

Berichte & Studien

96

 Hanns
Seidel
Stiftung

Akademie für
Politik und
Zeitgeschehen

Philipp W. Hildmann/Stefan Rößle (Hrsg.)

STAAT UND KIRCHE IM 21. JAHRHUNDERT

Berichte & Studien 96

Philipp W. Hildmann / Stefan Röble (Hrsg.)

Staat und Kirche im 21. Jahrhundert

Impressum

ISBN	978-3-88795-408-6
Herausgeber	Copyright 2012, Hanns-Seidel-Stiftung e.V., München Lazarettstraße 33, 80636 München, Tel. 089/1258-0 E-Mail: info@hss.de, Online: www.hss.de
Vorsitzender	Prof. Dr. h. c. mult. Hans Zehetmair, Staatsminister a. D., Senator E. h.
Hauptgeschäftsführer	Dr. Peter Witterauf
Leiter der Akademie für Politik und Zeitgeschehen	Prof. Dr. Reinhard Meier-Walser
Leiter PRÖ / Publikationen	Hubertus Klingsbögl
Herausgeber	Dr. Philipp W. Hildmann Stefan Rößle
Redaktion	Prof. Dr. Reinhard Meier-Walser (Chefredakteur, V.i.S.d.P.) Barbara Fürbeth M.A. (Redaktionsleiterin) Susanne Berke, Dipl. Bibl. (Redakteurin) Claudia Magg-Frank, Dipl. sc. pol. (Redakteurin) Marion Steib (Redaktionsassistentin)
Druck	MDV Maristen-Druck & Verlag GmbH, Furth

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung, Verbreitung sowie Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil dieses Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der Hanns-Seidel-Stiftung e.V. reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Das Copyright für diese Publikation liegt bei der Hanns-Seidel-Stiftung e.V. Namentlich gekennzeichnete redaktionelle Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung des Herausgebers wieder.

Inhaltsverzeichnis

Philipp W. Hildmann

„Das Bild ist bunter geworden“ –
Eine Einführung in die Debatte über das Verhältnis von Staat
und Kirchen zu Beginn des 21. Jahrhunderts 7

Stefan Rößle

Die Positionen der Parteien zum Staat-Kirchen-Verhältnis 19

Historische und rechtliche Dimensionen

Manfred Heim

Die Frage nach der rechten Zuordnung von Kirche und Staat –
Ein kirchenhistorischer Streifzug von der Zeit der Urkirche
bis in die Gegenwart 25

Dieter J. Weiß

Von der Reichskirche zur Staats- und Volkskirche –
Das Verhältnis von Staat und Kirche in Bayern 33

Heinrich de Wall

Das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes: Zeitgemäß
und zukunftssicher?
Rechtliche Perspektiven 47

Hans Maier

Gott als Grund von Verfassungen –
Der Streit um den Namen des Allmächtigen in Verfassungen
und Verträgen 59

Dieter Beese

Der Dritte Weg als Ausdruck kirchlicher Dienstgemeinschaft 65

Neue Akteure auf dem Spielfeld

Jörn Thielmann

Muslimische Akteure in Deutschland –
Die lange Suche nach dem eigenen Platz 87

Christine Schirmmacher

50 Jahre Islam in Deutschland –
Ist seine „Anerkennung“ durch den deutschen Staat überfällig? 99

Axel Seegers

Der neue Atheismus –
Begriffserklärung und geistesgeschichtlicher Problemaufriss 111

Alexander Kissler

Nackte Affen –
Agenda und Strategie des organisierten deutschen Neoatheismus
am Beispiel der Giordano-Bruno-Stiftung 123

Politische Akzentuierungen

Ludwig Spaenle

Aktuelle politische Entwicklungen im Verhältnis von Staat
und Kirche 137

Gerda Hasselfeldt

Ist Politik aus christlichem Verständnis noch zeitgemäß? 149

Thomas Petersen

Christentum und Politik –
Die Geschichte einer schleichenden Entfremdung 161

Marcus Gerngroß

Die CSU und die Kirche –
Zwischen politischem Katholizismus und wertorientiertem
Konservatismus 175

Werner Weidenfeld

Strategische Herausforderungen: Die Kirchen und die
Unionsparteien 187

Theologische Akzentuierungen*Lorenz Wolf*

Staat und Kirche –

Anmerkungen zu einer dynamischen Verhältnisbestimmung 197

*Reiner Anselm*Ein Land zwischen Kirchendämmerung und Renaissance
des Religiösen – Die ambivalente Situation in Deutschland

zu Beginn des 21. Jahrhunderts 209

Thomas Brose

Metropolis ohne Gott?

Von Glaube, Atheismus und Großstadtleben 225

Grenzüberschreitende Perspektiven*Bernd Posselt*

Staat und Kirche: In welcher Verfassung ist Europa? 243

Medard Ritzenhofen

Labile Laizität –

Wie es Frankreich mit den Religionen hält 255

*Heinrich Badura*Die Beziehung der Republik Polen zur Katholischen Kirche –
Aktuelle Entwicklungen und Impulse des Staat-Kirche-

Verhältnisses in Polen für Deutschland 267

Rudolf Lill

Katholizismus und italienische Nation 285

Autorenverzeichnis 303

„Das Bild ist bunter geworden“

Eine Einführung in die Debatte über das Verhältnis von Staat und Kirchen zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Philipp W. Hildmann

Seit 2010 nimmt die Debatte über das Verhältnis von Staat und Kirchen in Deutschland deutlich an Fahrt auf. In einem ersten Teil präsentiert der Beitrag die pointiertesten Stimmen aus den unterschiedlichen politischen Lagern und zeigt auf, weshalb das Thema für kirchliche wie staatliche Seiten von größtem Interesse sein sollte. Ein zweiter Teil gibt einen Gesamtüberblick über die Kompositionsweise des vorliegenden Bandes und fasst die Kernaussagen sämtlicher Beiträge kurz zusammen.

Die Debatte über das tatsächliche wie das erstrebenswerte Verhältnis von Staat und Kirchen im Freistaat Bayern wie im Bund hat im zweiten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts zusehends an Fahrt aufgenommen. Ganz verstummt war diese Kontroverse wohl nie seit dem für die beiden christlichen Großkirchen schicksalhaften Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und den Tagen des schillernden Casimir Freiherrn von Haeffelin,¹ der 1817 nach zähem Ringen mehr oder weniger im Alleingang das Konkordat zwischen Königreich und Kurie auf den Weg gebracht hatte. Doch eine deutliche Belebung erfuhr die Debatte im August 2010 aufgrund der Äußerung des FDP-Fraktionsvorsitzenden im Landtag von Schleswig-Holstein, Wolfgang Kubicki, es dürfe keine staatlichen Leistungen „mit Ewigkeitscharakter“ an die Kirche geben „auf der Grundlage von Ereignissen, die 200 Jahre her“ seien.² Weitere liberale Politiker wie der seinerzeitige FDP-Generalsekretär Christian Lindner schlossen sich dieser Ansicht an.³ Beifall kam auch von Teilen der SPD, in der sich im Oktober 2010 eine Gruppe von Laizistinnen und Laizisten mit dem Ziel zusammengeschlossen hat, für eine strikte Trennung von Staat und Kirche zu kämpfen und zugleich „Vertretung und Sprachrohr der konfessionsfreien, atheistischen,

¹ Vgl. Weiß, Eberhard: Montgelas. 1759-1838. Eine Biographie, München 2005, S. 234 f.

² Hier zitiert nach Rießbeck, Walther: Beibehalten oder ablösen? Zur Diskussion über die Staatsleistungen an die Kirchen, in: Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 4/2011, S. 97-104, hier S. 97.

³ Vgl. Lindner, Christian: Eine republikanische Offensive, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), 18.10.2010.

agnostischen und humanistischen Mitglieder der SPD⁴ zu sein. Zu ihren Forderungen gehört die Abschaffung des Religionsunterrichts ebenso wie die Schließung aller theologischen Fakultäten an staatlichen Hochschulen. In eine ähnliche Richtung zielt ein Gesetzesentwurf, den Die Linke am 29. Februar 2012 in den Deutschen Bundestag eingebracht hat, in dem sie die Ansicht vertritt, dass die Staatsleistungen eine Bevorzugung der Kirchen gegenüber anderen Bekenntnisgemeinschaften und nichtreligiösen gesellschaftlichen Gruppen darstellten, die grundsätzlich gegen das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche verstoße.⁵

Auch die Grünen wollten in diesem Chor mit einer eigenen Stimme nicht fehlen und verabschiedeten im Oktober 2010 auf ihrer Landesversammlung „Grüne Positionen zur Religionspolitik für Bayern“, darunter die Forderung nach „Ablösung der besonderen Rechte der christlichen Kirchen über den Verhandlungsweg“.⁶ In ähnliche Richtung zielte eine im Mai 2012 von mehreren katholischen Bundestagsabgeordneten der Grünen unterzeichnete Erklärung im Vorfeld des 98. Deutschen Katholikentages in Mannheim, die neben einer Umwandlung der deutschen Kirchensteuer in eine „Kulturabgabe“⁷ nach italienischem Vorbild ebenfalls eine rasche Ablösung der Staatsleistungen an die Kirchen forderte. An Deutlichkeit lässt es auch die Piratenpartei nicht fehlen, in deren Ende 2011 ergänztem Grundsatzprogramm sich unter der Überschrift „Für eine Trennung von Staat und Religion“ die Passage findet: „finanzielle und strukturelle Privilegien einzelner Glaubensgemeinschaften, etwa im Rahmen finanzieller Alimentierung, bei der Übertragung von Aufgaben in staatlichen Institutionen und beim Betrieb von sozialen Einrichtungen, sind höchst fragwürdig und daher abzubauen. Im Sinne der Datensparsamkeit ist die Erfassung der Religionszugehörigkeit durch staatliche Stellen aufzuheben, ein staatlicher Einzug von Kirchenbeiträgen kann nicht gerechtfertigt werden.“⁸ Demonstrative „Solidarität mit den Kirchen“ zeigten hingegen einmal mehr die Unionsparteien, so etwa die CSU-Landesgruppe im Deutschen Bundestag, die unter dieser Überschrift im Januar 2011 ein Positionspapier veröffentlichte, in dem sie unter anderem auf die durch Verfassung und

⁴ Thierse, Wolfgang: Anachronistische Forderungen. Was steckt hinter dem Arbeitskreis von Laizisten in der SPD?, in: Herder Korrespondenz 1/2011, S. 11-15, hier S. 11. Der SPD-Parteivorstand hat sich bislang allerdings geweigert, diesen Zusammenschluss offiziell als Arbeitskreis anzuerkennen; vgl. Huhn, Karsten: Staat & Kirche: Muss sich was ändern?, in: Idea Spektrum, 25.5.2011, S. 15-18, hier S. 18.

