungsgesetzes einer grundsätzlichen Lösung. Der Gesetzgeber glaubte, es am besten dadurch zu erreichen, dass er allen Beziehungen des Staates zu den Kirchen ein Ende setzte.

Mit dem Trennungsgesetz garantiert die Republik Frankreich zunächst in feierlicher Form die Freiheit des Gewissens und der Kultusausübung. Zugleich bestimmt das Gesetz, dass keine Religion künftig mehr anerkannt werden solle. Keine Religionsgesellschaft soll staatliche Subventionen, Gehaltszahlungen oder Vorrechte genießen. Die bis zum Jahre 1905 gewährten Geldleistungen wurden per Gesetz abgeschafft. Alle entsprechenden Budgets sollten gestrichen werden (Art. 2 Abs. 1 Satz 1).

Alle Religionsgemeinschaften wurden unterschiedslos ihrer öffentlich-rechtlichen Stellung beraubt und dem Privatrecht unterworfen. Religion wurde als Privatangelegenheit angesehen. Deshalb erschien die privatrechtliche Organisation auf Vereinsebene als die passende Rechtsform. Die überkommene Unterscheidung zwischen anerkannten und nicht anerkannten Kulte wurde aufgehoben. Der Staat schaffte seine besonderen Institutionen für die Unterhaltung der anerkannten Kulte ab. Verheißen wurde den Religionsgemeinschaften dafür Freiheit.

Im Titel IV (Art. 18–24) des Gesetzes wird festgestellt, dass die Religionsgemeinschaften zur Ausübung ihrer Religion und zum Unterhalt ihrer Geistlichen und der durch die Gottesdienste entstehenden Unterhaltskosten Kultvereine, so genannte *associations cultuelles* zu bilden haben. Dabei handelt es sich um Vereine. Sie beruhen jedoch nicht auf dem allgemeinen Vereinsgesetz vom 1. Juli 1901, sondern auf den Sonderbestimmungen des Trennungsgesetzes. Angesichts des Grundsatzes der Trennung von Staat und Kirche und der Privatisierung jeder religiösen Tätigkeit lassen sie ein überraschendes Interesse des Staates an dem Kultverein erkennen. Seine Organisation, seine Zweckbestimmungen werden in diskriminierenden und schikanösen Einzelheiten geregelt bis hin zur Frage, ob und in welchem Rahmen er Rücklagen bilden kann. Die staatliche Finanzkontrolle wird hier ausdrücklich zur Aufsicht berufen.

Titel III (Art. 12–17) regelt das Schicksal der dem Kultus mittelbar oder unmittelbar dienenden Gebäude: Kirchen, Pfarrhäuser, Predigerseminare, aber auch bischöfliche Residenzen. Sie alle werden den Religionsgesellschaften weiterhin zum Gebrauch überlassen. Sie bleiben aber in dem mit der französischen Revolution begründeten staatlichen Eigentum. Die Überlassung zum kirchlichen Gebrauch hatte schon das Konkordat vom 8. April

3 Loi sur la Liberté de Presse, 29.07.1881; Loi sur la Liberté de Réunion, 30.06.1881; Loi sur la Liberté Syndicale, 21.03.1884; Loi sur de la Liberté d'Association, 01.07.1901.

1802 vorgesehen. Träger dieses zum Gebrauch überlassenen großen Gebäudebestandes sollten die an Stelle der *établissements publics du culte* zu bildenden Kultvereine werden. Auch das bewegliche Vermögen in den Kultgebäuden sollte nach Inventarisierung den Kultvereinen zur Verfügung gestellt werden, soweit die Gegenstände dazu bestimmt sind, unmittelbar dem Gottesdienst zu dienen (Art. 3–11).

Gottesdienste sollten öffentlich ausgeübt werden, in Widerspruch zur Privatisierung des Religiösen. Sie sollten polizeilicher Anmeldung unterliegen.

Von Anfang an litt das Trennungsgesetz unter einem inneren Widerspruch zwischen der eingangs garantierten absoluten Freiheit der in die Sphäre des Privaten verbannten Religionsgemeinschaften einerseits und der gleichwohl weiterhin behaupteten staatlichen Reglementierungszuständigkeit andererseits. Bekanntlich ist eine absolute Trennung von Staat, Kirche und Religion schon deshalb nicht möglich, weil die Kirchen die gleichen Menschen als Gläubige versammeln, die als Bürger der politischen Gewalt des Staates unterstehen. Wie sollte hier die völlige Beziehungslosigkeit denkbar sein, wenn man die Religionsfreiheit ernst nahm? Das hatte freilich auch der Gesetzgeber bemerkt und ließ, unbeschadet der Proklamation im Großen bedeutende Ausnahmen von dem Grundsatz der absoluten Trennung zu. Im Interesse einer effektiven Freiheit der Kultusausübung macht Art. 2 Abs. 2 eine Ausnahme von der Nichtbeachtung religiöser Bedürfnisse, indem er in bestimmten staatlichen Anstalten die Einsetzung von Anstaltsgeistlichen (*aumôniers*) vorsah. Weitere gesetzliche Einschränkungen der hochgemut proklamierten radikalen Trennung sollten alsbald erforderlich werden.

Die Protestanten, die traditionellerweise in Frankreich wenn nicht verfolgt, so jedenfalls benachteiligt wurden, und die in Folge dessen nur noch in bestimmten Gegenden in nennenswerten Zahlen vorkamen, waren mit dem Gesetz einverstanden. Es verhieß ihnen eine Freiheit, die sie so noch nie genossen hatten. Bezeichnenderweise haben reformierte Synoden im 19. Jahrhundert nur in Revolutionsjahren, also in Augenblicken staatlicher Aufsichtsschwäche zusammentreten können. Die Protestanten waren an der Ausarbeitung des Trennungsgesetzes maßgeblich beteiligt. Dass die Kultvereine an das ihnen vertraute Regime der Presbyterien erinnerten, mochte ein zusätzliches Argument sein, um gern auf den Boden des Trennungsgesetzes zu treten.

Ganz anders die römisch-katholische Kirche. Für sie war es ein lächerlicher Gedanke, dass der Staat ihr die Organisationsform vorschreiben wollte. Die Betonung der Ortsgemeinde, der demokratische Aufbau der Kultvereine war für sie inakzeptabel. Tatsächlich war es eine sonderbare Freiheit, die die römische Kirche verpflichtete, einen demokratischen Aufbau anzunehmen und die die geistliche Hierarchie außer Betracht ließ. Sie, die Kirche, lehnte es deshalb ab, die für das Halten der Gottesdienste und die Übernahme des

Vermögens notwendigen Kultvereine zu bilden. Demgegenüber erwartete der Gesetzgeber, die römische Kirche werde es nicht bis zum Äußersten kommen lassen und werde insbesondere den drohenden Vermögensverlust scheuen.

Angesichts der Widersprüche des Trennungsgesetzes war man von einer glücklichen Beendigung des schon jahrzehntelang anhaltenden Kulturkampfes weiter denn je entfernt. »Eine freie Kirche im freien Staat«, das Motto unter dem man angetreten war, spottete des erreichten Erfolges. Hinter dem Text des Trennungsgesetzes stand nicht eine klare Vorstellung von der zu schaffenden Rechtslage, sondern ein Bündel sich widersprechender Hoffnungen und Wünsche. Liberales Wohlwollen und antiklerikale Leidenschaften waren ein sonderbares Bündnis eingegangen, um ein Gesetz hervorzubringen, dem das Scheitern von Anfang an gewiss war.

Das nun 105-jährige Trennungsgesetz scheiterte in zweifacher Weise. Zum einen gelang schon die unmittelbare Umsetzung des Gesetzes nicht. Sodann wurde die auf das Gesetz gegründete Praxis des Umgangs des französischen Staates mit religiösen Phänomenen in Generationen durch die Rechtsprechung zurechtgestutzt, denn Frankreich war unbeschadet seiner revolutionären, antiklerikalen, laizistischen Tradition ein Rechtsstaat, und der forderte Beachtung.

Offensichtlich hatte niemand damit gerechnet, dass die römisch-katholische Kirche lieber ihre Ausstattung als ihre Grundsätze opfern würde. Unvorsichtigerweise sah Art. 4 vor, dass das bewegliche und unbewegliche Vermögen, das der römisch-katholischen Kirche auch weiterhin dienen sollte, binnen Jahresfrist auf die zu bildenden Kultvereine übertragen werden müsse. Wie die heutigen Kultvereine auf Diözesanebene zeigen, wäre eine Konstruktion damals bei gutem Willen möglich gewesen. Ein Teil des Episkopats war kompromissbereit und legte entsprechende Satzungsentwürfe vor. Beide Seiten hatten sich aber festgelegt. Papst Pius X. stärkte die unnachgiebige Haltung durch die Enzyklika *Vehementer nos* vom 11. Februar 1906⁴.

Die alten Vermögensträger waren durch Gesetz aufgehoben, die neuen wurden auf katholischer Seite nicht gebildet, was sollte nun geschehen? Die Unterwerfung der Kirchen unter das Trennungsgesetz wurde auch für die Regierung zum Prestigepunkt. Sie ließ es also auf die Kraftprobe ankommen und sah dem Tag entgegen, an dem die einjährige Frist für die Bildung der Kultvereine ablief. Von diesem Termin an sollte der öffentliche Gottesdienst nur von den *associations cultuelles* des Trennungsgesetzes ausgeübt werden dürfen. Gleichzeitig sollte alles den Kirchen aufgrund des Konkordats zur Verfügung gestellte Vermögen an den staatlichen Eigentümer zurückfallen, sofern es nicht von einem Kultverein übernommen worden war. Sollte man nach Ablauf der Frist alle Kirchen schließen? Selbst das wurde erörtert.

4 GIACOMETTI, Quellen zur Geschichte, S. 294f.

Das wäre aber trotz aller Aufgeregtheit aus politischen Gründen nicht möglich gewesen. Es blieb also nur der Ausweg eines Rückziehers. Im letzten Augenblick gab der Gesetzgeber nach: Am 2. Januar 1907 erging ein kleines Gesetz⁵, das scheinbar die Kultausübung im Allgemeinen, in Wirklichkeit allein die der römisch-katholischen Kirche betraf. Das Gesetz bestimmte einerseits, dass das den Kirchen aufgrund des Konkordats zur Verfügung gestellte Vermögen mit Ausnahme der Kirchengebäude wieder an den Eigentümer (Staat, Département, Kommune) zurückfiel, sofern dieses Vermögen von keinem Kultverein beansprucht worden war. Damit fiel die Nutzung der bischöflichen Residenzen, Priesterseminare und Pfarrhäuser an den öffentlichen Eigentümer zurück. Das Gesetz regelte aber zweitens, und das war das Entscheidende, dass die im nationalen Eigentum stehenden Kirchengebäude kostenlos nicht nur den (bei Katholiken nicht gebildeten) Kultvereinen, sondern auch den Kultusdienern und den Gläubigen zur Verfügung stehen sollten. Die Nutzung der Kirchengebäude war damit von der Bildung der Kultvereine gelöst. Das Problem bei der Umsetzung des Trennungsgesetzes schien beseitigt. Zwar verlor die römisch-katholische Kirche einen großen Teil des ihr zur Verfügung stehenden Vermögens, aber sie war frei in der Ausübung des Gottesdienstes.

Allerdings blieb ein weiterer schikanöser Fallstrick: Voraussetzung für die Abhaltung des Gottesdienstes blieb immer noch die vorangehende polizeiliche Anmeldung als öffentliche Versammlung⁶. Wie bei den Kultvereinen gab es auch hier innerhalb der römisch-katholischen Kirche Stimmen, die kompromissbereit waren. Aber eine erneute Enzyklika *Une fois encore* vom 6. Januar 1907⁷ machte jede Kooperation unmöglich. Die römisch-katholische Kirche verharrte in Passivität, meldete keinen Gottesdienst an. Innerhalb weniger Monate war sie von ihrer privilegierten Position herabgestoßen, dem Privatrecht unterstellt und sank nunmehr in die Illegalität ab. Gottesdienste ohne Anmeldung waren rechtswidrig.

Der dadurch entstandene Rechtszustand war für einen Rechtsstaat aber schwerer erträglich als für die römische Kirche. Während Tausende der wegen des Messvergehens angeklagten Priester sich in ihrer Märtyrerrolle gefallen konnten, sahen sich die staatlichen Behörden gezwungen, eine zweifelhafte Rechtsverfolgung aufzunehmen. Zudem war die römisch-katholische Kirche, angeblich nur ein nicht weiter zu beachtender Privatverein, von einer solchen politischen Bedeutung, dass der rechtlose Zustand nicht geduldet werden konnte. Der Gesetzgeber sah sich deshalb gezwungen, ein zwei-

5 Loi concernant l'exercice publique des cultes vom 02.01.1907, in: GIACOMETTI, Quellen zur Geschichte, S. 327f.

6 Art. 25 Trennungsgesetz und Art. 2 Gesetz vom 30.06.1881, Art. 4 Gesetz vom 02.01.1907.

7 GIACOMETTI, Quellen zur Geschichte, S. 329–333.

tes Mal nachzugeben, um die Kirche wieder »in die Legalität einzufangen«⁸. Zu diesem Zweck erging ein drittes Gesetz vom 28. März 1907⁹. Es beseitigte die Anmeldepflicht für Gottesdienste als öffentliche Versammlungen.

Fast ein Jahr nach dem Erlass des Trennungsgesetzes wurde ein rechtmäßiger Zustand dadurch wieder hergestellt, dass der Gesetzgeber zweimal nachbesserte.

Ich übergehe Einzelheiten, die sich in den Folgejahren durch die Benutzung der staatseigenen Kirchengebäude ergaben. Überraschend war für alle Liberalen, die eine Schwächung des kirchlichen Apparats beabsichtigt hatten, dass als Folge zahlreicher Rechtsstreitigkeiten um Einzelheiten der Verwaltung und Nutzung der Kirchen die Verantwortung des Priesters als Repräsentant des Nutzungsberechtigten gestärkt worden war. Das Ergebnis wurde 50 Jahre nach dem Trennungsgesetz bereits mit einigem Humor betrachtet¹⁰: Es war ganz anders als erwartet und erhofft. Die Position des kirchlichen Apparats vor staatlichen Gerichten verbesserte sich aufgrund der Rechtsprechung. Im Ergebnis führte dies zur Anerkennung der innerkirchlichen hierarchischen Rechtsordnung. Die Zeiten des *recursus ab abusu* waren endgültig vorbei.

Unbeschadet des Laizitätsprinzips, das die Religion aus der Öffentlichkeit verbannen wollte, zeigte sich die Stärkung der kirchlichen Position auch bei religiösen Kundgebungen im Freien, bei Glockengeläut, Anbringung religiöser Embleme an Gebäuden usw.¹¹. Eindrucksvolles Beispiel sind die von den Kommunen erlassenen Reglementierungen kirchlicher Prozessionen. Von 205 bei Berthon¹² aufgeführten Regelungen hoben die Gerichte 200 auf. Auch hier verlangte der Respekt vor dem Recht Beachtung der kirchlichen Organisationsgrundsätze. Selbst bei der Nutzung der Pfarrhäuser änderte sich zumal in der Provinz vielfach wenig: Pfarrer blieben im Haus, nunmehr freilich als Mieter. Vielfach war die Miete nur symbolisch, so dass der Vorwurf der Umgehung des Subventionsverbots schon bald erhoben wurde.

Der Erste Weltkrieg bewirkte einen Klimaumschwung¹³ insofern, als interne Streitigkeiten zurückgestellt werden mussten und Katholiken sich von dem Verdacht reinigen konnten, sie seien wegen ihrer internationalen Bindungen im Gegensatz zu den Sozialisten schlechte Patrioten. Natürlich gab es einzelne Problemfelder auch nach dem Ersten Weltkrieg¹⁴. Insbeson-

8 So Aristide BRIAND, *La séparation des Églises et de l'État* (Rapport fait au nom de la Commission de la Chambre des Députés), abgedruckt bei GIACOMETTI, *Quellen zur Geschichte*, S. 260.

9 GIACOMETTI, *Quellen zur Geschichte*, S. 345; Dalloz *Periodique*, 1907–4–57.

10 Vgl. Marc BOEGNER, *Un demi-siècle de séparation*, Paris 1955, S. 10.

11 VON CAMPENHAUSEN, *Staat und Kirche*, S. 20ff. u. 31–36.

12 Vgl. Renaud BERTHON, *Le régime des cortèges et des manifestations en France*, Paris 1938, S. 188.

13 Vgl. VON CAMPENHAUSEN, *Staat und Kirche*, S. 51–66 u. 67–85.

14 Vgl. ebd., S. 52.

dere die Schulfrage blieb heikel. Insgesamt aber wurde die prinzipielle Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche als einem zusammenhängenden Komplex nicht wieder in der alten Weise thematisiert. Das öffentliche, auch das wissenschaftliche Interesse war ermattet. In den überseeischen Gebieten und den Kolonien war sowieso alles anders. Hier war die laizistische Trennung von Staat und Kirche nie durchgeführt worden. Im Gegenteil waren die aus dem Mutterland vertriebenen Orden und Missionen als Träger der französischen Kultur willkommen gewesen. Unverändert behauptete die Republik ihre Stellung als Schutzmacht römischer Katholiken¹⁵. In dem von Deutschland zurückeroberten Elsass-Lothringen¹⁶ drohte die Einführung des Trennungsregimes Unruhen zu bereiten, so dass der Status quo erhalten blieb. Das alles sprach dafür, die diplomatischen Beziehungen zur Kurie wieder aufzunehmen (1921). Gern beteiligte sich der Staat seitdem an der Nomination der römisch-katholischen Bischöfe¹⁷. Die dazu erforderlichen Büros wurden eingerichtet und ausgebaut – ein direkter Widerspruch zu Buchstabe und Geist des Trennungsgesetzes von 1905.

Das größte Problem während der Dritten Republik blieb die Schulfrage¹⁸. Allmählich fassten die mit Schule befassten geistlichen Orden unter zum Teil abenteuerlichen rechtlichen Konstruktionen wieder Fuß. Dies wurde nicht nur geduldet, sondern allmählich auch legalisiert. Heute teilt sich das französische Schulsystem in ein laisiertes öffentliches und ein staatlich subventioniertes, im Wesentlichen katholisches Privatschulsystem auf.

Einen bedeutenden Schritt in der Annäherung von Staat und Kirche und einer auch öffentlichen und ausdrücklichen Zusammenarbeit brachte der *État de Vichy*, für das mit dem Deutschen Reich verbündete Frankreich¹⁹.

Der Episkopat stellte sich hinter Marschall Pétain und rief zu Loyalität auf. Ja man empfand den Neuanfang als eine nationale Revolution. Die Situation nach der Invasion der Alliierten wurde im allgemeinen Bewusstsein unter

15 Seit dem Krim-Krieg war Frankreich die Protektormacht der römisch-katholischen Christenheit im Vorderen Orient. Nach 1918 drohten die diplomatischen Ehrenvorrechte in Syrien, Palästina und Konstantinopel unterzugehen.

16 Bald nach dem Versailler Diktat vom 28.06.1918 sah ein Gesetz vom 17.10.1919 (*Journal Officiel* vom 18.10.1919) die Übertragung der französischen Gesetze auf das Staatskirchenrecht in Elsass-Lothringen vor. Dazu kam es aber nicht. Ein Gesetz vom 01.06.1924 widerrief diese Absicht. Es blieb beim Status quo. Vgl. VON CAMPENHAUSEN, *Staat und Kirche*, S. 60–64. Zu den Eingriffen in das Staatskirchenrecht 1940 und der Frage ihrer Gültigkeit zuletzt Thierry RAMBAUD, *Le principe de séparation des cultes et de l'Etat en droit public comparé. Analyse comparative des régimes français et allemand*, Paris 2004, S. 90f. Zu modernen Bemühungen des Status quo vgl. Francis MESSNER, *Les développements récents du droit local des cultes en Alsace-Moselle*, in: *Révue du droit canonique* 50 (2000), S. 135–161.

17 Vgl. VON CAMPENHAUSEN, *Staat und Kirche*, S. 76–80.

18 Vgl. ebd., S. 86–113. Sie bildet den Schwerpunkt der französischen Veröffentlichungen zum Thema.

19 Vgl. ebd., S. 109–113.

dem Stichwort *Résistance* in die Zeit davor projiziert und so das Bild Frankreichs während des Zweiten Weltkriegs im Sinne der *Political Correctness* geschönt.

1940 waren die Pflichten gegen Gott in das offizielle Unterrichtsprogramm wieder aufgenommen worden. Nachhaltiger wirkte die Anerkennung des Christentums als ein Teil der geistigen Werte und des nationalen Erbes. Die Gesetze von 1901 und 1904, welche den Kongregationen jede Schultätigkeit untersagten, wurden aufgehoben. Mit dem Gesetz vom 8. April 1942 wurden die schikanösen Existenzbedingungen der Orden abgemildert. Es blieb nur noch die Notwendigkeit einer öffentlichen Anerkennung. Schließlich wurden auch die katholischen Privatschulen stärker gefördert. Natürlich hatte diese von der katholischen Kirche gebilligte Politik etwas von »revanche et de restauration« (René Rémond). Die Errungenschaften der konservativen, katholisch orientierten *Révolution nationale* fanden jedenfalls den Beifall nicht nur der katholischen Bischöfe. Der Gegenschlag ließ nicht lange auf sich warten.

De Gaulle erklärte 1944 alle Akte des Vichy-Régimes für null und nichtig. Gerade für unseren Zusammenhang galt das allerdings nur zum Teil. Die wesentlichen Errungenschaften sind durch die Vierte Republik nur vorübergehend infrage gestellt worden. *La Guerre Scolaire* sollte noch bis 1959 andauern, bis die *Loi Debré* die prinzipielle Debatte zu einem Abschluss brachte und zwar durch Anerkennung des katholischen Schulsystems und der Verpflichtung des Staates zu finanzieller Förderung.

Die Verfassung der Vierten Republik vom 27. Oktober 1946 verankerte den »republikanischen« Grundsatz der *laïcité* erstmals auch in der Verfassung selbst. Die Deklaration der Republik als *laïque* wurde von starken Reden gegen den Klerikalismus des *État Français* und auch von temporären Rückschlägen für die römisch-katholische Kirche begleitet: Die Tätigkeit von *aumôniers* in staatlichen Schulen wurde in einer beträchtlichen Anzahl von Fällen untersagt, der Religionsunterricht sowie Vorteile für römisch-katholische Privatschulen wurden zunächst aufgehoben. All dies wurde im Laufe der Jahre aber wieder schrittweise zurückgewonnen.

4. Staat und Kirche im schulischen Bereich

Das Verhältnis von Staat und Religion hat sich seit 100 Jahren unbeschadet zeitweiliger Rückfälle kontinuierlich zu einem friedlichen Ausgleich entwickelt. Problematisch blieb allein der Schulbereich.

Das öffentliche Schulwesen in Frankreich ist mit Ausnahme von Elsass-Lothringen grundsätzlich laizistisch. Dieser schillernde Begriff ist in den verschiedenen Schultypen unterschiedlich konkretisiert worden, und gerade

in der Schule zeigt sich, dass das Verständnis des Laizismus einer Entwicklung unterworfen war.

Für die Grundschulen bestimmt das Gesetz vom 28. März 1882 nach wie vor, dass Religionsunterricht nicht stattfinden darf. Um den Genuss der Religionsfreiheit nicht unmöglich zu machen, fällt deshalb die Schule an einem Tag pro Woche aus. Das erlaubt den Eltern, ihren Kindern außerhalb der Schule Religionsunterricht erteilen zu lassen. In der Schule selbst gibt es nur Ethikunterricht und Staatsbürgerkunde. Der schulfreie Tag ist deshalb erforderlich, weil es nicht gestattet ist, wie in Berlin, religiöse Unterweisung im Auftrag der Kirchen, aber im Schulgebäude zu erteilen²⁰.

Anders ist die Rechtslage bei den höheren Schulen. Hier macht Art. 2 des Trennungsgesetzes eine Ausnahme und lässt in Anknüpfung an eine napoleonische Regelung Schulgeistliche zu. Für Mädchengymnasien beruht die Lage auf dem Gesetz *Camille Sée* von 1880. Hier wurden Schulgeistliche zwar vorgesehen, diese allerdings nicht in die Schulorganisation integriert. Die Dritte Republik schaffte die kirchlichen Lehrer generell ab, bis das Trennungsgesetz von 1905 sie wieder möglich machte. Der Staat ist allerdings nicht verpflichtet, diese Schulgeistlichen finanziell zu versorgen²¹.

Die *Loi Debré* vom 31. Dezember 1959 hat einen Ausgleich zwischen (in der Regel katholischer) Privatschule und öffentlichem Schulwesen geschaffen, der im Prinzip auch heute noch gilt²². Für die privaten Schulen eröffnet das Gesetz drei Möglichkeiten der rechtlichen Konstruktion: Immer möglich ist die Verstaatlichung. In diesem Fall geht die Privatschule mit den Lehrkräften und ihrem Vermögen an den Staat über. Damit hört sie allerdings auf, eine Privatschule zu sein.

Der Vertragsstatus erlaubt Grundschulen, höheren Schulen und berufsbildenden Schulen nach fünf Jahren erfolgreichen Wirkens auf privater Basis, mit dem Staat einen Vertrag zu schließen, der die Angliederung an den öffentlichen Unterricht zur Folge hat.

20 Der schulfreie Tag ist der Mittwoch. Antikirchliche Bestrebungen und der Kampf um ein schulfreies Wochenende fachen immer neu die Debatte an, ob der freie Tag nicht auf den Sonnabend gelegt werden könne, ein Vorschlag den die römisch-katholische Kirche verständlicherweise entschieden ablehnt.

21 Das Dekret vom 22.04.1960 und eine Verfügung vom 08.08.1960 regeln Einzelheiten. Die Stellen der Schulgeistlichen werden vom Leiter des Schulbezirks auf Verlangen der Eltern eingerichtet, je nachdem innerhalb oder außerhalb der Schule selbst. Ihre Bezahlung erfolgt durch Beiträge der Eltern und der Diözese. Der Leiter des staatlichen Schulbezirks ernennt den Schulgeistlichen auf Vorschlag der Kirche.

22 Die Umsetzung wurde von zahlreichen ministeriellen Rundschreiben begleitet. Dazu METZ, Staat und Kirche, S. 103–145.

Der Staat übernimmt sodann die Kosten für Personal und Betrieb der Schule. Die Lehrer werden vom Staat ernannt und können Beamte werden, sofern sie Laien sind. Priester und Ordensleute werden als Vertragsangestellte übernommen. Die Schule muss sich in diesem Fall bei der Organisation des Unterrichts an die allgemeinen Regeln der öffentlichen Schulen halten. Die Schule bleibt aber eine private konfessionelle Schule²³.

Grundschulen, höhere Schulen und berufsbildende Schulen, die fünf Jahre bestehen, können schließlich mit dem Staat auch einen einfachen Vertrag (*contrat simple*) abschließen. In diesem Fall übernimmt der Staat zwar die Kosten für die Bezahlung der Lehrer, nicht aber die Sachkosten der Schule.

Die Lehrer bleiben außerhalb des öffentlichen Dienstes. Die Schule ist frei in der Gestaltung des Unterrichts und nicht verpflichtet, sich genau an die Stundenpläne und Methoden der öffentlichen Schulen zu halten. Der Organisationsplan wird freilich vom Staat genehmigt. Diese dritte Formel des *contrat simple* wird als die beste Lösung für die Unabhängigkeit der Privatschulen angesehen. Sie war zunächst als Übergangsmöglichkeit vorgesehen²⁴.

Heute ist die Schulfrage als letzter Streitpunkt zwischen denjenigen politischen Kräften übrig geblieben, die sich früher als Laikale und Klerikale bekämpften. Laizisten alter Schule fordern gelegentlich die Beseitigung des Dualismus zwischen laikaler Staatsschule und staatlich bezahlter katholischer Konfessionsschule. Allmählich setzte sich die Überzeugung durch, dass der Staat auch für den Schüler einer privaten Schule die gleichen Aufwendungen erbringen müsse, wie für einen Schüler in der staatlichen Schule. Mit der *Loi Debré* ist der alte laizistische Grundsatz »à l'école publique, fonds publics, à l'école privée, fonds privées« de facto aufgehoben.

Als nach dem Sieg der Linken 1981 noch einmal der Plan aufkam, eine große nationale einheitliche laizistische Schule zu errichten, kam es bis zum Jahr 1984 zu Demonstrationen, an denen Millionen teilnahmen. Sie verteidigten einerseits die Unterrichtsfreiheit, die im Übrigen gar nicht gefährdet war, andererseits die Möglichkeit für die Eltern, zwischen zwei Schulsystemen zu wählen. Das Projekt verlief im Sande, wobei beide Seiten sich auf die Laizität beriefen.

23 Durch Verordnung vom 09.09.1970 wurde die Frist auf zwei Jahre verkürzt, sofern es sich um Privatschulen in neuen Stadtvierteln handelt.

24 Die Befristung wurde im Jahr 1971 aufgehoben.

5. Kirchenfinanzierung

Die Zwiespältigkeit der französischen Lage spiegelt sich in der Frage der Kirchenfinanzierung wider. Art. 2 des Gesetzes ist hier besonders klar und geradezu bekenntnishaft.

[...] à partir du 1^{er} janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes.

Der Text verbietet die haushaltsmäßige Berücksichtigung von Religionsgemeinschaften. Die Bezahlung der Geistlichen ist verboten. Subvention aus öffentlichen Mitteln ausgeschlossen. Das gilt im Prinzip bis heute, wenn auch die bis zum Zweiten Weltkrieg üblichen Schikanen inzwischen aufgehört haben. Man sollte denken, dass den Kirchen also nur die von den Kirchenangehörigen gestifteten Privatmittel verbleiben. Davon kann allerdings keine Rede sein. Es blieben zwei Finanzierungsquellen, nämlich einerseits Privatmittel und andererseits »staatliche Hilfen, die keine Subventionen darstellen. Im Übrigen können nichtkultische, den Kirchen aber nahestehende Vereine öffentliche Zuschüsse erhalten«²⁵. Hinter diesen knappen Sätzen verbirgt sich die ganze Undurchsichtigkeit der französischen Rechtslage.

Selbstverständlich sind die Beiträge der Religionsangehörigen die normale und hauptsächliche Finanzquelle. Wenn der Staat die Religionsgemeinschaften nicht mehr wie noch im 19. Jahrhundert unterhält, müssen die Ressourcen in der Regel aus privaten Mitteln kommen.

Bei den Reformierten in Frankreich stammen die kirchlichen Mittel aus regelmäßigen Beiträgen der Gläubigen an die Gemeinde in selbst zu bestimmender Höhe und aus Spenden der Gläubigen im Gottesdienst. Hier verwaltet jede Kirchengemeinde ihre Mittel für sich. Es gibt einen Finanzausgleich zwischen reichen und armen Gemeinden. Die Pastorengelöhler sind einheitlich²⁶.

In der römisch-katholischen Kirche wird ein Kirchgeld erhoben. Das ist ein freiwilliger Beitrag. Er wird von weniger als der Hälfte der regelmäßig praktizierenden Katholiken geleistet. Deshalb ist das Ergebnis dürftig. Mehr bringen Kollekten und Spenden beim Gottesdienst und bei Gelegenheit von Kasualien. Die Mittel stehen der Diözese zur Verfügung und werden von hier aus verteilt²⁷.

25 BASDEVANT-GAUDEMET, Staat und Kirche in Frankreich, S. 148.

26 Vgl. ebd., S. 149.

27 Vgl. ebd.

Mit Überraschung nimmt man zur Kenntnis, dass darüber hinaus erhebliche Mittel von staatlicher Seite aufgewendet werden. Dazu zählen nicht nur die schon im Trennungsgesetz aus Gründen des Respekts vor der Religionsfreiheit zugelassenen Anstaltsgeistlichen, in bestimmten Schulen und insbesondere in Gefängnissen²⁸, Krankenhäusern²⁹ und bei der Armee.

Eine mittelbare Finanzquelle³⁰ bilden staatliche Bürgschaften für Anleihen, die Kult- oder Diözesanvereine für den Bau neuer Kirchengebäude erhalten³¹. Seit 1930 sind Erbpachtverträge (in der Regel für 99 Jahre) verbreitet. Hierbei zahlt der kirchliche Erbpachtnehmer der Kommune einen symbolischen Zins³².

Nicht zuletzt gibt es Vergünstigungen im Steuerrecht für Kultvereine und Diözesanvereine³³. Art. 238 b des Allgemeinen Steuergesetzbuches erlaubt Unternehmen und Einzelnen, Spenden an gemeinnützige Werke oder Organisationen zu geben und den betreffenden Betrag von Gewinnen und Einkünften abzusetzen. In seiner Entscheidung vom 15. Mai 1962 hat der *Conseil d'État* festgesetzt, dass dies auch für Kultvereine gilt, und zwar für Mittel, die dem Bau oder der Unterhaltung von Kirchengebäuden oder bestimmten Werken mit philanthropischem, Bildungs-, sozialem oder familiärem Charakter gewidmet sind. Zuwendungen für die Bezahlung von Geistlichen sind davon ausgenommen.

Die Möglichkeit, Spenden auf Steuerbeträge anzurechnen, wird durch das so genannte Mäzenatengesetz vom 23. Juli 1987³⁴ geregelt. Dieses Gesetz erhöhte die Beträge der möglichen Steuerabzüge erheblich. Zugleich wurden Abzüge auch für freiwillige Kirchenabgaben möglich. Auf diese Weise wurden Zuwendungen steuerbegünstigt, die auch der Vergütung der Geistlichen dienen³⁵. Dieser Umstand ist ursächlich für das Interesse, die Anerkennung

28 Einzelheiten der vom Trennungsgesetz vorgesehenen Gefängnisseeleorge finden sich im Dekret vom 12.09.1972.

29 Min. Runderlass vom 26.07.1976.

30 Zu den indirekten Hilfen des Staates seit 1905 vgl. Jean GUEYDAN/Xavier DELSOL/Pascale DESJONQUERES, *Cultes et religions, impôts et charges sociales*, Paris 1991; METZ, *Staat und Kirche*, S. 132; Alain BOYER, *Le droit des religions en France*, Paris 1993, S. 129f.; BASDEVANT-GAUDEMET, *Staat und Kirche in Frankreich*, S. 149f.

31 Art. 11 Finanzierungsvereinigungsgesetz vom 29.07.1961 gestattet den Départements und den Kommunen, solche Anleihebürgschaften zu geben. Der Staat kann dasselbe durch den Finanzminister vorsehen (*Journal Officiel* 29.07.1961, S. 7027). Siehe dazu RAMBAUD, *Le principe de séparation*, S. 147f.

32 Die Errichtung von Erbbaurechten begann in Paris. Inzwischen sind solche Erbpachtverträge nicht auf die Region von Paris begrenzt.

33 Dazu METZ, *Staat und Kirche*, S. 132.

34 Gesetz Nr. 87/571, *Journal Officiel* vom 24.07.1987, konsolidiert am 19.05.2011, S. 8255. Dazu RAMBAUD, *Le principe de séparation*, S. 279.

35 Vgl. Jean Paul DURAND, *Chronique de droit civil ecclésiastique*, in: *ACan* 31 (1988), S. 443–463.

als Kultverein zu erlangen³⁶. Falls eine religiöse Gruppe sich auf der Basis des Vereinsgesetzes von 1901 organisiert, also keinen Kultverein bildet, kann sie Subventionen von der öffentlichen Hand beantragen. Hier ist wiederum die Anerkennung als gemeinnützig von großer Bedeutung. Fehlt es daran, können solche Vereine nur »Handschenkungen« annehmen, und die Spender genießen nicht den Vorteil der Steuerbefreiung.

Nicht zu unterschätzen ist schließlich die Baulast an den im Staatseigentum stehenden Domen und Kirchen. Sie betrifft alle römisch-katholischen Kirchengebäude, die älter sind als das Trennungsgesetz von 1905. Hier trägt der Staat grundsätzlich die Baulast.

Bei der Förderung der Muslime spielt auch der Gedanke der Kompensation eine Rolle³⁷. Den Muslimen soll nicht zum Nachteil geraten, dass sie erst später nach Frankreich gekommen sind³⁸.

Spezielle Probleme gibt es bei der rechtlichen Integration der Muslime. Sie führen bei formaler Rechtsgleichheit zu tatsächlicher Ungleichheit in der Möglichkeit, die Rechte auszuüben³⁹. Sie sind vielfach auf der Basis von kulturellen Vereinen organisiert, d.h. aufgrund von Vereinen, deren ausschließlicher Zweck gerade nicht die Kulturausübung ist, sondern die Errichtung von Koranschulen oder Bibliotheken, wobei normalerweise auch eine Moschee unterhalten werden muss⁴⁰. Sofern die Anerkennung als gemeinnützig nicht ausgesprochen ist, können Spender keine Steuervorteile geltend machen. Die in Art. 2 des Trennungsgesetzes proklamierte Abschaffung des Instituts der Anerkennung von Religionsgemeinschaften kommt hier sozusagen durch die Hintertür wieder herein, indem nicht die Religionsgemeinschaft der Anerkennung bedürftig ist, wohl aber eine Anerkennung als gemeinnützig für die finanziellen Folgen entscheidend ist.

36 Bei so genannten Sekten sind die Gerichte zurückhaltend. Das entspricht der allgemeinen Tendenz, mithilfe eines breiten Verständnisses des Begriffs »ordre public« junge oder neue Religionsgemeinschaften daran zu hindern, die Rechtsvorteile der etablierten zu teilen. BOYER, *Le droit des religions en France*, S. 141; Dominique LATOURNERIE, *Sectes et laïcité*, in: *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* 5 (2004), S. 1327–1338.