⁵ Vgl. Deutscher Bundestag, Drucksache 17/8791.

⁶ Bündnis 90 / Die Grünen: Grüne Positionen zur Religionspolitik in Bayern – beschlossen auf der ordentlichen Landesversammlung am 23./24.10.2010 in Würzburg.

⁷ „Der Geist Gottes wohnt in uns“ (1. Korinther 3.16). Ein Beitrag zum Dialog in der Katholischen Kirche, 13.5.2012, hier zit. nach http://www.josef-winkler.de/fileadmin/user_upload/pdf/2012/Echter_Aufbruch.pdf, Stand: 11.6.2012.

⁸ Hier zit. nach Eisel, Stephan: Realitätsverweigerung. Die Piratenpartei und ihre Forderung nach Religionsfreiheit, in: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 6/2012, S. 8-11, hier S. 8.

Staatskirchenverträge begründete Rechtmäßigkeit der Staatsleistungen verwies und sich für eine Beibehaltung der Kirchensteuer stark machte.⁹ Inhaltlich steht diese Verlautbarung in Kontinuität zum CSU-Grundsatzprogramm von 2007, das festhält: „Die Trennung von Kirche und Staat ist für uns ebenso wichtig wie ihre rechtlich geregelte Kooperation. Die CSU tritt für die öffentlichen Wirkungsmöglichkeiten von Religionsgemeinschaften und Kirchen ein und lehnt ein laizistisches Öffentlichkeits- und Staatsverständnis ab. ... Unser Staat beruht auf Werten, die er selbst nicht schaffen kann. Deshalb müssen die christlichen Wurzeln unserer Gesellschaftsordnung bewahrt und gefördert werden. Dafür steht das ‚C‘ in unserem Namen und dafür arbeitet die CSU.“¹⁰

Die politische Debatte über das Verhältnis von Staat und Kirchen im 21. Jahrhundert ist also in vollem Gange, nicht immer frei von partei- und tagespolitisch motivierten Aufgeregtheiten. Doch „Aufgeregtheit ohne Sachkenntnis“, so schaltete sich mit Axel Freiherrn von Campenhausen ein Grandseigneur des Staatskirchenrechts in die aktuelle Diskussion ein, „ist nie hilfreich“.¹¹ Diesem Satz Rechnung tragend, will der vorliegende Band seinen Erkenntnisbeitrag zur Qualifizierung der aktuellen Staat-Kirche-Debatte leisten und dabei den Blickwinkel auch über die konkreten Fragen wie Ablösung der Staatsleistungen und Zeitgemäßheit von Kirchensteuern weiten. Geht es im Kern doch durchaus um etwas zumindest Bedenkenswertes. Es geht um den feinen Grat zwischen Legalität und Legitimität vor dem Hintergrund einer heute gegenüber den bei diesem Thema entscheidenden Jahren 1919, 1924 und 1949 signifikant veränderten soziologischen Lage in Deutschland. „Die schleichende Säkularisierung im Westen, die staatlich betriebene Entchristlichung der NS-Zeit und insbesondere im Bereich der ehemaligen DDR einerseits, die Einwanderung von Muslimen und die Entstehung neuer Religionen andererseits haben die herkömmliche präkonstitutionelle Harmonie zwischen einem christlich geprägten Staat und einer christlich geprägten Gesellschaft, deren Übereinstimmung das Nebeneinander von Staat und Kirche erleichtert hat, beendet. Unbeschadet des auch heute spürbaren tatsächlichen und statistischen Übergewichts der beiden großen christlichen Konfessionen hat sich die soziologische Lage verändert. Das Bild ist bunter geworden.“¹²

Diese Erkenntnis ist heute auch in den beiden christlichen Großkirchen angekommen. Für ein gewisses Aufsehen sorgte dabei ein 2010 via Zeitungsinterview verbreiteter Vorschlag des inzwischen emeritierten katholischen Bischofs Ludwig Müller aus Regensburg. Er schlug vor, die Rege-

⁹ Vgl. CSU-Landesgruppe: Solidarität mit den Kirchen, 5.1.2011.

¹⁰ Chancen für alle! In Freiheit und Verantwortung Zukunft gestalten. Grundsatzprogramm der Christlich-Sozialen Union, München 2007, S. 29.

¹¹ Campenhausen, Axel von: Das Staatskirchenrecht in der Bewährungsprobe: Benötigen wir eine Änderung der Verfassung?, in: Evangelische Verantwortung 7-8/2011. S. 7-11, hier S. 7.

¹² Ebd., S. 10.

lungen im Bayerischen Konkordat, nach denen die katholischen Bischöfe und andere Würdenträger ihre Gehälter direkt vom Staat erhalten, in den kommenden fünf Jahren deutlich zu überdenken: „Die ... Dotierung der Bischöfe durch den Staat ist ein ungelöstes Problem seit der Säkularisation von 1803. Es sieht so aus, als würden wir vom Staat bezahlt. In Wirklichkeit handelt es sich nur um Renditen aus den enteigneten Kirchengütern. ... Mir wäre es persönlich lieber, es hätte einen Ausgleichsfonds gegeben, der 1924 bei den Konkordatsverhandlungen wohl im Gespräch war. Mir geht es an erster Stelle um die Freiheit der Kirche, die eben bei aller bewährten Zusammenarbeit vom Staat unabhängig sein muss.“¹³ Zumindest diesem letzten Satz wird man sich aus der Sicht der evangelischen Kirche wohl anschließen dürfen.¹⁴ Denn wenn Staatsleistungen dem Auftrag der Kirche letztlich abträglich werden, kann eine gewisse „Entrümpelung der historischen Verbindlichkeiten, die heute oft nicht mehr verstanden werden und als Privilegien erscheinen, deren Berechtigung nicht anerkannt wird,“¹⁵ durchaus im kirchlichen Interesse liegen, damit der Blick frei wird für besser vermittelbare Gründe staatlicher Förderung. Auch würde diese „Entflechtung von Staat und Kirche“, so zumindest die Vermutung Heinrich de Walls und Axel Freiherrn von Campenhausen in ihrem Studienbuch zum Staatskirchenrecht, „den Vorstellungen unserer Zeit wohl entsprechen und sich besser in die politische und gesellschaftliche Landschaft einpassen als der gegenwärtige Zustand“.¹⁶

Beide christlichen Großkirchen haben zu diesem Thema inzwischen denn auch grundsätzliche Gesprächsbereitschaft signalisiert. Ihnen ist nicht entgangen, dass einer deutschen Bevölkerung, die zu 69 Prozent schon die Erhebung von Kirchensteuern für nicht mehr zeitgemäß hält,¹⁷ eine jährliche Zahlung von Staatsleistungen der Länder an die Diözesen und Landeskirchen in Höhe von insgesamt rund 460 Millionen Euro auf Dauer nur schwer zu vermitteln sein dürfte.¹⁸ Seit einiger Zeit verhandeln deshalb in Bayern der Freistaat und die Bistümer, vertreten durch das Katholische Büro in Bayern, die Zahlungsmodalitäten. „Von beiden Seiten allerdings heißt es, man stehe noch am Beginn, es gebe noch nichts Konkretes dazu, wie die ‚Entflechtung‘ aussehen wird. Nur dass sie kommen muss, darüber herrscht Einigkeit.“¹⁹

¹³ Müller, Ludwig: „Die Herde wird kleiner, aber nicht verzagter“, in: Süddeutsche Zeitung (SZ), 2.8.2010.

¹⁴ Vgl. hier wie im Folgenden Rießbeck: *Beibehalten oder ablösen?*, S. 98.

¹⁵ Campenhausen, Axel von / de Wall, Heinrich: *Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa*, München, 4. überarb. und erg. Aufl., 2006, S. 288 f.

¹⁶ Ebd., S. 287.

¹⁷ Vgl. Emnid-Institut: *Umfrage & Analyse 9-10/2011*, S. 50.

¹⁸ Vgl. Rießbeck: *Beibehalten oder ablösen?*, S. 99.

¹⁹ Maier-Albang, Monika: *Geld, Weihrauch und Myrrhe. Der Freistaat und die katholische Kirche ringen um klarere Verhältnisse*, in: SZ, 15.2.2011.

Schritte in die Zukunft geht man am sichersten auf dem festen Boden historisch fundierter Sachkenntnis. „Neues“, dies wusste schon Odo Marquard, „ist nicht möglich ohne viel Altes; Zukunft braucht Herkunft.“²⁰ Um kompetent zu entscheiden, wohin sich das künftige Verhältnis von Staat und Kirche im Freistaat Bayern wie im Bund entwickeln soll, empfiehlt sich deshalb zunächst ein Blick zurück in die Geschichte. Zum Auftakt des ersten Abschnitts „Historische und rechtliche Dimensionen“ wirft einen solchen der Kirchenhistoriker Manfred Heim. Von der Zeit des Urchristentums bis in unsere Gegenwart hinein spürt er der Frage nach der rechten Zuordnung von Kirche und Staat nach, die so alt sei wie das Christentum selbst. Er führt in die biblischen Grundlagen des Themas und die epochale Konstantinische Wende ein, die einsetzend mit dem Jahr 313 als Startschuss für die enge Verbindung von Staat und Kirche gelten darf. Über die Politisierung der Religion im Zuge der Ausbildung der abendländischen Kirche des Mittelalters zieht er die gedankliche Linie weiter bis zur Präambel der Bayerischen Verfassung von 1946, um mit Nicoló Machiavelli zu schließen: „Wie aber die Gottesfurcht die Ursache für die Größe der Staaten ist, so ist ihr Schwinden die Ursache ihres Verfalls.“ Den konkreten Weg von der Reichskirche zur Staats- und Volkskirche in Bayern zeichnet sodann der Historiker Dieter J. Weiß nach. Er setzt mit dem Salzburger Konkordat von 1583 ein und begleitet weitgehend chronologisch die nicht immer kongruent verlaufenden Entwicklungen der katholischen und evangelischen Kirche in ihrem Verhältnis zum Staat bis in die unmittelbare Gegenwart hinein. Für die aktuelle Diskussion von besonderem Interesse sind neben dem Blick auf die Religionsedikte von 1803 und 1809, mit denen alle christlichen Bekenntnisse bei gleichzeitiger Konfessionsneutralität des Staates als gleichberechtigt anerkannt wurden, seine luziden Ausführungen zum Konkordat von 1817 sowie dessen Nachfolger von 1924, in dem unter anderem die finanziellen Ansprüche der Kirche neu geregelt wurden.

Mit dem Beitrag des Rechtswissenschaftlers Heinrich de Wall rückt die rechtliche Dimension des Themas vollends in den Mittelpunkt der Betrachtung. Seine zentrale These lautet, dass die Grundsätze des Staatskirchenrechts trotz der erheblichen religionsdemographischen Verschiebungen der letzten Jahrzehnte zeitgemäß seien. An erster Stelle stehe hier die Religionsfreiheit als inhaltlicher Dreh- und Angelpunkt des Religionsverfassungsrechts. Diese werde durch das Verbot der Ungleichbehandlung aus religiösen Gründen ergänzt, das die Chancengleichheit im Wettbewerb der religiös-weltanschaulichen Anschauungen und Gruppierungen herstelle. Gemeinsam mit den weiteren Grundsätzen der Trennung von Staat und Kirchen sowie der religiös-weltanschaulichen Neutralität

²⁰ Marquard, Odo: Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit, in: Ders.: Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003, S. 234-246, hier S. 239.

des Staates böten diese Grundlagen des deutschen Staatskirchenrechts eine freiheitliche Ordnung mit Entfaltungschancen auch für andere als die etablierten Religionsgemeinschaften. Damit ist er bei den Zukunftsfragen des Staatskirchenrechts angekommen und nimmt die Frage nach einem gangbaren *Procedere* der Ablösung der Staatsleistungen ebenso in den Blick wie die Diskussionen um die Zeitgemäßheit der Kirchensteuer oder die Aufgabe, den Islam in das Religionsverfassungsrecht zu integrieren.

Die Renaissance von Gottesbezügen in neuen und revidierten Verfassungen europäischer Länder seit 1989 sowie die lebhaft diesbezügliche Diskussion bei den Verhandlungen über eine europäische Gesamtverfassung geben anschließend dem Politikwissenschaftler Hans Maier willkommenen Anlass, Gott als Grund von Verfassungen in Geschichte und Gegenwart nachzuspüren. Hier zeigt sich unter anderem, dass Gott ungeachtet der Trennung von Staat und Kirchen in den meisten europäischen Ländern auch im 21. Jahrhundert in Verfassungen und Verträgen überaus präsent ist. Maier stellt allerdings die berechtigte Frage, welcher Gott hier eigentlich gemeint sei. Zum Abschluss des ersten Abschnitts wendet sich der evangelische Theologe Dieter Beese schließlich der von den Gewerkschaften aktuell kritisierten Arbeitsrechtssetzung des Dritten Weges zu. Präzise zeigt er auf, wie und warum die evangelische Kirche aus theologischen und historischen Gründen die Zusammenarbeit in ihren Einrichtungen auf diese Weise ordnet und sich damit in ein Verhältnis zur politisch-rechtlichen und wirtschaftlich-rechtlichen Ordnung setzt. Sein Fazit lautet, dass die evangelische Kirche mit dem Dritten Weg einen glaubwürdigen Beitrag zur Suche nach einem zukunftsfähigen Weg gesellschaftlicher Konfliktregulierung leiste.

Die soziologische Lage in unserem Land hat sich mit der „Einwanderung von Muslimen ... und einem so früher nicht bekannten Teil der Bevölkerung, der sich von religiösen Optionen überhaupt freihalten will“, ²¹ signifikant verändert. Deshalb nimmt der zweite Abschnitt des Bandes konkret „Neue Akteure auf dem Spielfeld“ in den Blick. Zum Auftakt skizziert der Islamwissenschaftler Jörn Thielmann die Entstehung der heute in Deutschland existierenden muslimischen Vielfalt, die inzwischen aus 3,8 bis 4,2 Millionen Muslimen besteht. Verbandlich organisiert ist bislang allerdings nur eine – überwiegend türkischstämmige – Minderheit. Diese muslimischen Verbände gäben seit 2006 deutliche Professionalisierungstendenzen zu erkennen. Zu erwarten sei, so Thielmann, dass es spätestens im kommenden Jahr zur Einführung islamischen Religionsunterrichts in den meisten deutschen Ländern, vielleicht sogar zur Anerkennung eines Verbands als Religionsgemeinschaft nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes kommen werde. Daran anschließend fragt Christine Schirrmacher, ob solch eine offiziell-rechtliche Anerkennung des Islam (und damit seine Gleichstellung mit den christlichen Kirchen) durch den deutschen Staat

²¹ Campenhausen: Das Staatskirchenrecht in der Bewährungsprobe, S. 7.

nicht grundsätzlich längst überfällig sei. Bei aller Betonung der Wichtigkeit der Akzeptanz von und eines selbstverständlichen Umgangs mit Muslimen in unserer Gesellschaft, um einem Abgleiten junger Muslime in die Radikalität vorzubeugen, zeigt sich die Islamwissenschaftlerin hier äußerst skeptisch. Zum einen könne aktuell keiner der islamischen Dachverbände die für eine Verleihung von Körperschaftsrechten durch den Staat notwendigen klar umrissenen Mitgliedsstrukturen und die Repräsentanz einer erheblichen Zahl von Muslimen für sich beanspruchen. Zum anderen hätte sich keiner dieser Dachverbände bis heute grundsätzlich von einem ganzheitlichen gesellschaftlich-politischen Islamverständnis und einer grundsätzlichen Befürwortung der Sharia distanziert. Wer jedoch an der Gültigkeit der Sharia festhalte, trete in einen Widerspruch zu geltendem deutschen Recht. Die Zurückhaltung des Staates bei der Privilegierung dieser politisch-religiösen Organisationen sei deshalb berechtigt und angeraten.

Nicht nur Muslime haben heute als neue Akteure das Spielfeld betreten. Auch die selbsternannten Vertreter eines neuen Atheismus beginnen, die gleichen Rechte wie die etablierten Kirchen für sich zu beanspruchen. Welche historischen Wurzeln, welche eindimensionale Philosophie und welche Organisationen und Protagonisten sich hinter dieser äußerst heterogenen Strömung verbergen, skizziert der katholische Theologe und Philosoph Axel Seegers in seinem geistesgeschichtlichen Problemaufriss. Anhand zahlreicher Beispiele belegt er das aggressive Vorgehen der neuen Atheisten, um die eigenen (pseudo)humanistisch-atheistischen Überzeugungen zu propagieren und deren Durchsetzung in Politik, Staat und Gesellschaft voranzutreiben. Dass diese Entwicklungen der vergangenen Jahre im Kampf um gestalterischen Einfluss in Staat und Gesellschaft bis heute weder im Bewusstsein der Bürger noch im Fokus der Politik angekommen sind, sollte Grund zur Sorge sein. Diese zu verringern, gibt auch der anschließende Beitrag des Kulturjournalisten Alexander Kissler wenig Anlass, der die jüngste der drei Hauptorganisationen der neuen Atheisten, die 2004 gegründete Giordano-Bruno-Stiftung, näher in den Blick nimmt. Präzise arbeitet er anhand dieses Beispiels die Bestandteile des politischen Neoatheismus heraus, der auf der Grundlage eines harten Naturalismus einem evolutionär legitimierten Werterelativismus das Wort rede. In der Folge solle etwa die Menschenwürde in Personenrechte transformiert werden, worauf im Bereich der Bioethik dann verbrauchende Embryonenforschung ebenso befürwortet werden könne wie ein maximal liberalisiertes Abtreibungsrecht und aktive Sterbehilfe. Auch bei diesen neuen Akteuren auf dem Spielfeld, so wird deutlich, sollten Staat und Kirchen künftig äußerst wachsam sein.

Zum Auftakt des dritten Abschnitts „Politische Akzentuierungen“ gibt der auf staatlicher Seite zentrale Bayerische Staatsminister für Unterricht und Kultus, Ludwig Spaenle, noch einmal einen pointierten Überblick über die mitunter auch innerparteilich äußerst divergenten Positionen in den

politischen Parteien zum Verhältnis von Staat und Kirchen. Sodann begründet er, weshalb für ihn kein Grund für eine Änderung der religionsrechtlichen Bestimmungen in der Verfassung bestehe, zeigt auf, welche Probleme dem Staat bei der Einführung islamischen Religionsunterrichts und islamisch-theologischer Studiengänge aufgrund der fehlenden Organisationsstruktur auf muslimischer Seite erwachsen, und geht abschließend konkret auf die Themenkomplexe Ablösung der Staatsleistungen und Zeitgemäßheit von Kirchensteuern ein, die ja im Zentrum der aktuellen Debatten stehen. Ob angesichts der historisch einmaligen Individualisierung und Entkonfessionalisierung unserer Gesellschaft eine Politik aus christlichem Verständnis heraus überhaupt noch zeitgemäß sein könne, fragt und bejaht im Anschluss die Vorsitzende der CSU-Landesgruppe im Deutschen Bundestag, Gerda Hasselfeldt. In ihrem Grundsatzbeitrag zieht sie nicht nur eine theoretische Linie vom christlichen Menschenbild zu einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung, sondern sie geht auch den praktischen Auswirkungen nach, die ein solches Politikverständnis mit dem daraus abgeleiteten Leitprinzip der Nachhaltigkeit auf die Gestaltung der Familien-, Sozial-, Wirtschafts- und Finanzpolitik hat.