37 Ein kritischer Blick auf die diversen (dem Geist des Trennungsgesetzes nicht gerade entsprechenden) Fördermöglichkeiten heute im Blick auf die Muslime, welche von den Fördermöglichkeiten nicht gleichermaßen Gebrauch machen können, bei Stéphane PAPI, *L'insertion des mosquées dans le tissu religieux local en France. Approche juridique et politique*, in: *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* 5 (2004), S. 1339–1354.

38 Wie in Deutschland bereitet die rechtliche Integration der Muslime besondere Schwierigkeiten. Dazu BOYER, *Le droit des religions en France*, S. 131f.; BASDEVANT-GAUDEMET, *Staat und Kirche in Frankreich*, S. 128.

39 Vgl. BOYER, *Le droit des religions en France*, S. 223–232.

40 Anerkennung durch den »Conseil d'État« z.B. für eine Moschee in Reims am 12.02.1988. Dazu ebd., S. 131.

6. Trennung von Staat und Kirche unter Berücksichtigung der Religionsfreiheit

Dass eine totale Trennung von Staat und Kirche mit der Religionsfreiheit nicht vereinbar ist, hat sogar das Trennungsgesetz 1905 anerkannt. In Art. 2 heißt es dazu:

Pourront toutefois être inscrites aux dits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics, tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons.

Der laizistische Staat übernahm hiermit die Verantwortung für die Wahrnehmung von Grundrechten in Situationen, in denen der Staatsbürger ohne staatliche Vorkehrungen nicht dazu in der Lage wäre, wie insbesondere in Krankenhäusern, Gefängnissen und Schulen. Deshalb erlaubt der Staat hier auch den Einsatz öffentlicher Mittel, ohne freilich eine solche Verpflichtung anzuerkennen. Der Einsatz staatlicher Mittel unterscheidet sich in seiner Höhe danach, wie stark die Freiheitseinschränkung ist⁴¹.

Typisch ist hierbei, dass dem Gesetz nicht entnommen werden kann, was hier eigentlich abläuft. Es ist die Rechtsprechung des *Conseil d'État* und es sind ministerielle Runderlasse, die ein System gebildet haben, dass sich bewährt hat und in Frankreich unangefochten ist⁴².

Bei Krankenhäusern wird der Leiter der Einrichtung verpflichtet, vor allem geeignete Räumlichkeiten zur Verfügung zu stellen⁴³. In den Gefängnissen ist die durch das Trennungsgesetz vorgesehene Anstaltsseelsorge durch Dekret vom 12. September 1972 geregelt. Hier ernennt der Justizminister die Anstaltsseelsorger nach Konsultation der zuständigen kirchlichen Stelle.

Die Militärseelsorge ist nach wie vor durch das Gesetz vom 8. Juli 1880 geregelt. Das Trennungsgesetz hat die Militärseelsorge nicht speziell erwähnt. Man geht davon aus, dass die Militärseelsorge als eine selbstverständliche Anstaltsseelsorge vorausgesetzt worden sei. Dementsprechend gibt es eine Militärseelsorge der römisch-katholischen, protestantischen und israelitischen Religionsgemeinschaft.

41 Das entspricht dem in Deutschland im Zusammenhang mit der Anstaltsseelsorge vertrauten Bild der staatlichen Kompensationspflicht, vgl. Axel von CAMPENHAUSEN/Heinrich DE WALL, Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa, München 2006, § 25, S. 197–209; Susanne EICK-WILDGANS, Anstaltsseelsorge, in: HSKR 3 (21995), § 70, S. 995 (1005).

42 Vgl. BASDEVANT-GAUDEMET, Staat und Kirche in Frankreich, S. 151f.

43 Ministerialerlass vom 26.07.1976.

Der diakonisch-karitative Bereich stellt sich in Frankreich schon insofern anders dar als in Deutschland, als das Gesundheitswesen primär Staatsaufgabe ist. Immerhin dürfen Religionsgemeinschaften entsprechende Einrichtungen errichten und betreiben. Rechtsgrundlage dafür ist in der Regel das Vereinsgesetz von 1901. Durch Dekret des *Conseil d'État* können solche Vereine als gemeinnützig anerkannt werden. Die Anerkennung hat allerdings administrative Kontrolle zur Folge. Besonderheiten, die sich aus dem konfessionellen Charakter solcher Einrichtungen ergeben, werden problemlos anerkannt⁴⁴.

Die Religionsgemeinschaften genießen Aufsichtsrechte über das Personal konfessioneller Krankenhäuser. Sofern es sich nicht um Ordensangehörige, sondern um Laien handelt, findet das allgemeine tarifvertraglich geregelte Arbeitsrecht Anwendung im Blick auf Einstellungsvoraussetzungen, Arbeitsbedingungen und Kündigungen. Die Religionsgemeinschaften, in der Regel also die römisch-katholischen kirchlichen Stellen, können Maßgaben vorsehen und dem Arbeitnehmer bestimmte Pflichten auferlegen, deren Respektierung notfalls mithilfe der staatlichen Gerichte erzwungen werden kann.

Bei Geistlichen ist die Sache insofern einfach, als sie nicht als Arbeitnehmer im Sinne des Arbeitsrechts gelten. Das Kirchenrecht findet also ohne gerichtliche Prüfung Anwendung. Der Verlust der *Missio* beendet das Arbeitsverhältnis. Umstritten ist, ob eine Kündigung dann überhaupt erforderlich ist. Letztlich geht es um die beim Ausscheiden in jedem Fall zu zahlende Abfindung. Ein typisierter Arbeitsvertrag soll künftig die Abschätzung der Folgen erleichtern.

Gesetze kommen und gehen – an der faktischen Lage der religiösen Orden hat das wenig geändert. Die Rechtslage war schon im 19. Jahrhundert verwirrend, weil die Orden – soweit möglich – das schikanöse Staatsrecht ignorierten. Eine deutliche Verbesserung in der Rechtslage schaffte der *État de Vichy* mit der Abschaffung des Straftatbestandes einer »unerlaubten Kongregation«⁴⁵. Anerkannte Orden sind rechtsfähig und ähneln in ihrem Status denen eines gemeinnützigen Vereins, ohne ein Verein im Rechtssinne zu sein. Die staatliche Aufsicht ist im Wesentlichen zurückgenommen.

44 Kirchliche Besonderheiten können als Bestandteil der kirchlichen Organisation anerkannt werden. Dazu Anne BAMBERG, *Hôpital et Églises*, Strasbourg 1987.

45 Ohne jeden Hinweis auf das der Vergessenheit überantwortete Regime von Vichy heißt es in dem Handbuch der Grundrechte von Jacques Robert und Jean Duffar kurzerhand, dass mit dem Gesetz vom 08.04.1942 in Frankreich das Prinzip der Freiheit wieder zurückgekehrt sei. Jaques ROBERT/Jean DUFFAR, *Droits de l'homme et libertés fondamentales*, Paris⁶1996, S. 772.

7. Neuere Entwicklung

Zentral für die Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche ist nach wie vor das Trennungsgesetz von 1905 einerseits, Maßnahmen der Verwaltung und die Rechtsprechung andererseits. Die Verfassung von 1958 regelt die institutionelle Stellung der Religionsgemeinschaften nicht oder allenfalls mittelbar. Die Präambel bezieht sich auf die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 und die Präambel der Verfassung von 1946. Das ist wichtig für die Gewissensfreiheit. Art. 2 bestimmt, dass die Republik die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz sicherstellt, und zwar ohne Unterscheidung nach Rasse, Herkunft oder Religion. Sie achtet alle Glaubensrichtungen. Fundamental ist das Bekenntnis des Staates zur Laizität, die nicht wenige Autoren – zu Unrecht wie ich meine – mit der staatlichen religiös-weltanschaulichen Neutralität in Deutschland gleichsetzen⁴⁶. Immerhin garantiert die Verfassung die freie Religionsausübung⁴⁷. Die freie Religionsausübung zeitigt auch im Regime der Trennung für den Staat die Konsequenz, dass er positiv tätig werden kann, womöglich muss, um die Ausübung von Grundrechten möglich zu machen.

Zusammenfassend kann man sagen: Das Schweigen der Verfassung, das Regime der Trennung von Staat und Kirche, die Klugheit des Gesetzgebers und nicht zuletzt die Weisheit der staatlichen Verwaltung, haben den Effekt, dass das Staatskirchenrecht in seinen Einzelheiten durch die Rechtsprechung konkretisiert wird. Gesetze und Verordnungen spielen eine Rolle, treten in der praktischen Bedeutung aber zurück hinter ministeriellen Runderlassen, z.B. des Kultusbüros beim Innenministerium⁴⁸, und den Entscheidungen des *Conseil d'État* und der *Cour de Cassation*, zuletzt auch hinter den Entscheidungen des *Conseil Constitutionnel*.

Wie bei den Orden hat die französische Rechtsordnung es bisher vermieden, für Religionsgemeinschaften eine Definition zu entwickeln. In jedem einzelnen Fall muss also entschieden werden, ob der Anspruch einer Gruppe, eine Religionsgemeinschaft zu sein, anerkannt wird oder nicht. Ob Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) die religiöse Vereinigungsfreiheit einschließt, ist umstritten⁴⁹. In Frankreich ist dieser Komplex eingeordnet in das allgemeine Vereinsrecht, das ursprünglich eine stark

46 In diese Richtung tendieren Werner HEUN, Die Religionsfreiheit in Frankreich, in: ZevKR 49 (2004) S. 273–284, hier S. 283; BASDEVANT-GAUDEMET, Staat und Kirche in Frankreich, S. 131; BOYER, Le droit des religions en France, S. 12 u.ö.

47 Dazu zuletzt HEUN, Die Religionsfreiheit, S. 273–284.

48 Das Kultusbüro des Innenministeriums bemüht sich um die Muslime. Die Probleme sind dieselben wie in Deutschland. Das Büro versucht, die Muslime auch organisatorisch so zusammenzubringen, dass man einen Ansprechpartner und eine entsprechende Organisation erhält.

49 Vgl. Nikolaus BLUM, Die Gedanken-, Gewissens-, und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention, Berlin 1990, S. 73–77.

antikirchliche Akzentuierung zeigte, die erst im Laufe der Zeit zurückgetreten ist. Die heutige Situation ist deshalb gekennzeichnet durch ein eigentümliches Ineinandergreifen allgemeiner vereinsrechtlicher Aspekte und spezifischer Bestimmungen für kirchliche Vereinigungen⁵⁰. Zuständig sind dafür staatliche Gerichte, meist der *Conseil d'État*. Die Gerichte stimmen in ihrer Rechtsprechung darin überein, dass sie den Status eines Kultvereins nur sehr zögerlich zuerkennen. Sekten und neue Religionsgemeinschaften werden mit Argwohn betrachtet. Das zeigt sich an der Tendenz, Sekten und Religionsgemeinschaften zu unterscheiden, um auch letztere vom Rechts- und Förderungssystem fernzuhalten⁵¹. Der Gesetzgeber ist bislang nicht in Erscheinung getreten.

Immerhin erlauben Gewissensfreiheit und Vereinigungsfreiheit auch den neuen Religionsgemeinschaften, sich im Rahmen der Gesetze⁵² rechtmäßig zu organisieren. Anträge auf Zulassung eines Kultvereins sind bislang aber stets abgelehnt worden mit der Begründung, dass ein Kultverein gemäß Art. 19 des Trennungsgesetzes ausschließlich die Ausübung des Kultus zum Vereinszweck haben dürfe. Kulturelle, soziale, medizinische, wirtschaftliche Aktivitäten standen bei neuen Religionsgemeinschaften meist im Wege, wenn nicht überhaupt die Vereinbarkeit der Aktivität mit der öffentlichen Ordnung in Frankreich bezweifelt wurde. Die Konstituierung als Verein aufgrund des Vereinsgesetzes von 1901 ist freilich stets möglich. Auch die Anerkennung als gemeinnützig ist theoretisch denkbar. Eine solche Anerkennung ist ausweislich der Literatur aber noch nicht ausgesprochen worden. Sie hätte erhebliche Auswirkungen, weil sie die Möglichkeit eröffnet, über Hand-schenkungen hinaus unentgeltliche Zuwendungen zu erhalten⁵³.

8. Laizismus und Laizität

Laizismus ist ein Schlüsselbegriff für das Verhältnis von Staat und Religion, insbesondere in römisch-katholisch dominierten Ländern⁵⁴. In Frankreich zählt er jedenfalls seit 1946, in der Türkei seit der Revolution Kemal Pascha Atatürks zu den Verfassungsgrundsätzen.

Laizismus bezeichnet, von der antikirchlich gestimmten Aufklärung in katholischen Ländern herkommend, die weltanschauliche Forderung, das

50 Vgl. HEUN, Die Religionsfreiheit, S. 279f.

51 Dazu BASDEVANT-GAUDEMET, Staat und Kirche in Frankreich, S. 181f.

52 Art. 3 Vereinsgesetz 1901.

53 Gemeinnützige Vereine und Kultvereine können von Fall zu Fall durch Erlass zum Empfang unentgeltlicher Zuwendungen ermächtigt werden.

54 Das betont BOYER, Le droit des religions en France, S. 51f., und stellt fest, dass der Begriff in den protestantischen Ländern unbekannt und unübersetzbar ist.

öffentliche Leben, d.h. den Staat, die Gesellschaft, das Recht, die Wirtschaft, die Kultur und insbesondere die öffentliche Erziehung von religiösen und kirchlichen Einflüssen zu lösen. Den verschiedenen Spielarten ist die antiklerikale Tendenz gemeinsam. Überall ging es zunächst darum, den Einfluss des Christentums im öffentlichen Leben zurückzudrängen. Der Staat beschränkt als autonome Institution mit autonomer Moral seine Aufgaben unter Ausklammerung der religiös-weltanschaulichen Aspekte vornehmlich auf den Schutz individueller Rechte und Freiheiten. Damit berührt sich der Laizismus mit einigen Aspekten der religiös-weltanschaulichen Neutralität, in anderer Hinsicht widerspricht er ihr. Laizismus und religiös-weltanschauliche Neutralität sind nicht dasselbe und müssen gerade in verfassungsrechtlicher Hinsicht unterschieden werden.

In über 100 Jahren hat der Laizismus in Frankreich selbst eine Entwicklung durchgemacht. *La Laïcité n'est plus ce qu'elle était*⁵⁵. Die Anfänge des Laizismus waren antiklerikal und ungeniert diskriminierend. Er kennzeichnet die weltanschaulichen Kräfte, die die Dritte Republik geprägt haben. Unter dem Einfluss der Rechtsprechung trat der ideologische Zug des Laizismus allmählich zurück, ohne dass die laizistischen Gesetze aufgehoben worden wären. Seit dem Ersten Weltkrieg und dem Ausgleich zwischen der Republik Frankreich und der römisch-katholischen Kirche (1920–1924) wurde die Praxis milder.

Allmählich setzte sich im öffentlichen Leben der vom Laizismus unterscheidbare Grundsatz der Laizität (*laïcité*) durch. Er bezeichnet die Abstinenz des Staates in Weltanschauungsfragen. Der religiöse Bereich bleibt der Privatsphäre überlassen. Der Staat gewährleistet Religions-, aber auch korporative Kirchenfreiheit. Er übt Unparteilichkeit gegenüber allen Religions- und Weltanschauungsgruppen. Der Laizismus ist heute in eine eher kirchenfreundlichen akonfessionellen Laizität übergegangen. Die Laizität ist seit 1946 Verfassungsgrundsatz⁵⁶.

Im Einzelnen werden heute nicht nur Laizismus und Laizität unterschieden. Beim zweiten Begriff ist von positiver und negativer Laizität die Rede, von *laïcité simple*, *laïcité ouverte* und *laïcité nouvelle*. Normative Bedeutung haben die Begriffsvarianten natürlich nicht. Die Literatur zu den nicht deutlich unterschiedenen Stichworten Laizismus und Laizität und ihren Varianten ist umfangreich. Zum Säkularjubiläum des Trennungsgesetzes ist die Zahl der Veröffentlichungen zusätzlich angeschwollen⁵⁷. Ein Blick auf die

55 So der Titel einer Schrift von René RÉMOND, in: *Études* 360 (1984), S. 439–448.

56 Christian STARCK spricht von einer »liberalen laïcité«, in: *Das Christentum und die Kirchen in ihrer Bedeutung für die Identität der Europäischen Union und ihrer Mitgliedstaaten*, in: EGTSK 31 (1997), S. 5–30.

57 Vgl. BOYER, *Le droit des religions en France*, S. 51–81.

Literatur lässt sehen, dass mit der Anerkennung der Laizität das alte Eiferertum etappenweise nach dem Ersten Weltkrieg, mit dem Regime von Vichy und seit der *Loi Débre* 1959 zurückgegangen ist.

Verbreitet kann die Neigung beobachtet werden, Laizität und Neutralität kurzerhand für dasselbe zu halten⁵⁸. Das erscheint mir als Irrtum. Die eifernde Spielart ist weder aufgehoben noch abgeschafft. Bei politischer Ruhe schlummert der Laizismus, aber die alten Kämpfer melden sich gelegentlich beunruhigt zu Wort mit der Frage, was eigentlich der Inhalt der neuen Laizität sei⁵⁹. Ein den politischen Nerv berührendes Thema bleiben Laizismus oder Laizität auch heute. Die Fragestellung der Auseinandersetzung hat sich aber geändert. Es ist bezeichnend, dass sich nicht selten beide Seiten im Kampf um staatskirchenrechtliche Positionen auf den Grundsatz der Laizität berufen.

Umstritten ist nicht zuletzt die Frage, ob nicht das Trennungsgesetz fortgeschrieben werden müsse. Erwogen wird gelegentlich, die Errungenschaften im Sinne der römisch-katholischen Kirche zu kodifizieren. Die katholischen Bischöfe Frankreichs forderten 1987 eine Neuformulierung der Laizität. Die Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche müsse stärker positiviert werden⁶⁰. Das konnte der Wunsch der französischen Regierung nicht sein. Alle Verbiegungen, Umgehungen und Durchlöcherungen des Trennungsgesetzes und seiner hohen Grundsätze sind politisch tragbar. Der Text des Trennungsgesetzes aber wird hochgehalten wie eine Monstranz und darf nicht angetastet werden. Anschaulich wurde dies bei Gelegenheit des Gesetzes zur Anwendung des Prinzips der Laizität vom 5. März 2004. Staatspräsident Chirac wandte sich gegen jede Veränderung des Buchstabens des Trennungsgesetzes, das er ein nationales Heiligtum nannte, das es zu bewahren gelte.

Auch die römisch-katholische Kirche zeigt offiziell kein Interesse an einer gesetzlichen Veränderung des Status quo.

Zum 100-jährigen Jubiläum des Trennungsgesetzes hat im Institut de France am 14. Februar 2005 eine feierliche Zeremonie stattgefunden. Premierminister Raffarin bekundete hier vor der Akademie Française die Absicht, an dem Gesetzeswerk und dem Laizitätsprinzip festhalten zu wollen. Der Papst hatte in einem Brief an die französische Bischofskonferenz zuvor schon von einem »Befriedigungsprozess« zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem französischen Staat gesprochen, der zu einem »besseren Verständnis der Laizität« beigetragen habe. Auch der Erzbischof von Paris

58 Vgl. ebd., S. 12, 65 u.ö. Differenzierend Juliane KOKOTT, Laizismus und Religionsfreiheit im öffentlichen Raum, in: *Der Staat* 44 (2005) S. 343–366, hier S. 361.

59 Nachweise der verschiedenen öffentlichen Kongresse und Kolloquien hierzu bei BOYER, *Le droit des religions en France*, S. 71.

60 Nachweise ebd., S. 69f.

wandte sich gegen Änderungen des Trennungsgesetzes und plädierte für eine Verbesserung im Dialog mit staatlichen Repräsentanten bei unveränderter Gesetzeslage⁶¹.

Mit Verwunderung beobachtet ein deutscher Jurist, wie einvernehmlich Rechtsprechung, Verwaltung und öffentliche Meinung in Frankreich nicht nur dem Geist des Trennungsgesetzes, sondern auch dessen klaren Buchstaben zuwiderhandeln und jede Korrektur des Trennungsgesetzes vehement ablehnen. Anders als in Deutschland ist die Verfassungslage deshalb in Frankreich keineswegs geklärt, sondern prekär, weil verfassungswidrig erscheinende diskriminierende Bestimmungen des Trennungsgesetzes eben nicht aufgehoben sind und, wie Kampagnen in den letzten Jahrzehnten immer wieder zeigen, bei Gelegenheit ihre alte Lebendigkeit wiedererlangen. Und das gilt keineswegs nur für so wichtige Fragen wie die Finanzierung der Kirchen, welche für den Staat, die Départements, und die Kommunen aufgrund von § 2 des Trennungsgesetzes ausdrücklich verboten sind, aber in großem Umfang stattfinden, meist mit dem Hinweis, dass es sich bei den Finanzhilfen nicht um Subventionen im Sinne des Gesetzes handle. Als ein kurioses marginales Beispiel verweise ich auf das Protokoll, das für einen Beobachter leicht erkennen lässt, wie die Lage wirklich ist:

Nach kanonischem Recht und nach dem Protokoll in monarchischen Zeiten und in der napoleonischen Ära (bis 1907) genossen die Kardinäle den Rang eines souveränen Fürsten und rangierten gleich nach Mitgliedern der königlichen bzw. kaiserlichen Familie und den Großwürdenträgern des Reiches. Im Gefolge des Trennungsgesetzes erfolgte 1907 eine Neuregelung durch das Dekret vom 16. Juni 1907 *relatif aux préséances*. Dort fehlten natürlich alle kirchlichen Ränge und folglich auch der Rang der Kardinäle. Nach der Dezentralisierung und Regionalisierung war in Frankreich eine Neuregelung der Rangordnung im Staat erforderlich. Sie erfolgte unter Staatspräsident Mitterrand mit dem Dekret Nr. 89-655 vom 13. September 1989 und unter Staatspräsident Chirac mit dem Dekret Nr. 95-1037 vom 21. September 1995. Dort sind zwar die Kardinäle nicht wieder aufgetaucht, dem Dekret ist aber eine Erläuterung beigelegt. Dort heißt es:

Les cardinaux sont princes de l'église et à ce titre ont toujours bénéficié d'une préséance particulière [...] L'usage veut, que les cardinaux et les chefs des églises en France reçoivent à l'Élysée, pour la cérémonie des vœux au Président de la République, des honneurs militaires comme les présidents des assemblées et les anciens chefs des Gouvernements étrangers. Leur rang devrait venir à Paris après celui des membres de l'Assemblée nationale et du Sénat ou après les membres du Gouvernement.

61 Vgl. FAZ, 15.02.2005.

En province les cardinaux devraient prendre place après les sénateurs et avant les élus régionaux ou locaux.

Hier ist es also so wie auf anderen Gebieten auch. Die Kardinäle kommen im Dekret nicht vor, aber sie sind eben doch berücksichtigt⁶².

In der wenig juristischen Debatte über die Entwicklung der Laizität ist allerdings ein Phänomen im strengen Sinn verfassungsrechtlicher Natur und macht sich bemerkbar⁶³: Die Verfassung von 1958 führte erstmals ein Organ der Verfassungskontrolle ein, den *Cour Constitutionnel*. Er übte seine Funktion zunächst als Aufsicht des Parlaments aus. Das hatte nur beschränkte Wirkung. Schlagartig änderte sich das mit der Entscheidung vom 16. Juli 1971⁶⁴. Damals entschied der Gerichtshof, künftig nicht mehr nur den Verfassungstext als Maßstab heranzuziehen, sondern auch die Präambel zu berücksichtigen. Diese verweist bei aller Kürze auf die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 und auf die Präambel der Verfassung von 1946. Sie bilden den vom *Cour Constitutionnel* so genannten »verfassungsrechtlichen Block« (*bloc de constitutionnalité*)⁶⁵. Damit erweiterte sich die Zuständigkeit des *Cour Constitutionnel* spürbar. Eine weitere Veränderung ergab sich 1974. Damals wurde eingeführt, dass 60 Abgeordnete der Nationalversammlung oder 60 Senatoren des Senats den *Cour Constitutionnel* anrufen können. Das eröffnete der Opposition den Zugang zur Verfassungskontrolle.

Inzwischen wird der *Cour Constitutionnel* mit der Überprüfung praktisch jeden wichtigen Gesetzes befasst. Dadurch hat sich seit den 70er Jahren eine umfassende Verfassungsrechtsprechung entwickelt. Teile der Verfassung stehen heute in einem anderen Licht. Allmählich strahlt die neue Sicht auch auf das einfache Gesetzesrecht aus. Das zeigt sich nicht zuletzt im Blick auf die Religionsfreiheit, auch wenn sie nicht Gegenstand von Entscheidungen gewesen ist. Aber die Konkretisierungen der Religionsfreiheit in Gesetzen gerät in den Lichtkegel verfassungsrechtlicher Verbürgungen. Hauptbeispielbereich sind die Schulgesetze. Dabei hat sich das gereizte öffentliche Interesse von der römisch-katholischen Kirche weg zum Islam hin verlagert.

62 Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Staatssekretär a.D. Dr. Jürgen HARTMANN, dem Verfasser des Handbuches Staatszeremoniell, Köln 2008.

63 Vgl. Constance GREWE, Religionsfreiheit in der Französischen Rechtspraxis, in: Michel FRIEDMAN/Jochen Abr. FROWEIN u.a. (Hg.), Religionsfreiheit. Deutsche Sektion der internationalen Juristenkommission. Jahrestagung vom 29. September bis 2. Oktober 1995 in Erfurt, Heidelberg 1996, S. 17–34, hier S. 22–26.

64 Dazu ROBERT/DUFFAR, Droits de l'homme, S. 108, 132f. u. 764f. Zum indirekten Einfluss des Völkerrechts und des Europarechts auf das Verhältnis von Staat und Kirche in Frankreich vgl. GREWE, Religionsfreiheit in der Französischen Rechtspraxis, S. 24–26.

65 Zur Reichweite der Prinzipien von verfassungsrechtlichem Rang vgl. ROBERT/DUFFAR, Droits de l'homme, S. 137–144.

9. Laizität und Neutralität

Nun war viel von Laizität die Rede, nicht aber von Neutralität. Beides sind grundsätzlich verschiedene Begriffe mit unterschiedlichen Konsequenzen. Es ist falsch, sie einander gleichzusetzen. Es ist auch falsch, der immer wieder propagierten Laizität in Deutschland nicht zu widersprechen. Diese ist durch die Nationalversammlung 1919 gerade nicht gewollt gewesen und nicht Verfassungsgrundsatz geworden (Neutralität steht als Begriff übrigens nicht in der Verfassung. Er ergibt sich aus der Interpretation der Verfassungsartikel). Wie aktuell dieses Problem ist, zeigt ein Vorgang aus Niedersachsen: Der damalige Ministerpräsident Wulff musste seine Integrationsministerin Aygül Özkan bereits im April 2010 auf die rechtlichen Unterschiede hinweisen, bevor sie überhaupt vereidigt war. Sie empfahl nämlich, das Kopftuch und die Kruzifixe in den Schulen zu verbieten – ganz nach laizistischem französischem Beispiel. Hier zeigt sich der Unterschied zur Neutralität.

In Frankreich sollte durch die Etablierung des Laizismus nicht der Bürger oder die Religion vor dem Staat geschützt werden. Umgekehrt sollte der Staat vor dem Einfluss der Religion, das hieß der römisch-katholischen Kirche, abgeschirmt werden. Dem französischen Laizismus ist deshalb bis heute eine dezidiert antireligiöse Grundhaltung eingezeichnet. Anders gesagt: »Die Religionsfreiheit [wird] traditionell mit der ›religionsfeindlichen Tendenz konnotiert«⁶⁶.

Der Laizismus macht Religion zur Privatsache. Zugleich beansprucht der Staat aber die Zulassungshoheit in religiösen Fragen. Dies ist der Fall in Frankreich, wo erstaunliche Dinge auf religiösem Gebiet im Rahmen staatlicher Förderung möglich sind, wenn es dem Staat willkommen ist. Insofern kann man durchaus mit der FAZ (26.04.2010) sagen,

es ist ein Denken, das die religiöse Frage löst, indem es sie verbannt. Seine Attraktivität beruht zu einem Gutteil auf geistiger Bequemlichkeit. Man erspart es sich einfach, über die historischen Voraussetzungen des deutschen Schulwesens und die gebotene Achtung vor der religiösen Überzeugung muslimischer Mädchen nachzudenken. Liberal ist ein solcher Laizismus nicht. Ihm liegt ein repressives Verständnis der Religionsfreiheit zu Grunde.

66 Diana ZACHARIAS in der Besprechung von Antje von UNGERN-STERNBERG, Religionsfreiheit in Europa. Die Freiheit individueller Religionsausübung in Großbritannien, Frankreich und Deutschland – ein Vergleich, Tübingen 2008. Die Besprechung findet sich in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 69 (2009), S. 822–827, hier S. 824f.

Roland Minnerath

Die französische *laïcité* – eine Besonderheit oder ein Modell für Europa?

Ist die französische *laïcité* übertragbar auf andere Staaten?

Auf diese präzise Frage kann man sofort eine präzise Antwort geben: Nein, dieses Modell ist nicht übertragbar, so wenig wie alle anderen Modelle, die mit den historischen und sozialen Gegebenheiten unserer jeweiligen Länder entstanden sind. Die Geschichte ist nicht wiederholbar. Die Ergebnisse jeweiliger Beziehungen und Konflikte zwischen Kirche und Staat sind in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen nicht umzusetzen.

Jedoch hat das französische Modell mit den anderen europäischen Staat-Kirche-Regulierungssystemen manches gemeinsam. Auf der Ebene der Grundprinzipien sind die *Europäische Menschenrechtskonvention* (EMRK) von 1950 sowie die *Allgemeine Deklaration der Menschenrechte* von 1948 mit den anschließenden internationalen Konventionen von 1966 zu nennen.

Den Ausdruck »Religionsfreiheit« gibt es in der französischen Gesetzgebung nicht. Die Menschenrechtserklärung von 1789 spricht von der Meinungsfreiheit »sogar in Sachen Religion«, und das Trennungsgesetz von 1905 gewährleistet die »Gewissensfreiheit und die Kultusfreiheit« (Art. 1). Die Religion ist hier auf ihre Ausübung reduziert, und zwar in Riten und Gebeten. Frankreich verankert also das, was man unter Religionsfreiheit versteht, nicht in den unantastbaren Menschenrechten, sondern im Gesetz, das allezeit revidierbar ist.

Kultusfreiheit wird dadurch konsequent gewährleistet, dass sie in gefangenschaftsähnlichen Verhältnissen gesetzlich ermöglicht wird. So bezahlt die Republik die Kapläne aller Bekenntnisse in Hospitälern, in Kasernen, in Gefängnissen und in manchen Internaten.

In Frankreich gibt es eigentlich mehrere rechtliche Modelle. Die Trennung von Kirche und Staat aus dem Jahre 1905 ist nur eins davon. Daneben ist in Elsass-Lothringen immer noch die Gesetzgebung von 1802 bezüglich der »anerkannten Religionsgemeinschaften«, namentlich der katholischen, der lutherischen, der reformierten und der jüdischen, in Kraft. In Guyana und in anderen Überseeterritorien gibt es ebenso eigene Rechtslagen.

1. Laïcité

Das Wort *laïcité* ist ein Neologismus, der erst in den 1930er Jahren aufgefunden ist, später als das Adjektiv *laïc*. *Laïcité* ist nicht übersetzbar. Der Terminus verweist auf eine Ideologie, die in zwei verschiedene Richtungen geht. Die erste versteht *laïcité* als Befreiung von Gott und von Religion. Als Erbe der Revolution bezeichnet *laïcité* die neue republikanische Ära, die die christliche ersetzt hat, in der nun der Mensch und sein freier Wille der neue Gott ist. Diese erste, ursprüngliche Form ist heute noch in manchen Kreisen sehr lebendig und zielt auf die Ausklammerung der Religion aus der Öffentlichkeit und ihre Beschränkung auf die Privatsphäre. In diese Richtung kämpft vehement und ganz offen die Freimaurerei, hauptsächlich der Großorient Frankreich. Nach deren Vorstellung müssen der Staat, die Schule und auch der Marktplatz, also der gesamte öffentliche Raum, von jeder religiösen Färbung frei sein.

Die zweite Richtung, die sich allmählich nach dem Ersten Weltkrieg durchgesetzt hat, versteht unter *laïcité* die Gewissens- und Religionsfreiheit, die jedem Menschen in einer pluralistischen Gesellschaft zusteht, und die Gewährleistung ihrer Ausübung im öffentlichen Raum.

Bis heute ist eine starke Spannung zwischen den beiden Auffassungen der *laïcité* spürbar, die immer wieder auftaucht.

Die französische *laïcité* hat »Missionare« hervorgebracht, die meinen, sie hätten einen Auftrag denjenigen Nationen gegenüber, die vom Einfluss der Religion noch nicht ganz befreit sind. Sie meinen aber auch, dass sie sich das Studium der Verhältnisse in diesen Nationen sparen können. Ihr Erfolg zeigt sich darin, dass es Anteile in der Bevölkerung gibt, die um eine »republikanische Taufe« für ihre Kinder bitten: eine spöttische Nachahmung der christlichen Taufe, die man Anfang des 20. Jahrhundert einführte.

Im Trennungsgesetz von 1905 fällt das Wort *laïcité* kein einziges Mal. In der Verfassung von 1946 (Art. 19) ist dagegen die Rede von der »Läizität der öffentlichen Mächte und des öffentlichen Schulwesens«. In der heute geltenden Verfassung von 1958 ist das Adjektiv *laïc* zum Prädikat der Republik geworden (Art. 1).

Das Prinzip der *laïcité* findet Anwendung, wenn es um die Frage geht, ob religiöse Zeichen in der Öffentlichkeit erlaubt sein sollen. Schon im Jahre 1989 hat der Staatsrat verfügt, dass das Tragen des islamischen Kopftuchs aufgrund der Religionsfreiheit erlaubt sein sollte, mit der Einschränkung, dass damit keinerlei Proselytenmacherei verbunden sein dürfe. Ausgangspunkt einer vehementen Diskussion war der Stasi-Bericht (so genannt nach dem Leiter der Kommission Bernard Stasi) im Jahre 2003 über die Anwendung des Prinzips der *laïcité* in der Republik. Dieses Prinzip gilt als grundlegend und wird als Eckstein des »republikanischen Pakts« bezeichnet. Man

kann sogar sagen, dass die *laïcité* dort als die für alle geltende »Zivil-Religion« erscheint, der sich die wirklichen Religionen anzupassen haben. Man hatte nämlich vorgeschlagen, dass für die großen Lebensereignisse (Geburt, Ehe, Begräbnis) weltliche Schwellenriten eingeführt werden sollten, sozusagen als Doppelung oder Ersatz religiöser Gottesdienste. Darauf folgte das Gesetz von 2004, das aber viel weiter geht als die Verfügungen des Staatsrats. Denn es verbietet in den öffentlichen Schulen das Tragen von sichtlichen Zeichen einer Religionsangehörigkeit. So mussten auch die Kreuze und Kippas, die bislang niemanden gestört hatten, verschwinden. Im April 2011 ist vom Parlament ein Gesetz verabschiedet worden, durch das das Tragen der islamischen Burka in der Öffentlichkeit, das heißt nicht nur in öffentlichen Gebäuden, sondern auch auf der Straße, verboten ist.

In Europa wird man sich wohl daran erinnern, dass sich der französische Staatspräsident vehement gegen die Erwähnung eines »christlichen Erbes« in der geplanten, aber abgelehnten Europäischen Verfassung gewandt hatte. Eine andere Auffassung jedoch scheint in der Rede von Staatspräsident Sarkozy im Lateran im Jahr 2007 auf. Er benutzte das Epitheton »positiv« zur Charakterisierung der *laïcité* und betonte, dass die *laïcité* keinen Bruch mit der Vergangenheit heraufführen dürfe, ja, dass die Religionen keine Bedrohung, sondern von Vorteil für die Gesellschaft seien. Zwar sei der Staat von der Kirche getrennt, aber Kirche und Religionsgemeinschaften könnten nicht von der Gesellschaft abgetrennt werden, im Gegenteil: sie seien Bestandteile der Gesellschaft. Das Gemeinwohl bedürfe ethischer Werte, die gerade von den Kirchen vertreten und verteidigt würden, um dem herrschenden Materialismus entgegenzuwirken. Präsident Sarkozy äußerte sogar, dass Verbesserungen in das Trennungsgesetz eingeführt werden könnten. So bedauerte er z.B.,

- dass die Ordensgemeinschaften stark unter Vormundschaft stehen,
- dass die karitative Tätigkeit nicht unter die Kultusfreiheit gerechnet wird,
- dass die Diplome der katholischen Hochschulen nicht anerkannt werden,
- dass die Abschlüsse in Theologie keine Anerkennung finden und
- dass der Staat sich nicht an der Ausbildung der kirchlichen Amtsträger beteiligt.

Diese unerwartete Stellungnahme hat aber bis jetzt zu keiner Änderung geführt. Ich selbst habe in meiner Kathedrale einen Vortrag über die christlichen Wurzeln der *laïcité* gehalten. Wir wünschen eine *laïcité* der gegenseitigen Autonomie von Staat und Kirche, der weltanschaulichen Neutralität des Staates, in dem Religionsfreiheit für alle gewährleistet wird in all den Dimensionen, die in Art. 9 EMRK aufgeführt sind. Wir sehen keinen Widerspruch zwischen der notwendigen Neutralität des Staates und dem Wirken

der Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit. Der Staat sorgt für die Durchführung der Gesetze und definiert die Spielregeln. Die Kirchen sorgen für ein besseres Verständnis der religiösen Verschiedenheiten und setzen sich für das Gemeinwohl ein. Religionsgemeinschaften sind nicht aus der Öffentlichkeit zu verdrängen. Sie sind Bestandteile der Gesellschaft. Der Staat sollte soweit wie möglich ihre innere Struktur zur Kenntnis nehmen. Der Rechtsstaat hat auch den Auftrag, die Bedingungen zu schaffen, die die freie Religionsausübung ermöglichen.