Die kontinuierliche, tiefgreifende und ungebrochen anhaltende Abwendung der deutschen Bevölkerung vom christlichen Glauben und der damit einhergehende Bedeutungsverlust des Christentums und seiner Vertreter für politische und gesellschaftliche Impulse ist Ausgangspunkt des folgenden Beitrags von Thomas Petersen. Parallel zu dieser Entwicklung in der Bevölkerung macht der Kommunikationswissenschaftler und Meinungsforscher eine Begriffsverschiebung in den jüngeren Grundsatzdokumenten der Unionsparteien aus. In ihnen nehme der Begriff des Christlichen zahlenmäßig zwar zu. Ihm werde aber zunehmend die religiöse Bedeutung genommen, sodass das Christliche lediglich als kulturelles Identifikationsmerkmal erhalten bleibe, auf das man sich berufen könne, ohne ein klares Bekenntnis zum Glauben selbst abgeben zu müssen. Bemerkenswert ist auch sein abschließender Befund: Von Politik und Öffentlichkeit weitgehend unbemerkt, sei der Begriff der christlichen Politik inzwischen mit Inhalten aufgeladen worden, die man traditionellerweise eher als links oder linksliberal denn als konservativ bezeichnen würde. Die Unionsparteien stünden deshalb vor der großen Herausforderung zu verhindern, dass ihnen eines ihrer wichtigsten Alleinstellungsmerkmale vom politischen Gegner entführt werde.

Ob sich eine erneute Stärkung ihres christlichen Profils im Allgemeinen und eine deutlichere Anknüpfung an ihre Wurzeln im politischen Katholizismus im Besonderen für die CSU tatsächlich an der Wahlurne auszahlen würden, bezweifelt allerdings der Politikwissenschaftler Marcus Gerngroß. Hierzu zeichnet er zunächst die historische Genese des politischen Katholizismus in Bayern und das wechselhafte Verhältnis von CSU und katholischer Kirche nach. Sodann geht er auf die konkreten Schwierigkeiten ein, die der CSU heute angesichts einer stetig kleiner werdenden Gruppe

kirchenverbundener Katholiken sowie einer generellen Abnahme der konfessionsbasierten Loyalität von Wählern zu einer Partei erwachsen. Sein Fazit lautet, dass mit einer Wiederauflage eines politischen Katholizismus und damit der Fokussierung auf die Minderheit des katholisch gesinnten CSU-Stammklientels künftig weder Wahlen gewonnen werden könnten noch der Anspruch einer Volkspartei aufrecht erhalten werden könne. Die CSU sollte ihre Ausrichtung am „C“ im Namen deshalb weniger durch religiöses Pathos und konfessionellen Klientelismus unter Beweis stellen, sondern sich im Wettstreit um die hart umkämpfte Mitte der Gesellschaft künftig durch die inhaltliche Positionierung in einzelnen Politikfeldern anhand moderat-christlicher Überzeugungen und Wertevorstellungen von den restlichen Parteien absetzen.

Auch der Politikwissenschaftler Werner Weidenfeld sieht die Kirchen heute nicht mehr als die unangefochtenen Identitätsanker, die sie in der Gründungsphase für die Unionsparteien gewesen sind. Geschuldet sei dies nicht zuletzt dem dramatischen Umkippen unserer Gesellschaft in eine Misstrauensgesellschaft, die von Vertrauensverlust, einer generellen Distanzierung der Menschen von Institutionen sowie einer nachlassenden Bindekraft von Kirchen und Parteien geprägt sei. Die Unionsparteien stünden angesichts dieser gesellschaftlichen Veränderungen vor enormen strategischen Herausforderungen. Allerdings könne es ihnen trotz aller Volatilität dennoch gelingen, wieder eine langfristige Wählerbindung herbeizuführen, sofern sie eine an ihren historischen Profillinien angelegte Politik betrieben. Es müsse CDU und CSU wieder darum gehen, den Menschen Orientierungswissen zu vermitteln und eine aus den eigenen Identitätsquellen motivierte Politik der Verlässlichkeit nachvollziehbar zu präsentieren. Dies sei die Attraktion einer politischen Ordnung, die „Smartpower“, mit deren Hilfe die Unionsparteien den Herausforderungen der Misstrauensgesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts erfolgreich begegnen könnten.

Wenn es um das künftige Verhältnis von Staat und Kirchen geht, dürfen natürlich auch Letztere nicht aus dem Blick geraten. Zum Auftakt des vierten Abschnitts „Theologische Akzentuierungen“ fragt der Rechtswissenschaftler und katholische Theologe Lorenz Wolf deshalb nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche, aus dem heraus sie ihr Verhältnis zum Staat immer wieder neu formulieren müsse. Er zeigt sich überzeugt, dass sich die praktische und rechtliche Ausgestaltung des verfassungs- und vertragsrechtlich begründeten freiheitlichen Kooperationsystems in Bayern in der Vergangenheit bestens bewährt habe. Damit das Zusammenwirken von Staat und Kirche aber auch weiterhin tragfähig bleibe, stehe die Kirche nun vor der Aufgabe, zum einen der verunsicherten Bevölkerung die vertraglichen Regelungen aufs Neue plausibel zu erklären. Zum anderen müssten in gegenseitigem Einvernehmen weitere nötige Veränderungen und Reformen zur Entzerrung von Verflechtungen zwischen Kirche und Staat durchgeführt werden. Auf der Agenda stün-

den unter anderem ein möglicher Verzicht der katholischen Kirche auf die Konkordatslehrstühle außerhalb der Katholisch-Theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten, eine weitere Deregulierung, Verwaltungs- und Verfahrensvereinfachung staatlicher Baupflicht an den rund 600 kirchlichen Gebäuden im Freistaat sowie eine Überführung der Besoldung der Bischöfe und Domkapitulare in kirchliche Verantwortung.

Der ambivalenten Situation des Christentums in Deutschland und der bereits in mehreren Beiträgen angeklungenen Frage, wie es sich künftig wohl entwickeln werde, wendet sich sodann der evangelische Theologe Reiner Anselm zu. Hierzu skizziert er zunächst in einem historischen Exkurs die Genese der gegenseitigen Absetzungs- und Differenzierungsbebewegungen von Theologie und Religion seit Beginn der Neuzeit, die zu der gegenwärtigen Situation geführt hätten. Diese sieht er geprägt durch ein immer stärkeres Auseinanderdriften einer sowohl akademisch als auch kirchlich vertretenen und öffentlich artikulierten Form des Christentums auf der einen und einer individuellen Form privater Religiosität und Frömmigkeit auf der anderen Seite. Diese Entkopplung habe jedoch zur Folge, dass die öffentliche Religion über kurz oder lang ihre Basis verliere und die Stabilität der kirchlichen Institutionen ins Wanken gerate, ein Prozess, der dann wiederum auch die Lebensader der individuellen Religiosität versiegen lasse. Die Herausforderung für Kirche und Theologie bestehe deshalb darin, die beiden Bereiche zwar in ihrer Unterschiedlichkeit zu erhalten, zugleich aber als Übersetzungsinstanzen zwischen der öffentlichen Artikulation des Christentums und den privaten Glaubensüberzeugungen zu agieren. Nur so könnten diese beiden aufeinander angewiesenen Pole gegenwärtiger Ausprägung des Christentums zukunftsfähig bleiben. Diese Herausforderung zu meistern, bedürfe es allerdings eines Überdenkens der akademischen Theologenausbildung, die Pfarrerinnen und Pfarrer bislang nur unzureichend auf die Bewältigung dieser Aufgabe vorbereite.

Zum Abschluss dieses Abschnitts blickt der katholische Theologe und Religionsphilosoph Thomas Brose auf das Verhältnis von Glaube, Atheismus und Großstadtleben. In unserer Zeit, in der – seit dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts – erstmals mehr Menschen in Städten als in ländlichen Gebieten leben, setzt er der gängigen These Großstadt = Gottlosigkeit eine Antithese entgegen: Wie kein anderer Ort biete gerade die Großstadt Raum für die komplementäre Vermittlung von Transzendenz und Immanenz, von geistiger Idealität und erfahrbarer Realität. Anhand einer feinsinnigen Interpretation des 1927 uraufgeführten Stummfilms „Metropolis“ sowie zahlreicher Impulse von Augustinus bis Romano Guardini entfaltet er Grundlinien einer Theologie der Großstadt, die sich vor die zentrale Zukunftsfrage gestellt sehe: Wie können Christen, Atheisten und Muslime, Glaubende und Nichtglaubende in der „Dynamik der Nachbarschaft“ friedlich koexistieren und welchen Beitrag können insbesondere die Christen als „Seele der Großstadt“ hierzu leisten.

Auf die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirchen in Deutschland angewendet, fordert das Goethewort „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt“²² zu einem Blick über den Tellerrand des eigenen Landes auf, um die Situation hierzulande im Spiegel der Erfahrungen umliegender Länder etwas klarer zu sehen. Diesem Versuch ist der fünfte Abschnitt „Grenzüberschreitende Perspektiven“ gewidmet. Den Auftakt macht der Präsident der Paneuropa-Union Deutschland, Bernd Posselt, Mitglied des Europäischen Parlaments. Er ruft den einzigartigen Beitrag von Christen und Kirchen bei der Entstehung der heutigen Europäischen Union in Erinnerung und gibt einen profunden Überblick über die große Vielfalt in der Ausgestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses im europäischen Ländertableau. Es folgt eine Würdigung des Lissabonner Vertrags, der wertvolle Ansätze biete, um die Kooperation zwischen Europäischer Union und Kirchen auszubauen und die Eigenständigkeit der Entwicklung in den Einzelstaaten zu bewahren. Auf Dauer, so Posselt, würden allerdings sowohl in den Mitgliedsländern als auch auf europäischer Ebene nicht Paragraphen über das Verhältnis von Staat und Kirchen entscheiden, sondern Menschen, die sich in den jeweiligen Institutionen engagierten. Entscheidend sei es, dass Europa weder in die Hände der Laizisten falle noch zum sinnentleerten Museum dessen verkomme, was einmal das christliche Abendland gewesen sei.

Mit dem Stichwort „Laizität“ ist denn auch das Kernthema benannt, dem sich Medard Ritzenhofen zuwendet, wenn er in seinem Beitrag danach fragt, wie es unser westlicher Nachbar Frankreich mit den Religionen hält. In einem historischen Exkurs erläutert der Politikwissenschaftler und Publizist zunächst, wie es zu diesem in dieser Ausprägung europaweit einzigartigen Prinzip gekommen ist, das 1905 Gesetzeskraft erlangte und bis heute das subtile Gleichgewicht zwischen individueller Glaubensfreiheit und staatlicher Glaubensferne hält. Im Zentrum seiner folgenden Betrachtungen steht sodann das Verhältnis von laizistischer Republik und Islam, das die öffentliche Wahrnehmung beim Thema Religion in jenem Land der Europäischen Union dominiert, in dem die meisten Muslime leben. Anhand des Vollverschleierungsverbotes von 2010 zeigt er beispielhaft und grenzüberschreitend bedenkenswert auf, dass die Errungenschaften der westlichen Zivilisation mehr wiegen sollten als postmoderne Toleranz. Er weist allerdings auch darauf hin, dass aktuell das laizistische Prinzip in unserem Nachbarland auf den Kopf gestellt werde, setze doch der Staat heute alles daran, seine Bürger – namentlich die muslimischen – zu säkularisieren, während es doch das ursprüngliche Ziel des Gesetzgebers gewesen sei, den Staat und seine Institutionen zu säkularisieren. Deutlich anders als in Frankreich stellt sich das Verhältnis von Staat und Kirche bei unserem

²² Goethe, Johann Wolfgang von: Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort, in: Werke, Kommentare und Register, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 13: Naturwissenschaftliche Schriften I, München 1981, S. 37-40, hier S. 38.

östlichen Nachbarn Polen dar. Wie sich dieses insbesondere seit der epochalen Wende von 1989 entwickelt hat und welche Herausforderungen sich aus dem ungebrochen selbstbewussten Sonderstatus der Katholischen Kirche in einer von wachsender Pluralisierung und Transformation überkommener Wertestrukturen geprägten Gesellschaft ergeben, ist Gegenstand des Beitrags von Heinrich Badura. Entlang der entscheidenden staatlichen und kirchlichen Verlautbarungen der jüngeren Zeit zeichnet der Politische Philosoph und Theologe präzise die gesellschaftliche Prägekraft der Katholischen Kirche wie die gegenwärtig aufbrechenden Konfliktlinien in Polen nach und gewinnt daraus abschließend Denkanstöße für die aktuelle Debatte in Deutschland.

Zum Abschluss des fünften Abschnitts blickt der Historiker Rudolf Lill noch nach Süden auf Italien, ein Land, in dem die katholische Kirche und katholische Organisationen als politische Akteure weitaus präsenter sind als in den meisten anderen europäischen Ländern. Das Spektrum reicht von umstrittenen kirchlichen Eingriffsversuchen in die italienische Politik etwa im Bereich der Bioethik oder der Familienpolitik bis hin zu den aktuellen Machtkämpfen im Vatikan selbst. Diese starke katholisch-kirchliche Präsenz erkläre sich aus einer über 1.600-jährigen Geschichte. Als entscheidend werden hier das *Risorgimento* im 19. Jahrhundert, die Lateranverträge vom 11. Februar 1929, auf denen seither die internationale wie die römisch / italienische Stellung des Papsttums beruht, die tiefe Zäsur des Zweiten Vatikanischen Konzils und die autoritative Rückwende seit Ende der 1970er-Jahre sowie das Konkordat von 1984/85 näher beleuchtet. Die in Letzterem vereinbarte selbstverantwortliche Lösung des „*Otto per mille*“ für die Finanzierung der Kirche könne, so gibt Lill zu bedenken, auch für Deutschland als Vorbild wirken.

Überblickt man die in diesem Band versammelten Beiträge, zeigt sich die enorme Bandbreite an Fragestellungen, Herausforderungen und Themen, die sich hinter dem in den aktuellen Debatten oft recht wohlfeil gebrauchten Schlagwort vom Staat-Kirchen-Verhältnis verbirgt. Die zu Beginn zitierte Mahnung Axel Freiherrn von Campenhausen aufgreifend, dass Aufgeregtheit ohne Sachkenntnis nie hilfreich sei, erweist sich vor dem Hintergrund der Komplexität des hier dargestellten Themenspektrums als äußerst berechtigt. Die einzig angemessene Antwort auf die hier dargelegten Fragestellungen kann nur eine von kirchlicher und staatlicher, aber auch von politischer Seite differenziert, nüchtern und qualifiziert geführte Debatte sein. Zu wichtig sind alle mit diesem Thema verwobenen Teilaspekte für ein einvernehmliches Miteinander aller Akteure auf ihrem gemeinsamen Weg durch dieses für Staat und Kirchen gleichermaßen herausfordernde 21. Jahrhundert.

Die Positionen der Parteien zum Staat-Kirchen-Verhältnis

Stefan Rößle

Auch wenn sich der Mensch nach wie vor auf der Suche nach einem sinnerfüllten Leben befindet, ist die Religion inzwischen ziemlich in den Hintergrund getreten. Aus diesem Anlass wird hier die Frage diskutiert, ob das bestehende Verhältnis zwischen Staat und Kirche in allen Punkten noch zeitgemäß ist oder ob althergebrachte Rechte der Kirche mittel- bis langfristig abgelöst werden sollten.

Die Beschäftigung mit dem „C“ in der Politik und speziell im Namen und Programm einer besonderen Partei – und dies im Zusammenhang mit dem Staat-Kirchen-Verhältnis – ist nicht Selbstzweck, sondern politisch notwendig: Denn das C war, ist und bleibt das Unterscheidungsmerkmal der CSU zu anderen Parteien. So ist etwa in der Deutschen Parteienmitgliederstudie klar geworden: Es gibt kein Thema, das unsere Parteimitglieder mehr motiviert als unser Bekenntnis zu christlichen Werten – zwei Drittel der CSU-Mitglieder sind motiviert durch christliche Werte.

Eine Studie des Instituts für Demoskopie Allensbach von 2010 hat weitere bemerkenswerte Erkenntnisse erbracht, im Ergebnis der Abfrage der Begriffe „konservativ“ und „christlich“. Während „konservativ“ von vielen nicht nur, aber auch negativ assoziiert wird – im Sinne von eng, starr und verstaubt –, erfährt „christlich“ überwiegend positive Zuschreibungen: 56 % der Bevölkerung reagieren auf den Begriff „christlich“ mit spontaner Sympathie, nur 26 % mit Antipathie. Ganz anders fällt die Reaktion auf die Bezeichnung „konservativ“ aus. Schon auf den bloßen Begriff reagieren 55 % der Bevölkerung mit Antipathie, nur 26 % mit Sympathie. Und auch die Shell-Jugendstudie zeigt schließlich: Der Wunsch nach einem sinnerfüllten Leben wie vor allem durch Familie, aber auch Glauben, ist nichts Unmodernes – im Gegenteil. Sinnstiftung bedarf allerdings einer zeitgemäßen Vermittlung.

Deshalb ist auch die heutzutage oft geäußerte Ansicht falsch, nach der sich alle Bindungen in der Gesellschaft auflösten und wir quasi eine Atomisierung erlebten. Richtig ist: Menschliche Urbedürfnisse und Anliegen wie Sicherheit durch zwischenmenschliche Bindungen und Orientierung an etwas „Höherem“ wird es immer geben. Das ist und bleibt eine gute Grundlage für unsere Politik – eine Politik mit dem C. Richtig ist freilich auch: Inhalte bleiben, doch Formen ändern sich. Deshalb müssen wir in-

haltlich begründet klar sein und zugleich zeitgemäß in der Ansprache der Menschen.

Und damit sind wir direkt beim Thema: Das bestehende Staat-Kirchen-Verhältnis ist nach sechzig Jahren nicht mehr selbstverständlich. Nicht nur – wie zu erwarten – Sozialisten und Sozialdemokraten drängen auf Veränderungen. Auch die Grünen – und gerade auch die sich oft bodenständig gebenden bayerischen Grünen – haben sich klar für Veränderungen positioniert. So meinen die bayerischen Grünen, dass sich Religion „von dem Institutionellen ins Private“ verschiebt. Und sie schließen sich diesem scheinbaren Trend auch normativ an:

Die Grünen fordern die völlige Gleichstellung (Gleichbehandlung) aller Religionen in Bayern im Sinne einer „deutlicheren Trennung von Staat und Religion“. Bereits im August 2008 hatte die bayerische grüne Landesdelegiertenkonferenz unter anderem gefordert, Kreuze aus Schulen zu entfernen. Das Medienecho war enorm. Der ehemalige Grünen-Landtagsfraktionsvorsitzende Daxenberger distanzierte sich von den Beschlüssen der eigenen Partei. Unter dem damaligen öffentlichen Druck setzten die bayerischen Grünen eine Kommission ein, die im Jahr 2010 in Würzburg einen Bericht vorlegte. Dieses Papier wurde in den Medien dann überwiegend positiv kommentiert, weil sich die Grünen damit angeblich der bayerischen Realität angenähert hätten. Doch diese Einschätzung ist schlicht unzutreffend. Tatsächlich verkennen die Grünen mit ihrer zentralen Forderung nach einer völligen Gleichbehandlung aller Religionen sowohl die kulturelle und zivilisatorische Prägung Bayerns und Deutschlands durch das Christentum wie auch die Einstellungen und den Glauben der Mehrheitsbevölkerung.

Die Grünen behandeln Ungleiches gleich, denn Menschenwürde, Menschenrechte und der freiheitliche, demokratische und soziale Rechtsstaat erwachsen aus dem Christentum, theologisch und geschichtlich. Der Islam, um den es den Grünen vor allem geht – was sie in ihrem Papier aber nur am Beginn kurz explizit ansprechen –, ist natürlich Bestandteil der Lebensrealität in Deutschland, aber es bleibt die Frage: Was hat der Islam oder eine seiner Strömungen zur Entwicklung der oben beschriebenen Vorstellungen und Prägekräfte wirklich beigetragen?

Bemerkenswert ist auch die Haltung des neuen FDP-Vorsitzenden von Nordrhein-Westfalen, Christian Lindner, der noch als FDP-Generalsekretär in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 18. Oktober 2010 erklärte, die Grundlagen unseres Staates und unserer Werteordnung seien nicht religiös, sondern „republikanisch“. Lindner freut es, wenn die religiösen Prägekräfte (vorgeblich) abnähmen, weil dies einen Freiheitsgewinn bedeute. Lindner fordert, dass sich der Staat völlig neutral zu den Religionen verhalten und staatliches Recht weltanschaulich „neutral“ sein solle. Die Zukunftshoffnung der FDP sagt damit nichts anderes als die Grünen und verkennt wie diese die Entstehung und Aussagen des Grundgesetzes wie die gesellschaftliche Prägung unseres Landes.