2. Trennung

Das Trennungsgesetz hatte die Abschaffung des mächtigen Einflusses der katholischen Kirche in der Gesellschaft zum Hauptziel. Dieses Ziel war aber 1905 schon fast erreicht. In den vorhergehenden dreißig Jahren hatte eine Serie von Maßnahmen die Kirche von der Schule getrennt, die Ordensleute unter Lehrverbot gestellt und aus dem Land gejagt und schließlich Bischöfe und Priester aus ihren Pfarrhäusern und Klöstern vertrieben.

1875 war die Republik mit einer Stoßrichtung gegen den katholischen Monarchismus und Konservatismus entstanden. Im 19. Jahrhundert sprach man von den »deux France«, die eine verweigerte angeblich die Revolution, und die andere verknüpfte Fortschritt, Freiheit und Demokratie mit Antiklerikalismus. Kein Wunder, dass heute die Bewegung von Erzbischof Lefebvre in Frankreich die meisten Anhänger findet.

In Art. 2 des Trennungsgesetzes liest man »Die Republik anerkennt und finanziert keinen Kultus«. Diese Formulierung ist nur verständlich, wenn man die vorhergehende Lage ins Auge fasst. Im napoleonischen System der *Articles organiques* und des Konkordats waren vier Religionsgemeinschaften ausdrücklich »anerkannt« und ihr Klerus staatlich besoldet. Nicht-Anerkennung bedeutete eigentlich Nicht-Finanzierung. Im Blick auf die 1905 festgeschriebene Trennung ist man sich einig, dass sie durch eine offene und intelligente Rechtsprechung des Staatsrates nach 1923 in akzeptabler Weise durchgeführt worden ist. Es ist festzuhalten, dass nach der Rechtsprechung des Staatsrates das eigentliche verfassungsrechtliche Prinzip die religiöse Neutralität des Staates ist. Die Rechtsprechung hat nie Art. 2 des Gesetzes von 1905 als Quelle der Kultusfreiheit und der *laïcité* bezeichnet.

Trotz der Trennung hat die Republik die Normalisierung ihrer Beziehung zum Heiligen Stuhl und zur katholischen Kirche in Frankreich durch eine *Entente* 1923 vollzogen. Dieses Einvernehmen besteht aus einem Memorandum und einem Briefwechsel, der die Frage der Kultvereine zum Gegenstand hat und löst. Seitdem gibt es »Diözesanvereine«, eine Anpassung der Kultvereine an die katholischen Forderungen, in deren Statuten der Vorsitz dem

Ortsbischof eingeräumt wird. Auch die diplomatischen Beziehungen zwischen Frankreich und dem Heiligen Stuhl wurden wiederhergestellt.

Seit 1960 hat die Rechtsprechung den Begriff »*Entreprise de tendance*«, Tendenzbetrieb, akzeptiert, welcher beinhaltet, dass ein religiös orientierter Betrieb oder eine Institution, sei es Schule oder Hospital, sein Personal nach konfessionell-ethischen Gründen einstellen oder ihm kündigen darf.

Die Trennung von Staat und Kirche bedeutet keineswegs ein gegenseitiges Ignorieren. Das wäre unmöglich. So respektiert der Staat die innere Struktur der Kirchen. Wenn es um den zuständigen Priester geht, der für eine Kirchengemeinde Verantwortung trägt, vergewissert sich der Staat, dass er nach kirchenrechtlichen Vorschriften vom jeweiligen Bischof eingesetzt worden ist. Das Gleiche gilt für die zivilrechtliche Einrichtung einer Ordensgemeinschaft. Die Gemeinschaft muss von ihrem in der Hierarchie zuständigen Oberen gebilligt sein. Auf nationaler Ebene wurde 2002 eine ständige Kommission einberufen, die mit dem Premierminister, dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, dem Erzbischof von Paris und dem Nuntius regelmäßige Gespräche über anstehende Probleme führt.

3. Religiöser Pluralismus

Wie geht die *laïcité* mit dem religiösen Pluralismus um? Der Staat hat eine jahrhundertelange Erfahrung im Umgang mit der katholischen Kirche, das heißt mit einer hierarchisierten Institution, deren Vertreter auf lokaler, regionaler und universaler Ebene Verantwortung tragen. Die Republik tut sich schwer, mit anderen Religionsgemeinschaften in Beziehung zu treten, besonders mit dem Islam und den evangelikalischen Gemeinschaften. Denn dort gibt es keine Organe, die für die ganze Gemeinde verantwortlich sind. Die Republik aber wünscht, mit einem Partner verhandeln zu können, der auch verbindlich gegenüber seiner Religionsgemeinschaft auftritt. Deshalb wurde auf staatliche Initiative ein muslimischer Kultus-Rat gegründet, in den Vertreter der muslimischen Gemeinden gewählt werden sollen. Diese Kultur der repräsentativen Zuständigkeit ist jedoch nicht aus den islamischen Gemeinden heraus entstanden und hat nur geringe Ergebnisse erbracht. Die Republik duldet keinen Kommunitarismus. Die islamische Lebensart führt aber zwangsläufig zum Kommunitarismus.

4. Religionskunde in öffentlichen Schulen

Die französische *laïcité* hat weitgehende Konsequenzen im Bereich der Erziehung. Die *laïcité* hat nicht nur zum Ausschluss der Religion aus den

Lehrplänen geführt, sondern hat auch unterbunden, dass Kenntnis der Religionen erworben werden konnte. Inzwischen aber ist man sich einig, dass dies nicht mehr tragbar ist und eine Ausbildungslücke darstellt.

Heute versucht man der krassen Ignoranz in Sachen Religion durch die Einführung eines Lehrfachs *Fait religieux* (Religionskunde) zu begegnen. Aber der ein Jahrhundert währende, ideologisch motivierte Verzicht auf alle Hinweise auf das christliche Erbe in Literatur, Kunst, Institutionen und im Menschenbild ist nicht mehr aufzuholen.

5. Schulfreiheit

Die Schulfreiheit war stets garantiert. Trotzdem versuchte die sozialistische Regierung im Jahre 1984 die Schule in nicht-staatlicher, freier, d.h. privater, auch kirchlicher Trägerschaft (*l'école libre*) abzuschaffen. Der Widerstand der Katholiken hatte zur Folge, dass der Gesetzentwurf ad acta gelegt wurde. Heute sind die katholischen Schulen wegen ihrer besseren Leistungen und ihres Erziehungsprogramms beliebt. Sie sind für alle offen. Seit dem Jahre 1959 gibt es für die Privatschulen die Möglichkeit, einen Partnerschaftsvertrag mit dem Staat zu unterzeichnen, wonach der Staat die Lehrkräfte bezahlt, aber auch bestellt und die Verwaltungskosten trägt. Im Gegenzug sind die Schulen an die öffentlichen Lehrpläne gebunden.

6. Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen

Seit 1880 wird in öffentlichen Schulen kein Religionsunterricht mehr erteilt. Bis 1880 war die *Loi Falloux* von 1850 in Kraft, wonach Religion ein obligatorisches Schulfach war, von dem man die Kinder allerdings befreien lassen konnte. Dieses Gesetz ist in Elsass-Lothringen immer noch gültig. Heute wird zu Recht bedauert, dass man sich ca. 100 Jahre lang nicht mehr darum gekümmert hat, eine Religionskunde zu gewährleisten, und wertet dies als eine fatale Ignoranz im kulturellen Bereich.

In Grundschulen ist Religionsunterricht in Schulräumen völlig untersagt. Deshalb ist der Mittwoch per Gesetz freigestellt, damit Eltern, die dies wünschen, ihre Kinder in der Pfarrei religiös unterweisen lassen können. Nur in den Mittelschulen ist es möglich, einen Raum für Religionsunterricht zu bekommen. Der Religionsunterricht wird dann durch einen von der Kirche bestellten Geistlichen außerhalb des schulischen Stundenplans erteilt. Konkret bedeutet das, dass dieser Unterricht zwischen 12 und 13 Uhr oder nach der letzten Stunde stattfindet.

Nur in Privatschulen ist ein freiwilliger Religionsunterricht in allen Klassen möglich. Bis in die 1960er Jahre war es katholischen Geistlichen untersagt, sich auf Lehrerstellen an öffentlichen Schulen zu bewerben.

7. Theologie im Hochschulwesen

In den meisten europäischen Staaten wird Theologie an öffentlichen Universitäten gelehrt und als Bestandteil von Kultur und Wissen erforscht, ohne dass sich dadurch irgendjemand in seinen Überzeugungen verletzt fühlen würde. Im Hochschulwesen gilt das Gesetz von 1875, das zwar die Hochschulfreiheit garantiert, dem Staat aber das Monopol der Diplomverleihung zuweist. Die Kirche darf keine Universitäten gründen. Sie muss sie »Katholische Institute« nennen. Es gibt fünf dieser Art. Nur in Straßburg gehören die beiden theologischen Fakultäten zur staatlichen Universität, die evangelisch-theologische als ununterbrochene Fortführung der vor 1870 existierenden Fakultät, die katholisch-theologische aufgrund des Vertrags von 1902 zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich. Vor der Trennung gab es sechs katholische und zwei evangelische theologische Fakultäten an den staatlichen Universitäten. Seitdem darf keine Theologie an staatlichen Universitäten mehr gelehrt werden. Als Ausgleich dafür wurde an der *École Pratique des Hautes Études* eine Sektion für Religionswissenschaft gegründet.

Da der Heilige Stuhl die Konvention von Bologna unterzeichnet hat, sollten die Abschlüsse der Studiengänge und die Diplome der katholischen Universitäten – nach kirchenrechtlichem Wortlaut – sowie die der staatlichen Universitäten in den unterzeichnenden Staaten gegenseitig anerkannt werden. Im Jahre 2008 kam es zu einem Regierungsvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der französischen Regierung, wonach nicht nur die kanonischen Lehrfächer (Philosophie, Theologie und Kirchenrecht), sondern auch alle anderen weltlichen Studiengänge Gegenstand der Anerkennung sein sollten. Dieser Vertrag ist durch anti-katholische Gruppierungen als unvereinbar mit der *laïcité* bezeichnet und angegriffen worden. In dem daraufhin eingeleiteten Verfahren ist die Klage inzwischen abgewiesen worden.

8. Ordensgemeinschaften

Das Gesetz über die Vereinsfreiheit von 1901 hatte ausdrücklich die katholischen Ordensleute ausgeschlossen, nicht aber die Mitglieder anderer Bekenntnisse. Ordensgemeinschaften konnten nur durch ein Gesetz den Status einer juristischen Person erwerben. In der Praxis mussten sie ihre Güter durch von Laien getragene Zivilvereine verwalten lassen. 1942 wurde diese

Diskriminierung abgeschafft. In den letzten zehn Jahren ist es für Ordensgemeinschaften viel leichter geworden, zivilrechtliche Anerkennung zu erreichen. Dies ermöglicht ihnen eine effektivere Kontrolle ihrer Güterverwaltung.

9. Kirchliches Vermögen und Finanzierung

Keine kirchliche Einrichtung, keine Diözese oder Pfarrei, kein Priesterseminar oder Domkapitel erfreut sich einer staatlichen Anerkennung. Das geltende Recht hat der Kirche eine einzige Form vorgeschrieben, und zwar die der Kultvereine von 1905. Da die katholische Kirche dies nicht akzeptierte, gab es eine Rechtslücke, die bis 1923 dauerte. Schließlich wurden die Diözesanvereine vom Staatsrat gebilligt. Diese stehen unter dem Vorsitz des Ortsbischofs. Solche Vereine haben aber einen streng »kultischen«, d.h. »gottesdienstlichen« Zweck. Sie können nur Güter besitzen und verwalten, die diesem Zweck dienen. So dürfen sie z.B. ein Altersheim für pensionierte Priester führen, in dieses jedoch keine Laien aufnehmen.

In Frankreich leben die Kirchen von den freien Gaben der Gläubigen, durch Kollekten oder Nachlässe. Letztere dienen dem Bau und der Erhaltung der kirchlichen Gebäude. Direkte staatliche Zuschüsse sind untersagt. Aus Denkmalschutzgründen ist es aber gestattet, öffentliche Mittel für die Erhaltung von Kirchen zu verwenden, die im Besitz der Diözesanvereine stehen.

Eine unerwartete Folge des Trennungsgesetzes ist die Baulast der etwa 45.000 Kirchen im Lande, die den Ortsgemeinden gehören, sowie der Kathedralen in Staatsbesitz. Dies war nicht so vorgesehen. Die katholische Kirche weigerte sich, die aufgezwungene Lösung von 1905 zu akzeptieren, wonach das kirchliche Vermögen von Kultvereinen verwaltet worden wäre, in denen die kirchenrechtlichen Vorschriften nicht beachtet werden konnten. So ergab sich eine Rechtslücke, die 1907 durch ein neues Gesetz geschlossen wurde. Nun wurden die Kommunen die rechtlichen Besitzer der 45.000 Kirchen mit der Verpflichtung, für deren Erhaltung aufzukommen. Das doppelte Prinzip des öffentlichen Besitztums einerseits und der ausschließlichen Bestimmung der Gebäude zugunsten des katholischen Kultus andererseits ist ein Charakteristikum der französischen Gesetzgebung. Sie gilt nicht für die protestantischen und jüdischen Gemeinschaften, die vor 1905 Immobilien besaßen, weil sie die Bestimmungen des Trennungsgesetzes sofort akzeptierten und folglich im Besitz ihrer Immobilien blieben.

10. Humanitäre Tätigkeit

Die Ausgestaltung der Nächstenliebe, die Praxis der Caritas, wird in Frankreich nicht als Teil kirchlicher Verantwortlichkeit anerkannt. Denn die Kultusfreiheit bezieht sich nicht auf die karitativen Werke der Kirche. Die Diözesanvereine von 1923 lassen die Trägerschaft von Hospitälern oder Schulen durch die Kirche nicht zu. Diese müssen von allgemeinen Zivilvereinen getragen und verwaltet werden, ohne dass die kirchliche Autorität Mitwirkungsrecht hat. Solche Einrichtungen können zwar aufgrund ihrer sozialen Leistungen öffentliche Zuschüsse erhalten, nicht aber aufgrund ihrer religiösen Orientierung.

11. Elsass-Lothringen

Die staatskirchenrechtliche Lage im Elsass und in Lothringen darf nicht unerwähnt bleiben. Was in der *Vieille France* 1905 aufgelöst wurde, besteht in den drei *départements* des ehemaligen Reichslandes Elsass-Lothringen fort. Die Fortgeltung der Rechtslage von vor 1870 ist eine merkwürdige Relativierung des zuvor über die französische *laïcité* Gesagten. Denn das Trennungsgesetz von 1905 wurde in Elsass-Lothringen nie eingeführt. Dort gelten weiterhin das napoleonische Konkordat von 1801 zusammen mit den Organischen Artikeln von 1802 für den katholischen, den lutherischen und den reformierten Kultus sowie der königliche Erlass von 1844 für den jüdischen Kultus.

Was man »Konkordatssystem« nennt, umfasst die gesamte Gesetzgebung, die heute für die vier »anerkannten Kulte« in Kraft ist, als Teil der dreizehn Bereiche des elsass-lothringischen Ortsrechts, das neben dem Kultusrecht und dem Bildungswesen auch wichtige Bereiche des Handelsrechts, des Strafrechts, des Sozialrechts und des Vereinsrechts beinhaltet.

Die Republik versuchte 1924 das Ortsrecht und 1936 das Konkordatssystem abzuschaffen, stieß aber jedes Mal auf den Widerstand der Bevölkerung, so dass dieses Thema, wenn es jetzt wieder auftaucht, schnell zurückgedrängt wird. Zwischen 1940 und 1944 allerdings war das Ortsrecht insgesamt aufgehoben.

Was das Kultusrecht anbetrifft, so ist das Konkordatssystem zunächst provisorisch gehandhabt, dann aber durch dreimalige Bestätigung, und zwar 1871, 1925 und 1944, gültig etabliert worden. Auf der Grundlage der Gesetzgebung von vor 1870 hat sich das System so entwickelt, dass es einerseits seine Anpassungsfähigkeit, andererseits seine Nicht-Ausdehnbarkeit auf andere Kulte erwiesen hat. Nennenswert sind in dieser Hinsicht folgende Bestimmungen, da sie bis heute in Geltung stehen:

- der Erlass von 1871 und das Gesetz von 1873, wodurch das Schulgesetz von Falloux aus dem Jahre 1850 bestätigt wurde. Das bedeutet, dass Grundschulen in Elsass-Lothringen konfessionelle Schulen sind. Religion ist obligatorisches Unterrichtsfach für Lehrer und Schüler, auch in den Mittelschulen. Die Möglichkeit der Befreiung vom Religionsunterricht wurde erst 1933 für Schüler und 1951 für Lehrer eingeführt. Religionsunterricht bleibt sowohl an den öffentlichen als auch an den Privatschulen Unterrichtsfach. Das Lehrpersonal wird vom Staat bezahlt und von den Kirchen eingestellt.
- der völkerrechtliche Vertrag zwischen dem Deutschen Reich und dem Heiligen Stuhl 1902, durch den die katholisch-theologische Fakultät in Straßburg gegründet wurde. Sie steht neben der evangelisch-theologischen, die dort seit 1566 ohne Unterbrechung besteht.
- ein Gesetz von 1909, das die finanziellen Verhältnisse der Geistlichen der vier Religionsgemeinschaften ordnet, wonach die katholischen nach Alter besoldet werden und die protestantischen und jüdischen nach Dienstjahren, mit dem Recht auf Pension nach zehn Dienstjahren.
- ein Dekret von 1992, welches die Pfarrverwaltungsräte völlig reformiert und den neuen Gegebenheiten angepasst hat.
- ein einfaches Dekret des Staatsrats von 1993, das die Anerkennung der Ordensgemeinschaften ermöglicht hat.
- dass seit 1944 sämtliche rechtlichen Anpassungen nur durch Dekrete erfolgt sind, und zwar im Rahmen der konkordatären und gesetzlichen Ordnung. In diesem engen Rahmen ist das System reformierbar. Es stößt aber an Grenzen, wenn man versucht, es auf andere Religionsgemeinschaften auszudehnen.

Die Frage stellt sich selbstverständlich in Anbetracht der nicht geringen Zahl von muslimischen Bürgern in Elsass und Lothringen: Wäre es nicht wünschenswert – wie etwa in Belgien oder Luxemburg, deren staatskirchenrechtliches System auch auf dem napoleonischen Konkordat und den Organischen Artikeln gründet –, neue Religionsgemeinschaften – neue Kulte – in diese Gesetzgebung zu integrieren? Die Antwort auf diese Frage ist, dass die *République laïque* schwerlich ein Gesetz verabschieden kann, mit dem sie eine neue Religion »anerkennt«, und das nur auf einem Teil des staatlichen Territoriums.

Es wurde auch der Wunsch geäußert, an der Universität Straßburg eine islamisch-theologische Fakultät zu gründen, um dort Imame auszubilden. Dieses Projekt ist ebenfalls und aus denselben Gründen gescheitert. Inzwischen gibt es eine solche Ausbildungsstätte, aber eben nicht in Elsass-Lothringen, sondern in Paris am *Institut catholique*.

Allerdings genießen »nicht-erkannte« Religionsgemeinschaften die Großzügigkeit des Ortsgesetzes von 1908 bezüglich der Kultvereine. Zusätzlich haben sie die Möglichkeit der Finanzierung durch öffentliche Mittel.

Zusammengefasst kann man festhalten: Das Modell Elsass-Lothringen ist nicht auf andere Gebiete in Frankreich übertragbar, ebenso wenig auf Religionsgemeinschaften, die sich neu etabliert haben. Es wird allerdings auch nicht ernsthaft infrage gestellt.

12. Schluss

Wie steht es nun um das Modell der *Vieille France*? Kann man das französische Modell auf ganz Europa ausdehnen?

Wer dies tun möchte, muss wissen, dass es einen ähnlichen Versuch schon einmal gab, und zwar in nicht exemplarischer Weise, als Lenin 1918 das Gesetz über die Trennung von Staat und Kirche sowie von Schule und Kirche durch den Sowjet beschließen ließ. Er hatte sich von dem französischen Trennungsgesetz von 1905 inspirieren lassen. Wie dieses Sowjet-Gesetz durchgeführt wurde, ist allgemein bekannt.

Zum hundertjährigen Bestehen des Trennungsgesetzes von 1905 hat die französische Bischofskonferenz eine Verlautbarung abgegeben, in der die Bischöfe erklären, dass das 1905 eingeführte Trennungssystem zufriedenstellend funktioniert, einmal, weil es sich des Konsenses der Bevölkerung erfreut, und zum anderen, weil es sich durch kontinuierliche Anpassung so entwickelt hat, dass die Grundfreiheiten gewährleistet sind.

Ich nenne folgende Gründe dafür, dass eine Übertragung des französischen Modells auf Europa nicht infrage kommen kann.

1. Die Gesetzgebung ist mit den Jahrhunderten gewachsen und reflektiert Umstände, die sich anderswo nie in gleicher Weise wiederholen werden.
2. Der ideologische Bestandteil des *laïcité*-Begriffs hat in anderen Kontexten keinen Rückhalt. Allein schon die Tatsache, dass das Wort nicht übersetzbar ist, belegt, dass es historisch gesehen in den charakteristischen französischen Zusammenhang gehört. *Laïcité* ist ein französisches Experiment.
3. In den modernen Verfassungen dominiert der Begriff »Religionsfreiheit«, der die Ausübung der Religion, die Erteilung von entsprechendem Unterricht und Werke der Solidarität miteinschließt.
4. Was nun die Idee eines gemeinsamen europäischen Modells für die Verhältnisse von Kirche und Staat betrifft, so bin ich der Meinung, dass solch ein Projekt nicht nur niemals durchgeführt werden kann, sondern dass es auch keine gute Lösung für Europa wäre. Im Übrigen wäre eine solche Lösung nicht einmal möglich. Seitdem der europäische Verfassungs-

entwurf abgelehnt worden ist, haben wir entschieden Abstand genommen von einem europäischen Bundesstaat. Doch sogar bei dieser nun nur noch hypothetischen Konstellation würde das Prinzip der Subsidiarität gelten, das im Vertrag von Maastricht verankert ist (Art. 5). Jeder Mitgliedsstaat gestaltet seine kulturellen Angelegenheiten so, wie sie historisch und soziologisch im jeweiligen Staat verankert sind und von der Bevölkerung mitgetragen werden. Möglichkeiten für eine Nivellierung der Unterschiede gibt es m.E. nicht.

5. Was wir dagegen gemeinsam durchsetzen müssen, sind die Grundprinzipien der Gewissens- und Religionsfreiheit sowie der Autonomie der Kirchen unter Bewahrung des für alle gültigen Rechts.

Heinrich de Wall

Die Entstehung der deutschen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat

1. Einleitung:

Die deutsche Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat

Die deutsche Variante der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat lässt sich schwer in eine kurze Formel fassen – weder haben wir es mit einer »wall of separation« noch mit einem in der Verfassung ausdrücklich verankerten Prinzip wie der »laïcité« zu tun, noch überzeugen Wortbildungen wie die der »hinkenden Trennung«¹. Dennoch liegt dem deutschen Religionsverfassungsrecht ein bemerkenswert konsistentes System von Leitgrundsätzen zugrunde. Der innere Zusammenhang der differenzierten Regeln des Grundgesetzes und der Länderverfassungen zum Verhältnis von Staat und Kirche ist durch die Wissenschaft und vor allem durch die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts eindrucksvoll herausgearbeitet worden. Er wird vor allem durch die Beziehung dieser Regelungen zur Religionsfreiheit und zum Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften hergestellt. Jüngere Beispiele dafür sind die Ableitung der Mitwirkungsrechte der Kirchen bei der Bestellung der Hochschullehrer an theologischen Fakultäten aus dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften in der Lüdemann-Entscheidung² und die Aussage aus dem Zeugen Jehovas-Urteil, dass der Status der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts ein Mittel zur Verwirklichung von deren Selbstbestimmung ist³. Bemerkenswerterweise sieht das Bundesverfassungsgericht in der Entscheidung zum Vertrag von Lissabon den »Umgang mit dem religiösen Bekenntnis« und damit wohl die Grundlagen der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion sogar als unhintergehbaren Bestandteil dessen, was dem demokratischen Prozess der Mitgliedsstaaten verbleiben muss, dessen Übertragung auf die Europäische Union also unzulässig ist⁴.

Leitgrundsätze der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche nach dem Grundgesetz sind: 1. Religionsfreiheit, 2. Religiöse Gleichheit, 3. Selbstbe-

1 So Ulrich STUTZ, Die Päpstliche Diplomatie unter Leo XIII., Berlin 1926, S. 54.

2 Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE) 122, 89 (112).

3 BVerfGE 102, 370.

4 BVerfGE 123, 267 (358).

stimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und 4. Trennung von Staat und Kirche. Aus diesen Prinzipien lässt sich der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates ableiten, der in Rechtsprechung und Wissenschaft häufig als wesentliches Element unseres Staatskirchenrechts genannt und herangezogen wird. Ob er mehr ist als eine Zusammenfassung anderer Grundsätze und was sein normativer Stellenwert ist, ist hier nicht zu diskutieren. Jedenfalls ist das Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesrepublik neben den vier genannten Grundsätzen geprägt durch 5. die Kooperation des Staates mit den Religionsgemeinschaften in Fragen gemeinsamen Interesses und 6. die Förderung und Unterstützung der Religion und der Religionsgemeinschaften – wofür beispielhaft der Status der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts mit seinen Konsequenzen oder der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen stehen. Das verweist darauf, dass, was man als 7. Grundsatz bezeichnen könnte, den Religionsgemeinschaften eine Rolle auch in dem vom Staat dominierten öffentlichen Raum zugestanden wird: Trennung von Staat und Kirche bedeuten nicht Ausschluss der Kirchen aus öffentlichen Einrichtungen.

All diese Prinzipien stehen auf der Grundlage der Souveränität des Staates und seines Gewaltmonopols: Nicht die Kirchen bestimmen und definieren die Grenzen ihrer Tätigkeit, sondern der Staat. Insgesamt bildet, wie bereits erwähnt, die Religionsfreiheit der Individuen und der Religionsgemeinschaften den Mittelpunkt dieser Grundsätze. Sie bildet das ordnende Prinzip, auch wenn sie keineswegs alle anderen Grundsätze des Staat-Kirche-Verhältnisses derogiert und obwohl nicht alles aus ihr herleitbar ist, was das Grundgesetz und die Länderverfassungen an Regelungen zum Staat-Kirche-Verhältnis enthalten.

Bereits ein kurzer Blick auf diese Elemente zeigt: Die Entstehung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland zerfällt in Einzelgeschichten. Die religiöse Gleichheit, die im konfessionell uneinheitlichen Deutschland eine besondere, eigengeartete Bedeutung hat, ist viel früher (jedenfalls zum Teil) verwirklicht worden als die Trennung von Staat und Kirche oder das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften – Parität war schon Verfassungsinhalt, als der Begriff der »Religionsgemeinschaften« noch unbekannt war. Die Religionsfreiheit, wie wir sie verstehen, hat eine sehr differenzierte Vorgeschichte, die ins konfessionelle Zeitalter zurückreicht. Was »Körperschaft des öffentlichen Rechts« ist, das haben auch diejenigen bewusst offengelassen, die diesen Begriff in die Weimarer Reichsverfassung aufgenommen haben – im 17. oder in weiten Teilen des 18. Jahrhunderts war er nicht geläufig oder nicht in der Form, wie wir ihn kennen.

Die konfessionelle Spaltung war natürlich nicht nur für den (reichs)verfassungsrechtlichen Begriff der Parität von Bedeutung. Die Entwicklung der Beziehungen von Staat und Kirche ist auch für die Konfessionen unter-

schiedlich verlaufen. Zur sachlichen Differenziertheit kommt die politische und territoriale Uneinheitlichkeit Deutschlands. Das landesherrliche Kirchenregiment bezog sich auf die evangelische, nicht die römisch-katholische Kirche. Der Kulturkampf des 19. Jahrhunderts ist gegen die römisch-katholische, nicht die evangelische Kirche geführt worden. Schließlich ist – selbstverständlich – die politisch-territoriale Uneinheitlichkeit der Entwicklung in so unterschiedlichen Herrschaftsgebilden wie beispielsweise Preußen, Hamburg oder Bayern zu berücksichtigen.

Für einen Überblick über die Geschichte der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche birgt diese Differenziertheit natürlich eine besondere Schwierigkeit, aber auch eine Erleichterung: Der Überblick muss notwendig kursorisch und auf die Grundsätze bezogen bleiben: Einzelheiten der spannenden und zum Teil windungsreichen Entwicklungen in den deutschen Territorien bzw. Bundesstaaten können nicht in den Blick genommen werden. Vielleicht hilft das aber dabei, eines zu verdeutlichen: Hinter den Geschichten der einzelnen Elemente des Staat-Kirche-Verhältnisses wird doch auch eine gemeinsame Tendenz zu Freiheit, Gleichheit und Selbstbestimmung sichtbar. Aus den verschiedenen Bäumen entsteht ein Wald, aus den einzelnen Bildpunkten ein Gemälde – das hier allerdings nur in ganz groben Strichen gemalt werden kann.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich, aus noch auszuführenden Gründen, auf das 19. Jahrhundert⁵. Vorweg sei auf folgende Wegmarken hingewiesen, die das zeitliche Gerüst bilden: Den Reichsdeputationshauptschluss 1803 und das Ende des Heiligen Römischen Reiches 1806 als Ausgangspunkte, die Gründung des Deutschen Bundes souveräner Staaten 1815, Etablierung und Konstitutionalisierung der Einzelstaaten des Deutschen Bundes, die gescheiterte bürgerliche Revolution 1848, der Kultur-

5 Zur Entwicklung des Staatskirchenrechts im 19. Jahrhundert vgl. Martin HECKEL, Die Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche im 19. Jahrhundert, in: Ders., *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, Bd. 3, hg. v. Klaus SCHLAICH, Tübingen 1997, S. 441–470, insbes. S. 445–447; ders., *Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung*, München 2007, insbes. S. 34–53. Siehe auch allgemein zum Staat-Kirche-Verhältnis im 19. Jahrhundert: Christoph LINK, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, München 2010, §§ 17–24 (Lit.); ders., *Staat und Kirche*, Frankfurt a.M. 2000, S. 49–93; Hans Erich FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, Köln 1972, §§ 46–51; Ernst Rudolf HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 7 Bd., Stuttgart 1957ff., insbes. Bd. 1, 1990, S. 387–400, Bd. 4, 1984, S. 645–650 u. 832–841; ders./Wolfgang HUBER, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, 4. Bd., 1973ff. (Quellen); Joachim MEHLHAUSEN, *Kirchen zwischen Staat und Gesellschaft. Zur Geschichte des evangelischen Kirchenverfassungsrechts in Deutschland (19. Jahrhundert)*, in: Gerhard RAU/Hans-Richard REUTER/Klaus SCHLAICH (Hg.), *Das Recht der Kirche*, Bd. II, Gütersloh 1995, S. 193–271; Andreas GESTRICH/Heinrich DE WALL, *Germany. Constitutional Complexity and Confessional Diversity*, in: Keith ROBBINS (Hg.), *The Dynamics of Religious Reform in Northern Europe, 1780–1920*. Vol. 1: *Political and Legal Perspectives*, Leuven 2010, S. 149–202; Stefan MUCKEL/Heinrich DE WALL, *Kirchenrecht*, München 2010, S. 37–46; Christian WALTER, *Religionsverfassungsrecht*, Tübingen 2006, S. 96–126.

kampf der 70er Jahre, die Verselbstständigung der evangelischen Kirchen und die Weimarer Reichsverfassung 1919. Danach sind für das 20. Jahrhundert zu nennen: Die Etablierung des Systems der Staatskirchenverträge in den 20er Jahren, in den 60er Jahren und in den letzten beiden Jahrzehnten, sowie die Jahre 1933, 1949 und 1989 mit ihren politischen und/oder rechtlichen Umwälzungen.

2. Ausgangspunkte der Entwicklung: konfessionelle Spaltung und politische Zersplitterung

Zwei Faktoren sind für die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche, oder – in Bezug auf frühere Zeiten besser – für das Verhältnis von weltlicher Obrigkeit und Religion in Deutschland entscheidend und prägend: Die konfessionelle Spaltung und die territorial-politische Zersplitterung.

Anders als die überwiegend lutherischen Länder Nordeuropas oder die überwiegend katholischen Länder West- und Südeuropas ist die Mitte des Kontinents und dabei insbesondere Deutschland durch die Koexistenz zweier bzw. dreier Konfessionen geprägt, die nebeneinander bestanden – die katholische und die evangelische, die wiederum in ihren lutherischen und den reformierten Zweig zerfällt. Dabei stand im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation nicht eine krasse Minderheit einer eindeutig vorherrschenden Religion gegenüber. Vielmehr waren die beiden Religionsparteien in etwa gleich mächtig. Damit gewann die Frage der Gleichheit der Konfessionen ein besonderes Gewicht. Sie ist nicht das Problem der Emanzipation einer Minderheit, sondern der Balance gleicher Gewichte, die die Berücksichtigung der Besonderheiten der beiden Seiten erfordert und nahelegt.

Der zweite wesentliche Faktor ist die territoriale Zersplitterung Deutschlands. Das Heilige Römische Reich deutscher Nation war kein Einheitsstaat, sondern vielmehr ein vielschichtiges Gebilde mit einer relativ schwach ausgeprägten Zentralgewalt. Unterhalb der Zentralebene, auf der Ebene der Territorien, bestand eine große Vielfalt ganz unterschiedlicher politischer Einheiten von Brandenburg-Preußen oder Habsburg-Österreich, die ihre Rolle in der Pentarchie der europäischen Großmächte spielten, bis zu den zahlreichen kleinen und kleinsten der insgesamt über 300 Territorien, die in ihrer politischen Bedeutung und ihrer rechtlichen Verfassung kaum vergleichbar waren und für die das Reich eine bedeutende und existenzsichernde Rolle spielte.

In diesem Gebilde war auf der Ebene der Reichsverfassung der Grundsatz der Koexistenz und der Parität der beiden Konfessionen weitgehend verwirklicht. Das Recht zur Bestimmung über das Kirchenwesen in den Territorien lag dagegen in der Kompetenz der einzelnen Territorialherrscher. Dabei

ergaben sich in Bezug auf die rechtliche Position der Kirchen zwischen den Konfessionen charakteristische Unterschiede.

So war die Stellung der evangelischen Kirchen in Deutschland durch das landesherrliche Kirchenregiment geprägt. Dieses beinhaltete das Recht der Fürsten und der städtischen Obrigkeiten, das evangelische Kirchenwesen ihres Herrschaftsbereichs zu ordnen und die wesentlichen kirchlichen Leitungsrechte wahrzunehmen. Demgegenüber war ein landesherrliches Kirchenregiment über die katholische Kirche unbekannt. Hier wurden die Kirchenleitungsbefugnisse durch die Bischöfe wahrgenommen. Indes hat es, gerade im 18. Jahrhundert, vielfältige Versuche der Territorialherren gegeben, auch auf die Angelegenheiten der römisch-katholischen Kirche und ihr Recht Einfluss zu nehmen.

Überdies spielte im katholischen Bereich mit den geistlichen Fürstentümern eine weitere Besonderheit der Kirchenverfassung des Heiligen Römischen Reiches eine Rolle. Die katholischen Bischöfe im Reich waren nicht nur Träger eines kirchlichen Amtes, sondern vielfach gleichzeitig Reichsfürsten und damit weltliche Herrscher über ein Territorium.

Die Parität der Konfessionen auf Reichsebene bedeutete keineswegs religiöse Gleichheit oder Religionsfreiheit für die Bürger. Vielmehr lag das Recht, über die Konfession zu bestimmen, bei dem jeweiligen Landesherrn bzw. beim Rat der freien Reichsstädte. Dabei waren lediglich die bereits genannten drei christlichen Konfessionen zugelassen: die römisch-katholische, die lutherische und die reformierte. Religionsfreiheit bestand, mit der Beschränkung auf die zugelassenen Konfessionen, zunächst nur für die Territorialherren, die Untertanen hatten ursprünglich nur ein Recht, nämlich aus religiösen Gründen auszuwandern. Seit dem 17. Jahrhundert war jedenfalls sichergestellt, dass Menschen anderer Konfession in ihrer »stillen Hausandacht« geduldet werden mussten⁶. Nicht nur dadurch, dass Fürsten Landstriche anderer Konfession ihrem Territorium einverleibten, kam es aber im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts zu einer Aufweichung der Bekenntniseinheit in den Territorien. Daneben stand teilweise auch eine Toleranzpolitik, die wiederum aus unterschiedlichen Motiven gespeist wurde.

3. Reichsdeputationshauptschluss 1803 und Auseinandertreten von Staat und Kirche

Die politischen und kulturellen Umbrüche im Zusammenhang mit und im Gefolge der französischen Revolution und der napoleonischen Epoche brachten für Deutschland eine grundlegende Änderung der politischen Organisa-

6 So Art. V § 34 des Instrumentum Pacis Osnabrugense vom 14./24.10.1648.

tion mit sich – nämlich das Ende des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Mit ihm endete auch seine Kirchenverfassung. Die damit verbundenen, einschneidenden Veränderungen sowohl des Verhältnisses von Staat und Kirche als auch der Kirche selbst betrafen vor allem die römisch-katholische Kirche.

Diese Änderungen wurden schon vor dem Ende des Heiligen Römischen Reiches durch eine grundlegende Neuordnung der politischen Verhältnisse im Reich eingeleitet, den Reichsdeputationshauptschluss (RDH)⁷. Der Reichsdeputationshauptschluss war eine Konsequenz aus dem Frieden von Lunéville, mit dem der Krieg des Reichs gegen Napoleon zu dessen Gunsten beendet wurde. Der RDH ist durch Napoleon selbst forciert worden. Französische und deutsche Geschichte zeigen hier einmal mehr ihre enge Verbundenheit. Überspitzt könnte man sagen: Napoleon stand Pate für die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland.

Der RDH diente der Regelung der Entschädigung mit Napoleon verbündeter deutscher Reichsfürsten für Verluste an Frankreich, die sie in Gebieten links des Rheins erlitten hatten. Dafür wurden die geistlichen Territorien herangezogen, die (mit einer vorübergehenden Ausnahme) von der Bildfläche verschwanden. Die geistlichen Reichsfürsten verloren ihre Stellung als Reichsstände und das Herrschaftsrecht über ihr Territorium, das den zu entschädigenden weltlichen Fürsten zugeschlagen wurde. Das damit verbundene Vermögen ging ebenfalls über, wurde also enteignet. Überdies erhielten die Reichsfürsten die Erlaubnis, in ihren Gebieten Kirchengut zu »säkularisieren«, das heißt zu enteignen.

7 Zum RDH und seinen Auswirkungen auf das Staat-Kirche-Verhältnis vgl. Klaus Dieter HÖMIG, *Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 und seine Bedeutung für Staat und Kirche*, Tübingen 1969; Hans-Wolfgang STRÄTZ, *Die Säkularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen*, in: Albrecht LANGNER (Hg.), *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, München/Paderborn/Wien 1978, S. 31–62; HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. 1, Stuttgart²1990, S. 400–404; Rolf DECOT (Hg.), *Kontinuität und Innovation um 1803*, Mainz 2005; ders. (Hg.), *Säkularisation der Reichskirche*, Mainz 2002; aus den zahlreichen Veröffentlichungen im Zusammenhang mit dem 200. Jahrestag des Reichsdeputationshauptschlusses s. aus juristischer und verfassungshistorischer Sicht nur Günter KRINGS, *Das Alte Reich am Ende. Der Reichsdeputationshauptschluß 1803*, *Juristenzeitung* 2003, S. 173–179; Stefan MÜCKL, *Der Reichsdeputationshauptschluß von 1803. Wendemarke der Verfassungsgeschichte für den deutschen Südwesten*, *Verwaltungsblätter für Baden-Württemberg* 2003, S. 144–153; Klaus-Peter SCHROEDER, *Des Alten Reiches langer Schatten. 200 Jahre Reichsdeputationshauptschluss*, *Neue Juristische Wochenschrift* 2003, S. 630–632; Hans-Jürgen BECKER, *Der Untergang der Reichskirche 1803 und die Chance eines Neubeginns im Staatskirchenrecht*, in: Heinrich DE WALL/Michael GERMAN (Hg.), *Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2003, S. 547–555; Heinrich DE WALL, *Die Fortwirkung der Säkularisation im heutigen Staatskirchenrecht*, in: Heiner MARRÉ/Dieter SCHÜMMELFEDER/Burkhard KÄMPER (Hg.), *Säkularisation und Säkularisierung. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Bd. 38, Münster 2004, S. 53–82.

Damit gingen der Kirche erhebliche Vermögenswerte, ja ein Großteil ihres Vermögens mit Ausnahme des Ortskirchenvermögens verloren. Zwar standen dem zum Teil Entschädigungspflichten gegenüber. Das wog aber den Vermögensverlust bei Weitem nicht auf. Die Entschädigungsverpflichtungen sind in der Folge Grundlage für finanzielle Leistungen des Staates an die Kirche. Sie sind im 19. und 20. Jahrhundert vielfach aufgrund von Vereinbarungen neu geregelt worden, so dass der RDH nicht mehr rechtliche Grundlage für Leistungspflichten des Staates ist. Gleichwohl bilden sie bis heute den historischen Hintergrund für weiter bestehende Zahlungsverpflichtungen des Staates zugunsten der Kirche, abgesichert durch Art. 138 I der Weimarer Reichsverfassung (WRV). Ebenso einschneidend wie der Verlust des Vermögens waren die Änderungen der politischen Stellung der katholischen Kirche. Der Fortfall der geistlichen Fürstentümer markiert das Ende der Reichskirche mit ihrer besonderen politischen Stellung im Reichsgefüge. Die Bischöfe waren keine Reichsfürsten mehr. Kirchliche Interessen und territoriale, politische Machtinteressen waren nicht mehr unmittelbar miteinander verbunden. Dies hat für ein neues Verständnis der Rolle der Kirchen und für ihre Unabhängigkeit erhebliche Bedeutung gehabt. Zudem stärkte es die Stellung des Heiligen Stuhls, dass die Bischöfe nicht mehr mächtige Reichsfürsten waren. Zusammen mit geistlichen Erneuerungstendenzen führte dies alles dazu, dass die geistliche Funktion der Kirche, ihre Eigenschaft eben als Religionsgesellschaft, in den Vordergrund treten konnte.

Der Reichsdeputationshauptschluss und die folgenden Kriege bis 1815 haben bekanntlich auch erhebliche Auswirkungen auf die politische Landkarte gehabt. Die Zahl der reichsunmittelbaren bzw. nach dem Ende des Reiches souveränen Herrschaften ging durchgreifend zurück – von über 300 auf 39. Die größeren Fürstentümer, die im RDH nicht nur durch die geistlichen Fürstentümer, sondern auch durch Reichsstädte »entschädigt« wurden und denen später auch die Gebiete weltlicher Fürsten zugeschlagen wurden, gewannen erheblich an Land und an Untertanen. Allein durch die Säkularisierungen geistlicher Fürstentümer gerieten etwa 2,4 Millionen Menschen unter neue Herrschaft – bei einer Gesamtbevölkerung von – bezogen auf die späteren Grenzen Deutschlands im Jahr 1913 – etwa 20 Millionen.

Für das Staat-Kirche-Verhältnis haben diese Ereignisse auf beiden Seiten die Grundlagen gelegt. Die neuen Herrschaftsgebilde wurden zu souveränen Staaten. Und das gilt nicht nur im streng rechtlichen Sinne, also wegen des Entfalls der Reichsverfassung. Vielmehr konstituierten sich die wichtigsten unter ihnen erst seither zu modernen Flächenstaaten. Darauf und auf die Bedeutung dieser Entwicklung für das Staat-Kirche-Verhältnis hat Martin Heckel aufmerksam gemacht⁸.

8 Vgl. HECKEL, Religionskonflikt, S. 37f.

Jetzt erhielten diese Staaten nach dem Entfall des Reichskirchenrechts die Kompetenz zur Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses.

Aber auch auf der anderen Seite entstand erst jetzt das Verständnis der Kirchen als Religionsgemeinschaften im modernen Sinn und damit der zweite Pol des Staat-Kirche-Verhältnisses. Zwar war der Begriff der »Religionsgesellschaft« und seine Anwendung auf die Kirchen bereits in den Theorien des Territorialismus und Kollegialismus im 18. Jahrhundert entwickelt worden und hatte Eingang in das Allgemeine Preußische Landrecht von 1794 erhalten⁹. Die evangelischen Kirchen aber waren in der politischen Realität landesherrliche bzw. zunehmend staatliche Einrichtungen; auf katholischer Seite waren die Interessen der Kirche im Verfassungsgefüge des Reiches mediatisiert durch die Reichsfürsten – geistliche Reichsstände oder weltliche katholische Reichsfürsten. Das änderte sich nun – und damit erst kann man von der Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses im Sinne des heutigen Gegenübers von Staat auf der einen und Kirchen als Religionsgesellschaften auf der anderen Seite sprechen.

Hinzu kommt, dass nunmehr vermehrt gemischt-konfessionelle Zustände in den Staaten herrschten – Ergebnis des Zuwachses durch anderskonfessionelle Gebiete. Die bayerische Monarchie beispielsweise umfasste nun eine bedeutende evangelische Minderheit in den ehemaligen Reichsstädten und den hinzugewonnen fränkischen Gebieten, der preußische katholische Bevölkerungsanteil stieg erheblich, das kleine Oldenburg erhielt bedeutende katholische Bereiche im Oldenburger Münsterland. Die damit schwindende Einheit von Staatsbürger- und Kirchenmitgliedschaft lässt die Kirchen gegenüber dem Staat umso mehr als eigenständige Gemeinschaften hervortreten.

4. Deutscher Bund und Konstitu(tionalis)ierung der Religion

Eine politische Einigung auf gesamtdeutscher, nationaler Ebene kam nicht zustande. Der 1815 gegründete Deutsche Bund war nicht mehr als ein Staatenbund. Die Tatsache, dass es entgegen den im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert erwachenden nationalen und demokratisch-konstitutionellen Strömungen im Wesentlichen bei monarchischen Einzelstaaten blieb und dass der Deutsche Bund und seine Politik darauf gerichtet waren, diese Ordnung zu stabilisieren und gegen demokratische und nationale Strömungen zu verteidigen, haben ihm und der Epoche zwischen 1815 und 1848 nicht zu Unrecht das Etikett der »Restauration« eingetragen. Für die territorialen Ver-

9 Vgl. Klaus SCHLAICH, *Kollegialtheorie*, München 1969, S. 49–129; ders., *Der Rationale Territorialismus* (1968), in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1997, S. 204–266; s.a. LINK, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, § 16 (Nachw.).

hältnisse, aber auch für das Staat-Kirche-Verhältnis ist dieser Begriff aber unzutreffend, weil man nicht zu alten Zuständen zurückkehrte. Die Deutsche Bundesakte selbst enthielt als einzige religionsrechtliche Vorschrift eine Garantie der religiösen Gleichheit der evangelischen und katholischen Bürger in den Deutschen Staaten (Art. 16). Dazu wurden Beratungen über die Verbesserung der Rechtsstellung der Juden versprochen. Ansonsten aber war die Regelung der religiösen Angelegenheiten, wie erwähnt, Sache der Bundesstaaten.

Eines der wenigen Zugeständnisse an die konstitutionelle Bewegung in der Deutschen Bundesakte war das in Art. 13 enthaltene Versprechen, wonach »in allen deutschen Bundesstaaten eine landständische Verfassung statt finden« sollte. Es wurde in den unterschiedlichen Staaten zu verschiedenen Zeiten verwirklicht. Neben einigen kleineren deutschen Staaten wurden im Folgenden in den größeren süddeutschen Staaten Bayern, Württemberg und Baden moderne Verfassungen erlassen. Diese Staaten gehörten zu den Gewinnern der Säkularisation und der sonstigen territorialen Verschiebungen. Die evangelischen Territorien bzw. Staaten Württemberg und Baden und das katholische Bayern waren dadurch in den Besitz von Gebieten mit einer Bevölkerung der jeweils anderen Konfession gelangt. Die Integration der neuen Untertanen erforderte dabei die Respektierung und die Gleichstellung ihrer Konfession. Demgemäß gehörten Religionsfreiheit und Gleichheit der Konfessionen zu den festen Bestandteilen schon der Grundrechtskataloge der Verfassungen des frühen Konstitutionalismus in Deutschland, allerdings mit deutlicher Bevorzugung der etablierten christlichen Konfessionen.

Nicht in den Grundrechtskatalogen der frühen Verfassungen enthalten waren freilich Rechte der Kirchen selbst. Die Forderung, dass den Kirchen als eigenständigen Körperschaften gegenüber dem Staat ein Recht auf Selbstbestimmung über die eigenen Angelegenheiten zukommen sollte, wurde zwar in der politischen und theologischen Diskussion bereits formuliert¹⁰. In den Verfassungstexten tauchte es aber erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts auf¹¹.

Das entsprach auch der Lage der Religionsgemeinschaften. Die souverän gewordenen Fürsten nahmen in großem Maße Aufsichtsrechte über die Kirchen in Anspruch – sowohl über die evangelischen, die im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments ohnehin landesherrliche Einrichtungen unter der Aufsicht staatlicher Ministerien waren, als auch über die katholische Kirche. Zwar wurde insofern zwischen den beiden Kirchen unterschiede-

10 Vgl. etwa Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche im preußischen Staate, 1808, abgedruckt bei HUBER/HUBER, Staat und Kirche, Bd. 1, Nr. 257; s. dazu MEHLHAUSEN, Kirche, S. 206f.

11 Vgl. aber bereits § 71 der Württembergischen Verfassung von 1819, der die »verfassungsmäßige Autonomie« jeder Kirche in »innern kirchlichen Angelegenheiten« schützte.

den, als die staatliche Einflussnahme auf die katholische Kirche auf die *iura circa sacra*, die äußere Kirchengovernance, beschränkt blieb und sich nicht, wie bei der evangelischen Kirche, auch auf die *iura in sacra*, die eigentliche Kirchenleitung, bezog. Indes wurden die Kirchengovernance-rechte denkbar weit verstanden¹².

Die Verschiebung der territorialen Grenzen zu Beginn des 19. Jahrhunderts warf auch die Frage der Organisation der Bistümer, namentlich der Circumskription, d.h. der Festsetzung ihrer territorialen Grenzen auf. Dafür benötigte man freilich die Zustimmung des Heiligen Stuhls. Verhandlungspartner für die Neuordnung des Kirchenwesens waren damit die Territorien bzw. Staaten einerseits und der Heilige Stuhl andererseits. Neben innerkirchlichen, auch durch die Säkularisation verursachten Reformprozessen war dies ein weiteres Moment für dessen Bedeutungszuwachs. Damit rückten aber auch das Institut des Konkordates bzw. von konkordatsähnlichen Vereinbarungen mit den Staaten in den Mittelpunkt. Es kam zu einer Reihe konkordatärer Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche, in denen z.T. nicht nur die Bistumsgrenzen, sondern auch etwa Fragen der Entschädigung für die Säkularisationen und die staatliche Mitwirkung bei der Bischofsnennung geregelt wurden.

An erster Stelle ist dabei das Bayerische Konkordat von 1817 zu nennen. Daneben sind aber auch die Bistumsverhältnisse in protestantischen Staaten des Deutschen Bundes auf der Grundlage von Vereinbarungen mit dem Heiligen Stuhl geregelt worden. Sie wurden aber nicht formell durch Konkordate, sondern durch päpstliche Circumskriptionsbullens¹³ festgelegt und mit staatlicher »Billigung und Sanktion« umgesetzt. Diese Form der Kooperation von Staat und Kirche kann aber allenfalls als Vorläuferin unserer heutigen Staatskirchenverträge verstanden werden – sie war beschränkt auf die katholische Seite.

5. Staat und Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

5.1 Selbstbestimmung der Kirchen

In der Verfassungsdiskussion der Paulskirche war das Verhältnis von Staat und Kirche ein wichtiges Diskussionsthema. Die in der Paulskirche beschlossene Reichsverfassung enthält neben der Gewährleistung umfassender Glaubensfreiheit und Parität als weitere, für die Verfassungsgeschichte wegweisende Norm in § 147 Abs. 1 das Selbstbestimmungsrecht der Religi-

12 S. dazu etwa HUBER, Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. 1, S. 395–397 u. Bd. 4, S. 649f.

13 Alle wiedergegeben bei HUBER/HUBER, Staat und Kirche, Bd. 1, S. 170, 204, 246 u. 299.

ongemeinschaften in einer Formulierung, die 70 Jahre später für den heute noch geltenden Artikel 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung beispielgebend war: »Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen«. Auch die Freiheit der Bildung von Religionsgesellschaften und ein Verbot der Staatskirche werden in Art. 147 Abs. 2 und 3 angeordnet. Enthält die Paulskirchenverfassung so Kernelemente des heute geltenden Staatskirchenrechts und ist sie auch für dessen Formulierung beispielhaft gewesen, ist sie doch bekanntlich nicht in Kraft getreten. Die Revidierte Preußische Verfassung von 1850, die wegen ihres berühmten Art. 14, der Preußen als »christlichen« Staat kennzeichnet, in religiöser Hinsicht einen zweifelhaften Ruf genießt, nimmt aber auch das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften auf: »Die evangelische und die römisch-katholische Kirche, so wie jede andere Religionsgesellschaft, ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig« (Art. 15). Freilich stand diese Anordnung in deutlichem Widerspruch zur Verfassungsrealität insbesondere der evangelischen Kirche. Daher wurde die Verfassung in diesem Punkte in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts geändert. Auch wenn das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften erst in der Weimarer Reichsverfassung in der heute noch geltenden Form effektiv garantiert wurde, so geht es doch auf Entwicklungen des 19. Jahrhunderts zurück.

5.2 Abgrenzung der Sphären von Staat und Kirche – Kulturkampf

Mit der Etablierung der Staaten des Deutschen Bundes als moderne Flächenstaaten ging auch eine Neubestimmung – und das heißt in diesem Fall: Erweiterung – der staatlichen Tätigkeiten einher. In diesem Zusammenhang stellte sich auch das Problem der Abgrenzung der Aufgaben von Staat und Kirchen. Zu den Merkmalen der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche gehört die Durchsetzung der staatlichen Souveränität und des Vorrangs des staatlichen Rechts. Der beträchtliche Etatismus, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich eher noch verstärkte, war ein Hintergrund für tiefgreifende Konflikte, insbesondere im Verhältnis zur katholischen Kirche. Zu den Streitpunkten gehörte, neben der Reichweite der Staatskirchenhoheit und der staatlichen Einwirkungsrechte auf die Kirchen, wie sie im Konflikt um die Bischofsernennungen deutlich werden, gerade die Neuabgrenzung der Sphären von Staat und Kirche. Zu nennen ist hier das Verhältnis des staatlichen zum kirchlichen Eherecht, das in den so genannten Kölner Wirren der späten 1830er Jahre Anlass für sehr handfeste Konflikte mit dem Preußi-

schen Staat war¹⁴. Andere Beispiele sind die Einführung der obligatorischen Zivilehe im Rahmen des Kulturkampfes der 70er Jahre und die Verstaatlichung des Schulwesens mit der Zurückdrängung der kirchlichen Schulaufsicht. Ein Hintergrund der großen Konflikte mit der katholischen Kirche war der Versuch, die staatliche Hoheit auf kirchliche Angelegenheiten auszuweiten: etwa der Anspruch, dass die Ergebnisse des Ersten Vatikanischen Konzils durch Staatsgesetz approbiert werden sollten, sowie die zahlreichen Übergriffe auf das kirchliche Ämterwesen im Rahmen des Kulturkampfes. Hieran hat der Staat sich verhalten. Man kann daher die Kölner Wirren und den Kulturkampf als Begleiterscheinung des mit der Trennung von Staat und Kirche einhergehenden Prozesses der Neudefinition der Aufgabenbereiche beider Größen verstehen. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, dass dies der einzige Aspekt des Kulturkampfes gewesen ist.

Der Rückzug des Preußischen Staates aus dem Kulturkampf markiert dann aus staatskirchenrechtlicher Sicht den Übergang zu Autonomie und Selbstbestimmung für die katholische Kirche. Für die evangelischen Kirchen unter dem fortdauernden landesherrlichen Kirchenregiment hat dieser Schritt bis zur Weimarer Reichsverfassung auf sich warten lassen.

5.3 Verselbstständigung der evangelischen Kirchen

Auf den ersten Blick änderte sich im 19. Jahrhundert an der Stellung der evangelischen Kirchen gegenüber der staatlichen Obrigkeit nichts Grundlegendes. Das landesherrliche Kirchenregiment blieb als Institution erhalten. Allerdings brachte die territoriale »Flurbereinigung« zu Beginn des 19. Jahrhunderts, durch die die Zahl der Reichsstände bzw. später souveränen Staaten und freien Städte, wie erwähnt, von etwa 300 auf 39 fiel, natürlich auch die Aufgabe mit sich, das Kirchtum der vergrößerten Herrschaftsgebiete neu zu organisieren. Auch das Kirchenwesen wurde zudem von der Notwendigkeit einer Reform der vielfach noch auf Grundlagen des 17. und 18. Jahrhunderts beruhenden Verwaltung der Staaten erfasst. Zusätzlich waren auch religiöse und kirchenpolitische Motive Anlass für die Änderung des rechtlichen Rahmens der Kirche.

Nachdem beispielsweise zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Preußen der Höhepunkt des Staatskirchentums dadurch markiert wurde, dass die Konsistorien vollständig in die staatlichen Ministerien und Verwaltungsbehörden eingegliedert wurden, wurde im Verlaufe des 19. Jahrhunderts die Verklammerung der Kirchenverwaltung mit den Staatsbehörden vielfach nach

14 S. dazu im Überblick LINK, Kirchliche Rechtsgeschichte, § 19 Rdnr. 7–10. m. Nachw.

und nach gelockert. Die Konsistorien wurden als landesherrliche, aber nicht staatliche Behörden verselbstständigt bzw. neu gebildet (preußischer Evangelischer Oberkirchenrat, 1850)¹⁵.

Eine größere Eigenständigkeit der evangelischen Kirchen brachte daneben die Einführung von Synoden als kirchlichen Gesetzgebungsorganen mit sich. Anders als in manchen evangelischen Staatskirchen außerhalb Deutschlands übernahmen nicht die staatlichen Parlamente auch die Aufgabe der kirchlichen Gesetzgebung, sondern wurden dafür mit den Synoden eigene, kirchliche Organe gebildet.

Mit dem Dualismus von Synode und Konsistorium im sog. »kirchlichen Konstitutionalismus«¹⁶ und mit der Verselbstständigung der Konsistorien gegenüber den staatlichen Behörden war der Kern eigener kirchlicher Verfassungsstrukturen auch für die evangelischen Kirchen gebildet. In den wichtigsten Territorien war am Ende des 19. Jahrhunderts die Person des Landesherrn das wichtigste verbleibende Bindeglied zwischen staatlicher und kirchlicher Organisation, die ansonsten zunehmende Eigenständigkeit in ihrer (nicht: Selbstbestimmung über ihre) Verfassungsstruktur gewinnen konnte.

5.4 Kleinere Religionsgemeinschaften – »gestufte Parität«

In einem Überblick über die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland stehen naturgemäß die römisch-katholische Kirche und die evangelischen Landeskirchen im Vordergrund. So geraten die kleineren Kirchen und Religionsgemeinschaften aus dem Blick. Wenigstens hingewiesen sei aber auf die religiöse Pluralisierung im 19. Jahrhundert, die naturgemäß namentlich für das Verständnis und die Durchsetzung der Religionsfreiheit Bedeutung hatte. Hingewiesen sei ferner auf den paradoxen Begriff »gestufte Parität«, mit dem das staatskirchenrechtliche System der deutschen Staaten vor der Weimarer Reichsverfassung bezeichnet wurde¹⁷. Darin besaßen die römisch-katholische Kirche und die evangelischen Landeskirchen als »öffentliche Korporationen« eine vielfach privilegierte Stellung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften. Was genau mit diesem oder ähnlichen Begriffen gemeint war, die den Vorgängerstatus einer Körperschaft des öffentlichen

15 Vgl. Heinrich DE WALL, Die Verselbständigung der evangelischen Konsistorien in Preußen und Bayern im 19. Jahrhundert, in: Jahrbuch für europäische Verwaltungsgeschichte 14 (2002), S. 151–169. (Nachw.).

16 Georg RIS, Der »kirchliche Konstitutionalismus«. Hauptlinien der Verfassungsbildung in der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, Tübingen 1988.

17 HECKEL, Religionskonflikt, S. 117–120.

Rechts bezeichneten, konnte je nach Landesrecht unterschiedlich sein. Vielfach erhielten neben den etablierten Kirchen auch andere Kirchen und die jüdischen Gemeinden bzw. die Gesamtheit der jüdischen Gemeinden ebenfalls Rechte einer öffentlichen Korporation, auch wenn ihre Stellung hinter der der großen Kirchen zurückblieb. Diese Gemeinschaften bildeten eine zweite Stufe von Religionsgemeinschaften. Die dritte Stufe waren die Religionsgemeinschaften, die keine Korporationsrechte hatten, sondern sich mit dem allgemeinen Vereinsrecht begnügen mussten, das im Übrigen keinesfalls so liberal war, wie wir das heute gewöhnt sind. Insofern kann man in der Tat von einem System der »gestuften« Gleichheit – Gleichheit innerhalb der Stufen – sprechen.

6. Staat und Kirche in der Weimarer Republik

6.1 Der Kulturkompromiss von Weimar

Das Ende der Monarchie nach der Niederlage im ersten Weltkrieg, das sich nicht nur auf die Reichs-, sondern auch auf die Länderebene bezog, und die daraus folgende Neukonstituierung der deutschen Republik brachte naturgemäß auch eine Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses mit sich – unter anderem konnte ja das landesherrliche Kirchenregiment über die evangelischen Kirchen nicht beibehalten werden. Wenn von der Entstehung der deutschen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat die Rede ist, dann muss auch die verfassunggebende Nationalversammlung in Weimar genannt werden, deren Ergebnis in Form der Kirchenartikel von Weimar die Grundlage für dieses Verhältnis bis heute sind¹⁸. Hier standen sich zwei Lager gegenüber. Die SPD und die USPD auf der linken Seite des politischen Spektrums strebten eine strikte Trennung von Staat und Kirche an bzw. waren gegen eine verfassungsrechtliche Regelung dieses Verhältnisses überhaupt. Lediglich individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit, religiöse Vereinigungsfreiheit und die religiöse Nichtdiskriminierung sollten in den Verfassungstext aufgenommen werden. Dagegen wollten die anderen Parteien aus dem liberalen, konservativen, deutsch-nationalen und Zentrumslager eine Sonderstellung der Kirchen und Sonderregelungen – auch etwa in Form von Vermögensgarantien – beibehalten. Dabei waren die Frontlinien nicht in allen Einzelfragen so eindeutig nach diesen beiden Gruppen gegliedert.

18 Zur Entstehungsgeschichte Hans Michael HEINIG, *Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften*, Berlin 2003, S. 94–113 (Nachw.); Karl-Hermann KÄSTNER, in: *Bonner Kommentar zum Grundgesetz*, Drittbearbeitung, Heidelberg, Losebl., Stand März 2010, § 149 Rdnr. 1–23 (Nachw.).

So trug die Deutsche Demokratische Partei (DDP) unter Führung von Friedrich Naumann die sozialdemokratische Forderung nach strikter Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften, nicht nur der christlichen Kirchen untereinander, ein. Dabei wird in der Person Naumanns, eines evangelischen Pfarrers, deutlich, dass derlei Forderungen nicht notwendig kirchenfeindlich gemeint waren. Die schließlich zustande gekommenen Regelungen der Weimarer Reichsverfassung stellen einen Kompromiss zwischen den strikten Trennungsforderungen und den Traditionen des deutschen Staatskirchenrechts dar, Teil des so genannten Kulturkompromisses von Weimar¹⁹. Kennzeichnend dafür ist, dass – neben dem Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche (Art. 137 I WRV) – den Kirchen eine Sonderstellung in Form des Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts mit dem damit verbundenen Kirchensteuersystem eingeräumt wurde (Art. 137 V, VI WRV). Diese besondere Rechtsstellung blieb aber nicht den Kirchen und anderen damit im Verlauf des 19. Jahrhunderts begünstigten Religionsgemeinschaften vorbehalten, sondern wurde unter rein formalen Voraussetzungen allen Religionsgemeinschaften geöffnet. Weitere Elemente sind die Garantien kirchlichen Wirkens in öffentlichen Einrichtungen, wie sie in der Anstaltsseelsorge (Art. 141 WRV) oder an der Garantie Theologischer Fakultäten an staatlichen Hochschulen (Art. 149 III WRV) deutlich wurden, und nicht zuletzt die Garantie des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen (Art. 149 I WRV). Neben den umfassenden Gewährleistungen der Religionsfreiheit und der religiösen Gleichheit bzw. Nichtdiskriminierung war für die evangelischen Kirchen die Aussage, dass eine Staatskirche nicht existiere (Art. 137 I WRV), von besonderer Bedeutung, markierte sie doch das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments. Zentrale Bestimmung für die Rechtsstellung der Kirchen gegenüber dem Staat ist ferner Art. 137 III WRV mit der Garantie der Selbstbestimmung der Religionsgemeinschaften über ihre Angelegenheiten in den Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Nicht zu Unrecht hat man diese Vorschrift als die »lex regia« des deutschen Staatskirchenrechts bezeichnet²⁰.

6.2 Entwicklungen der Weimarer Zeit

Nimmt man nun allein den Normenbestand in den Blick, also vor allem jene Artikel der Weimarer Reichsverfassung, die durch Art. 140 GG in das Grundgesetz inkorporiert wurden und die den Kern des Staat-Kirche-Ver-

19 Grundlegend dazu HUBER, Verfassungsgeschichte, Bd. 6, S. 858–860 u. 864–900; s.a. LINK, Kirchliche Rechtsgeschichte, § 26 Rdnr. 9–25.

20 Vgl. Johannes HECKEL, Melancthon und das heutige deutsche Staatskirchenrecht, in: Um Recht und Gerechtigkeit. Festgabe für Erich Kaufmann zu seinem 70. Geburtstage, Stuttgart 1950, S. 83 (85).

hältnisses bis heute ausmachen, so scheint die Entwicklung der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche im Jahr 1919 zu einem gewissen Abschluss gekommen zu sein. Dieser Eindruck trägt allerdings.

So wird das heutige Staatskirchenrecht durch das System der Staatskirchenverträge mitgeprägt, die inzwischen flächendeckend in der Bundesrepublik Einzelheiten des Staat-Kirche-Verhältnisses und zunehmend auch das Verhältnis des Staates zu anderen Religionsgemeinschaften regeln. Das Institut der Verträge zwischen Staat und Kirchen hat in der Weimarer Zeit eine neue Funktion und Bedeutung erhalten²¹. Für die evangelischen Kirchen waren Verträge mit dem Staat, anders als bei der katholischen Kirche, etwas Neues²². Unter dem landesherrlichen Kirchenregiment war für eine vertragliche Regelung zwischen der Kirche als landesherrlicher Einrichtung und dem Staat, dessen Oberhaupt ebenfalls der Landesherr war, kein Bedarf. Die Trennung von Staat und evangelischer Kirche durch Art. 137 Abs. 1 WRV hat daher neue Voraussetzungen für vertragliche Vereinbarungen des Staates mit den evangelischen Kirchen geschaffen. Die neue rechtliche Situation unter der Weimarer Reichsverfassung und den neuen Länderverfassungen schuf insgesamt vielfältigen Regelungsbedarf in zahlreichen Einzelfragen, etwa im Schul- und Hochschulwesen. Dieser Regelungsbedarf wurde in einigen deutschen Ländern durch Vereinbarungen zwischen Staat und Kirchen befriedigt. Für die katholische Kirche konnte hier an die lange Tradition der Konkordate angeknüpft werden, wie sie auch zu Beginn des 19. Jahrhunderts geschlossen worden waren. Nunmehr wurden in den Konkordaten mit Bayern (1924), Preußen (1929) und Baden (1932) die verfassungsrechtlichen Garantien vertraglich untermauert und die Einzelheiten des Staat-Kirche-Verhältnisses umfassend vereinbart. Entsprechende Staatskirchenverträge wurden vor dem neuen rechtlichen Hintergrund mit den evangelischen Landeskirchen in diesen Ländern (Bayern 1924, Preußen 1931, Baden 1932) geschlossen. Nicht mehr in die Zeit der Weimarer Republik fällt das Reichskonkordat mit dem Heiligen Stuhl vom 20. Juli 1933²³. Die Zeit des Nationalsozialismus hat ansonsten wenig bleibende Spuren im Staatskirchenrecht Deutschlands hinterlassen, und kann daher hier ausgeblendet blei-

21 Vgl. Alexander HOLLERBACH, *Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt a.M. 1965, insbes. S. 7–22; ausführlich zu den Verträgen der Weimarer Zeit HUBER, *Verfassungsgeschichte*, Bd. 6, S. 900–936; Überblick mit Nachw. bei LINK, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, § 28.

22 Zu Vorgängern s. Katia SCHIER, *Die Bestandskraft staatskirchenrechtlicher Verträge*, Berlin 2009.

23 Die heutige Bedeutung des Reichskonkordats wird dadurch deutlich relativiert, dass in den zahlreichen Verträgen zwischen dem Heiligen Stuhl und den für das Staat-Kirche-Verhältnis zuständigen Bundesländern umfassende und detaillierte Vereinbarungen getroffen wurden, hinter die das Reichskonkordat zurücktritt.

ben, obwohl sie selbstverständlich mit zu bedenkender Hintergrund auch für die religiösen Verhältnisse in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg ist²⁴.

7. Staat und Kirche seit dem Zweiten Weltkrieg

7.1 Konsolidierung des Staatskirchenrechts

Nach dem Krieg wurden in der Bundesrepublik Deutschland die Regelungen der Weimarer Reichsverfassung im Wesentlichen in das Grundgesetz übernommen. In Staat und Gesellschaft konnten die Kirchen in der Nachkriegszeit zunächst erheblichen Einfluss gewinnen. Die starke Stellung der Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik hat in der staatskirchenrechtlichen Lehre insoweit Wiederhall gefunden, als im Rahmen der so genannten Koordinationslehre²⁵ von der rechtlichen Gleichordnung von Staat und Kirchen ausgegangen wurde. Diese Lehre hat seit den 70er Jahren deutlich an Anhängerschaft verloren.

Die günstige Stellung der Kirchen spiegelt sich auch in den Staatskirchenverträgen der Kirchen mit den Bundesländern wider, wie sie seit Mitte der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts in einer zweiten Phase der Staatskirchenverträge geschlossen wurden. In ihnen wurde beispielsweise der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen, d.h. ihr Anspruch, mit ihren Besonderheiten an der Willensbildung in Staat und Gesellschaft teilzunehmen, ausdrücklich anerkannt und auch sonst ist die Rechtsposition der Kirchen noch über das durch die Verfassung garantierte Maß hinaus gestärkt worden. Für die Verträge zwischen den Kirchen und den Ländern der Bundesrepublik in dieser zweiten Phase des Staatskirchenvertragsrechts war der Loccumer Vertrag der evangelischen Kirchen mit dem Land Niedersachsen von 1955 prägend²⁶.

Ganz anders war die Position der Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik. Sie soll hier aber nicht nachgezeichnet werden²⁷. Zwar hatte die kirchenfeindliche Politik der DDR nachhaltige Wirkungen auf die religiöse Landschaft im östlichen Deutschland, die auch für das wiedervereinigte Deutschland natürlich von Bedeutung sind. Auf die rechtlichen Regelungen des Staat-Kirche-Verhältnisses hatte die DDR aber keine Nachwirkungen.

24 Überblick bei LINK, Staat und Kirche, § 29.

25 Vgl. ebd., S. 165f.; Stefan KORJOTH, Die Entwicklung des Staatskirchenrechts in Deutschland seit der Reformation, in: Hans Michael HEINIG/Christian WALTER (Hg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?, Tübingen 2007, S. 59–68.

26 Vgl. HOLLERBACH, Verträge, S. 20f.; Axel von CAMPENHAUSEN/Heinrich DE WALL, Staatskirchenrecht, München 2006, S. 45–50ff.; LINK, Kirchliche Rechtsgeschichte, § 31 Rdnr. 6–11.

27 Überblick bei Axel v. CAMPENHAUSEN, Staatskirchenrecht in den neuen Bundesländern, in: Josef ISENSEE/Paul KIRCHHOF (Hg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. IX, Heidelberg 1997, S. 305–351.

Die Wiedervereinigung hat den Kirchen auch in den »neuen Bundesländern« die Freiheit des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik gebracht. Die mit allen östlichen Bundesländern geschlossenen Staatskirchenverträge (3. Phase der Staatskirchenverträge) verdeutlichen das Verhältnis von Distanz und Kooperation mit dem Staat, das diese Freiheit mit sich bringt. Insgesamt hat die Wiedervereinigung die Leistungsfähigkeit der wieder gesamtdeutschen Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche bewiesen, die unabhängig von den religionsdemographischen Verhältnissen ist, weil ihre Grundsätze auch für gewandelte tatsächliche Verhältnisse offen, sinnvoll und angemessen sind.

7.2 Die religiös-kulturelle Pluralisierung seit 1970

Seit den 70er Jahren besteht in der Bundesrepublik, wie in vielen anderen Staaten in Europa, ein Trend zu religiöser Pluralisierung. Überdies sind die hohe Zahl der Kirchenaustritte seit dieser Zeit und der vor allem in den großen Städten geringe Anteil an Taufen Symptome einer zunehmenden Entkirchlichung der Gesellschaft. Durch die Wiedervereinigung ist dieser Trend noch verstärkt worden.

Die religiöse Pluralisierung ist einerseits und zum geringeren Anteil durch neue religiöse Bewegungen verursacht. Bedeutender sind andererseits Migrationsvorgänge, durch die bisher nicht oder mit nur geringen Mitgliederzahlen in Deutschland präsente Religionen und Religionsgemeinschaften erhebliche Bedeutung erlangt haben. Das gilt etwa in erheblichem, freilich häufig übersehenen Maße für die orthodoxen Kirchen, das gilt aber vor allem für den Islam, dessen geringer Organisationsgrad das Religionsrecht der Bundesrepublik, das auf einem Gegenüber von Staat und organisierter Religiosität beruht, vor erhebliche Herausforderungen stellt²⁸.