Schließlich scheint es heute selbst in Teilen der C-Parteien und gar in manchen kirchlichen Kreisen nicht mehr selbstverständlich, zu sagen: Menschenwürde, Menschenrechte und alles, was sich daraus ergibt – Rechtstaatlichkeit, Freiheit, Demokratie, Soziale Marktwirtschaft –, all das kommt nicht irgendwoher, sondern aus dem christlichen Glauben und dass damit für unsere Gesellschaft und politische Ordnung das Wort von Ernst-Wolfgang Böckenförde gilt, nach dem der Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst weder schaffen noch garantieren kann.

Die Tatsache des immer weiter wachsenden Anteils muslimischer Menschen in unserem Land, die Abnahme der Zahl der Christen und die Zunahme der religiös Indifferenten wie auch das Auftreten von „neuen Atheisten“ wirken als Verstärker einer Diskussion, die längst nicht mehr nur in kleinen interessierten Kreisen geführt wird. Um nur einige der Fragen zu nennen: Warum werden Bischöfe und Pfarrer vom Staat bezahlt? Warum erhebt der Staat die Kirchensteuer? Warum werden kirchliche Einrichtungen mit Steuermitteln finanziert? Warum hat die Kirche Mitspracherechte aufgrund eigener Gesetze, wenn es um Hochschulautonomie und Arbeitsrecht geht? Warum haben muslimische Gemeinschaften nicht denselben Rechtsstatus wie die christlichen Großkirchen? Warum ist das so – und muss das so sein und bleiben?

Die CSU hat immer die Flagge der christlichen Leitkultur hochgehalten. Und dazu gehörten für uns immer auch das bestehende Staat-Kirchen-Verhältnis und das Staatskirchenrecht. Die CSU war auch die Partei, die am deutlichsten ihre Freude über den Papst-Besuch in Deutschland zum Ausdruck gebracht hat. Aber nun hat gerade dieser Papst in seiner Freiburger Rede am 25. September 2011 auch davon gesprochen, dass sich die (katholische) Kirche „entweltlichen“ müsse, um ihre Mission, die nicht von dieser Welt ist, (wieder) erfüllen zu können:

„Seit Jahrzehnten erleben wir einen Rückgang der religiösen Praxis, stellen wir eine zunehmende Distanzierung beträchtlicher Teile der Getauften vom kirchlichen Leben fest. Es kommt die Frage auf: Muss die Kirche sich nicht ändern? Muss sie sich nicht in ihren Ämtern und Strukturen der Gegenwart anpassen, um die suchenden und zweifelnden Menschen von heute zu erreichen? ... Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Eine vom Weltlichen entlastete Kirche vermag gerade auch im sozial-karitativen Bereich den Menschen, den Leidenden wie ihren Helfern, die besondere Lebenskraft des christlichen Glaubens zu vermitteln.“

Was heißt das für uns als C-Partei? Ermahnt uns der Heilige Vater, unsere Positionen in einem traditionellen Kernpunkt unseres „C“-Verständnisses zu überdenken? Damit ist die ganze Spannung beschrieben, die im Thema dieses Bandes steckt – ein Thema, das nicht nur abstrakt, sondern zunehmend politisch sehr konkret ist.

Historische und rechtliche Dimensionen

Die Frage nach der rechten Zuordnung von Kirche und Staat

Ein kirchenhistorischer Streifzug von der Zeit der Urkirche
bis in die Gegenwart

Manfred Heim

Die Frage nach dem rechten Verhältnis der Christen zum Gebot Gottes und gleichzeitig zur weltlichen, staatlichen Autorität, damit die Frage nach der rechten Zuordnung von Kirche und Staat ist so alt wie das Christentum selbst. Die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat ist geprägt vom Mit- und Nebeneinander von christlicher Religion und Staatlichkeit, die in der Zeit der Urkirche beginnt und von den ersten Christenverfolgungen über den Weg zur Staatsreligion seit der Konstantinischen Wende bis in die Gegenwart reicht.

1. Zu Beginn: Das Ende der „geistlichen Verfassung“ des alten Bayern in der Säkularisation – Zusammenbruch und Neuordnung

„Zwischen gestern und heute stand eine Kluft von tausend Jahren: Heute ist der Riesenschritt über diese unermessliche Kluft gewagt. Von heute an datiert sich eine Epoche der bayerischen Geschichte, so wichtig, als in derselben bisher noch keine zu finden war. Von heute an wird die sittliche, geistige und physische Kultur des Landes eine ganz veränderte Gestalt gewinnen. Nach tausend Jahren noch wird man die Folgen dieses Schrittes empfinden. Die philosophischen Geschichtsschreiber werden von [der] Auflösung der Klöster, wie sie es von der Aufhebung des Faustrechts taten, eine neue Zeitrechnung anfangen, und man wird sich dann den Ruinen der Abteien ungefähr mit eben dem gemischten Gefühle nähern, mit welchem wir jetzt die Trümmer der alten Raubschlösser betrachten. Glauben Sie nicht, lieber Freund, dass mich hier der Enthusiasmus zu weit hinreißt. Wenn Sie den bisherigen Einfluss unserer Klöster, die das Drittel des Landes innehatten, näher kennenlernen, so bin ich überzeugt, Sie werden mit mir die Wichtigkeit der Änderung einsehen, die den Zeitgenossen nie oder nur selten im wahren Lichte erscheinen kann.“¹

¹ Aretin, Johann Christoph von: Briefe über meine literarische Geschäftsreise in die bayerischen Abteyen, hrsg. von Wolf Bachmann, München / Wien 1971, S. 51; Zum Säkularisationsgeschehen der Jahre 1802/03, seine Ursachen und Folgen: Heim, Manfred: Kirche im Umbruch. Das Ende der Reichskirche und die Folgen, in: Das Heilige Römische Reich und sein Ende 1806. Zäsur in der deutschen und europäischen Geschichte, hrsg. von Peter C. Hartmann und Florian Schuller, Regensburg 2006, S. 112-121; Beiband 21 der Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg (2012) wird u. a. fünf Miscellen zur Wirkungsgeschichte des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 enthalten.

Diese Zeilen aus den 1803 bis 1809 veröffentlichten Briefen des kurfürstlich-bayerischen Klosteraufhebungskommissars Johann Christoph von Aretin belegen, dass sich schon die Zeitgenossen der zäsuralen Dimension der großen, staatsrechtlich-politischen Säkularisation von 1802/03 bewusst waren, der gewaltigen Zertrümmerung, die sie für die tausendjährige Reichskirche, ihre Kirchen- und Kulturlandschaft bedeutete. In der Tat führte der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803, formell eine reichsgesetzliche Ausführungsbestimmung des Friedensdiktats von Lunéville 1801, die bis dahin größte territoriale Umwälzung in den deutschen Landen herbei, den gewaltsamen Untergang des alten kirchlichen Systems – der Reichskirche –, die Mediatisierung der geistlichen Reichsstände mit ihren Territorien und die allgemeine Aufhebung der landsässigen Stifte und Klöster. Der Zusammenbruch der Reichskirche, dem am 6. August 1806 das formelle Ende des Heiligen Römischen Reiches folgte, verursachte innerkirchlich nicht nur einen ungeheuren Schock und schwerste Verluste, er bedeutete auch für die Entwicklung der äußeren und inneren Verhältnisse des Religiösen in mehrfacher Hinsicht einen tiefen Einschnitt: Im knappen Zeitraum von drei Generationen hat sich die grundlegende Wandlung aller bisherigen Gegebenheiten vollzogen. Der Umbruch erstreckte sich in der Zeit von der Aufklärung und der Französischen Revolution bis zum Ende des Jahrhunderts auf alle Bereiche.

Erst nach einem Vierteljahrhundert tiefgreifender Veränderungen und verheerender Kriege der Napoleonischen Epoche schuf der Wiener Kongress der europäischen Mächte (1814/15) wieder eine feste Ordnung im staatlichen Leben Europas, die bis zum Ersten Weltkrieg grundlegend blieb. Auch der päpstliche Kirchenstaat wurde wiederhergestellt, das religiöse Leben der Länder durch eine Reihe von Konkordaten neu organisiert, zuerst in Frankreich 1801, in den zwanziger Jahren in den meisten Ländern des Deutschen Bundes. Noch vor seinem Sturz am 2. Februar 1817, anlässlich der Fragen einer Verfassung für das Königreich Bayern, hatte der ehemals allmächtige Minister Montgelas,² der Architekt des modernen Bayern, die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in die Wege geleitet. Sie fand ihre Präzisierung im Bayerischen Konkordat von 1817/21, das in seiner Fassung von 1924 im Wesentlichen bis heute gültig ist.³

2. Biblische Grundlagen

Wir befinden uns mitten im Thema, wenn wir das Postulat des berühmten Erforschers der römischen Geschichte, Theodor Mommsen (1817-1903), berücksichtigen wollen: „Alle Geschichte soll in ihren Beziehungen zur

² Zum ganzen Komplex sei nur verwiesen auf das monumentale Werk: Weis, Eberhard: Montgelas: Eine Biographie. 1759-1838, München 2008 (einbändige Sonderausgabe).

³ Ammerich, Hans (Hrsg.): Das Bayerische Konkordat 1817, Weißenhorn 2000.