Vor diesem Hintergrund ist es von besonderer Bedeutung, dass die durch das Grundgesetz inkorporierten religionsrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Verfassung insbesondere in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes im Lichte der Religionsfreiheit ausgelegt werden. Sie werden nicht als Vergünstigungen der etablierten christlichen Kirchen, sondern als besondere Ausprägungen der Religionsfreiheit und des Selbstbestim-

28 Beispiele dafür sind die Schwierigkeiten bei der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts und islamischer Theologie an Universitäten. S. dazu die Ergebnisse der Deutschen Islamkonferenz, Drei Jahre Islam Konferenz (DIK) 2006–2009. Muslime in Deutschland – Deutsche Muslime, 2009, S. 53–63 u. 264–269, im Internet unter der Adresse: <http://gsb.download.bva.bund.de/BAMF/DIK/090616_DIK-Broschuere_gesamt_ONLINE.pdf> (28.06.2010); s.a. Stefan MUCKEL (Hg.), Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates, Berlin 2008.

mungsrechts der Religionsgemeinschaften interpretiert, die grundsätzlich allen Religionsgemeinschaften offen stehen. Auch darin erweist sich die Anpassungsfähigkeit der deutschen Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirchen, das auf den Grundsätzen von Religionsfreiheit und Gleichheit, Selbstbestimmung und Trennung bei wohlwollender Kooperationsbereitschaft in Fragen gemeinsamen Interesses und Berücksichtigung des Selbstverständnisses der Religionsgemeinschaften beruht.

7.3 Das Staat-Kirche-Verhältnis im Blickfeld des Europarechts

Eine neue Entwicklung, deren Auswirkungen auch auf das Staat-Kirche-Verhältnis seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts deutlicher werden, ist die Europäische Integration²⁹: Neben den Staat ist die Europäische Union als neuer Akteur getreten. In den letzten Jahren hat sich ein Religionsrecht der EU herausgebildet, das Religionsfreiheit und Selbstbestimmung der Kirchen und Religionsgemeinschaften gegenüber den Institutionen der EU ebenso sichert, wie den gegenwärtigen Rechtsstatus der Kirchen und Religionsgemeinschaften in den Mitgliedsstaaten. Durch den Vertrag von Lissabon sind die Grundsätze dieses Religionsrechts im Primärrecht fixiert, und zwar in Art. 17 des Vertrages über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV) und in Art. 10 der Europäischen Grundrechtscharta (EuGrCh). Der in Art. 17 Abs. 3 AEUV ebenfalls angebotene offene und transparente Dialog wird durch Organisationen der Kirchen auf europäischer Ebene wahrgenommen. Zwar hat das Europarecht bisher wenig direkte Auswirkungen auf das Verhältnis des Staates zu den Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften. Freilich haben die Diskussionen über europäische Regelwerke wie beispielsweise die arbeitsrechtliche Gleichstellungsrichtlinie 2000/78/EG, die ein umfassendes Verbot der Diskriminierung aus religiösen Gründen mit Sonderregelungen für kirchliche Arbeitgeber enthält, gezeigt, dass die Kirchen und die anderen Religionsgemeinschaften auch mit dem Europarecht rechnen müssen. Das liegt insbesondere an der z.T. ausgeprägten Antidiskriminierungspolitik der EU, die die religiöse Komponente umfasst – trotz der grundsätzlichen Unzuständigkeit der EU in Fragen des Staat-Kirche-Verhältnisses. Spannungen sind hier unübersehbar – der Abbau von – wirklich oder vermeintlich – ungerechtfertigten religiösen Ungleichbehandlungen in den Mitgliedstaaten berührt nahezu unvermeidlich auch dieses Gebiet.

²⁹ Vgl. VON CAMPENHAUSEN/DE WALL, Staatskirchenrecht, S. 357–368; ausführlich Stefan MÜCKL, Europäisierung des Staatskirchenrechts, Baden-Baden 2005.

Wachsende Bedeutung hat neben der engeren Europäischen Union auch das Recht der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK). Durch wegweisende Judikate hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte die Religionsfreiheit des Art. 9 der EMRK konturiert und gestärkt. EU-Recht und Recht der EMRK haben einen anderen Blickwinkel auf die Rechtsverhältnisse der Kirchen und Religionsgemeinschaften als das nationale Staatskirchenrecht: Im Vordergrund stehen die individuelle Religionsfreiheit und eben die religiöse Gleichheit – wiederum des Individuums. Zwar stehen die Grundsätze des Religionsrechts der EU wie das Recht der EMRK nicht in Widerspruch zu den Grundsätzen des deutschen Staatskirchenrechts. Freilich gilt es auch auf europäischer Ebene zu verdeutlichen, dass Religionsfreiheit nicht nur Recht des Individuums ist, sondern dass vielmehr gerade auch die gemeinsame und organisierte Religiosität Inhalt und Konsequenz religiöser Freiheit ist. Dies bringt notwendigerweise Spannungen mit sich – etwa wenn eine Religionsgemeinschaft zur Wahrung ihres Profils und ihrer religiösen Identität von Mitgliedern und Beschäftigten Loyalität einfordert. Das deutsche Religionsverfassungsrecht hat eine vernünftige, die Freiheit in individueller wie gemeinschaftlicher Hinsicht schützende Verhältnisbestimmung von Staat und Religionsgemeinschaften gefunden. Dieses Modell verdient auch auf europäischer Ebene Anerkennung und Schutz.

Hans Michael Heinig

Herausforderungen des deutschen Staatskirchen- und Religionsrechts aus verfassungsrechtlicher Sicht

1. Tour d’horizon: Herausforderungen, soweit das Auge reicht

Das Recht gilt bekanntlich unabhängig von sich wandelnden sozialen Bedingungen. Unser Rechtsdenken weiß Sein und Sollen zu unterscheiden¹. Recht ist auf Stabilisierung angelegt – die Rechtssoziologie behauptet gar: die wesentliche Funktion des Rechts ist die Stabilisierung kontrafaktischer Erwartungen².

Zugleich aber ist das Recht stets dynamisch. Es entwickelt sich. Und zwar selbst dann, wenn der Gesetzgeber nichts tut. Norminterpretation im Sinne der Normanwendung bedeutet immer auch Normkonkretisierung. Und diese Konkretisierung ist eingebettet in Kontexte. Sie kann sehr unterschiedliche Resultate zeitigen. Deshalb ist das Recht ungeachtet seiner Stabilität stets auch den Kräften unterworfen, die von der sozialen Dynamik und dem kulturellen Wandel in einer Gesellschaft ausgehen – und das gilt auch für das Staatskirchenrecht³.

Vor diesem Hintergrund muss der vielschichtige *Strukturwandel der Religion* Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen zu den Herausforderungen des deutschen Religionsrechts sein. Die Details dieses Strukturwandels sind wohlvertraut⁴: Seit den 1960er Jahren verzeichnen wir durchgreifende Veränderungen, die man schlagwortartig unter den Begriffen »Individualisierung, Säkularisierung und Pluralisierung« zusammenfassen kann. Jeder dieser Begriffe ist hochproblematisch; jede der damit beschriebenen Veränderungen lässt sich relativieren und spezifizieren⁵. Und doch bleibt es ein Faktum, dass noch in den 1960er Jahren mehr als 95% der Bevölke-

1 Vgl. Klaus F. RÖHL, *Allgemeine Rechtslehre*, Köln 2001, S. 109–115.

2 Vgl. Niklas LUHMANN, *Rechtssoziologie*, 2 Bd., Hamburg 1972; ders., *Ausdifferenzierung des Rechts*, Frankfurt a.M. 1981.

3 Zur Terminologie Staatskirchenrecht/Religionsrecht/Religionsverfassungsrecht siehe Hans Michael HEINIG, *Kritik und Selbstkritik*, in: Ders./Christian WALTER (Hg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?*, Tübingen 2007, S. 357–362; Axel VON CAMPENHAUSEN/Heinrich DE WALL, *Staatskirchenrecht*, München 2006, S. 39f.

4 Ausführlich m.w.N. zuletzt Christian WALDHOFF, *Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität*, Gutachten D für den 68. DJT (Deutscher Juristentag), Berlin 2010, S. 13–65.

5 Vgl. Wolfgang HUBER, *Kirche und Verfassungsordnung*, in: EGTSK 42 (2008), S. 7–30, hier S. 8–12.

rung Mitglied einer der beiden großen Kirchen waren und heute nur noch gut 60%. Das Ausmaß der Entkirchlichung berührt inzwischen die Substanz der über Jahrhunderte gewachsenen Volkskirche in Deutschland; Christen sind in Großstädten und weiten Teilen Ostdeutschlands schlicht in der Minderheit.

Parallel dazu hat sich religiöse Zugehörigkeit durch Migration pluralisiert. Ca. 4 Mio. Muslime leben inzwischen in Deutschland – die ganz überwiegende Zahl infolge von Einwanderung; durch gezielte Zuwanderung hat sich zudem die Zahl der Juden seit 1989 verdreifacht. Pluralisierung ist jedoch nicht nur migrationsbedingt. Neue religiöse Bewegungen und diverse asiatische Religionsformen haben sich auch unter der autochthonen Bevölkerung etabliert. Esoterik boomt. Zugleich gibt es Anzeichen für einen zunehmend aggressiver werdenden weltanschaulichen Atheismus. Die hier nur mit wenigen Pinselstrichen skizzierte Entwicklung führt zu unterschiedlichen, teils interdependenten, teils aber auch eigenständigen Herausforderungen für das deutsche Staatskirchenrecht in Theorie wie Praxis. Doch Transformationspotenzial für das Religionsrecht erwächst nicht nur aus dem Wandel der Sozialgestalt von Religion, sondern auch durch rechtliche Entwicklungen jenseits des Staatskirchenrechts. Verwiesen sei auf die Europäisierung und Internationalisierung der Rechtsordnung, die verstärkt wird durch Prozesse der Konstitutionalisierung überstaatlicher Teilrechtsordnungen.

Um die unterschiedlichen Herausforderungen zu systematisieren, lassen sich drei relevante Systeme oder Akteurskreise unterscheiden, durch die und aus denen Anfragen und Anforderungen an das Staatskirchenrecht gestellt werden, nämlich das Recht, die Politik und die Religion.

2. Herausforderungen im und durch das Recht

2.1 Traditionsabbruch auf Seiten der Rechtsentscheider

So zeitigen die Prozesse der Entkirchlichung erkennbar professionssoziologisch beschreibbare Folgeeffekte im Rechtssystem selbst: Die Akteure im Vorgang rechtlicher Entscheidungsfindung (also Beamte und Richter) sind mit den Eigenarten von Kirche und Christentum weniger vertraut als früher. Der Traditionsabbruch in der Gesellschaft hat Folgewirkungen für die Praxis des Staatskirchenrechts. Die Sensibilität für ein kirchliches Proprium nimmt ab. Die selbstverständliche Kenntnis kirchlicher Selbstverständnisse erodiert. In der Folge geraten die schwerwiegenden Konsequenzen von staatlichen Einzelentscheidungen für die Kirche schnell aus dem Blickfeld.

Das zeigt ganz anschaulich eine Entscheidung des Bundesfinanzhofs aus dem Jahre 2008 zu der Frage, ob Zuschüsse der Kirche an ihre eigenen Werke

und Einrichtungen der Umsatzsteuerpflicht unterliegen⁶. Konkret ging es um Zuschüsse der Nordelbischen Kirche an ihren Presseverband. Der Bundesfinanzhof (BFH) ging in den Entscheidungsgründen davon aus, dass eine Einrichtung kirchlicher Pressearbeit beliebig auf dem Markt substituiert werden könnte. Zugleich ignorierte er, dass die Frage der Umsatzsteuerpflicht weitreichende Bedeutung für die kirchliche Organisationsfreiheit hat. Denn wenn die Auslagerung kirchlicher Arbeitsfelder in organisatorisch verselbstständigte Einheiten 19% höhere Kosten verursacht, ist die Kirche im Grunde gezwungen, wesentliche Aufgaben körperschaftsunmittelbar wahrzunehmen. Sie kann also nicht mehr in ihrem Selbstverständnis und ihrem Bedürfnis entsprechenden frei gewählten Strukturen agieren, sondern bekommt die Organisationsform gleichsam vom Staat aufgezwungen. Dem Bundesfinanzhof blieb diese Problematik erkennbar verschlossen⁷.

Bei der Entscheidung des BFH handelt es sich keineswegs um einen »Ausreißer«. Man könnte weitere höchstgerichtliche Entscheidungen nennen, in denen im Zweifel gegen die Kirche und häufig unter Missachtung kirchlicher Sonderheiten entschieden wurde⁸.

2.2 Europäisierung und Internationalisierung

a) Das Allgemeine des Europarechts und das Besondere des nationalen Religionsrechts

Eine ganz andere Art von Herausforderung für das Staatskirchenrecht entsteht rechtssystemimmanent durch Prozesse der Europäisierung und Internationalisierung des Rechts.

Das Staatskirchenrecht gilt gemeinhin als Domäne des Nationalstaates. Innerhalb der Europäischen Union gehört die Zuständigkeit für die Religions- und Kirchenpolitik zu den Kompetenzreservaten der Mitgliedstaaten⁹. Das Bundesverfassungsgericht hat in seiner Entscheidung zum Vertrag von Lissabon das Staatskirchenrecht zu den integrationsfesten Essentialia

6 BFH, Urt. v. 27.11.2008 – V R 8/07, BStBl. (Bundessteuerblatt) II 2009, S. 397; zuvor BFH, Gerichtsbescheid v. 29.05.2008 – V R 8/07, nicht veröffentlicht.

7 Näher Hanno KUBE, Umsatzsteuerpflicht bei Zuwendungen an kirchliche Werke?, in: ZEvKR 56 (2011), S. 27–44.

8 Etwa BAG (Bundesarbeitsgericht), Urteil vom 25.03.2009 – 7 AZR 710/07; BVerwG (Bundesverwaltungsgericht), in: ZEvKR 54 (2009), S. 498–508; hierzu Michael DROEGE, Verlust der Rechtseinheit durch Wiedervereinigung, in: ZEvKR 54 (2009), S. 488–497.

9 Vgl. Hans Michael HEINIG, Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften, Berlin 2003, S. 375–495; ders., Das deutsche Staatskirchen- und Religionsrecht im europäischen Rechtsverbund, in: ThLZ 132 (2007), Sp. 123–136; Stefan MÜCKL, Europäisierung des Staatskirchenrechts, Baden-Baden 2005, S. 409–541; Christian WALTER, Religionsverfassungsrecht, Tübingen 2006, S. 403–455.

deutscher Staatlichkeit nach dem Grundgesetz gezählt¹⁰. Folgerichtig heißt es in Art. 17 des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union: »Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen und beeinträchtigt ihn nicht«.

Und doch bleiben Europäisierung und Internationalisierung des Rechts nicht folgenlos für die rechtliche Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften und damit für das Religionsrecht im weiteren Sinne¹¹. Die Europäische Union ist auch – vielleicht zuvorderst – eine Rechtsunion. Staatenverbund meint Rechtsverbund – oder mit einem Begriff aus der Politikwissenschaft: Mehrebenenrecht¹². Das Wirken der Kirche ist tief in das gesellschaftliche Leben der Staaten eingelassen und wird deshalb durch eine Fülle von allgemeinen, d.h. religionsunspezifischen Bestimmungen reguliert. Soweit solche generellen Regelungen von der Europäischen Union erlassen werden, erfassen sie selbstverständlich auch die Kirchen¹³. Man spricht von mittelbaren Folgewirkungen des Europarechts. Solche Folgewirkungen zeitigt etwa das europäische Arbeitsrecht, wenn es um Arbeitszeitbestimmungen geht¹⁴, aber das europäische Wettbewerbsrecht, das im Grundsatz auch bestimmte Tätigkeitsfelder von Diakonie und Caritas erfasst¹⁵.

Das Problem ist jeweils, wie das politisch Allgemeine – das Regelungsanliegen der *res publica* – mit den Besonderheiten des Religiösen in Vermittlung tritt. Auf der Ebene des nationalen Verfassungsrechts sorgen Bestimmungen zur Freiheit des kirchlichen Wirkens für einen solchen Ausgleich. Auf der Ebene des Europarechts zeitigen Pflichten zur Rücksichtnahme auf die unterschiedlichen religionsrechtlichen Traditionen der Mitgliedstaaten und die Garantie der Religionsfreiheit ähnliche Effekte. Doch sind die Wirkungen nicht deckungsgleich; auf nationaler Ebene Selbstverständliches muss neu vermittelt, erklärt, durchgesetzt werden. Die Rechtssetzung durch die Europäische Union stellt deshalb das Religionsrecht, wie wir es kennen, in den Details immer wieder infrage. Es verliert seine Selbstverständlichkeit.

10 BVerfGE (Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts) 123, 267 (359, 363).

11 Vgl. Markus KRAJEWSKI-SÖBBEKE, *Der religionsrechtliche Acquis Communautaire der Europäischen Union*, Berlin 2006.

12 Zum Begriff Hartmut ADEN, *Nationale, europäische und internationale Verrechtlichung in wechselseitiger Abhängigkeit. Mehrebenenrecht und Machtverschiebung zur Exekutive*, in: *Politik und Recht, Sonderheft 36 (2006)*, S. 357–376.

13 Vgl. HEINIG, *Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften*, S. 468–490; MÜCKL, *Europäisierung des Staatskirchenrechts*, S. 478–540; WALTER, *Religionsverfassungsrecht*, S. 425–455.

14 Vgl. HEINIG, *Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften*, S. 469–476.

15 Vgl. WALTER, *Religionsverfassungsrecht*, S. 433–445.

b) Das deutsche Religionsrecht vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte

Die Europäisierung der Rechtsordnung beschränkt sich jedoch nicht auf das Europarecht im engeren Sinne. Dem EU-Recht treten weitere Schichten europäischen Rechts zur Seite – insbesondere das System des europäischen Menschenrechtsschutzes in Gestalt der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) und ihrer Zusatzprotokolle. Im Zuge der Verflechtung des wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens über Staatsgrenzen hinweg haben transnationale Teilrechtsregime erheblich an Bedeutung gewonnen. Nicht wenige sprechen von Konstitutionalisierungsprozessen jenseits des Staates¹⁶. Die Europäische Menschenrechtskonvention stelle gleichsam überstaatliches Verfassungsrecht dar¹⁷. Vom überstaatlichen Verfassungsrecht zum »Überverfassungsrecht« ist es dann nur noch ein kleiner Schritt. Doch auch wenn man der Rede vom transnationalen Verfassungsrecht skeptisch gegenübersteht, wird man nicht umhin kommen, in der Europäischen Menschenrechtskonvention ein erhebliches Potenzial für staatstranszendierende Einwirkungen auf das deutsche Staatskirchenrecht zu entdecken. Maßgeblicher Akteur für Veränderungen in diesem Bereich ist der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR). Die Europäische Menschenrechtskonvention kennt bekanntlich kein ausgeprägtes Staatskirchenrecht, sondern beschränkt sich auf den Schutz der Religionsfreiheit und das Verbot religiöser Diskriminierungen¹⁸. Gerade deshalb aber droht sie bei extensiver Handhabung die staatskirchenrechtlichen Besonderheiten in den Signatarstaaten zu unterspülen. Das war von den Staaten, die die Europäische Menschenrechtskonvention ratifiziert haben, ersichtlich nicht gewollt¹⁹. Dänemark wollte bei der Verabschiedung der Europäischen Menschenrechtskonvention die verfassungsrechtliche Privilegierung der Volkskirche ebenso wenig infrage gestellt wissen wie Frankreich sein System der Laizität. Doch ein

16 Für einen Überblick vgl. Isabelle LEY, Kant versus Locke. Europarechtlicher und völkerrechtlicher Konstitutionalismus im Vergleich, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 69 (2009), S. 317–345; Stefan KADELBACH/Thomas KLEINLEIN, Überstaatliches Verfassungsrecht, in: AVR 44 (2006), S. 235–266; Armin VON BOGDANDY/Jürgen BAST, Europäisches Verfassungsrecht, Heidelberg u.a. 2009.

17 Vgl. Christian WALTER, Die Europäische Menschenrechtskonvention als Konstitutionalisierungsprozeß, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 59 (1999), S. 961–983.

18 Näher etwa Antje VON UNGERN-STERNBERG, Religionsfreiheit in Europa, Tübingen 2008, S. 43–87; WALTER, Religionsverfassungsrecht, S. 332–400; ders., Religions- und Gewissensfreiheit, in: Rainer GROTE/Thilo MARAUHN (Hg.), EMRK/GG Konkordanzkommentar zum europäischen und deutschen Grundrechtsschutz, Tübingen 2006, S. 817–894.

19 Christian WALTER, Der Schutz religiöser Minderheiten im Recht der Europäischen Gemeinschaft und nach der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (EMRK), in: Dieter FAUTH/Erich SATTER (Hg.), Staat und Kirche im werdenden Europa, Würzburg 2003, S. 93–125, hier S. 117.

verständiger Umgang des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte mit religionsrechtlichen Problemen lässt sich nur beschränkt rechtlich garantieren. Auch hier steht und fällt viel mit Sensibilität und Sachkunde. Daran fehlte es einer Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zum Kruzifix in italienischen Schulen²⁰. Der EGMR urteilte, dass die italienische Praxis, aufgrund staatlicher Anordnung in Klassenzimmern Kruzifixe aufzuhängen, gegen die Menschenrechte verstoße. Die noch aus den 1920er Jahren stammende Vorgabe für die Schulverwaltung, jeden Klassenraum mit einem Kreuz zu versehen, verletze die Religionsfreiheit der Schüler und das Erziehungsrecht der Eltern. Kurz: Kreuze sind in öffentlichen Schulen menschenrechtswidrig. Inzwischen hat die große Kammer des EGMR diese Entscheidung korrigiert.

Lange Zeit hatte der EGMR das Gleichgewicht zwischen einheitlichem Mindestschutz durch die Menschenrechtskonvention und signatarstaatlicher Varianz in Fragen des Staatskirchenrechts bewusst unangetastet gelassen. Diese Selbstbeschränkung war gleichsam in das Erbgut der EMRK eingelassen. Seit jüngerer Zeit scheint sich Straßburg (nicht nur in Fragen des Staatskirchenrechts) zu einem gesamteuropäischen Paraverfassungsgericht entwickeln zu wollen, das nicht nur Mindeststandards durchsetzt, sondern für sich in Anspruch nimmt, vielfältige Abwägungsentscheidungen bis in detaillierte Verästelungen hinein für ganz Europa treffen zu können. Hiervon zeugen auch neuere Entscheidungen zu Obliegenheiten der Lebensführung nach dem kirchlichen Arbeitsrecht in Deutschland²¹. In der Sache vermögen die in diesen beiden Entscheidungen gefundenen Ergebnisse zwar durchaus zu überzeugen. Das im Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften wurzelnde kirchliche Arbeitsrecht wird nicht grundsätzlich infrage gestellt und die deutschen Arbeitsgerichte sind nun gefordert, die Vorgaben des EGMR verständlich umzusetzen. Doch die Rechtsprechung des EGMR hat sich nicht nur am Maßstab der Sachgerechtigkeit, sondern auch an dem der funktionalen Richtigkeit und demokratischen Akzeptanz messen zu lassen. Insoweit droht der EGMR aus der Rolle zu fallen, wenn er starken Homogenisierungsdruck in Fragen des Religionsrechts erzeugt.

20 EGMR, Urteil vom 03.11.2009, Appl. No. 30814/06, RS. Lautsi; hierzu etwa Hans Michael HEINIG, Europa überhebt sich, in: Rheinischer Merkur Nr. 46 vom 12.11.2009, S. 23; Ino AUGSBERG/Kai ENGELBRECHT, Staatlicher Gebrauch religiöser Symbole im Licht der Europäischen Menschenrechtskonvention, in: Juristenzeitung 65 (2010), S. 450–458; Fabian MICHL, Cedit crux? Das Kruzifix-Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, in: Jura 32 (2010), S. 690–694.

21 EGMR, Beschluss vom 23.09.2010, Appl. No. 425/03, RS. Obst; EGMR, Beschluss vom 23.09.2010, Appl. No.1620/03, RS. Schüth.

3. Herausforderungen durch die Politik

3.1 Systemfrage

Den beispielhaft skizzierten rechtssystemimmanenten Herausforderungen für das deutsche Staatskirchenrecht treten Herausforderungen zur Seite, die von der Politik ausgehen.

Der Ruf nach einem ganz grundsätzlichen religionsrechtlichen Systemwechsel ist momentan eher verhalten zu vernehmen. Zwar wird vereinzelt das Kirchensteuersystem oder der konfessionelle Religionsunterricht infrage gestellt²². Doch das blieben bislang Einzelstimmen. Allerdings lässt sich die staatskirchenrechtliche Rechtswirklichkeit von Regierungs- und Parlamentsseite auch unterhalb der Ebene des staatskirchenrechtlichen Systemwechsels recht unterschiedlich gestalten. Man lasse nur kurz den Blick zwischen Bayern und Berlin hin- und her wandern.

3.2 Nichtintendierte Nebeneffekte

Die von der Politik ausgehenden Herausforderungen für das Staatskirchenrecht sind momentan im Schwerpunkt eher indirekter Art. Sie bestehen in Nebeneffekten einer Politik, die gar nicht auf eine Änderung des Staatskirchenrechts zielt. So berührt etwa jede Reform des Einkommenssteuerrechts auch die kirchliche Kassenlage. Politische Überlegungen zu Steuersenkungen rufen deshalb stets Bedenken auf Seiten der Kirchen hervor. Zwar könnte die Kirche staatliche Steuersenkungen theoretisch durch Anhebung der Hebesätze kompensieren. Doch sieht man seitens der Kirche bei einer solchen Kirchensteueranhebung wegen allgemeiner Steuersenkung die Gefahr, Kirchenausstritte zu veranlassen, die die erhofften Kompensationseffekte auffressen. Der Steuerstaat kann Mindereinnahmen direkter Steuern ggf. mit Mehreinnahmen durch indirekte Steuern ausgleichen. Die Kirchensteuer als Aufschlagsteuer zu direkten Steuern bietet dafür keinen Raum. Der seit langer Zeit zu beobachtende Umbau des deutschen Steuerstaates – weg von direkten hin zu indirekten Steuern und auch weg von Steuern hin zu anderen Einnahmearten – kann deshalb mittelfristig auch die Finanzierung

22 Zu Bestrebungen verschiedener Sozialdemokraten, einen laizistischen Arbeitskreis zu gründen, s. URL: <<http://www.laizistische-sozis.de/Aktuelles.html>> [11.11.2010]; Beschluss »Grüne Positionen zur Religionspolitik für Bayern« der ordentlichen Landesversammlung von Bündnis 90/Die Grünen Bayern am 23. und 24.10.2010; Beitrag des Abgeordneten Raju Sharma zur Programdebate der Linkspartei, s. URL: <http://www.raju-sharma.de/die_linke/details_zur_partei/zurueck/links-wirkt-auf-allen-ebenen/artikel/eindeutig-stellung-beziehen/> [11.11.2010].

der Kirchen in ihrer herkömmlichen Form infrage stellen – wohlgermerkt, ohne dass an den Kirchensteuergesetzen oder gar am Grundgesetz auch nur ein Jota geändert worden wäre.

Eine andere Form indirekter Herausforderung für das Staatskirchenrecht stellen Integrationsbemühungen des Staates im Hinblick auf den Islam in Deutschland dar. Solche Anstrengungen des Staates sind politisch zu begrüßen. Das gilt insbesondere für die erste Runde der Deutschen Islamkonferenz²³. Sie hat Gesprächsblockaden aufgelöst, Prozesse des Sichkennens und der Vertrauensbildung initiiert und eine breite gesellschaftliche Verständigung über Grundfragen des Zusammenlebens von Muslimen mit Nichtmuslimen in unserer Gesellschaft ermöglicht.

Doch einige staatliche Bemühungen werfen auch die Frage auf, ob sich in der Folge um der Integration des Islam willen nicht auf Dauer ein Sonderstaatskirchenrecht für Muslime etabliert, das nun gerade nicht zur Integration, sondern zur Desintegration führt. Ein solches Sonderstaatskirchenrecht zeichnet sich etwa für den Bereich des Religionsunterrichts ab, wenn es nicht auf absehbare Zeit gelingt, einen ordentlichen islamischen Religionsunterricht einzurichten, und stattdessen sich allerlei Modellprojekte verstetigen²⁴.

4. Herausforderungen des gegenwärtigen Staatskirchenrechts durch die Religionen

Verfolgt man die religionsrechtlichen und religionspolitischen Debatten der Gegenwart etwas genauer, könnte man zuweilen den Eindruck gewinnen, die Präsenz des Islam stelle die eigentliche, jedenfalls die bedeutendste Herausforderung für das Staatskirchenrecht dar²⁵. Das ist nicht ganz falsch: Mit dem Staat-Kirche-System in Deutschland verbinden sich eine Fülle an Erwartungen hinsichtlich der sozialen Inklusion, der Stimulierung gemeinwohlrelevanten Verhaltens, der Loyalität, der Wertepartnerschaft oder der Erzeugung sozialer Kohäsion²⁶. Ob sich diese Erwartungen im Hinblick auf den organi-

23 S. URL: <<http://www.deutsche-islam-konferenz.de>> [10.11.2010].

24 Zur Situation näher Myrian DIETRICH, *Islamischer Religionsunterricht*, Frankfurt a.M. 2006; Wolfgang BOCK (Hg.), *Islamischer Religionsunterricht?*, Tübingen 2006; WALDHOF, *Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität*, S. D 91–107 m.w.N.

25 Vgl. Arnd UHLE, *Die Integration des Islam in das Staatskirchenrecht der Gegenwart*, in: HEINIG/WALTER (Hg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht*, S. 299–338, hier S. 299: »Mit der Integration des Islam steht das deutsche Staatskirchenrecht der Gegenwart vor seiner mutmaßlich brisantesten Herausforderung«. Für einen Überblick der Probleme anschaulich Stefan MUCKEL (Hg.), *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin 2008.

26 Vgl. Martin MORLOK, in: Horst DREIER (Hg.), *Grundgesetz-Kommentar*, Bd. III, Tübingen 2008, Art. 137 WRV (Weimarer Reichsverfassung) Rn. 76.

sierten Islam in gleicher Weise aufrechterhalten lassen, ist gegenwärtig eine offene Frage²⁷. Zudem ist das deutsche Staatskirchenrecht von seinem Herkommen her zuvörderst auf die beiden großen Kirchen zugeschnitten²⁸. Der in der hiesigen Rechtskultur ursprünglich nicht beheimatete Islam fügt sich keineswegs leichthändig ein. Und schließlich werden aus den Reihen der Muslime eigene und spezifische religiöse Interessen artikuliert, die von denen der breiten Bevölkerung abweichen: Schächten, Kopftuchtragen, Befreiung von koedukativem Schulunterricht. Soweit der demokratische Willensbildungsprozess solche Interessen nicht von sich aus aufnimmt, versuchen Muslime, diese Interessen auch in Form gerichtlicher Verfahren durchzusetzen. Soziologen sprechen von justiziell ausgetragenen »Anerkennungskämpfen«²⁹. Diese werfen eine Fülle an neuen Detailfragen auf und finden deshalb hohe Aufmerksamkeit.

Dabei gerät zuweilen aber aus dem Blick, dass Herausforderungen für das gegenwärtige Staatskirchenrecht ebenso von anderen religiösen Gruppierungen ausgehen. Wichtige Leitentscheidungen des Bundesverfassungsgerichts aus den letzten Jahren betrafen etwa die Zeugen Jehovas³⁰ oder die Osho-Bewegung³¹. Hier zeigt sich im Recht, dass der Islam Teil eines größeren Pluralisierungsprozesses ist, den das Recht insgesamt sachadäquat und normtreu zu verarbeiten hat.

Doch Herausforderungen gehen auch von den arrivierten Großkirchen aus, die eben gar nicht mehr ganz so groß sind. Auch das Schrumpfen, ja partielle Verschwinden der Volkskirchen wirft Fragen auf: Haben die beiden großen Kirchen denn noch die Kraft und den Willen, das hergebrachte Angebot des Staates zu einem breiten öffentlichen Wirken – auch im staatlich verfassten Raum – anzunehmen und dazu entsprechende Kooperationsstrukturen zu betreiben? Oder berührt die Entkirchlichung die Mentalität und Ekklesiologie, die ökonomische Potenz der Kirche und die zur Kooperation befähigende Infrastruktur so stark, dass sich in der Fläche die Hunderte und Tausenden von Diakoniestationen, Beratungseinrichtungen, Kindergärten, Privatschulen, Krankenhäuser und Altenheime, die zahlreichen anderen kooperationsbedingten Einrichtungen von theologischen Fakultäten

27 Inwieweit solche Erwartungen in Bezug auf die christlichen Kirchen sinnvoll sind, wäre eigens zu thematisieren.

28 Wohlgermerkt: von seinem Herkommen her! Zur Entstehungsgeschichte etwa HEINIG, Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften, S. 74–116; Stefan KORIOTH, Die Entwicklung des Staatskirchenrechts in Deutschland seit der Reformation, in: HEINIG/WALTER (Hg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?, S. 39–69; Karl-Hermann KÄSTNER, in: Bonner Kommentar zum Grundgesetz, Art. 140 Rn. 1–39 (Drittbearbeitung, 144. Lfg. 2010).

29 Vgl. Matthias KOENIG, Gerichte als Arenen religiöser Anerkennungskämpfe, in: Astrid REUTER/Hans G. KIPPENBERG, Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Göttingen 2010, S. 144–164.

30 BVerfGE 102, 370.

31 BVerfGE 105, 279.

an staatlichen Hochschulen über religionspädagogische Institute bis hin zu Pressewerken zur Wahrnehmung von Drittsenderechten schlicht nicht aufrechterhalten lassen? Vieles spricht dafür, dass der Mitgliederverlust der beiden großen Kirchen mit einem Substanzverlust kirchlichen Lebens und d.h. auch einem Verlust an staatskirchenrechtlicher Kooperationsfähigkeit einhergehen wird.

Solche Prozesse verstärken sich zudem in dem Maße, wie die Kirchen selbst Sehnsucht verspüren, sich aus der Gesellschaft in eine Nischenexistenz zurückzuziehen und christliche Parallelgesellschaften auszubilden. Auch kirchlicherseits wird die »neokorporatistische« Verflechtung von Staat und Kirche nicht allseits geschätzt. Aus beiden großen Kirchen hört man immer wieder, dass das deutsche Staatskirchenrecht die Kirchen finanziell reich, aber geistig arm mache. Vielleicht war auch deshalb die Bereitschaft Roms, auf die Problematik des Kirchenaustritts nach staatlichem Recht bei Fortgeltung der Kirchenmitgliedschaft nach kanonischem Recht mit einer gewissen Sensibilität zu reagieren, überschaubar³². Dabei ist die Sache überaus brisant: implodiert die finanzielle Leistungsfähigkeit der katholischen Kirche wegen massenhaften Kirchenaustritts gläubiger Katholiken, steht das Kirchensteuersystem als Finanzierungsform für die Kirchen insgesamt infrage – mit weitreichenden Konsequenzen für das kirchliche Leben in Deutschland. An dem Beispiel sieht man: zuweilen bildet ausgerechnet die Kirche die größte Herausforderung für das gegenwärtige Staatskirchenrecht in Deutschland.

5. Staatskirchenrechtliches Reiz-Reaktionsschema: Abbildungen der Herausforderungen in den Gegenwartsdebatten des Staatskirchenrechts

Die unterschiedlichen Facetten des Kultur-, Rechts- und Religionswandels bilden sich in den Gegenwartsdebatten des Staatskirchenrechts auf verschiedenen Ebenen ab. Das Religionsrecht ist keineswegs irritationsresistent, sondern versucht, die sehr disparaten Erscheinungsformen des Strukturwandels der Religion rechtsintern zu verarbeiten.

32 VGH BW (Verwaltungsgerichtshof Baden-Württemberg) VBIBW (Verwaltungsblätter für Baden-Württemberg) 2010, S. 434 (Fall Zapp); hierzu Johannes KUNTZE, Zur Erklärung des Kirchenaustritts vor staatlichen Stellen, in: ZEvKR 55 (2010), S. 416–424; zur Einlassung der röm. Kurie S. Katholischer Nachrichtendienst, Art. »Vatikan: Schreiben der Deutschen Bischöfe hat keine Rechtskraft« v. 07.09.2010, URL: <<http://kath.net/detail.php?id=28014>> [10.11.2010]; Stefan MUCKEL, Körperschaftsaustritt oder Kirchenaustritt?, in: Juristenzeitung 64 (2009), S. 174–182.

5.1 Metadeutungen

Der Theoriebedarf der Disziplin steigt – und mit ihm die Zahl der Arbeiten, die sich auf grundsätzlicher Ebene mit der Deutung des Religionsrechts auseinandersetzen. Das führt auf der Ebene der Metadeutungen zu gravierenden Paradigmenwechseln. Etwa lässt sich das Staatskirchenrecht nicht mehr nur als Teilgebiet des Kulturrechts und damit des Rechts staatlicher Kulturförderung rekonstruieren, sondern auch als Teil des Gefahrenabwehrrechts³³. In der Folge lassen sich altbewährte Legitimationsstrategien des geltenden Staatskirchenrechts³⁴ nicht mehr umstandslos betreiben.

5.2 Leitbilder und Prinzipien

In die Sprache des Rechts übersetzt führen Metadeutungen des Staatskirchenrechts zu Leitbildern und Prinzipien. Auf die divergenten Deutungsangebote dieser Ebene kommen wir sogleich (6.) noch zurück.

5.3 Grundrechtsdogmatik: Restriktionen der Religionsfreiheit?

Kleingearbeitet werden Leitbilder und Prinzipien durch Rechtsdogmatik. Auch hier spiegelt sich das Potpourri an Herausforderungen wieder. So wurde etwa in den letzten fünfzehn Jahren mit Verweis auf die religionssoziologischen Befunde eine intensive Debatte innerhalb der Rechtswissenschaft darüber geführt, ob das Grundrecht der Religionsfreiheit fortan restriktiver ausgelegt werden muss und ob es nicht durch kreative Rechtsauslegung unter Gesetzesvorbehalt gestellt, also einer erhöhten Einschränkung durch den Gesetzgeber ausgesetzt werden muss³⁵.

33 Vgl. Hans Michael HEINIG/Martin MORLOK, Von Schafen und Kopftüchern, in: Juristenzeitung 58 (2003), S. 777–785, hier S. 785; Christoph MÖLLERS, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 68 (2009), S. 47–93, hier S. 80–87.

34 Etwa unter Berufung auf Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a.M. 1991, S. 92–114, hier S. 112f. Böckenförde postuliert, dass »der freiheitliche, säkulare Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann« und fragt dann »mit Hegel«, ob nicht die Religion die inneren Einstellungen vermittele und die Bindungskräfte entfalte, die der freiheitliche Staat brauche.

35 M.w.N. Ute SACKSOFSKY, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 68 (2009), S. 7–46, hier S. 13–20; Michael GERMANN, in: Volker EPPING/Christian HILLGRUBER (Hg.), Grundgesetz: GG Kommentar, München 2009, Art. 4 Rn. 6–60; Christian WALDHOF, Die Zukunft des Staatskirchenrechts, in: EGTSK 42 (2008),

5.4 Staatskirchenrechtliche Einzelfragen im Horizont grundsätzlicher Herausforderungen

Die benannten Herausforderungen für das gegenwärtige Staatskirchenrecht führten schließlich zu einer Fülle von Leitentscheidungen zu staatskirchenrechtlichen Einzelfragen, denen jeweils grundsätzliche Bedeutung über die konkrete Rechtsfrage hinaus zukommt.

So hatte das Bundesverfassungsgericht zu entscheiden, ob die Zeugen Jehovas Anspruch auf Verleihung der Rechtsform einer Körperschaft des öffentlichen Rechts haben und in diesem Zusammenhang sowohl weitreichende Aussagen zum Sinn und Zweck des Staatskirchenrechts gemacht als auch Grundsätze eines wehrhaften Religionsverfassungsrechts ausformuliert³⁶.

Ähnliche Bedeutung kommt einstweilen einer Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts zur Einrichtung islamischen Religionsunterrichts zu, in der gleichsam bei Gelegenheit der Begriff der Religionsgemeinschaft als Zentralkategorie des deutschen Staatskirchenrechts angesichts veränderter Organisationserscheinungen von Religion neu beleuchtet wurde³⁷.

Prozesse der Entchristlichung schließlich standen im Hintergrund, als das Bundesverfassungsgericht zum Sonn- und Feiertagsschutz nach Art. 139 WRV zu entscheiden hatte. Karlsruhe maß der Norm explizit religions-schützende Bedeutung zu. Nach der Lesart des Bundesverfassungsgerichts wird das Christentum in dieser Frage durch die Verfassung selbst bevorzugt. Zugleich deutet das Gericht in seiner Begründung aber an, dass auch andere Grundrechte als die Religionsfreiheit zu einer subjektiv-rechtlichen Bewehrung des Art. 139 WRV führen könnten. Damit betritt das Gericht Neuland in der Schutzpflichtendogmatik.

S. 57–107, hier S. 68–80; Hans Michael HEINIG, Die Ordnung der Freiheit. Das Staatskirchenrecht vor neuen Herausforderungen, in: ZEvKR 53 (2008), S. 235–254, hier S. 238f.; vgl. Martin MORLOK, in: DREIER, Grundgesetz-Kommentar, Bd. I, Tübingen 2004, Art. 4 Rn. 41–154.

36 BVerfGE 102, 370–400; Hans Michael HEINIG, Das Religionsrecht zwischen der Sicherung freiheitlicher Vielfalt und der Abwehr fundamentalistischer Bedrohungen, in: Gerhard BESIER/Hermann LÜBBE (Hg.), Politische Religion und Religionspolitik, Göttingen 2005, S. 197–216.

37 BVerwGE 123, 49–75; näher zum Problem Hans Michael HEINIG, Art. Religionsgesellschaft, in: Evangelisches Staatslexikon. Neuausgabe, Stuttgart 2006, Sp. 2012–2019; Claus Dieter CLASSEN, Religionsrecht, Tübingen 2006, S. 99–103; Michael GERMANN, in: EPPING/HILLGRUBER, Grundgesetz: GG. Kommentar, Art. 7 Abs. 3 Rn. 54–56 m.w.N.

5.5 Symbolisches Recht und Streit um Symbole

Besondere, geradezu symbolische Bedeutung kommt Rechtsstreitigkeiten über Symbole zu³⁸. Ob Kopftuch³⁹ oder Kreuz in der Schule⁴⁰ – jeweils geht es um mehr: um den Ort und die Bedeutung von Religion in unserer Gesellschaft. Gewissheitsverlust und Orientierungsbedarf: Im Streit um religiöse Symbole zeigt sich, dass das Staatskirchenrecht selbst symbolisch wird: Es steht für das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft, ist ein kollektiver Identitätsentwurf, Indikator für Toleranz, Selbstgewissheit und geistige Produktivität oder eben auch für Verunsicherung, Einflussangst und Unduldsamkeit.

6. Prinzipienfrage: Laizisierung, Hierarchisierung oder offen-plurale und freiheitliche Integration und Kooperation

Diese symbolische Dimension des Staatskirchenrechts zeigt sich freilich nicht nur in gerichtlichen Auseinandersetzungen über Symbole, sondern auch im akademischen Streit über Prinzipien und Leitbilder des Rechtsgebietes. Drei grundlegende Alternativen tun sich hierbei momentan auf: Laizisierung, Hierarchisierung und integrativ-freiheitliche Gleichberechtigung.

Seit Verabschiedung des Grundgesetzes hat das Staatskirchenrecht als wissenschaftliche Disziplin sehr unterschiedliche Leitbilder und Prinzipien bemüht, um das Rechtsgebiet zu vermessen, zu deuten und zu systematisieren.

Bis in die 1990er Jahre dominierte letztlich eine kirchenzentrierte Sicht auf das deutsche Staatskirchenrecht. Die sog. Koordinationslehre ging unmittelbar nach 1949 sogar so weit, Kirche und Staat als zwei Ordnungsmächte auf Augenhöhe zu verstehen, die sich gleichberechtigt gegenüberstehen⁴¹. Abgelöst wurde der »koordinationsrechtliche Überschwang« ab Mitte der 1960er Jahre durch eine Deutung des Staat-Kirche-Verhältnisses, in der die Kirche als mit besonderen Freiheitsrechten ausgestatteter Teil der Gesellschaft sich

38 Vgl. Stefan MAGEN, Staatskirchenrecht als symbolisches Recht, in: Hartmut LEHMANN (Hg.), Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa, Göttingen 2004, S. 30–53 mit Bezug auf Gerhard ROBBERS, Staat und Religion, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 59 (2000), S. 231–263, hier S. 232, sowie S. 360–362, hier S. 361, und Martin MORLOK, Diskussionsbeitrag, in: Ebd., S. 341f., hier S. 342.

39 BVerfGE 108, 282.

40 BVerfGE 93, 1.

41 Vgl. Michael GERMANN, Art. Koordinationslehre, in: RGG⁴ Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 1668; Christoph LINK, Kirchliche Rechtsgeschichte, München 2009, S. 225f.

in die demokratische Willensbildung des Staates einbringt⁴². Der Paradigmenwechsel weg von der Gleichordnung hin zur freiheitsrechtlich gestalteten Einordnung der Kirche in den Staat nahm die emanzipativ-demokratischen Impulse der 1960er und 1970er Jahre auf, begegnete dadurch aufkommender politischer wie staatsrechtlicher Kritik am staatskirchenrechtlichen Status quo und blieb doch ganz auf die beiden großen Kirchen fokussiert.

Seit den 1990er Jahren schließlich werden zunehmend die eingangs benannten Veränderungen religiöser Lebensformen und Sozialpraktiken in der Gesellschaft in den Blick genommen. In der Frage, wie das Recht auf diese Entwicklungen zu reagieren hat, konkurrieren gegenwärtig drei Ansätze: die Akzentuierung der Tradition eines freiheitlichen, für Kooperationen offenen und auf konsequente Gleichberechtigung setzenden Religionsverfassungsrechts, die kulturstaatlich motivierte Hierarchisierung zwischen unterschiedlichen Religionen, namentlich zwischen Christentum und anderen Religionen, sowie die Laizisierung der religionsrechtlichen Ordnung⁴³.

Der »religionsverfassungsrechtliche« Ansatz redet einer gewissen »Vergrundrechtlichung des Staatskirchenrechts« das Wort; die Weimarer Religionsartikel sind demnach zunächst vornehmlich vom Grundrecht der Religionsfreiheit her zu verstehen und nicht als institutionelles Sonderarrangement für die beiden großen Kirchen. Die besonderen Einrichtungen des Staatskirchenrechts dienen maßgeblich der effektiven Wahrnehmung der Religionsfreiheit, so etwa das Bundesverfassungsgericht in der Entscheidung zum öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus⁴⁴. Ein so gedeutetes Staatskirchenrecht gewinne innerstaatlich angesichts veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse an Legitimität und sei auch auf europäischer Ebene leichter zu vermitteln⁴⁵.

Andere, in der Wissenschaft bisher freilich nur vereinzelt zu vernehmende Stimmen sehen hingegen das auf »anstaltliche Religionsverwaltung« zugeschnittene Staatskirchenrecht in der überkommenen Form an ein Ende gekommen; es führe zu Ausgrenzungen von Minderheitenreligionen, berücksichtige die Konfessionslosen nicht hinreichend und könne auf die

42 Vgl. Konrad HESSE, Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen, in: ZEvKR 11 (1964), S. 337–362; Martin HECKEL, Die Kirchen unter dem Grundgesetz, Bericht, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 26 (1968), S. 5–56, hier S. 55f.; Alexander HOLLERBACH, Die Kirchen unter dem Grundgesetz, Mitbericht, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 26 (1968), S. 57–106, hier S. 104ff.

43 Näher HEINIG, Die Ordnung der Freiheit, S. 241–245.

44 BVerfGE 102, 370 (387, 393).

45 Vgl. zur Debatte die Beiträge in: HEINIG/WALTER, Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?; ferner WALTER, Religionsverfassungsrecht, S. 403–455; Peter UNRUH, Religionsverfassungsrecht, Baden-Baden 2009, S. 21–26; Martin HECKEL, Zur Zukunftsfähigkeit des deutschen »Staatskirchenrechts« oder »Religionsverfassungsrechts«, in: Archiv des öffentlichen Rechts 134 (2009), S. 309–390; vgl. Martin MORLOK, in: DREIER, Grundgesetz-Kommentar, Bd. III, Art. 140 Rdnr. 26f.; von CAMPENHAUSEN/DE WALL, Staatskirchenrecht, S. 39f.

mit der religiösen Vielfalt zugleich zunehmenden Religionskonflikte nicht angemessen reagieren⁴⁶. An die Stelle des »korporatistischen Arrangements« müsse deshalb eine laizistische Rejustierung des Religionsrechts treten. Jenseits der durch das Grundgesetz ausgesprochenen Garantien für den Körperschaftsstatus und den Religionsunterricht könne der Gesetzgeber eine solche Neuorientierung ohne Weiteres vornehmen. Das Grundgesetz gebiete keineswegs, dass sich der Staat gegenüber den Religionsgemeinschaften wohlwollend und kooperativ verhält⁴⁷.

Geradezu konträr hierzu steht schließlich der Hierarchisierungsansatz, der das geltende Staatskirchenrecht in einem engen Zusammenhang mit christlichen Wurzeln des Verfassungsstaates sieht. Die Grundfiguren des modernen Verfassungsdenkens wie individuelle Freiheit, Menschenwürde, Solidarität oder Gemeinwohlverpflichtung seien wesentlich christlich imprägniert und bedürften der Einbettung in einer gelebten, prägekräftigen christlichen Kultur. Der Staat müsse diese pflegen. Zugleich könne an den besonderen Rechten des Staatskirchenrechts aber nur teilhaben, wer zu dieser Kultur konstruktiven Beitrag leiste. Mangels Affinität zum genuin christlichen Wurzelgrund der Verfassung stoße insbesondere eine Integration des Islam in das Staatskirchenrecht an Grenzen⁴⁸.

Mir persönlich erscheint eine recht verstandene religionsverfassungsrechtliche Perspektive die sinnvollste Alternative, womit ich mich mit der überwiegenden Zahl meiner Fachkollegen verbunden weiß. Warum, sollen drei thetische Zuspitzungen darlegen⁴⁹.

Das Staatskirchenrecht ist Ausdruck gleicher Freiheit

Das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes ist eine bereichsspezifische Konkretion gleicher Freiheit. Es enthält deshalb eine klare Absage an jede Form der Hierarchisierung zwischen unterschiedlichen Religionen. Die kantische Idee einer jeder Vergesellschaftung vorgängigen gleichen Freiheit liegt nicht

46 Vgl. Matthias KOENIG, Pfadabhängigkeit und institutioneller Wandel im deutschen Religionsrecht, in: HEINIG/WALTER, Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?, S. 91–103.

47 So etwa Stefan HUSTER, Die ethische Neutralität des Staates, Tübingen 2002, S. 127–249; ders., Der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Gehalt und Grenzen, Berlin 2004.

48 Mit unterschiedlichen Akzenten Paul KIRCHHOF, Die Freiheit der Religionen und ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen, in: EGTSK 39 (2005), S. 105–122; Arnd UHLE, Staat – Kirche – Kultur, Berlin 2004; ders., Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität, Tübingen 2004; ders., Die Integration des Islam in das Staatskirchenrecht der Gegenwart, S. 299–338; Karl-Heinz LADEUR/Ino AUGSBERG, Toleranz – Religion – Recht, Tübingen 2007.

49 Der Abschnitt folgt Hans Michael HEINIG, Staatskirchenrecht nach 1945 und 25 Jahre Düsseldorf Vertrag. Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Grundgesetz, in: KuR 15 (2009), S. 196–206, hier S. 202–204.

nur dem Grundrecht der Religionsfreiheit, sondern auch den religionsgemeinschaftsbezogenen Artikeln der Weimarer Reichsverfassung zugrunde. Die Garantie der freien Selbstordnung und -verwaltung gilt für alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften; Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV (i.V.m. Art. 137 Abs. 7 WRV) gewährt ausdrücklich einen Anspruch auf Verleihung des Körperschaftsstatus für alle bisher nicht korporierten Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, soweit sie die Gewähr der Dauer bieten (und rechtstreu sind). Das führt, wenn der Status durch formelles Gesetz verliehen wird, ggf. zu dem seltenen Fall eines originären verfassungsrechtlichen Leistungsanspruchs auf gesetzgeberisches Handeln. Und auch die Garantien des der Religionsausübung dienenden Vermögens und der Anstaltsseelsorge sind nicht nur auf die beiden Kirchen oder christliche Abspaltungen bezogen, sondern gelten allen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.

*Der Staat des Grundgesetzes ist als Ausdruck seiner
Freiheitlichkeit offen für die Religionen seiner Bürger*

Das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes ist, ich betonte es bereits, offen für die Religionen seiner Bürger und verhindert gerade auf diese Weise, dass der Staat selbst religiös oder weltanschaulich wird. Es enthält deshalb eine klare Absage an eine Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum, wie sie Programme einer laizistischen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften propagieren. Diese Offenheit des Staates zeigt sich insbesondere an der Garantie des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach in den öffentlichen Schulen, die zugleich einen mittelbaren Schutz universitär betriebener Theologie darstellt. Die Einladung der Verfassung an die Religionsgemeinschaften, an der wichtigen Aufgabe der Vermittlung religiöser Bildung mitzuwirken, ist wesentliches Moment einer konsequent antitotalitaristischen Schulorganisation, die das Erziehungsrecht der Eltern und die religiöse Freiheit der Schüler schützt und einer als Religionskunde verbrämten (religiösen oder antireligiösen) Indoktrination durch den Staat verbaut. Religionsunterricht und theologische Fakultäten zeigen zugleich anschaulich, dass und wie die Öffentlichkeit der Religion auf die jeweiligen Religionskulturen zurückwirkt. Zu denken wäre hier an den Einfluss, der von einer universitär betriebenen Theologie ausgeht, die mit anderen Disziplinen im Gespräch steht und bestimmten wissenschaftlichen Mindeststandards zu genügen hat. Über (genauer: nur über) Öffentlichkeit, also die Anerkennung einer öffentlichen Rolle und die Einladung zu wohlwollender Kooperation, kann der religiös-weltanschaulich neutrale Staat die besten Seiten jeder Religion stimulieren und sozialdestruktive Tendenzen hemmen.

*Das Religionsrecht ist Teil des kulturellen Gedächtnisses
der Gesellschaft*

Das Religionsverfassungsrecht des Grundgesetzes lässt die historischen Prägekräfte, die zu seiner Entstehung führten, durchscheinen, ist also gerade nicht geschichtsvergessen und wird so zum Teil des kulturellen Gedächtnisses unserer Gesellschaft. Den Kirchen gewährt es mit Rücksicht auf ihre geschichtliche Bedeutung, die sich im öffentlichen Leben bis heute fortsetzt, einen gewissen rechtlichen Bestandsschutz und ermöglicht ihnen eine ihren organisatorischen Bedürfnissen und theologischen Selbstverständnissen besonders entgegenkommende Entfaltung, ohne deshalb in Diskriminierung anderer Religionen umzuschlagen.

Unter den vorherrschenden Bedingungen eines forcierten religiösen Pluralismus bieten Hierarchisierung und Laizierung deshalb keine sinnvolle Alternative zur Konzeption einer extensiv angelegten und auch in den besonderen Einrichtungen des Staatskirchenrechts entfalteteten Religionsfreiheit.

Karl Kardinal Lehmann

Probleme und Perspektiven
des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses
unter besonderer Berücksichtigung der Religionsfreiheit
in einer immer stärker pluralistischen Gesellschaft

Nachdem die Grundmodelle der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat in den USA, in Frankreich und in Deutschland skizziert worden sind, immer auch im Horizont der entsprechenden Anschauungen bei Dietrich Bonhoeffer, steht noch die Aufgabe an, »Probleme und Perspektiven des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses« unter heutigen Bedingungen zu diskutieren. Mir ist dabei aufgegeben, das Verhältnis von Kirche und Staat in Beziehung zu setzen zur »Religionsfreiheit in einer immer stärker pluralistischen Gesellschaft«.

1. Zum Verständnis der Religionsfreiheit im
Kontext des wachsenden Pluralismus

Die Frage der Toleranz und Religionsfreiheit gehört zu den großen Leidenswegen der europäischen Geschichte. Seit in der Reformationszeit die Kirchenspaltung Wirklichkeit geworden war, haben sich die Christen der verschiedenen Bekenntnisse über Jahrhunderte gegenseitig das Recht auf die freie Ausübung der Religion abgesprochen und versucht, den weltlichen Arm des Staates und die Ordnung des Rechts für sich in Dienst zu nehmen. Man glaubte sich verpflichtet, alle Mittel einsetzen zu müssen, um den Abfall vom wahren Glauben zu bestrafen sowie zu bekämpfen und so die verlorene Einheit wiederherzustellen. Der Konflikt zwischen religiöser Wahrheit und menschlicher Freiheit wurde immer wieder zugunsten der Wahrheit und zum Nachteil der Freiheit entschieden. Die grauenvollen konfessionellen Bürgerkriege im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts erinnern an diesen politischen Kampf um die Wahrheit der Religion. Allgemeine Religionsfreiheit gab es in den evangelischen Territorien im Prinzip so wenig wie in den katholischen Landen. Seit Martin Luthers Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) ist zwar die Freiheitsfrage zum beherrschenden Thema der Neuzeit geworden, aber damit ist keineswegs schon die pluralistische, säkulare

Garantie der Religionsfreiheit für jede Religion nach der Entscheidung des einzelnen Individuums gemeint¹. Die Duldung Andersgläubiger wird in beiden großen Konfessionen grundsätzlich auf lange Zeit nur als eingeschränkte Toleranz und nur im Notfall als »kleineres Übel« zugelassen, um größere Gefahren für die wahre Religion zu vermeiden und ein friedliches Zusammenleben innerhalb eines Landes zu sichern².

Eine Instanz, die den Streit um die Wahrheit verbindlich beenden konnte, war nicht vorhanden. Papst und Konzil, bisher die obersten Instanzen der in sich einen Christenheit, waren selbst Partei des Kampfes geworden. Wollte man überhaupt wieder zum Frieden kommen, so blieb offenbar in dieser heillosen Lage nur der Ausweg, dass die politische Ordnung sich auf sich selber stellt. Sie suchte ihren Grund und ihr Ziel unabhängig von der religiösen Wahrheit. Die Erhaltung des äußeren Friedens, der öffentlichen Sicherheit und der gesellschaftlichen Ordnung wurden die Hauptaufgabengebiete. Die Frage der Anerkennung der Religion war damit nicht mehr eine religiöse Angelegenheit, sondern wurde politisch gelöst. Die Frage der anerkannten öffentlichen Religion war nicht mehr eine Frage der Wahrheit, sondern eine Frage der Politik. Die Religionsfreiheit war – angesichts der Ausschließlichkeitsansprüche der widerstreitenden Religionsparteien – nur über den Staat und seine politische Entscheidungsmöglichkeit zu erreichen. Nach einigen Vorstufen ist die Religionsfreiheit schließlich als staatlich gewährleistetes und geschütztes Freiheitsrecht Wirklichkeit geworden. Freilich ist sie zeitweise und gelegentlich wieder in Frage gestellt worden, wie der Kulturkampf in Deutschland und die laizistische Kirchengesetzgebung in Frankreich um die Wende zum 20. Jahrhundert zeigen.

Für den Christen von heute steckt hinter dieser Entwicklung auch eine bittere und schmerzliche Erkenntnis: Religionsfreiheit, die gegenwärtig auch den Christen weithin selbstverständlich ist, verdankt sich in ihrer Entstehung nicht den Kirchen und auch nicht der Theologie, sondern dem modernen Staat, den Juristen und dem weltlichen, säkular-rationalen Recht³. Der Preis für diese Entwicklung war für alle ziemlich hoch. Die staatliche Ord-

1 Vgl. dazu Hartmut KRESS (Hg.), Religionsfreiheit und Toleranz als Leitbild, in: Ders., Religionsfreiheit als Leitbild, Münster 2004, S. 21–58; Gerhard HÖVER, Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in Religiösen Dingen, in: Ebd., S. 59–77; Martin HECKEL, Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie, Heidelberg 1987; ders., Zu den Anfängen der Religionsfreiheit im Konfessionellen Zeitalter, in: Ders., Gesammelte Schriften V, S. 81–134 (Lit.).

2 Vgl. Thomas KAUFMANN, Geschichte der Reformation, Frankfurt a.M. 2009, S. 701, bes. auch S. 156, 419, 436, 559, 601, 650 u. 701.

3 Vgl. dazu Karl LEHMANN, Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, S. 94–108; ders., Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste, Freiburg i.Br. 2006, S. 226–230; bes. Roman SCHNUR, Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg, Berlin 1962.

nung musste »weltlich« werden und sich von der Verwurzelung in der wahren oder überhaupt einer konkreten Religion ablösen, wenn man eine neue allgemeine Grundlage finden wollte, die alle Bürger betrifft und den nicht zu schlichtenden Streit zwischen den Konfessionen hinter sich lässt. Die Religion konnte auf diese Weise nicht mehr ein integrierender Bestandteil der politischen Ordnung sein. Der Staat erklärte sich gegenüber der religiösen Wahrheit neutral. Die Frage des religiösen Bekenntnisses wurde vom Grundsatz her eine persönliche, ja schließlich private Angelegenheit des einzelnen Bürgers. Bereits 1562, am Vorabend der Hugenottenkriege in Frankreich, hat der Kanzler des Königs von Frankreich das Grundprinzip für die künftige Entwicklung ausgesprochen: »Nicht darauf komme es an, welches die wahre Religion sei, sondern wie man beisammen leben könne«⁴. Die Religion wird aus dem Bereich des Staates in die »Gesellschaft« verwiesen, der Staat als solcher wird von der Religion »emanzipiert«.

Es ist eine tiefe, geradezu tragische Entwicklung, die meines Erachtens in den Kirchen bis heute noch nicht in ihrer besonders in unserem Land zerstörerischen Wirkung entdeckt wurde: Wenn die Menschen wieder zu Ruhe, äußerem Frieden, Sicherheit und Ordnung gelangen wollten, war dies nur möglich unter Absehung von der Wahrheit des Glaubens. Die Ausklammerung der Wahrheitsfrage erwies sich dabei als ein Verlust an Orientierung. Sie rückte auch beide großen Konfessionen in gewisser Weise an den Rand der Gesellschaft und beraubte sie der bisherigen Einwirkungsmöglichkeiten. Die moderne Religionsfreiheit entwickelte sich aus dem Verfassungsrecht des Konfessionellen Zeitalters, aus der Idee der »natürlichen Religion« und aus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Die Vertreter der Christenheit haben selbst nicht genügend erkannt, wie sich auf ihrem eigenen Boden Wahrheit und Freiheit miteinander versöhnen lassen. Es dauerte einige Zeit, bis das Recht der Wahrheit und der Anspruch der individuellen Freiheit auf dem Boden des Freiheitsrechts der Person miteinander versöhnt werden konnten.

Während vom 19. Jahrhundert her die Frage der Religionsfreiheit sehr stark durch einen Liberalismus geprägt war, der eine laizistische und zum Teil auch antikirchliche Tendenz hatte – so erklären sich zum Teil auch die scharfen Verurteilungen der Päpste Gregor XVI., Pius IX. und Leo XIII. –, trat die Kirche im 20. Jahrhundert durch die Herausforderung des Totalitarismus mehr und mehr auf die Seite der Freiheit. So gibt es schon bei Pius XI. gegen den Faschismus italienischer und deutscher Prägung, die mexikanische Revolution und den Kommunismus viele Aussagen über die Rechte der Person zur freien Ausübung der Religion. Auch die bekannte Weihnachtsansprache Pius XII. aus dem Jahre 1942 muss hier als besonders ausführliches Dokument genannt werden. Aber erst die Enzyklika *Pacem in terris* (1963)

4 Leopold VON RANKE, Französische Geschichte, Drittes Buch, Wiesbaden 1957, S. 115.

von Johannes XXIII., in der zum ersten Mal lehramtlich ausdrücklich die Menschenrechte zur Sprache gebracht wurden, bringt hier einen wirklichen Durchbruch. Dies geschieht u.a. durch die Aussage, dass der Mensch das Recht hat, »Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen«⁵.

Diese Formulierung war eine Art Öffnung und Wegbereitung zur grundlegenden Besinnung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dabei ist der nordamerikanische Einfluss nicht zu vergessen, der die rationale Rechtfertigung der Religionsfreiheit mit den Menschenrechten in Verbindung brachte. Wir wissen heute, welche große Rolle der amerikanische Jesuit John Courtney Murray bei der Redaktion des Textes spielte⁶.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* (= DH) vom 07.12.1965 trägt den wichtigen Untertitel *Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen*⁷, verwendet also den bisherigen Begriff der Toleranz in der endgültigen Fassung nicht mehr. Der Begriff der Toleranz hatte immer den Beigeschmack, es handle sich um etwas, was nicht sein sollte. Die klassische Theorie der Toleranz, auch noch in der bekannten Toleranzansprache Pius XII. von 1953 vertreten, hatte zwei entscheidende Grundsätze:

Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein⁸.

Nun erfolgte geradezu eine Art von Kopernikanischer Wende: Das Subjekt im Sinne des Rechts war hier nicht der Mensch als Person, sondern »die Wahrheit«, zunächst ein weithin abstrakter Begriff. Die Wahrheit war konzentriert bei und in der Instanz, die über die Wahrheit entscheidet. Das Zweite Vatikanische Konzil ist von dieser Konzeption prinzipiell abgerückt und hat sich auf einen neuen Boden gestellt. Die Erklärung spricht nicht mehr von Toleranz, sondern von dem »Recht auf religiöse Freiheit« und versteht dies als ein unabdingbares äußeres Recht der menschlichen Person zur persönlichen und öffentlichen Ausübung der Religion nach den Orientierungen des eige-

5 Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in terris*, mit Einf. u. Komm. von Arthur-Fridolin UTZ, Freiburg i.Br. 1963, S. 90, Art. 14.

6 Vgl. Dominique GONNET, *La Liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Paris 1994; Karl GABRIEL/Christian SPIESS/Katja WINKLER (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn u.a. 2010.

7 Abgedruckt in: LThK² 13, S. 703–748.

8 Arthur-Fridolin UTZ/Joseph-Fulko GRONER, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.*, Bd. 2, Fribourg 1954, S. 3978.

nen Gewissens. Dieses Freiheitsrecht besteht unabhängig von der objektiven Wahrheit der religiösen Überzeugungen des einzelnen Menschen und auch unabhängig von seinem persönlich-subjektiven Bemühen um diese Wahrheit. So heißt es in Art. 2:

Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als Einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln [...]. So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung bewahrt bleibt (DH 2).

Dies ist der Kern der neuen kirchlichen Lehre, die nun in einzelnen Schritten entfaltet wird. Das Konzil hat diese Aussagen aus der Würde der menschlichen Person, ja schließlich der Gottebenbildlichkeit gewonnen und auch theologisch nochmals untermauert, indem die Freiheit des Glaubensaktes vorausgesetzt wird, die auch die Möglichkeit enthält, nicht zu glauben.

Die Erklärung übernimmt damit wesentliche Elemente des modernen Freiheitsgedankens und unterscheidet auch klar – und in dieser Form wohl zum ersten Mal so deutlich in einem Lehrdokument – zwischen der rechtlichen Ordnung und der moralischen Verpflichtung. Es bleibt eine moralische Pflicht, die religiöse Wahrheit zu suchen und an ihr festzuhalten, auch wenn das äußere Recht auf religiöse Freiheit davon nicht berührt wird. Die undifferenzierte Gleichsetzung von rechtlicher und moralischer Ordnung, die in den herkömmlichen Aussagen jede Lösung erschwerte, wurde aufgehoben. Die Wahrheit erhebt ihren Anspruch jedoch nur durch sich selbst, indem sie den Menschen im Gewissen berührt und ihn so »sanft und zugleich stark« durchdringt (DH 1). Hier spielt die Vermittlung des Gewissens eine zentrale Rolle (vgl. DH 3 und 11). Die staatliche Gewalt ist auch darum nicht zuständig.

Demnach muss die staatliche Gewalt, deren Wesenszweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, das religiöse Leben der Bürger nur anerkennen und begünstigen, sie würde aber [...] ihre Grenzen überschreiten, wenn sie so weit ginge, religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern (DH 3).

Diese Aussagen wurden in dem wohl leidenschaftlichsten und längsten Streit des Zweiten Vatikanischen Konzils gewonnen. Es war sicher der für die Bearbeitung schwierigste Text. Allein sechs verschiedene Textfassungen wurden – unabhängig von den Vorstufen der Redaktion – im Verlauf des Konzils

gedruckt. Es gab auch in der Konzilsmehrheit erhebliche Auseinandersetzungen um die Begründung. Ganz gewiss darf man das knappe Dokument zu den wichtigsten gedanklichen Fortschritten auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil rechnen. Es ist vielleicht der entscheidendste und folgenreichste kirchen- und theologiegeschichtliche Einschnitt. Der Text wurde nach dem Konzil zum wichtigsten Fundament verschiedener Menschenrechtserklärungen⁹. Diese Aussagen sind auch die Grundlage für die von den letzten Päpsten konsequent betriebene »Menschenrechtspolitik«.

Das Grundrecht der Religionsfreiheit bedeutet eine gewisse Bündelung von Rechten, die auch bis zu einem gewissen Grad das geschichtliche Entstehen dieses Grundrechtes abbilden. Es handelt sich nämlich um die Freiheit des Glaubens, des Gewissens, des Bekenntnisses und der religiösen Betätigung. Es ist auch nicht nur eine Sicherung individueller Freiheit, sondern »Grundstein eines freiheitlichen geistigen Lebens«¹⁰ (Ulrich Scheuner). Wenn auch der Begriff Religionsfreiheit lediglich in Art. 136, Abs. 1 der Weimarer Verfassung in Verbindung mit Art. 140 des Grundgesetzes vorkommt, so stellt der Art. 4 GG doch die zentrale Norm der individuellen und auch der korporativen Religionsfreiheit dar. Das Verhältnis von Staat und Kirche hat – wie auch die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts – eine stärker tragende Bedeutung in Art. 4 gefunden, ohne dass dadurch der Art. 140 des Grundgesetzes seine Bedeutung verlieren würde. Mehr und mehr wurde auch betont, dass die Religionsfreiheit nicht nur die Freiheit erfasst, zu glauben oder nicht zu glauben und dieses auch frei und ungehindert aussprechen zu können, sondern ebenso die Freiheit des gottesdienstlichen Handelns in Gemeinschaft angezielt hat sowie viele gemeinsame Akte. Scheuner hat immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass diese institutionellen Bestandteile neben dem Grundrecht der Glaubensfreiheit zum alten überlieferten Grundrechtsbestand des Deutschen Rechts gehört haben (vgl. z.B. Frankfurter Reichsverfassung von 1848, Art. V §§ 141–151).

Wenn die Religionsfreiheit isoliert und zum Moment einer staatskirchlichen Gestaltung gemacht wird, gewinnt sie ein Gefälle gegen bestehende Einrichtungen der Zusammenarbeit von Staat und Kirche, das der bestehenden und vom Grundgesetz intendierten Ordnung nicht gerecht wird. Sie muss notwendig ihrerseits im Zusammenhang des Systems staatskirchlicher Ordnung, der Grundlagen der Gestaltung der Beziehungen von Staat und Kirche verstanden und ausgelegt werden¹¹.

9 Vgl. zusammenfassend Conseil pontifical »Justice et Paix«, Les Droits de l'homme et l'église, Vatican 1990.

10 Ulrich SCHEUNER, Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz, in: Ernst FRIESENHAHN u. a. (Hg.), HSKR, Bd. 1, Berlin 1974, S. 5–86, hier S. 52.

11 Ulrich SCHEUNER, Die Religionsfreiheit im Grundgesetz, in: Heinrich LUTZ (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, S. 372–400, hier S. 380;

Auch wenn die Begriffe Neutralität, Parität und Toleranz im Art. 4 des Grundgesetzes nicht auftauchen, so sind sie als Normen objektiven Gehaltes doch darin enthalten. Sie stellen kaum verzichtbare Interpretamente bei der Verwirklichung der Religionsfreiheit und der Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche dar. Es ist aber wichtig, dem Sinn dieser Begriffe etwas näher nachzugehen. Dies ist umso notwendiger, je weniger z.B. das Neutralitätsprinzip entfaltet und immer wieder mit kultur- und kirchenpolitischen Tendenzen vermengt wird.

Klaus Schlaich hat in einer umfassenden Analyse¹² die Vieldeutigkeit und innere Ambivalenz des Neutralitätsbegriffs dargelegt. Alle staatskirchenrechtlichen Tendenzen verstehen sich als Ausdruck der Neutralität,

von der militant vertretenen Trennung über ein bloßes Verbot der Bevorzugung und Privilegierung bis zur Pflicht der positiven Religionspflege [...]. Dem erstaunlich weitgehenden Konsens über eine »Neutralität« des Staates in kirchlichen Angelegenheiten steht eine inhaltlich schillernde Vieldeutigkeit des Begriffs gegenüber¹³.

Es gibt dabei zwei wichtige Elemente: Zum einen hat Neutralität im Staatskirchenrecht eine einschränkende Funktion, sofern sie nämlich die Pluralität der Wertüberzeugungen der Staatsbürger schützt. Indem Neutralität aber auch die gesellschaftlichen, pluralistischen und kirchlichen Kräfte begrenzt, die den Staat in seiner eigenen Stellung und Ordnungskompetenz zu bedrohen scheinen, bedeutet er zum anderen auch eine Unterstreichung der staatlichen Souveränität. Dadurch wird manchmal auch schon, etatistisch überzogen, die »Staatlichkeit des Staates« gestützt.

Generell heißt Neutralität Enthaltung von Parteilichkeit und Parteinahme des Staates im Blick auf die plural existierenden und miteinander konkurrierenden Richtungen der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen in der freien offenen Gesellschaft. Martin Heckel hat dabei auf zwei, wie mir scheint, sehr wichtige Dimensionen von Neutralität hingewiesen¹⁴. Es gibt die Distanzierung des Staates von Religionen und Ideologien, besonders, wenn der Staat als »Heimstatt aller Bürger« ohne Rücksicht auf Religion und Weltanschauung die demokratische Willensbildung durchführt und die grundlegenden Funktionen der Sicherung der Existenz und der Wohl-

vgl. Alexander HOLLERBACH, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Gerhard ROBBERS, Berlin 2006, S. 304–320; Udo DI FABIO, *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?*, Berlin 2008, S. 15–34 u. 105–119; Martin HECKEL, *Gesammelte Schriften V*, Tübingen 2004, S. 344–346, 539–543 u. 584–588 (vgl. auch Reg.: S. 694); Stefan MUCKEL, *Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung*, Berlin 1997, S. 71–81 u. 178.

12 Klaus SCHLAICH, *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, vornehmlich im Kulturverfassungs- und Staatskirchenrecht*, Tübingen 1972.

13 Ebd., S. 131.

14 Vgl. Martin HECKEL, *Gesammelte Schriften IV*, Tübingen 1997, S. 1112–1116.

fahrt wahrnimmt. Diese Neutralitätsform schaltet sachfremde religiöse Einwände aus, hilft einer deutlichen Trennung und Integrität von Rollen und Funktionen. Die zweite Dimension zeigt sich in der vorurteilsfreien Offenheit für das Religiöse, in der Achtung der Religionsfreiheit als Wertentscheidung und in der Respektierung der Autonomie und Eigengesetzlichkeit des religiösen Lebens.