Gegenwart betrachtet werden.“⁴ Konkret bedeutet dies hier die Frage nach der rechten Zuordnung von Religion und Politik, geistlicher und weltlicher Gewalt, von Kirche und Staat. Im Matthäusevangelium (22,15-22) befindet sich die bekannte Perikope, in der es um die Steuerfrage geht. Jesus wird hier gefragt: „Meister, wir wissen, dass du immer die Wahrheit sagst ... Sag uns also: Ist es nach deiner Meinung erlaubt, dem Kaiser Steuer zu zahlen, oder nicht?“ Der Schrifttext berichtet hier nüchtern: „Jesus aber erkannte ihre böse Absicht und sagte: Ihr Heuchler, warum stellt ihr mir eine Falle? Zeigt mir die Münze, mit der ihr eure Steuern bezahlt! Da hielten sie ihm einen Denar hin. Er fragte sie: Wessen Bild und Aufschrift ist das? Sie antworteten: Des Kaisers. Darauf sagte er zu ihnen: So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört! Als sie das hörten, waren sie sehr überrascht, wandten sich um und gingen weg.“ Tizian hat in einem seiner großartigsten Gemälde die Szene festgehalten, in der Christus Gott und Kaiser mit majestätischer Geste getrennt und zugleich im Gehorsam der Gott und dem Kaiser Untergebenen verbunden hat (Der Zinsgroschen, um 1516, Dresden). Derselbe Mann, der kurz darauf vom kaiserlichen Landpfleger zum schändlichsten Hinrichtungstod am Kreuz verurteilt worden ist. Und auf diesem Hintergrund schreibt der Apostel Paulus in das Rom Kaiser Neros: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen.“ (Römerbrief 13,1 f.) Dementsprechend geht im ersten Petrusbrief in das klassische Land der Staatsvergötterung, nach Kleinasien, die Mahnung: „Erweist allen Menschen Ehre, liebt die Brüder, fürchtet Gott, und ehrt den Kaiser!“ (1 Petrus 2,17) Zur nämlichen Zeit werden Christen als Staatsfeinde vor Könige und Richter geschleppt, vor die letzte Entscheidung gestellt, „Gott mehr zu gehorchen als den Menschen“. „Deus maior est, non imperatores!“ Gott ist der Größere, nicht der Kaiser, so steht es auch in den frühchristlichen Märtyrerakten. Und diese Treue zu Gott ist unlösbar verbunden mit der Treue zu seiner Stiftung, der Kirche.

Aber war die Auseinandersetzung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt von Anfang an denn nur möglich in den vielfachen Fällen von Konflikt, Unterdrückung und Verfolgung? Hat nur die Staatsgewalt in der zweitausendjährigen Geschichte dieses Verhältnisses die Grenze überschritten, vom Despotismus römischer und römisch-byzantinischer Kaiser angefangen bis zur Willkür der totalitären Systeme des letzten Jahrhunderts? Hat nicht auch die Kirche manchmal allzu willig ihre Rechte preisgegeben? Ist sie nicht selber immer wieder der großen Versuchung der

⁴ Mommsen, Theodor: Römische Kaisergeschichte. Nach den Vorlesungsmitschriften von Sebastian und Paul Hensel 1882-1886, hrsg. von Barbara und Alexander Demandt, München 1992, S. 366 f.

Macht auf dieser Welt erlegen? Glaubte sie nicht – nach einem ebenso harten wie gefährlichen Sieg über die Könige und Kaiser des Mittelalters – die „zwei Schwerter“ führen oder doch über sie verfügen zu können, über die geistliche und die höchste weltliche Gewalt? Diese Fragen müssen gestellt werden, wenn wir die erhebliche politische Bedeutung ermessen wollen, die der Religion, hier dem Christentum, in den frühen Zeiten zukam. Denn hier bot sich die beste Möglichkeit zur inneren Einigung und Verschmelzung unterschiedlicher Volksteile und auch zur politischen Orientierung ganzer Völker. Es war die Religion, die politisch instrumentalisiert wurde, um integrative und identitätsstiftende Kräfte freizusetzen – das gilt in besonderer Weise auch für die Frühgeschichte Bayerns. Und ein weiteres kommt hinzu: Ein Betrachter der Gegenwart darf nie vergessen, dass die Religion den Menschen vergangener Zeiten der tragende Grund und das bestimmende Element aller Lebensbereiche und, wie es Max Weber schon vor hundert Jahren umschrieb, „das Jenseits alles war“ in einer Zeit, von der „wir modernen Menschen uns einfach keine Vorstellung mehr zu machen vermögen“.⁵

3. Die „Konstantinische Wende“ und ihre Folgen

Wie stand es mit der Religion, als das Christentum in die bunte Gesellschaft eintrat, die das ganze Römische Reich umfasste? Diese Frage ist zugleich eine ganz eigentlich politische. Denn Staat und Religion sind in der Antike genauso wenig wie im Abendländischen Mittelalter bis weit in die Neuzeit hinein nicht voneinander zu sondern.⁶ Die Götter zu verehren, die den heiligen Herd der *res publica* schützen, gehörte zur Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten. So hatte im antiken Rom die Religion zugleich politischen wie nationalen Charakter. Mit dem Adler der römischen Legionen ging auch der Siegeszug des Jupiter Capitolinus, des römischen Göttervaters, den der Adler abbildete, über die ganze Oikumene einher. Das Imperium aber erhielt dazu seine eigene neue Reichsreligion – neben und über der Vielfalt der Kulte – in der Verehrung des kaiserlichen *Genius*. Dieser stellte neben der *Dea Roma* den Glanz und die Fülle des Einheitsstaates dar. Das war der genaue Ausdruck dafür, dass über den vielen Göttern der Nationen der eine neue Gott für sie alle gesucht wurde, die monotheistische Spitze über den Polytheismus, dass man diesen Gedanken aber nun erst völlig ans Politische und Diesseitige band, indem man den Staat selbst in seinem Haupt zu verehren befahl. Dass der Kultus des Kaisers zu Rom aber am Ende wirklich verdrängt wurde durch den Kultus

⁵ Weber, Max: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, hrsg. und eingeleitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß, Bodenheim 1993, S. 122.

⁶ Zusammenfassender Überblick zum Ganzen: Heim, Manfred: Einführung in die Kirchengeschichte, München, 2. Aufl., 2008.

des Pantokrators, des Königs des Himmels und der Erde, dazu bedurfte es letztlich einer Revolution in den Anschauungen der Menschen über Religion. Und diese kam mit dem ersten christlichen Kaiser am Beginn des 4. Jahrhunderts.

Mit der „Konstantinischen Wende“ wurde die Entwicklung der Kirche zur „Reichskirche“ und die enge Verbindung von Staat und Kirche eingeleitet. Kaiser Konstantin der Große (306-337) sah als gläubiger Christ seine Aufgabe besonders auch in der Befriedung der in dieser Zeit in sich keineswegs einheitlichen Kirche. Zur Beilegung der spaltenden Streitfragen um die Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu Christi (Arianismus) berief er ein Jahr nach Erlangung seiner Alleinherrschaft das erste ökumenische, das heißt das ganze Reich umfassende Konzil von Nicäa 325 ein. Noch im Verlauf des 4. Jahrhunderts wurde die Kirche im Römischen Reich zur Reichskirche. Was Konstantin der Große begonnen hatte, vollendete Kaiser Theodosius I.: Er erhob seit 380 das Christentum zur alleinberechtigten Staatsreligion und verbot unter schweren Strafdrohungen die heidnischen Kulte. Die Aufrichtung der Religionseinheit im Römischen Reich unter dem Zeichen des Kreuzes sollte die innere Festigung des schwer gefährdeten Imperium fördern. Konstantin hatte 330 Konstantinopel, bis dahin Byzanz, heute Istanbul, das „Neue Rom“, als östliche Hauptstadt des Reiches gegründet. Zur Sicherung der Einheit griffen die Kaiser seither in innerkirchliche Angelegenheiten und theologische Streitigkeiten ein – und dies aus purer politischer Notwendigkeit.

Mit der Anerkennung der Reichskirche hatte der römische Staat seinen heidnisch-sakralen Charakter endgültig preisgegeben, aber nur, um alles in veränderter Form verstärkt wieder an sich zu nehmen. Das Reich wurde zum „Imperium Christianum“, zum Heiligen Reich, der Gott-Kaiser zum Imperator Christianus. Die verhältnismäßig rasche und insgesamt doch friedliche Christianisierung des Römerreiches war die größte Wandlung, welche die Völker der alten Welt bis dahin erlebt hatten. Diese „Metamorphose“ hat aber auch der Kirche tiefe, bis heute deutlich sichtbare Spuren eingezeichnet.⁷

Im Westen führte nämlich der Übergang des Christentums auf die romanisch-germanische Völkerwelt zur Ausbildung der abendländischen Kirche des Mittelalters. Auf einer anderen Ebene wiederholte sich hier der Prozess einer engen Verbindung des staatlichen und kirchlichen Bereichs, wie er sich beim Übergang zur Reichskirche seit dem 4. Jahrhundert ereignet hatte. Mitentscheidend war hierbei der Ausbau der Geltung des Papsttums, in besonderer Weise die katholische Taufe des Frankenkönigs

⁷ Auf diese Problematik nahm auch Papst Benedikt XVI. in seiner ersten, am 25. Januar 2006 veröffentlichten Enzyklika „Deus caritas est“ (Gott ist die Liebe) Bezug: „Der Staat darf die Religion nicht vorschreiben, sondern muss deren Freiheit und den Frieden der Bekenner verschiedener Religionen untereinander gewährleisten. ... Die Kirche kann nicht und darf nicht den politischen Kampf an sich reißen, um die möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen.“

Chlodwig in den Jahren zwischen 496 und 500, eine Entscheidung von weittragender Bedeutung. Diesem Beispiel folgten die Pippiniden und Karolinger mit dem Höhepunkt unter Karl dem Großen (768-814). Seine Krönung in Rom am Weihnachtstag des Jahres 800 durch Papst Leo III. war das äußere Zeichen für die Wiedererrichtung des westlichen Kaisertums nach dem Untergang des Weströmischen Reiches im Jahre 476. Charlemagne wurde so zum Typus des christlichen Herrschers überhaupt, und seitdem er (seit 1165/66) als Heiliger galt, hatten die Dynastien seit dem Hohen Mittelalter, die sich alle auf ihn zurückzuführen suchten, einen gesamteuropäischen Spitzenahn.