Neutralität kann hier nicht in der gleichmäßigen Eliminierung oder Nivellierung konfessioneller Unterschiede (wie im Wahlrecht und Beamtenrecht), sondern nur in der gleichmäßigen Respektierung der verschiedenen Bekenntnis- bzw. Weltanschauungspositionen bestehen¹⁵.

Die mehr negative Distanzierung ermöglicht allen Bürgern wie allen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die gleiche (»positive«) Freiheit der religiösen Selbstbestimmung. Dadurch wird die religiös-weltanschauliche Benachteiligung zugunsten fremder Religionen ausgeschlossen. Die distanzierende Neutralität ist die Voraussetzung für die positive Respektierung des Religiösen.

Konkret bedeutet dies auch einen bestimmten Ansatz im Verhältnis der »positiven« und der »negativen« Religionsfreiheit. Beide sind in jeder Ausübung von Religion untrennbar enthalten. Positive Religionsfreiheit bedeutet das Recht, seinen Glauben frei wählen, bekennen und ausüben zu können, die negative Religionsfreiheit beinhaltet das Recht, darin nicht durch Zwang oder Benachteiligung behindert zu werden. Man kann aber auch die negative Religionsfreiheit aus dem Gesamtgeschehen des religiösen Lebens nicht als besondere Rechtsfigur abgrenzen und selbstständig machen. Die wechselseitige Relation ist wichtig. Dabei ist von Bedeutung, dass es auch keine Suprematie der negativen Religionsfreiheit gibt. Es gibt also auch keine Norm, weder einen subjektiven Anspruch noch ein objektives Gebot der Verfassung, alle religiösen Elemente aus staatlichen Einrichtungen, Normen und Aktivitäten auszumerzen.

Im Widerstreit der Überzeugungen stellt sich so die positive und die negative Religionsfreiheit aller Grundrechtsträger auf allen Seiten einander gegenüber. Die positive Religionsfreiheit aller wird dabei keineswegs durch die negative Variante aufgezehrt bzw. ausgeschaltet. Sie wird dadurch auch nicht auf den internen Privatbereich zurückgedrängt und aus dem öffentlichen Bereich verbannt¹⁶.

¹⁵ Ebd., S. 1113.

¹⁶ Ebd., S. 771.

Der neutrale Staat muss deshalb sein Recht und seine Institutionen für alle Seiten offenhalten. Es gibt keine Favorisierung der Religionslosigkeit. Wenn der Staat sich dabei in dieser Richtung »offenhält«, so muss dies freilich für alle Richtungen einigermaßen zumutbar sein. Dafür bedarf es immer einer differenzierten Ausgleichslösung. Dies erfordert Rücksichtnahme und Konzessionsbereitschaft, Toleranz und Selbstbeschränkung. Dies gilt besonders auch für das Verhältnis zwischen Mehrheitsmeinungen und Minderheitspositionen.

Wenn der Staat diese Offenheit pflegt und den Religionsgemeinschaften für ihre Gestaltung Raum gibt, ist dies keine »Privilegierung«, wie gelegentlich immer wieder behauptet wird. Im Gegenteil, der moderne Verfassungsstaat, der zu dieser religiösen Neutralität verpflichtet ist, bleibt ja – um ein berühmtes Wort von Ernst-Wolfgang Böckenförde aufzugreifen – angewiesen auf das konkrete Ethos seiner Bürger, das er nicht inhaltlich bestimmen kann, das er jedoch gleichwohl braucht. Insofern ist diese Offenheit auf plurale Wertbildung und Wertentscheidung, sofern sie mit dem Grundgesetz vereinbar sind, für den Staat selbst lebensnotwendig. Er kann deshalb auch heute nicht mehr aus einer abstrakten Souveränität heraus auf diese Offenheit verzichten, sondern er ist in seinem Angewiesensein auf diese »Füllung« grundlegender Wertüberzeugungen in gewisser Weise auch »arm«. Gerade dies kann zu einer wirklich partnerschaftlichen Kooperation anleiten und führen. In der heutigen Situation scheint mir dies von grundlegender Bedeutung zu sein.

Ich brauche diese nüchterne »Supervision des Staates« hier nicht im Einzelnen fortzuführen. Das Grundwerte-Thema und die Frage nach den »Ligaturen« (Ralf Dahrendorf)¹⁷ sowie die Diskussion über die Entstehung und Schöpfung von Werten in pluralen Gesellschaften sind bekannte Themenfelder, die jeder kennt. Die Probleme existieren auch dann, wenn man aus guten juristischen oder philosophischen Gründen dem Wertbegriff kritisch gegenübersteht¹⁸.

Dabei brauche ich nicht ausführlicher darzulegen, dass der bestehende Pluralismus¹⁹ in den vergangenen Jahrzehnten und Jahren immer stärker wurde. Die Rede von einer »Wiederkehr der Religion« hat vielleicht diese Verstär-

17 Ralf DAHRENDORF, *Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1979, S. 51.

18 Vgl. Karl LEHMANN, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, Freiburg i.Br. 1993, S. 101–108 u. 128–136.; ders., *Säkularer Staat: Woher kommen das Ethos und die Grundwerte? Zur Interpretation einer These von Ernst-Wolfgang Böckenförde*, in: Susanna SCHMIDT/Michael WEDELL (Hg.), *»Um der Freiheit willen...«*. Kirche und Staat im 21. Jahrhundert. Festschrift für Burkhard Reichert, Freiburg/Basel/Wien 2002, S. 24–30.

19 Vgl. dazu Karl LEHMANN, *Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft*, in: Ders., *Zuversicht aus dem Glauben*, S. 224–238 (Lit.).

kung des Pluralismus zunächst eher in den Hintergrund treten lassen²⁰. Das Problem ist aber praktisch und theoretisch verschärft worden²¹. Dies braucht hier nicht eingehend dargestellt zu werden.

2. Konsequenzen für das Verständnis und die Konzeption des klassischen Staatskirchenrechtes

Diese Erweiterung des Pluralismus hat von ganz verschiedener Seite her dazu geführt, den Kontext des klassischen Verhältnisses von Staat und Kirche grundlegend zu erweitern und als Frage der Beziehung von Religion – Gesellschaft – Staat eng zu verknüpfen mit der Geschichte der Menschenrechte, ganz besonders der Religionsfreiheit. Aber auch das Verständnis des Staates hat dazu beigetragen, die Fragestellung in erweiterte Horizonte zu bringen. Die Herrschaftsgewalt des Staates galt in der früheren Konzeption des Staatsrechtes als eine höchste, unabgeleitete, keiner weiteren fremden Bindung unterliegende Größe. Aufgrund des Missbrauchs staatlicher Souveränität vor allem in der Geschichte des 20. Jahrhunderts ist der Souveränitätsbegriff keineswegs unanfechtbar gültig²².

Die Anfechtung des Souveränitätsbegriffs erfolgt dabei unter vielen Gesichtspunkten. Die jüngste Kritik geht dahin, der moderne Staat sei von den sozialen Machtkomplexen weitgehend okkupiert und instrumentalisiert; alles sei durch Interessengruppen vermittelt, womit das Ende wahrer Staatlichkeit gegeben sei. Aber die Zweifel haben auch tiefere Gründe. Nachdem der Souveränitätsgedanke spätestens im 20. Jahrhundert nicht mehr so ausschließlich mit »Nation« als einem politisch zentralen Sinnprinzip verknüpft ist, ergab sich für die inhaltliche Bestimmung der Souveränität ein gewisses Vakuum. Hinzu kam, dass allein im 20. Jahrhundert mit Berufung auf die Souveränität oder gar die »Volkssouveränität« schreckliche Gräueltaten verübt wurden, die vor allem das jüdische Volk am allermeisten zu spüren bekam. Mit der Auflösung dieser Denkmuster wird jedoch die demokratische Legitimation schwächer. Die Vorstellung einer uneingeschränkten Souveränität des einzelnen Staates wird auf der Ebene eines Landes, der Nachbarstaaten, der Kontinente und der Weltgesellschaft immer problematischer. Darauf brauche ich hier nicht im Einzelnen einzugehen. Man denke auch an die Einschränkungen nationaler Souveränitäten im Prozess der europäischen Einigung.

20 Vgl. dazu ders. (Hg.), *Weltreligionen. Verstehen, Verständigung, Verantwortung*, Frankfurt a.M. 2009, S. 19–38 u. 252–273 mit Anmerkungen: S. 280–287 u. 313–321 (Lit.).

21 Vgl. dazu GABRIEL/SPIESS/WINKLER, *Religionsfreiheit und Pluralismus*.

22 Vgl. dazu besonders Dieter GRIMM, *Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs*, Berlin 2009, S. 9–15 u. 99–123.

Dies ist ein weiteres Argument, warum die Beschreibung einer partnerschaftlich orientierten Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Kirche angemessener erscheint, denn auch in diesem Problemfeld wäre eine uneingeschränkte Souveränität letztlich eine fragwürdige Kategorie.

Schon bei der Entstehung der Bundesrepublik Deutschland ist man bekanntlich hier einen eigenen und anderen Weg gegangen. Man geht in der Verfassung nicht mehr von der problematischen Souveränität des Einzelstaates aus. Man verzichtet auch auf die Aufzählung der Staatsziele im klassischen Sinne, wo Souveränität einen der vorderen Plätze beansprucht. Dies ist das klassische Muster in der Moderne.

Vielmehr stellt man die Grundrechte und darin besonders den Schutz der Menschenwürde an den Anfang der Verfassung. So heißt es in Art. 1,1 GG: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt«²³. Eine Reihe von eher konservativ ausgerichteten Staatsrechtslehrern hat sich schon früh über diese – nach ihrer Meinung – Unterbestimmung staatlicher Souveränität skeptisch, wenn nicht abfällig geäußert. Im Grunde ist die Bescheidenheit, mit der hier der Staat nicht in seiner Vollmacht, sondern in seinem Auftrag dargestellt wird, eine Konsequenz aus der Geschichte der Demokratie in Deutschland und Europa im 20. Jahrhundert. Auch wenn Probleme im Blick auf das Selbstbewusstsein und die innere Stärke der Staatlichkeit nicht geleugnet werden sollen, so ist diese kopernikanische Wende in der Bestimmung des Staates auf die Dauer ein großer und unaufgebbarer Gewinn²⁴.

Vielleicht ist man dadurch noch nicht einmal an das Ende der Reflexion über Religion – Staat – Gesellschaft – Kirche gelangt. Die Ernüchterung des Begriffs »Staat« schreitet nämlich noch weiter. Es gibt noch in anderer Hinsicht eine »Entzauberung« des klassischen Staatsgedankens der Neuzeit²⁵. Immer mehr ist offenkundig geworden, dass der neuzeitliche Staat, gerade wenn er weltanschaulich und religiös neutral ist, von Voraussetzungen lebt, die er selbst am Ende nicht garantieren kann. Ich darf an das berühmte Zitat

23 Vgl. zum Begriff der Menschenwürde: Karl LEHMANN, Menschenwürde: Herkunft und Zukunft. Philosophisch-theologische Anmerkungen, in: Günter SEUBOLD (Hg.), Humantechnologie und Menschenbild. Mit einem Blick auf Heidegger, Bonn 2006, S. 129–149; Emmanuel LEVINAS, Verletzlichkeit und Frieden, Zürich 2007, S. 97–108.

24 Vgl. historisch auch die Überlegungen von Wolfgang REINHARD, Geschichte des modernen Staates, München 2007; ders., Geschichte der Staatsgewalt, München 2002; Paul NOLTE, Riskante Moderne, München 2006, S. 269–280.

25 Vgl. dazu die verschiedenen Arbeiten von Helmut WILLKE, Entzauberung des Staates, Königstein 1983; ders., Ironie des Staates, Frankfurt a.M. 1992 u. 1996; ders., Supervision des Staates, Frankfurt a.M. 1997; ders., Atopia, Frankfurt a.M. 2001; ders., Dystopia, Frankfurt a.M. 2002; ders., Heterotopia, Frankfurt a.M. 2003; vgl. Hans ZEHETMAIR (Hg.), Politik aus christlicher Verantwortung, Wiesbaden 2007.

von Ernst-Wolfgang Böckenförde anknüpfen²⁶. Der Staat ist auf einen Konsens von Werteüberzeugungen und Grundhaltungen angewiesen, die er selbst nicht erzeugen oder einfordern kann. Er braucht das gelebte Ethos seiner Bürger, zu dem auch Religion und Kirche gehören. Das Ethos selbst bedarf nämlich eines hinreichend starken Fundamentes, um den ethischen Grundüberzeugungen ihre Unabhängigkeit und damit auch so etwas wie ihre unumstößliche Geltung zu verleihen.

Wenn der Staat einsieht, dass er hier konstitutionell schwach ist, wird er gegenüber den sinnstiftenden Institutionen nicht dieses Maß an Autarkie und Souveränität an den Tag legen, wie es noch im 19. und weit hinein in das 20. Jahrhundert der Fall war. Er muss deshalb die gesellschaftlichen Kräfte respektieren, die diese Werte vermitteln, weitergeben und pflegen. Gewiss sind dies nicht Religion und Kirche allein. Dazu gehören auch u.a. Kunst und Wissenschaft, Sport und Medien, ja schließlich auf je eigene Weise die einzelnen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens. Aber zweifellos haben Ethik und Religion, deren Träger besonders auch die Kirchen sind, hier eine spezifische Funktion. Der Staat verhält sich der Religion und den Kirchen gegenüber auch nicht bloß im Sinne einer passiven, negativen Duldung (negative Religionsfreiheit), sondern er hält diesen Sinnträgern in der Gesellschaft, ohne sich direkt für sie einzusetzen, einen aktiven Raum offen, in dem diese sich selbst nach ihren Vorstellungen einbringen und betätigen können. Dies ist letztlich gemeint, wenn wir erklären, dass der Staat keine Religion oder Kirche begünstigen darf, in diesem Sinne also weltanschaulich-religiös neutral ist, aber eben nicht völlig indifferent sein kann. Diese Offenheit für die Pflege von Sinnüberzeugungen und Werten, die mit den Grundlagen der Verfassung vereinbar sind, muss er aufrechterhalten, denn die positive Gebundenheit des Gemeinwesens an Werte muss dem Staat ein entscheidendes Anliegen sein, gerade wenn er selbst kein Sinnproduzent sein kann (positive Religionsfreiheit).

26 Vgl. dazu meinen Beitrag: LEHMANN, Säkularer Staat. Woher kommen das Ethos und die Grundwerte?; ders., Recht braucht Freiheit und schützt sie, in: Rudolf MELLINGHOFF u.a. (Hg.), Die Erneuerung des Verfassungsstaates, Heidelberg 2003, S. 91–102 (dort auch wichtige Beiträge von Josef ISENSEE, Udo DI FABIO, Hans-Jürgen PAPIER). Vgl. nun Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007; ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002, Berlin 2007, S. 193–212, 249–265, 391–414 u. 471–489.

Es ist nicht zufällig, dass heute überall nach solchen »Grundwerten« gesucht wird²⁷. Die Kohäsionskräfte der Gesellschaft sind viel lockerer geworden. Auch liberale Kräfte beklagen den Bindungsverlust in den westlichen Gesellschaften. Die Diskussion aus den USA um den so genannten »Kommunitarismus« weist in dieselbe Richtung²⁸.

Ich bin fest davon überzeugt, dass nur eine solche Betrachtung wirklich neue Perspektiven für eine heutigen Verhältnissen entsprechende Bestimmung der Relation zwischen Religion und Gesellschaft, Kirchen und Staat bietet. Die alte Fragestellung hat sich gründlich verändert. Deshalb muss die heutige Darstellung des Staat-Kirche-Verhältnisses auch grundlegend den Faktor »Gesellschaft« in die Reflexion einbeziehen²⁹.

Dies alles hat zu einer Diskussion über die Gestalt des heutigen und künftigen Staatskirchenrechts geführt³⁰. Axel Freiherr von Campenhausen hat die offenen Fragen im Verhältnis von Staat und Kirche an der Schwelle zum 21. Jahrhundert ausführlich beschrieben³¹. Es sind viele Probleme in der Politik, in der Lehre und auch in der Rechtsprechung. Die offenen Fragen reichen von einem Religionsunterricht für Muslime bis zur religionsrechtlichen Stellung der Zeugen Jehovas. Es geht aber auch um die Befugnisse der Kirchen in den klassischen Rundfunk- und Fernsehanstalten, wenigstens den öffent-

27 Ich habe mich seit Mitte der siebziger Jahre immer wieder mit der Frage nach den »Grundwerten« beschäftigt. Vgl. Karl LEHMANN, Versuch einer Zwischenbilanz der Grundwerte-Diskussion. Vorgelegt auf der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 5./6. November 1976, in: Günter GORSCHENEK (Hg.), Grundwerte in Staat und Gesellschaft, München 1977 u.ö., S. 158–172; als Zwischenbilanz vgl. auch den schon genannten Artikel »Grundwerte«, in: Staatslexikon II, hg. v. der Görres-Gesellschaft, Freiburg i.Br. 1986, S. 1131–1137 (Lit.), auch in: LEHMANN, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, S. 101–108, vgl. ebd. auch S. 128–136. Zum benachbarten, jedoch verschiedenen Begriff der »Leitkultur« vgl. meinen Beitrag in: Norbert LAMMERT (Hg.), Verfassung. Patriotismus. Leitkultur: Was unsere Gesellschaft zusammenhält, Hamburg 2006, S. 152–156.

28 Vgl. Michael WALZER, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Frankfurt a.M. 1996; Ralph JESSEN u.a. (Hg.), Zivilgesellschaft als Geschichte, Wiesbaden 2004; Michael HAUS, Kommunitarismus, Wiesbaden 2003; Axel HONNETH (Hg.), Kommunitarismus, Frankfurt a.M. 1993. Zur Sache vgl. auch: Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht, Münster 2005 (mit den Beiträgen von Karl GABRIEL, Eberhard JÜNGEL und Paul KIRCHHOF); Charles TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M. 2009.

29 Vgl. genauer Karl LEHMANN, Staat – Gesellschaft – Kirche. Prolegomena zu einer veränderten Fragestellung, in: Jürgen NABBefeld (Hg.), »Meinen Frieden gebe ich euch«. Aufgaben und Alltag der Katholischen Militärseelsorge. Festschrift für den Katholischen Militärbischof Erzbischof Dr. Dr. Johannes Dyba, Bischof von Fulda, Köln/Bonn 1999, S. 286–292.

30 Vgl. als Übersicht Paul MIKAT (Hg.), Kirche und Staat in der neueren Entwicklung, Darmstadt 1980; Reinhold ZIPPELIUS, Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München 1997 u.ö. Vgl. auch Joachim BOHNERT u.a. (Hg.), Verfassung – Philosophie – Kirche. Festschrift für Alexander Hollerbach zum 70. Geburtstag, Berlin 2001, bes. S. 657–920.

31 Vgl. Axel von CAMPENHAUSEN, Offene Fragen im Verhältnis von Staat und Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Heiner MARRÉ u.a. (Hg.), Das Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Münster 2000, S. 105–167; ders., Gesammelte Schriften, hg. v. Joachim E. CHRISTOPH, Tübingen 1995, S. 409–468.

lich-rechtlichen, und in den neuen Medien überhaupt. Dies kann hier nicht im Einzelnen abgehandelt werden³². Wir können hier auch nicht die Situation in anderen Ländern einbeziehen, so aufschlussreich dies wäre³³.

Hier ist es vielleicht wichtiger, einige Fragen anzusprechen, die nicht bloß einzelne Diskussionsfelder, sondern die grundlegend das Verständnis des Staat-Kirche-Verhältnisses betreffen. Dies betrifft zunächst einmal den Stellenwert des Staatskirchenrechts überhaupt. Immer stärker findet man nämlich die Vorstellung, die Verfassung privilegiere die christlichen Kirchen. Im Grunde betreffe Religion heute nicht mehr die gesamte gesellschaftliche Ordnung, sondern eine bestimmte Religion als Privatsache der einzelnen Staatsbürger. Unter diesen Voraussetzungen erscheint der verschärfte religiöse Pluralismus als unvereinbar mit dem Staatskirchenrecht und einer besonderen Kooperation von Staat und christlichen Kirchen. Eigentlich genügt die grundrechtliche Verbürgung der Religionsfreiheit. Man sieht diese freilich dann nur im Sinne der oben erwähnten »negativen Religionsfreiheit«. Sie erschöpft sich in einer Toleranz, die alle Religionen, ganz unabhängig von der Zahl ihrer Mitglieder und ihrer Geschichte, gleich behandelt, sofern sie nicht mit dem Gesetz in Konflikt kommen.

Das angeblich schiedlich-friedliche Verhältnis von Staat und Kirche heute begegnet nämlich nicht selten einer tiefen Skepsis, ja manchmal auch einer unverkennbaren Ironie, weil dieses Verhältnis manchem als längst ausgehöhlt, reformbedürftig, aber auch reformunfähig erscheint. Schiedlich-friedlich heißt dann auch: gleichgültig. In letzter Zeit häufen sich dafür die Stimmen. So hat Claus Leggewie im Interesse eines angeblich neuen friedlichen Nebeneinanders der Bekenntnisse radikal neue Wege von Staat und Kirche gefordert. Weil die klassischen Modelle der Integration und Gleichstellung, z.B. für den Islam, nicht mehr funktionieren, müssen neue Wege gefunden werden.

Die effektive Gleichstellung nichtchristlicher Religionsgemeinschaften erfordert eine behutsame Revision des Verhältnisses von Religion und Politik in Deutschland, die, um mit Ulrich Willems zu reden, »religiös-christlich-großkirchliche Schlagseite« muss austariert werden³⁴.

32 Vgl. jüngst auch Hans Michael HEINIG/Christian WALTER (Hg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?, Tübingen 2007, bes. auch S. 7–38 (Ansgar HENSE); Karl-Heinz LADEUR/Ino AUGSBERG (Hg.), Toleranz – Religion – Recht. Die Herausforderung des »neutralen« Staates durch neue Formen der Religiosität in der postmodernen Gesellschaft, Tübingen 2007; vgl. auch zahlreiche Beiträge, u.a. von Martin HECKEL, Wolfgang RÜFNER, Albert JANSSEN, in: BOHNERT, Verfassung – Philosophie – Kirche.

33 Vgl. Burkhard Kämper/Hans-Werner Thönnies (Hg.), Die Trennung von Staat und Kirche. Modelle und Wirklichkeit in Europa, Münster 2007.

34 Weltmarkt der Religionen, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 13.05.2007. Zum

Dazu gehört auch, dass man in der Privatisierung der Religion und einer weitgehenden Entchristlichung Europas das Ende der bisherigen Entwicklung sieht. Man kann dies auch in anderer Hinsicht beobachten, dass nämlich – wie schon erwähnt – im Zusammenhang der Religionsfreiheit immer häufiger nur von der negativen, aber kaum mehr von der positiven Dimension die Rede ist. Dass und warum es eine korporative Religionsfreiheit gibt, tritt weitgehend zurück.

Die Neutralität des Staates im Blick auf die einzelnen Religionen darf nicht mit Gleichgültigkeit und unreflektierter Toleranz gegenüber dem Wirken von Religionen in der Gesellschaft verwechselt werden. Dies könnte auch nicht geschehen angesichts der Tatsache, dass die christlichen Kirchen und das Christentum überhaupt eine prägende Rolle nicht nur in der Geschichte Europas, sondern auch bei allen Verlusten und Minderungen bis in die Gegenwart hinein haben. Die tiefe kulturelle Verknüpfung des Christentums und der Rechtskultur, die bis in das frühe Mittelalter und noch weiter zurückgeht, kann nicht einfach ignoriert werden. Die richtig verstandene Neutralität des Staates muss also gegenüber der Religion, besonders wenn sie diese Stellung in Geschichte und Gegenwart hat, eher fördernd und wohlwollend sein, darf keinesfalls zu einer simplen Entkoppelung führen.

Dies gilt besonders für die Möglichkeit der christlichen Kirchen, als Körperschaften des öffentlichen Rechtes zu wirken. Nun ist der Begriff der Körperschaft des öffentlichen Rechts keineswegs eindeutig und deshalb auch rasch bestreitbar. Der Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts muss besonders von seiner Funktion her gesehen werden. Durch diesen Status ragt die Kirche aus der Sphäre des Privaten hervor, ohne dass sie aber in die Ebene der Staatlichkeit eingegliedert wird. In diesem Sinne ist die Körperschaft des öffentlichen Rechts für die Kirchen eine Voraussetzung dafür, dass sie unabhängig und frei in die Kooperation mit dem Staat und mit den staatlichen Institutionen eintreten können. In diesem Sinne ist der Körperschaftsstatus auch eine Einladung des Staates zur Kooperation.

Die korporierten Kirchen wurden, ungeachtet der Scheidung von Staat und Kirche, damit als Teile der guten, geschützten öffentlichen Ordnung anerkannt und der Versuch wurde abgewehrt, sie in den Bereich des für den Staat Beliebigen, Unwesentlichen zu verbannen. Die Verfassung erkennt mithin in den Kirchen maßgebende »Faktoren oder Potenzen des Öffentlichen«³⁵.

Hintergrund vgl. Claus LEGGEWIE, *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie*, Frankfurt a.M. 2009.

35 VON CAMPENHAUSEN, *Offene Fragen*, S. 124.

So ist der Körperschaftsstatus eine Bekräftigung der Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Kirchen. Er ist kein notwendiger Bestandteil der Religionsfreiheit.

Es lässt sich beobachten, dass mit dem Modell der Körperschaft ziemlich abstrakt umgegangen wird. Natürlich ist es möglich und unter gewissen Bedingungen notwendig, auch anderen Religionen und Kirchen den Körperschaftsstatus zu verleihen, »wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten«³⁶. Dies ist auch öfter geschehen. Vom Grundsinn des Körperschaftsstatus her verbietet es sich freilich, diesen Status relativ beliebig zu verleihen, einmal abgesehen von der Notwendigkeit der Rechtstreue. Man muss gerade im Staatskirchenrecht auch das Verhältnis von Kirche und Staat als Ausdruck europäischer Kulturidentität sehen³⁷. Dann steht aber auch die gewachsene Grundbestimmung dieses Verhältnisses nicht beliebig zur Verfügung. Man darf den wechselseitigen Lernprozess zwischen Staat und Kirche auf diesem Weg nicht übersehen. Nur wenn die in diesem Lernprozess gemachten Erfahrungen auch anerkannt werden, ist es sinnvoll, den Körperschaftsstatus auszuweiten und zu übertragen. Durch den Ausfall der historischen Dimension in der Betrachtung wird auch das Modell »Körperschaft des öffentlichen Rechts«, das ja zuerst für die Regelung des kirchlichen Bereichs geschaffen worden ist, immer rätselhafter. Hier muss neu angesetzt werden³⁸.

Wenigstens kurz muss nun die große Abhandlung von Christian Walter³⁹ angesprochen werden, wenn die dort vorgetragenen Thesen auch weiter der Diskussion bedürfen. Das traditionelle Staatskirchenrecht wird dabei mindestens in einer doppelten Weise erweitert und aufgebrochen. Auf der einen Seite ist es die völkerrechtliche Dimension⁴⁰, auf der anderen Seite ist es eine prinzipiell von den Grundrechten her betrachtete neue Struktur des klassischen deutschen Staatskirchenrechts (»Vergrundrechtlichung«). Die Perspektive ist zunächst faszinierend. Sie ist aber nicht ganz neu. Joseph Listl hat die Sache schon in seiner Dissertation *Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland*⁴¹ ver-

36 Grundgesetz Art. 140 in Verbindung mit Art. 137,5 der Weimarer Verfassung.

37 Vgl. dazu Arnd UHLE, Staat – Kirche – Kultur, Berlin 2004, S. 65–128.

38 Vgl. dazu auch Stefan MÜCKL, Trennung und Kooperation. Das gegenwärtige Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland, in: EGTSK 40 (2007), S. 41–106, bes. S. 63–66 (dort weitere Literatur), bes. Alexander HOLLERBACH, Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: Josef ISENSEE/Paul KIRCHHOF (Hg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. VI., Heidelberg 2001, § 138.

39 Christian WALTER, Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen 2006.

40 Vgl. ebd., S. 490–492 u. 597f.; Heinhard STEIGER, Religion und die historische Entwicklung des Völkerrechts, in: Andreas ZIMMERMANN (Hg.), Religion und Internationales Recht, Berlin 2006, S. 11–50.

41 Berlin 1971.

treten. Die grundrechtliche Betrachtungsweise entspricht natürlich stärker dem Wandel der Religion in den letzten Jahrzehnten und bekommt dadurch schon einen Zugewinn an Plausibilität. Es ist aber nicht zu verkennen, dass ein solcher Ansatz auch eine im Blick auf die Religionen egalisierende Wirkung bekommt. Vor allem wird die institutionelle Dimension des deutschen Staatskirchenrechts in den Hintergrund gedrängt. Dies kann zu einer grundlegend nivellierenden Transformation des deutschen Staatskirchenrechts führen. Aber es hat weder historisch noch systematisch noch politisch Sinn, die grundrechtliche gegen die institutionelle Betrachtungsweise, Individualität gegen Institutionalität, zu setzen. Deshalb darf man die künftige Diskussion mit hohem Interesse weiterverfolgen.

3. Bleibendes im deutschen Staatskirchenrecht: Freiheit und Kooperation als Basiselemente

Ich bin jedoch der Überzeugung, dass es unbeschadet der Veränderung vieler Perspektiven und des Kontextes bei näherem Zusehen Einsichten und Erfahrungen aus der Entwicklung des Staatskirchenrechtes gibt, die auch bei einem erheblichen Wandel ihre Gültigkeit behalten. Ich bin überzeugt, dass dies gerade für die deutsche Ausprägung des Verhältnisses von Staat und Kirche gilt. Freilich ist dies nicht ohne eine Würdigung des historischen Verlaufs ausreichend erkennbar⁴². Martin Heckel hat dafür beachtenswerte »Zehn Gebote« des modernen Religionsrechtes aufgestellt⁴³. Dabei spielt auch die Überlegung eine große Rolle, das Thema nicht abstrakt-systematisch im luftleeren Raum anzusiedeln. Es braucht dafür die feste Überzeugung, dass es der Einsicht in die Geschichte, ja der Annahme und der Deutung auch des Leidens geschichtlicher Schicksalsschläge bedarf. Man wäre in der europäischen Geschichte wohl nie zu einer differenzierteren Sicht des Grundverhältnisses von Staat und Kirche gekommen, wenn man nicht in vielen Leidensprozessen, Konfliktsituationen, mörderischen Kriegen und langwierigen geistigen Prozessen die Unhaltbarkeit absoluter Trennungsmodelle und erst recht identifikatorischer Paradigmen erfahren hätte. Insofern setzt jede Erwägung des Staatskirchenrechts das Lernen auch aus einer erlittenen Geschichte voraus. Dies gilt meines Erachtens auch für das heute geforderte

42 Vgl. Martin HECKEL, Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart, München 2007.

43 Ebd., S. 129–132 u. 133–135 (Lit.).

Religionsrecht bzw. Religionsverfassungsrecht oder auch das Kulturverfassungsrecht, wo diese Dimension eine erstaunlich geringe Rolle spielt.

Vor diesem Hintergrund gehe ich hier von der Voraussetzung aus, dass es trotz allen Wandels bleibende Grundstrukturen aus der bisherigen Erfahrung und Theorie gibt, die eine weitere Bewahrung, freilich immer auch gereinigt und aktualisiert, rechtfertigt⁴⁴. Man muss für eine solche Neubestimmung gewiss von einer grundlegenden Trennung zwischen Staat und Kirche ausgehen; eine solche Trennung enthält jedoch mehrere Dimensionen. Man kann sagen, dass Freiheit und Zusammenarbeit die beiden Basis-Elemente dieser Verhältnisbestimmung sind. Wir haben gesehen, dass die hier verwendeten Begriffe im Einzelnen vieldeutig sind und jeweils aus dem Kontext erschlossen werden müssen. Diese Modelle sind ja keine rational konstruierten Systeme mit eindeutigen Begriffen, sondern eher etwas schwebende, stets aufeinander bezogene und auch wandelbare Netze. Wenn man die Trennung nicht nur negativ und statisch formuliert, kann man sagen, dass in ihr für die jeweiligen Dimensionen eine wechselseitige Freiheit zum Ausdruck gebracht wird. Diese Freiheit ist nicht ein Ausdruck der Gleichgültigkeit. Die Differenz ist nicht gleichzusetzen mit Indifferenz. Diese Freiheit besagt, dass die einzelnen Partner nicht gehindert werden, ihre ureigene Legitimation und eine unabhängige Funktion zu haben, zu beanspruchen und auszuüben. So ist auch ein Spielraum gegeben, um aus dieser Freiheit in der jeweiligen Sphäre der Unabhängigkeit ungezwungen aufeinander zuzugehen und gewisse Formen und Felder der Zusammenarbeit zu vereinbaren. Für die Sendung der Kirche ist diese Freiheit elementar wichtig⁴⁵.

Peter Graf Kielmansegg hat dieses Ergebnis hervorragend von der Geschichte her gekennzeichnet und formuliert abschließend:

Das europäische Muster der auf wechselseitiger Selbstbeschränkung beruhenden friedlichen Koexistenz zweier letzter Instanzen ist nicht religionsneutral entwickelt worden. Es ist das Ergebnis einer sehr spezifischen Geschichte, hervorgegangen aus dem Wechselspiel einer bestimmten politischen Tradition mit einer bestimmten Religion⁴⁶.

44 In diesem Zusammenhang muss ich die Fragestellung einer neuen Verhältnisbestimmung von Religion und Öffentlichkeit, die auch Einfluss hat auf das Staat-Kirche-Verhältnis, übergehen und verweise auf Mariano DELGADO u.a. (Hg.), *Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven*, Stuttgart 2009; vgl. auch Paul KIRCHHOF, *Stetige Verfassung und politische Erneuerung in Zeiten des Umbruchs*, Bonn 1994.

45 Vgl. dazu die Dokumentation von Hugo RAHNER, *Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln/Köln 1943*; ders., *Kirche und Staat im frühen Christentum*, München 1961.

46 Vorbild Europa, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14.05.2007, S. 7 (Gegenwart).

Alle Versuche zu einer unbeschränkten Ausweitung scheiterten von beiden Seiten her. So ergab sich auch die Position konfessioneller Neutralität, die eben zugleich bedeutet: »Europa nahm endgültig von der Idee der Verschmelzung von Religion und Politik Abschied«⁴⁷. In diesem Sinne erblickt Peter Graf Kielmansegg die Gewaltenteilung als »das elementarste Strukturdenkmal der europäischen Zivilisation überhaupt«⁴⁸. Diese Selbstbeschränkung erlaubte auch eine neue Form von Kooperation.

Diese Kooperation ist nämlich ihrerseits nicht ein festgefügt System, das irgendwie in sich abgeschlossen und vollendet wäre. Vielmehr sind es eher punktuelle Ansätze zu einer begrenzten Zusammenarbeit. Sie haben letztlich diese partielle Kooperation nicht bloß aus ihrem jeweils eigenen Interessenfeld im Blick, sondern bestimmen sich von der jeweiligen Sorge von Staat und Religion um denselben *einen* Menschen, auf den beide bezogen sind. Letztlich ist es der eine konkrete und ganze Mensch, der die begrenzte Kooperation erlaubt und fordert.

Dem Einzelnen, der Gruppe sowie den Kirchen und Religionsgemeinschaften steht das in der Würde des Menschen fundierte Grundrecht der Religionsfreiheit zu, wie es wiederum kirchlicherseits vom Zweiten Vatikanischen Konzil eigens anerkannt worden ist⁴⁹. Den Religionsgemeinschaften ist in solchen Verfassungen überdies ausdrücklich die Freiheit bei der Ordnung und bei der Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten verbürgt, wenn diese Freiheit auch – gemäß der Verantwortung des Staates für das Gemeinwohl – durch die Schranken des für alle geltenden Gesetzes begrenzt wird. Auch die Tatsache, dass die Kirchen in einer solchen Situation Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, gehört in diesen Zusammenhang. Das Bundesverfassungsgericht der Bundesrepublik Deutschland hat in diesem Zusammenhang formuliert:

Der Status [gemeint: der Körperschaft des öffentlichen Rechts] soll die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat sowie ihre originäre Kirchengewalt bekräftigen. Durch sie wird die Kirche weder in den Staat organisch eingegliedert, noch einer besonderen staatlichen Kirchenhoheit unterworfen⁵⁰.

Diese Freiheit der Kirche wendet sich aber nicht nur abwehrend und abgrenzend gegen den Staat. Die Kirche versteht ihre Freiheit positiv und aktiv⁵¹. Sie wird also gegebenenfalls dem Staat, genauer: den verantwortlichen Reprä-

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Vgl. die Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae«, bes. Art. 2.

50 Entscheidungen 30, 415 (428).

51 Vgl. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes), Kap. 4, Art. 76, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente

sentanten des Staates, – wenn nötig – auf die jeweils angemessene Weise ins Gewissen reden und sie wird sich darin weder durch ihren Rechtsstatus noch durch die Verbindung mit dem Staat beirren lassen. Umgekehrt bleibt es auch in Zukunft eine elementare Aufgabe der Kirche, ein noch tieferes Verständnis für die Eigenart des modernen Staates sowie für die Probleme und Nöte einer säkularen, pluralistischen Gesellschaft zu entwickeln.

In mancher Hinsicht pochen die Kirchen heute vielleicht zu formell auf die Verbindlichkeit des geltenden Staatskirchenrechts. Aber es genügt nicht, wie es leider immer wieder geschieht, auf der rechtlich verbürgten Stellung der Kirchen heute zu insistieren. Nur wenn die freiwillige Bindung von Menschen in den Kirchen auch nach außen überzeugender wird, wenn Gläubigkeit wieder ein aktiveres, weltverwandelndes Zeugnis wird und die Kirchen dies alles auch noch bewusster im Horizont weltweiter Globalisierung wahrnehmen, können die Christen die Kritiker überzeugen. Dafür braucht es freilich einen lebendigen Rechtsstaat, der seine Neutralität in dem Bereich von Staat und Kirche wohlwollend und fördernd versteht. Dies muss der Staat auch deshalb sensibel beachten, weil es um geistige und kulturelle Fundamente des Zusammenlebens geht, über die er bei aller eigenen Wertgebundenheit nicht ausreichend verfügen kann. Die Gesellschaft hat in sich mehr Kräfte als der Staat. Dies ist und bleibt seine Ohnmacht. Dafür haben wir zwar auch einen säkularen Staat, aber nicht einfach eine säkulare Gesellschaft. In ihr gibt es viele geistige Wohnstätten und Aufenthalte. Der Christ muss sich nur entschieden zu seinem Glauben bekennen, ohne in Fundamentalismus und Fanatismus abzugleiten⁵². Für ihn gilt, gerade heute, wieder, was schon eines der ältesten Zeugnisse der frühen Christenheit so formuliert hat: »So wichtig ist der Posten, auf den Gott die Christen gestellt hat, und sie dürfen sich dem nicht entziehen«⁵³.

und Kommentare, Teil III, Freiburg/Basel/Wien ²1968, S. 529–533 – Zur älteren Diskussion vgl. die Dokumentation von MIKAT, Kirche und Staat in der neueren Entwicklung.

52 Vgl. dazu LEHMANN, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, S. 603–617; ders., Der Fundamentalismus als Herausforderung für Theologie und Kirche, in: Fundamentalismus als Herausforderung an Staat, Kirche und Gesellschaft, Münster 1999, S. 63–85.

53 Brief an Diognet, Kap. 6, V. 10 (nach der Übersetzung von Klaus BERGER/Christiane NORD, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt a.M. 1999 u.ö., überarbeitete Aufl. 2005, S. 1293; vgl. auch die Einleitung: S. 1287).

Wolfgang Huber

Probleme und Perspektiven des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses unter besonderer Berücksichtigung der europäischen Situation

1.

Wir brauchen Europa. Unter diesem Titel hat Jürgen Habermas eine Erneuerung des europäischen Bewusstseins in Deutschland gefordert¹. Er beklagt, dass sich in dieser Hinsicht seit der Vereinigung Deutschlands eine neue »Hartleibigkeit« ausgebreitet habe. In Vergessenheit sei geraten, dass die Rückkehr Deutschlands in den Kreis der zivilisierten Nationen nach dem Zivilisationsbruch des Nazi-Regimes nur durch den europäischen Einigungsprozess möglich geworden sei. Habermas fügt hinzu, dass dieses europäische Projekt einer normativen Grundlage bedarf, kraft deren man die jeweilige Perspektive des anderen in die eigenen Überlegungen einbezieht, statt nur auf die Optimierung des eigenen Nutzens auszugehen. Im Blick auf die aktuellen Bemühungen um die Rettung des Euro beschließt Habermas diese Überlegungen mit dem Satz:

Mit ein bisschen politischem Rückgrat kann die Krise der gemeinsamen Währung das herbeiführen, was sich manche einmal von einer gemeinsamen europäischen Außenpolitik erhofft hatten: das über nationale Grenzen hinausgreifende Bewusstsein, ein gemeinsames europäisches Schicksal zu teilen.

Man kann Dietrich Bonhoeffers theologisch begründeten Widerstand gegen die gewaltsame Zerstörung von Würde und Recht des Menschen ebenso wie seine Überlegungen zu einer neuen politischen Ordnung nach der Beseitigung des dafür verantwortlichen nationalsozialistischen Regimes als einen Versuch deuten, Deutschland wieder in den Kreis der zivilisierten Nationen zurückzuführen. Mehr als für andere galt für ihn, dass er eine solche Aufgabe in einem internationalen, namentlich in einem europäischen Zusammenhang sah. Überlegungen zum Verhältnis von Staat und Kirche in einen europäischen Rahmen zu rücken, ist deshalb ganz in seinem Sinn.

Dabei muss ein anspruchsvoller Begriff Europas leitend sein. Zu ihm gehört einerseits, dass Europa größer ist als die Europäische Union. Das gilt

1 Jürgen HABERMAS, *Wir brauchen Europa!*, in: *Die Zeit* Nr. 21, 20. Mai 2010, S. 47.

auch seit der Erweiterung der EU um eine große Zahl osteuropäischer Staaten auf insgesamt 27 Mitgliedsstaaten. Denn auch weiterhin gilt, dass es Teile Europas gibt, die der EU nicht angehören; um nicht immer nur die Ukraine oder das europäische Russland zu nennen, verweise ich zur Abwechslung auf die nahe gelegene Schweiz.

Zu diesem anspruchsvollen Begriff Europas gehört sodann, dass dieses Europa sich nicht nur als eine Wirtschafts-, sondern auch als eine Wertegemeinschaft versteht. Zwar hat der Philosoph Robert Spaemann gegen eine solche Redeweise eingewandt, dass dem Begriff des Werts und deshalb auch der Wertegemeinschaft ein gefährliches Gefälle eignet². Das nationalsozialistische Deutschland, vor dessen dunklem Hintergrund Dietrich Bonhoeffers Überlegungen zu unserem Thema zu verstehen sind, habe sich, so argumentiert Spaemann, mit guten Gründen als eine »Wertegemeinschaft« verstehen können – habe es doch mit Nachdruck die Werte der Volksgemeinschaft über alles gestellt. Doch dieser Überlegung muss man entgegenhalten, dass für jede politische Gemeinschaft diejenigen Werte mit einem verpflichtenden Vorrang ausgestattet werden müssen, die universale Geltung beanspruchen können, deren Geltung also auch für jede andere politische Gemeinschaft erstrebenswert ist.

Auf diesen Weg hat sich die Bundesrepublik Deutschland begeben, indem sie die Verantwortung vor Gott und den Menschen zu einem Leitgedanken politischer Verantwortung erklärte, indem sie die Würde jedes Menschen in ihrer Unantastbarkeit anerkannte und damit zum Maßstab der Ausübung aller politischen Gewalt machte und indem sie schließlich die Menschen- und Grundrechte allen anderen Elementen der politischen Ordnung voranstellte. Ein ähnlicher Prozess wurde von Anfang an auch für die Nachkriegsordnung Europas erstrebt, wie sich besonders deutlich an dem Weg von der Europäischen Menschenrechtskonvention aus dem Jahr 1950 zur Grundrechtecharta der Europäischen Union aus dem Jahr 2000 zeigt. Es gilt ebenso nachdrücklich im Blick auf die Tatsache, dass die Neuordnung Europas nach den Schrecken des Zweiten Weltkriegs programmatisch als eine Ordnung des Friedens und der Versöhnung erfolgte. Gerade die Kirchen haben versucht, diesen Grundgedanken auch auf das Verhältnis zu den osteuropäischen Staaten zu übertragen – die evangelische Kirche insbesondere mit ihrer Vertriebenen-edenkschrift von 1965, die katholischen Bischöfe aus Polen und Deutschland mit ihrem Briefwechsel aus demselben Jahr. In diesem Sinn haben die Kirchen auch weiterhin, ja in mancher Hinsicht verstärkt die Aufgabe, zur Vertiefung der europäischen Zusammengehörigkeit beizutragen – ganz gewiss in einer Weise, die auch der geistigen, religiösen und kulturellen Pluralität in Europa Raum gibt und Rechnung trägt.

2 Robert SPAEMANN, Europa ist kein Werteverbund, in: Cicero, April 2004, S. 38.

Damit bin ich bei einem dritten Kennzeichen Europas, das ich hervorheben will. Es besteht in der besonderen religiösen und insbesondere ökumenischen Situation, in der wir uns befinden. Die religiöse Pluralität in Europa schließt auf eine besonders markante Weise die säkulare Option ein – so markant, dass manche »Säkularisierung« als ein unaufhaltsames Bewegungsgesetz der europäischen Gesellschaftsentwicklung ansehen. Aber auch wenn die europäischen Gesellschaften stärker als andere Gesellschaften von der »säkularen Option«³ bestimmt sind, gibt es keinen Grund dafür, die europäischen Gesellschaften insgesamt schlicht als säkular zu betrachten. Auch wenn uns das Ausmaß der Entkirchlichung gerade in Deutschland – und in Deutschland gerade nach der Wiedervereinigung – erhebliche Sorgen macht, besteht kein Grund dazu, den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche zurückzunehmen und sich nur in einem Binnenbereich einzurichten. Und auch wenn die Kirchen angesichts von Missbrauchsskandalen und einer oft enttäuschenden kirchlichen Reaktion auf sie von einem bedrückenden Vertrauensverlust betroffen sind, wäre es doch nur ein erneutes Versagen vor ihrem Auftrag, wenn sie darauf verzichteten, das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes zu verkündigen und für Barmherzigkeit unter den Menschen einzutreten. Deshalb kommt es darauf an, dass die Kirchen gerade jetzt ihre Stimmen in einer aufeinander abgestimmten Weise hören lassen und die Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche dafür nutzen.

Innerhalb der religiösen Pluralität kommt der ökumenischen Pluralität eine besondere Bedeutung zu. Dabei ist nicht nur an das Miteinander der beiden Grundformen der westlichen Christenheit – der römisch-katholischen Kirche sowie der reformatorischen Kirchen – zu denken. Zu denken ist ebenso an die evangelischen Freikirchen sowie ganz besonders an die orthodoxen Kirchen, deren ökumenische Rolle für Europa beim Ökumenischen Kirchentag in München 2010 in der orthodoxen Vesper mitsamt dem gemeinsamen Brotbrechen besonders deutlich geworden ist.

2.

Wir fragen nun allerdings nicht allgemein nach dem Beitrag der christlichen Kirchen zur Vertiefung der Europäischen Union als einer Wertegemeinschaft. Sondern wir fragen in diesem Zusammenhang spezifischer nach Problemen des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses unter besonderer Berücksichtigung der europäischen Situation. Diese Frage nötigt zu der Feststellung, dass Europa auch im Blick auf das Staat-Kirche-Verhältnis plural ist. Zwar gilt als allgemeines Kennzeichen der »westlichen« politischen Kultur die

3 Vgl. Charles TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M. 2009.

Unterscheidung zwischen Staat und Religion. Jesu Wort zu der Steuermünze »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« gilt zu Recht als Fundamentalsatz der europäischen politischen Kultur⁴. Die darin liegende Tendenz zur Säkularisierung der politischen Ordnung ist freilich von den Kirchen nicht durchweg freiwillig und das heißt teilweise erst nach erheblichem Zögern bejaht worden. Nun freilich sehen sich die Kirchen dazu veranlasst, diese Unterscheidung gegenüber einer – islamischen – Religionskultur zu verteidigen, die eine solche Differenzierung gerade nicht kennt. Doch innerhalb eines solchen Konsenses gibt es in Europa unterschiedliche Varianten der Ausgestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses zwischen einem ausgeprägten, wenn auch »hinkenden« Laizismus einerseits, wie er in Frankreich oder Belgien herrscht, und einer Ordnung, die durch die klare Vorherrschaft von Mehrheitskonfessionen – wie in Schweden oder Spanien – oder durch Restbestände eines Staatskirchentums – wie in Großbritannien – geprägt ist. Zwischen diesen Eckpunkten hat die deutsche Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche einen eigenständigen Ort. Sie verbindet die wechselseitige Unabhängigkeit von Kirche und Staat mit der Anerkennung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirchen.

Die fortschreitende europäische Einigung war in den letzten Jahrzehnten von der Frage begleitet, ob diese unterschiedlichen Ausgestaltungsformen des Staat-Kirche-Verhältnisses sich bei stärkerer europäischer Integration würden halten lassen oder ob es eine Angleichung – und dann möglicherweise auf einem niedrigsten gemeinsamen Nenner beispielsweise französischer Prägung – geben werde.

Man kann mit guten Gründen sagen: Seit dem EU-Vertrag von Lissabon, der am 01. Dezember 2009 in Kraft trat, ist das Verhältnis zwischen dem deutschen Staat-Kirche-Verhältnis und der europäischen Situation rechtlich geklärt. Im Artikel 17 dieses Vertrags heißt es:

- (1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.
- (2) Die Union achtet in gleicher Weise den Status, den weltanschauliche Gemeinschaften nach den einzelstaatlichen Rechtsvorschriften genießen.
- (3) Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog.

4 Mt 22, 21. Vgl. Heinrich August WINKLER, Was heißt westliche Wertegemeinschaft?, in: Ders., *Auf ewig in Hitlers Schatten? Anmerkungen zur deutschen Geschichte*, München 2007, S. 180–201. Siehe auch die umfassende Darstellung: Ders., *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München 2009.

Damit hat ein Prozess seinen Abschluss gefunden, der in der Bamberger Dissertation zu unserem Thema von Sylvia Losansky sorgfältig nachgezeichnet ist⁵. Die jüngste Phase dieses Prozesses beginnt mit den kirchlichen Stellungnahmen zum europäischen Verfassungsprozess seit den frühen neunziger Jahren. Insbesondere die deutschen Kirchen plädierten in diesem Verfassungsprozess beharrlich dafür, dass die Kirchen in den Prozeduren und Strukturen der EU einen angemessenen, ihre Eigenart respektierenden Platz fänden und dass dabei die Besonderheit des einzelstaatlichen Staat-Kirche-Verhältnisses berücksichtigt werde. Zum einen wurde also der Versuch unternommen, das Verhältnis zwischen dem politischen Gemeinwesen auf der Ebene der Europäischen Union im Geist der Partnerschaft auszugestalten; zum andern sollte verhindert werden, dass das Verhältnis zwischen Staat und Kirche bzw. Staat und Religion auf europäischer Ebene gemäß dem kleinsten gemeinsamen Nenner vereinheitlicht würde.

Im Jahr 1995 machten die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die deutsche Bischofskonferenz dazu zum ersten Mal einen Formulierungsvorschlag mit folgendem Wortlaut:

Die Gemeinschaft achtet die verfassungsrechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften in den Mitgliedsstaaten als Ausdruck der Identität der Mitgliedsstaaten und ihrer Kulturen sowie als Teil des gemeinsamen kulturellen Erbes⁶.

Dieser Vorstoß schlug sich in einer Erklärung nieder, die dem Amsterdamer Vertrag von 1997 beigefügt wurde; diese Erklärung brachte bereits die Achtung vor dem Status der Kirchen, religiösen Vereinigungen und weltanschaulichen Gemeinschaften nach dem einzelstaatlichen Recht zum Ausdruck. Die Kirchen würdigten diesen Schritt, hielten aber an der Zielsetzung eines eigenen Kirchenartikels in der erhofften europäischen Verfassung fest. Daneben bestand ihr besonderes Ziel darin, die Wertgebundenheit und die soziale Dimension der Europäischen Union zum Ausdruck zu bringen. Ferner traten sie für den Fall, dass es zu einer Präambel einer Europäischen Verfassung käme, dafür ein, der prägenden Bedeutung der jüdisch-christlichen Tradition in einer solchen Präambel einen angemessenen Platz einzuräumen und dies mit einem Bezug auf die Verantwortung vor Gott und den Menschen zu verbinden. Kardinal Lehmann und ich sind mehrfach gemeinsam in dieser Richtung tätig geworden; in der Konsequenz haben wir auch

5 Vgl. Sylvia LOSANSKY, Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa, Leipzig 2010, S. 196–198.

6 Evangelische Kirche in Deutschland / Deutsche Bischofskonferenz, Memorandum zur Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Vertragswerk der Europäischen Union, in: Kirchenamt der EKD (Hg.), Europa zusammenführen und versöhnen, Frankfurt a.M. 1996, S. 212–218, hier S. 215.

unsere Enttäuschung über die Präambel für den europäischen Verfassungsvertrag nicht verhehlt, die undifferenziert von »dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas« sprach, »aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben«⁷. Doch damit, dass die Niederlande und Frankreich die Ratifikation des Verfassungsvertrags verweigerten, verlief auch die Diskussion über dessen Präambel im Sande.

3.

Der EU-Vertrag von Lissabon enthält keine Präambel. Aber er entspricht den kirchlichen Erwartungen darin, dass er die Wertbindung Europas durch die ausdrückliche Einbeziehung der europäischen Grundrechtecharta verdeutlicht und dass er den Beitrag der Kirchen sowie anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften für Europa durch einen geregelten Dialog der europäischen Institutionen mit diesen Kirchen und Gemeinschaften auf Dauer stellt. Daran schließen sich weitergehende Wünsche und Vorschläge an; zu ihnen gehört beispielsweise die Anregung der Konferenz der katholischen Bischofskonferenzen in Europa, dass der geplante gemeinsame Auswärtige Dienst der Europäischen Union eine Abteilung für religiöse Fragen umfassen soll. Denn angesichts des Ausmaßes, in dem die Religionsfreiheit in unserer Welt gefährdet und beeinträchtigt ist – in drei Vierteln der Fälle leiden insbesondere Christen unter der Verletzung der Religionsfreiheit –, ist es in der Tat notwendig, dass die europäische Außenpolitik über die nötigen Kenntnisse und Instrumente verfügt, um sich für die Durchsetzung und Wahrung des Rechts auf Religionsfreiheit einzusetzen.

Mit dem Vertrag von Lissabon ist die Erklärung von Amsterdam, nach der die unterschiedlichen nationalen Ausgestaltungen des Staat-Kirche-Verhältnisses von der europäischen Integration unberührt bleiben, in vollem Umfang in das europäische Vertragsrecht integriert. Gleichwohl gibt es Anfragen, Einwände und Anstöße aus europäischer Perspektive im Blick auf das deutsche Staat-Kirche-Verhältnis. Sie betreffen insbesondere das Verhältnis zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit, die neuen Herausforderungen durch die europäische Präsenz des Islam sowie das Diskriminierungsverbot.

7 Vgl. zu dieser Debatte zum Beispiel Helmut GOERLICH / Wolfgang HUBER / Karl Kardinal LEHMANN, *Verfassung ohne Gottesbezug? Zu einer aktuellen europäischen Kontroverse*, Leipzig 2004.

Für die erste Frage ist das Kreuz zum Symbol geworden. Zwar hat auch das deutsche Bundesverfassungsgericht in der Auseinandersetzung um das Kruzifix in bayerischen Klassenzimmern festgestellt, dass Schülerinnen und Schüler nicht gegen ihren Willen beziehungsweise denjenigen ihrer Eltern »unter dem Kreuz lernen« müssen, wie die suggestive Formel in diesem Zusammenhang hieß. Trotzdem hat das Urteil des Europäischen Gerichtshofs vom 03. November 2009 über das Kruzifix in italienischen Schulen für neues Aufsehen gesorgt, weil es die generelle Behauptung aufstellt, dass Kruzifixe in öffentlichen Schulen gegen das Gebot der Religions- und Bildungsfreiheit verstoßen. Während nach der einen Auffassung ein solcher Konflikt nur auftritt, wenn einzelne Schülerinnen und Schüler sich durch das Aufhängen des Kreuzes in ihrer Religionsfreiheit subjektiv beeinträchtigt fühlen, wird im andern Fall eine solche Kollision generell behauptet. Dies führt der Tendenz nach dahin, religiöse Symbole aus dem öffentlichen Raum zu verbannen. Das aber wäre mit der Anerkennung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirchen, mit der Gewährleistung der korporativen Religionsfreiheit wie mit dem Respekt vor der kulturprägenden Bedeutung der jüdisch-christlichen Überlieferung nicht vereinbar. Hier kündigt sich ein Konflikt zwischen einer starken Betonung der negativen Religionsfreiheit auf der einen, der positiven individuellen wie korporativen Religionsfreiheit auf der anderen Seite an – oder eben der Konflikt zwischen Laizismus und – die Religionsfreiheit achtender und fördernder – staatlicher Neutralität. In die deutsche Debatte fand diese Frage vor allem dadurch Eingang, dass die niedersächsische Sozial- und Integrationsministerin Aygül Özkan sich für ein generelles Verbot von Kreuzen in Klassenzimmern aussprach; sie konnte die kritische Reaktion auf diesen Vorstoß schnell dadurch ausgleichen, dass sie bei ihrer Vereidigung die religiöse Beteuerung – »so wahr mir Gott helfe« – verwandte. Dass dies von kirchlicher Seite auf Kritik stieß, hat mich verwundert. Denn dazu, die religiöse Beteuerung zu verwenden, hat eine muslimische Ministerin in Deutschland ein selbstverständliches Recht. Dieses Recht gilt unabhängig davon, ob sie – wie es geschah – die Überzeugung ausdrückt, dass der Gott der Christen, der Juden und der Muslime unterschiedslos ein und derselbe Gott ist, oder ob man – wie von kirchlicher Seite geschehen – die Unterschiede zwischen dem christlichen und dem islamischen Gottesverständnis hervorhebt. Die Wahrheit ist übrigens, dass beide Positionen einander nicht ausschließen. Dass Gott einer ist, schließt Differenzen im Gottesverständnis nicht aus.

Damit sind wir schon mitten in den neuen Herausforderungen durch die europäische Präsenz des Islam. Gerade kritische Muslime in Deutschland fördern bisweilen eine laizistische Mentalität. Dem muss man entgegenhalten, dass auch ein weiter entwickeltes »Religionsverfassungsrecht« nach der in Deutschland gewachsenen Auffassung nicht von der Vorstellung von Religion als Privatsache ausgehen, sondern an die öffentliche Bedeutung der

Religion und die fördernde Neutralität des Staates anknüpfen muss. Der Respekt vor der gleichen Religionsfreiheit von Muslimen kann auf korporativer Ebene nicht dazu führen, dass die christlichen Kirchen auf den mit ihrem Kirchesein verbundenen öffentlichen Status verzichten. Wenn muslimische Verbände aus Gründen des eigenen Selbstverständnisses auf einen solchen Status verzichten, ist ihnen das nicht zu verwehren; aber man kann von den Kirchen nicht verlangen, dass sie es ihnen gleichtun. Umgekehrt aber verlangt der Respekt vor der Religionsfreiheit auch, dass religionsbestimmte Handlungen – wie das Tragen des Kopftuchs – in der Öffentlichkeit hingenommen werden (solche Hinnahme gehört zur Toleranz); davon ist die Frage des besonderen Zurückhaltungsgebots für Staatsbeamte – also das Kopftuch der Lehrerin – deutlich zu unterscheiden. Auch mag man sich Gefährdungen der öffentlichen Sicherheit und Ordnung ausmalen, wozu freilich die bisherige Zahl der Burkaträgerinnen in Deutschland Gott sei Dank kaum einen Anlass bietet.

Schließlich ist die europäische Ausgestaltung des Diskriminierungsverbots und deren Auswirkung im Bereich des Arbeitsrechts zu nennen. Am Beispiel der Diakonie wird die Frage aufgeworfen, ob die Kirchen das Recht haben, die berufliche – oder auch ehrenamtliche – Mitarbeit von der Kirchengenuehörigkeit und, mehr noch, von einem inneren Verhältnis zum christlichen Glauben und zum kirchlichen Auftrag abhängig zu machen. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat auf diese Situation dadurch reagiert, dass sie die Kirchengenuehörigkeit von kirchlichen Mitarbeitern und die Loyalität gegenüber dem kirchlichen Auftrag in einer »Loyalitätsrichtlinie« ausdrücklich geregelt und parallel Bestimmungen über die Zuordnung der Diakonie zur verfassten Kirche getroffen hat⁸. In der Debatte darüber war vielen Diskutanten nicht bewusst, dass solche Schritte durch europäische Entwicklungen erzwungen werden.

Unabhängig von solchen Entwicklungen dürfen die Kirchen in ihrer europäischen Verantwortung nicht nachlassen – ganz im Gegenteil. »Wir brauchen Europa« – hat Jürgen Habermas erklärt. Man kann hinzufügen: Europa braucht die Kirchen. Sie müssen ihren Beitrag zur Wahrung der Religionsfreiheit in Europa und zum Eintreten für die Religionsfreiheit weltweit leisten. Sie müssen aber auch darauf drängen, dass Europa als Wirtschaftsgemeinschaft sich zu einem sozialen Europa weiterentwickelt; dazu verpflichtet die vorrangige Option für die Armen, der angesichts einer wachsenden Bedeutung der Lebensverhältnisse weltweit, aber auch in Europa große Bedeutung zukommt. Die Kirchen werben für eine europäische Politik im Licht der jüdisch-christlichen Überlieferung dieses Kontinents und in Verantwortung

8 Vgl. dazu Hans-Richard REUTER, *Botschaft und Ordnung. Beiträge zur Kirchentheorie*, Leipzig 2009, S. 185–222.

vor Gott und den Menschen – auch wenn es bisher keine europäische Verfassung gibt, in der das steht. Denn auch ohne einen solchen Text können die Kirchen für einen Geist eintreten, der von der Verantwortung vor Gott und den Menschen geprägt ist.

Autorenverzeichnis

Bischof Prof. Dr. Heinrich Bedford-Strohm, Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Katharina-von-Bora-Straße 11–13, 80333 München, Deutschland

Prof. Dr. Drs. h.c. Axel Freiherr von Campenhausen, Oppenbornstraße 5, 30559 Hannover-Kirchrode, Deutschland

Prof. Dr. Heinrich de Wall, Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Hans-Liermann-Institut für Kirchenrecht, Hindenburgstraße 34, 91054 Erlangen, Deutschland

Prof. Dr. Hans Michael Heinig, Georg-August-Universität Göttingen, Lehrstuhl für Öffentliches Recht, insb. Kirchenrecht und Staatskirchenrecht, Goßlerstraße 11, 37073 Göttingen, Deutschland

Bischof a.D. Prof. Dr. Dr. h.c. Wolfgang Huber, Beerenstraße 47 A, 14163 Berlin, Deutschland

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Karl Kardinal Lehmann, Bischof von Mainz, Bischofsplatz 2, 55116 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Robin W. Lovin, Southern Methodist University, PO Box 750317, Dallas, TX 75275, USA

Prof. Dr. mult. Mgr. Roland Minnerath, Erzbischof von Dijon, 20 rue du Petit-Potet, BP 57989 – 21079 Dijon, Frankreich

Prof. Dr. Christiane Tietz, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Evangelisch-theologische Fakultät, Saarstraße 21, 55099 Mainz, Deutschland

Register

Kursiv gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

Ortsregister

- Baden 109, 116
Barcelona 19–21
Bayern 103, 108f., 116, 127, 165
Belgien 98, 162
Berlin 23, 74, 127
Boston 34
Brandenburg-Preußen 104

Canossa 14f.
Connecticut 31, 39, 48

Delaware 40

England 33–35, 40f., 53
Elsass-Lothringen 72f., 89, 94, 97–99

Florida 32
Fränkische Gebiete 108

Genf 58
Georgia 40f.
Großbritannien 51, 162
Guyana 89

Habsburg-Österreich 104
Hamburg 103
Harlem 59

Kalifornien 32
Konstantinopel 72

Long Island 40

Luxemburg 98

Maryland 38–41, 48
Massachusetts 34–36, 39, 48, 53

New England 34
New Hampshire 39, 48
New Jersey 40
New Mexico 32
New York (Bundesstaat) 38–41
New York (Stadt) 20, 58
Niederlande 33, 164
Niedersachsen 87, 117
Nikomedien 12
North Carolina 39, 41

Oldenburger Münsterland 108
Ostdeutschland/DDR 117, 122

Palästina 72
Pennsylvania 38–40
Philadelphia 40, 44f.
Plymouth 33
Polen 160
Preußen 103, 108, 111f., 116

Rhode Island, zuvor Providence 36f., 40

Schweden 162
South Carolina 40f., 48
Spanien 162
Straßburg 95, 98

Südafrika 23
 Syrien 72
 Texas 32
 Türkei 65, 82

Virginia 32, 39, 41, 43
 Weimar 114
 Württemberg 109

Personenregister

Adams, John 42f., 43
 Aden, Hartmut 124
 Ahlstrom, Sydney E. 36
 Atatürk, Kemal Pascha 82
 Augsberg, Ino 126, 135, 152
 Augustin von Hippo 14

Bamberg, Anne 80
 Barth, Karl 24, 26
 Basdevant-Gaudemet, Brigitte 66, 76–79,
 81f.

Bast, Jürgen 125
 Becker, Hans-Jürgen 106
 Bedford-Strohm, Heinrich 23, 27
 Benedikt XVI., Papst 28
 Berthon, Renaud 71, 71
 Besier, Gerhard 132
 Bismarck, Otto von, Reichskanzler 15
 Blum, Nikolaus 81
 Bock, Wolfgang 128
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang 131, 147, 150
 Boegner, Marc 71
 Bogdandy, Armin von 125
 Bohnert, Joachim 151f.
 Bonhoeffer, Dietrich 9f., 17–29, 58–63,
 139, 159f.

Boyer, Alain 77f., 81–84
 Boyer, Paul S. 37
 Bradford, William 33
 Brakelmann, Günter 21
 Briand, Aristide 71
 Burger, Warren 50
 Butts, Freeman 47

Campenhause, Axel Frhr. von 66, 71f.,
 79, 117, 119, 121, 134, 151, 153

Cavanaugh, William 55
 Chirac, Jacques 84f.
 Classen, Claus Dieter 132
 Cotton, John 35

Dahrendorf, Ralf 147
 De Gaulle, Charles 73
 De Wall, Heinrich 79, 103, 106, 113, 117,
 119, 121, 134

Decot, Rolf 106
 Delgado, Mariano 156
 Delsol, Xavier 77
 Desjonqueres, Pascale 77
 Di Fabio, Udo 145, 150
 Dietrich, Myrian 128
 Diokletian, Kaiser 12f.
 Dorrien, Gary 57
 Douglas, William O. 49
 Drakeman, Donald L. 31, 38, 42–44
 Dreisbach, Daniel L. 44
 Droege, Michael 123
 Duffar, Jean 80, 86
 Durand, Jean Paul 77

Edwards, Jonathan 37
 Eick-Wildgans, Susanne 79
 Engelbrecht, Kai 126

Falwell, Jerry 56
 Fauth, Dieter 125
 Feil, Ernst 22

- Feine, Hans Erich 103
 Ferry, Jules 66
 Flowers, Ronald B. 49
 Fowler, Robert Booth 32–35
 Franklin, Benjamin 44

 Gabriel, Karl 142, 148, 151
 Galerius, Kaiser 12
 Geldbach, Erich 36f.
 Germann, Michael 131–133
 Gestrich, Andreas 103
 Giacometti, Zaccaria 66, 69–71
 Goerlich, Helmut 164
 Gonnet, Dominique 142
 Gorschenek, Günter 151
 Green, Clifford 22–24
 Gregor VII., Papst 13–15
 Gregor XVI., Papst 141
 Grewe, Constance 86
 Grimm, Dieter 148
 Groner, Joseph-Fulko 142
 Gueydan, Jean 77

 Habermas, Jürgen 159, 166
 Hall, Timothy L. 36f.
 Hamburger, Philip 31, 50
 Hartmann, Jürgen 86
 Hauerwas, Stanley 55
 Haus, Michael 151
 Hauschild, Wolf-Dieter 32–34
 Heckel, Johannes 115
 Heckel, Martin 103, 107, 113, 134, 140,
 145, 146, 152, 155
 Heinig, Hans Michael 114, 117, 121, 123f.,
 126, 128f., 131f., 134f., 152
 Heinrich IV., Kaiser 14
 Hense, Ansgar 152
 Hertzke, Allen D. 32–35
 Hesse, Konrad 134
 Heun, Werner 41, 47–49, 81f.
 Heussi, Karl 15
 Hildebrandt, Franz 20

 Hitler, Adolf 22, 59f.
 Hömig, Klaus Dieter 106
 Höver, Gerhard 140
 Hollerbach, Alexander 116f., 134, 145, 154
 Honneth, Axel 151
 Huber, Ernst Ruldolf 17, 103, 106, 109f.,
 115f.
 Huber, Wolfgang 17, 22, 103, 109f., 121,
 164
 Huster, Stefan 135

 Isensee, Josef 150

 Janssen, Albert 152
 Jefferson, Thomas 31f., 40, 42, 48, 51, 53
 Jessen, Ralph 151
 Jesus von Nazareth 12
 Johannes XXIII., Papst 142
 Johannes Paul II., Papst 84
 Jüngel, Eberhard 151

 Kadelbach, Stefan 125
 Kämper, Burkhard 106, 152
 Kant, Immanuel 135
 Kaufmann, Thomas 140
 Kielmansegg, Peter Graf von 156
 King, Martin Luther 52
 Kippenberg, Hans G. 129
 Kirchhof, Paul 135, 151, 156
 Kleinlein, Thomas 125
 Koenig, Matthias 129, 135
 Kokott, Juliane 84
 Konstantin, Kaiser 12f.
 Koriath, Stefan 117, 129
 Kosmin, Barry A. 32, 34
 Krajewski-Söbbeke, Markus 124
 Kress, Hartmut 140
 Krings, Günter 106
 Kube, Hanno 123
 Kuntze, Johannes 130
 Kurland, Philip 45
 Kurtzman, Lemon von 50

- Lachman, Seymour P. 32, 34
 Ladeur, Karl-Heinz 135, 152
 Lambert, Frank 41, 45
 Latournerie, Dominique 78
 Lefebvre, Marcel, Erzbischof 92
 Leggewie, Claus 152
 Lehmann, Hartmut 133
 Lehmann, Karl Kardinal 140, 147–151,
 158, 163, 164
 Lenin, Wladimir Iljitsch Uljanow 59, 99
 Leo IX., Papst 13
 Leo XIII., Papst 141
 Lerner, Ralph 45
 Levinas, Emmanuel 149
 Ley, Isabelle 125
 Lienemann, Wolfgang 12
 Link, Christoph 17, 103, 108, 112, 115–
 117, 133
 Listl, Joseph 154
 Losansky, Sylvia 163
 Lübbe, Hermann 132
 Lüdemann, Gerd 101
 Luhmann, Niklas 121
 Lukas, Evangelist 11
 Luther, Martin 15–17, 139

 Madison, James 42–44
 Magen, Stefan 133
 Marré, Heiner 106, 151
 Mead, Sidney 53
 Mehlhausen, Joachim 103, 109
 Mellinghoff, Rudolf 150
 Messner, Francis 72
 Metz, René 66, 74, 77
 Michl, Fabian 126
 Mikat, Paul 151, 157
 Mitterrand, François 85
 Möllers, Christoph 131
 Morlok, Martin 128, 131–134
 Muckel, Stefan 103, 118, 128, 130, 145
 Mückl, Stefan 106, 119, 123f., 154
 Murray, John Courtney 142

 Napoleon I., Kaiser 106
 Naumann, Friedrich 115
 Noll, Mark A. 34f., 37, 42
 Nolte, Paul 149

 Özkan, Aygül 87, 165

 Papi, Stéphane 78
 Papier, Hans-Jürgen 150
 Paton, William 27
 Paulus, Apostel 11
 Penn, William 38
 Pétain, Philippe, Marschall 72
 Pius IX., Papst 141
 Pius X., Papst 69
 Pius XI., Papst 141
 Pius XII., Papst 141f.
 Prätorius, Rainer 32, 35

 Raffarin, Jean-Pierre 84
 Rahner, Hugo 156
 Rambaud, Thierry 72, 77
 Ranke, Leopold von 141
 Rauschenbusch, Walter 57
 Reed, Ralph 56f.
 Reichley, A. James 33–41, 43, 46–48
 Reinhard, Wolfgang 149
 Rémond, René 73, 83
 Reuter, Astrid 129
 Reuter, Hans-Richard 166
 Ris, Georg 113
 Ritter, Adolf Martin 13
 Robbers, Gerhard 66, 133
 Robbins, Keith 103
 Robert, Jacques 80, 86
 Röhl, Klaus F. 121
 Rütfnr, Wolfgang 152

 Sacksofsky, Ute 131
 Sarkozy, Nicolas 91
 Satter, Eerich 125
 Scheuner, Ulrich 144

- Schier, Katia 116
Schlaich, Klaus 108, 145
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 109
Schmidt, Susanna 147
Schnur, Roman 140
Schroeder, Klaus-Peter 106
Schümmelfeder, Dieter 106
Spaemann, Robert 160
Spiess, Christian 142, 148
Spitta, Philipp 10
Starck, Christian 83
Stasi, Bernard 90
Steiger, Heinhard 154
Strätz, Hans-Wolfgang 106
Strohm, Christoph 19, 20–22, 25
Stutz, Ulrich 101
Taylor, Charles 151, 161
Tocqueville, Alexis de 54
Uhle, Arnd 128, 135, 154
Ungern-Sternberg, Antje von 87, 125
Unruh, Peter 134
Visser 't Hooft, Willem A. 28
Waldhoff, Christian 121, 128, 131
Wallraff, Martin 12
Walter, Christian 103, 117, 121, 123–125, 128f., 134f., 152, 154
Walzer, Michael 151
Ward, Nathaniel 35
Washington, George 42, 43
Weber, Max 60
Wedell, Michael 147
Willems, Ulrich 152
Williams, Roger 31, 36f.
Williams, William 45
Willke, Helmut 149
Wilson, John F. 31, 38, 42–44
Winkler, Heinrich August 162
Winkler, Katja 142, 148
Witte Jr., John 35, 41–44, 46–48
Wüstenberg, Ralf 23
Wulff, Christian 87
Yoder, John Howard 55
Zacharias, Diana 87
Zapp, Hartmut 130
Zehetmair, Hans 149
Zippelius, Reinhold 151