4. Die Politisierung der Religion als Phänomen der abendländischen Geschichte – das bayerische Beispiel

Auch die Bayernherzöge verstanden sich von Anfang an als Nachkommen der Karolinger. Auch ihre genealogische Geschichte bestätigt den Befund: „Die Ausbildung des Einheitsbewusstseins und Selbstwertgefühls der einzelnen europäischen Völker ist ... an eine Herkunftssage geknüpft“ und religiös eingebunden.⁸

Um das Jahr 551 berichtet der gotische Geschichtsschreiber Jordanis in seiner Gotengeschichte unter anderem von den Sueben, den Schwaben, mit denen die Goten kämpfen mussten. Er umschreibt dabei kurz deren Wohnsitze: Im Osten von ihnen sitzen die Bayern, im Westen die Franken, im Süden die Burgunder und im Norden die Thüringer. Damit werden die Bayern zum ersten Mal in der Geschichte genannt. Auch Venantius Fortunatus nennt um 565 die Bayern („baiuvarius“). Man spricht heute weniger von einer baiuwarischen Landnahme als von einer Stammesbildung (Ethnogenese). Grabfunde vom ausgehenden 5./6. Jahrhundert, neuerdings auch die Möglichkeiten der Strontium-Isotopen-Analyse, weisen auf eine Zuwanderung aus Böhmen hin. In dieser Frühzeit waren die Völker und Stämme, die mit Namen genannt werden, sehr flexible Gebilde. Sie waren keine Einheiten von Anfang an. Die Alamannen, das heißt nichts anderes als „alle Männer“, die Baiuwaren, das bedeutet ganz neutral „Männer aus dem Lande Baia“. Es waren also mehr oder minder bunte Gruppen – ein „Völkerhaufen“ (nach Herwig Wolfram eine „colluvies gentium“) –, die erst, als sie nach der Periode der Wanderungen in einem festumgrenzten Gebiet zur Ruhe gekommen und ansässig geworden waren, zu einem Stamm von unverwechselbarer Eigenart zusammenwuchsen. Die gemeinsam

⁸ Kästner, Hannes: Der großmächtige Riese und Recke Theuton: Etymologische Spurensuche nach dem Urvater der Deutschen am Ende des Mittelalters, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 110/1991, S. 68-97, hier S. 68; zum Ganzen: Heim, Manfred: „So wär der künig auch ain herr von dem grossen haws und nächner erb des lands.“ Karl der Große und seine Bedeutung für die Genealogie des Hauses Bayern, Geschichte im Bistum Aachen, Band 9, hrsg. vom Geschichtsverein für das Bistum Aachen e.V., Neustadt an der Aisch 2008, S. 1-14.

erlebte Geschichte ließ sie zu einem Stamm werden, und die Herrschaft eines Fürstengeschlechtes trug viel zu dieser Stammesbildung bei.⁹

Hier sehen wir das Zusammenwachsen auch des Bayernstammes vor uns: ein allmähliches Sichzusammenschließen von vielen Gruppen, die früher alle ihre eigenen Häuptlinge hatten. So ist es auch zu verstehen, dass die frühe Stammesgeschichte immer wieder eine Geschichte der Fürstenhäuser ist, zwischen denen viele Fäden verlaufen. Und so ist es nur zu begreiflich, dass eine bayerische Prinzessin aus dem Geschlecht der Agilolfinger einen langobardischen Fürsten heiraten kann.

Hier kam der christlichen Religion und ihrer Kirche eine erhebliche politische Bedeutung zu. Hier bot sich die größte Möglichkeit zur inneren Einigung und Osmose unterschiedlicher Volksteile, damit auch, wie gesagt, zur politischen Orientierung vieler Völker. Die Gewinnung des ganzen Baiuwarenstammes, an ihrer Spitze die Agilolfinger, für die katholische Kirche musste zwangsläufig im politischen Interesse der Franken liegen.¹⁰ Deren Vorherrschaft über die Baiuwaren bedeutete zugleich die Entscheidung für den katholischen und gegen den arianischen Glauben. Durch die Christianisierung des Bayernstammes durften die Franken zudem eine engere Bindung des fernen, unsicheren Grenzlandes im Osten an die Kerngebiete ihres Reiches erhoffen. Die Eroberungspolitik Karls des Großen erweiterte das Frankenreich im Südosten unter anderem durch die volle Eingliederung Bayerns und Kärntens. Jetzt wuchs das mächtige Frankenreich zu einem abendländischen Universalreich, das den größten Teil der abendländischen Welt umfasste. Dieser Herrscher war auch der Lenker des Christentums, der Gubernator des Schiffeins Petri. Und in diesem saßen auch die Bayern, die sich wie alle Dynastien der herausragenden Verdienste der Karolinger um Integration und „identité nationale“ des Okzidents bewusst waren.

5. Epilog und Ausblick – eine Perspektive?

Wir können mit den Worten des früheren bayerischen Ministerpräsidenten Max Streibl hier von einem frühen „Modell Bayern“ sprechen. Diesem wiederum liegt die Präambel der bayerischen Verfassung vom 2. Dezember 1946 zugrunde, in der es heißt: „Angesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des Zweiten Weltkrieges geführt hat, in dem festen Entschlusse, den kommenden deutschen Geschlechtern die Segnungen des Friedens, der Menschlichkeit und des Rechtes dauernd zu sichern, gibt sich das Bayerische Volk,

⁹ Wolfram, Herwig: Salzburg, Bayern, Österreich. Die *Conversio Bagoariorum et Carantorum* und die Quellen ihrer Zeit, Wien / München 1995.

¹⁰ Freund, Stephan: Von den Agilolfingern zu den Karolingern. Bayerns Bischöfe zwischen Kirchenorganisation, Reichsintegration und Karolingischer Reform (700-847), München 2004; Störmer, Wilhelm: Die Baiuwaren. Von der Völkerwanderung bis Tassilo III., München, 2. Aufl., 2008.

eingedenk seiner mehr als tausendjährigen Geschichte, nachstehende demokratische Verfassung.“ Ihren Müttern und Vätern war natürlich das Wort des großen französischen Literaten Albert Camus bekannt, das er im Frühjahr 1946 in einem Vortrag über das Thema „Die Krise des Menschen“ an der Columbia University in New York umschrieben hatte: „Wenn man an nichts glaubt, wenn nichts einen Sinn ergibt und wenn wir in nichts einen Wert entdecken können, dann ist alles erlaubt und nichts von Bedeutung. Dann gibt es weder gut noch böse, und Hitler hatte weder recht noch unrecht. Es gibt Leute, die Millionen von Unschuldigen ins Krematorium schicken, und solche, die sich aufopfernd der Krankenpflege widmen. Es gibt Menschen, die dir mit der einen Hand die Ohren langziehen und mit der anderen die Schmerzen lindern. Die die Toten ehren und sie gleichzeitig auf den Müllhaufen werfen. Alle diese Verhaltensweisen haben den gleichen Wert. Und da wir gedacht haben, dass nichts einen Sinn hat, mussten wir daraus schließen, dass derjenige recht hat, der erfolgreich ist ... Wenn nichts wahr oder falsch ist, gut oder schlecht, wenn der einzige Wert die Effizienz ist, dann ist die einzige Regel, nach der man sich zu richten hat, diejenige, die uns nahelegt, so effizient wie möglich, mit einem Wort die Stärkeren zu sein. Und dann besteht die Welt nicht mehr aus Gerechten und Ungerechten, sondern aus Herren und Sklaven. Recht hat, wer herrscht.“¹¹

So bedrückend diese Worte auch heute noch auf unser Gemüt wirken, so sehr sind sie für unsere Fragestellung, zumal wenn es um kirchenhistorische Perspektiven unseres Themas geht, in höchstem Maße bedenkenswert, nicht minder die Gedanken, die Nicolò Machiavelli in seinen zwischen 1513 und 1517 verfassten „Discorsi“ formulierte: „Wie aber die Gottesfurcht die Ursache für die Größe der Staaten ist, so ist ihr Schwinden die Ursache ihres Verfalls. Denn wo die Gottesfurcht fehlt, da muss ein Reich in Verfall geraten, oder die Furcht vor dem Fürsten muss den Mangel an Religion ersetzen.“¹²

¹¹ Zitiert nach Johannes Paul II.: *Wir fürchten die Wahrheit nicht. Der Papst über die Schuld der Kirche und der Menschen*. Einleitung, Graz / Wien / Köln, 2. Aufl., 1998.

¹² Machiavelli, Nicolò: *Discorsi*, Buch I, Kapitel 11, Frankfurt a. M. / Leipzig 2000, S. 54.

Von der Reichskirche zur Staats- und Volkskirche

Das Verhältnis von Staat und Kirche in Bayern*

Dieter J. Weiß

Das Verhältnis von Staat und Kirche erlebte in Bayern in den letzten zwei Jahrhunderten einschneidende Veränderungen. Diese Entwicklung von der Reichskirche zur Staats- und Volkskirche wird im Folgenden nachgezeichnet. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei dem Konkordat und den Kirchenverträgen von 1817/18, den Anfängen des politischen Katholizismus, den revolutionären Umbrüchen und der neuerlichen Festigung des Staat-Kirche-Verhältnisses im Konkordat und den Kirchenverträgen von 1924. Ein abschließender Blick gilt der Situation der Kirchen nach 1945 und der fortschreitenden Säkularisierung zu Beginn des 21. Jahrhunderts.

1. Die Staatskirchenpolitik

Die bayerische Staatskirchenpolitik reicht bis in das Spätmittelalter zurück und wurde in der Zeit der katholischen Reform intensiviert, als die Herzöge in engem Zusammengehen mit dem Papst und über die Diözesanbischöfe hinweg Bayern zu einem katholischen Musterstaat gestalteten. Das Salzburger Konkordat von 1583 legalisierte die staatskirchlichen Befugnisse. Kirchliche Institutionen hielten einen Großteil des Gesamtgüterbestandes des Landes in ihrer Hand, genossen steuerliche Immunität und konnten nur bei nachweisbarem Landesnotstand zu befristeten finanziellen Leistungen herangezogen werden.

Ältere Traditionen verbanden sich im Zeitalter der Aufklärung mit josephinischen Tendenzen. Die Versuche des Staates, auf das kirchliche Vermögen zuzugreifen, verstärkten sich. Erste Säkularisationen fanden statt. Der kurbayerische Territorialismus ging dabei ein enges Bündnis mit der römischen Kurie ein. Die Errichtung eines bayerischen Landesbistums war gegen den Widerstand der Reichsbischöfe aber nicht durchsetzbar. Auf Wunsch Kurfürst Karl Theodors (1724-1799) richtete Papst Pius VI. (1775-1799) 1784 in München eine Nuntiatur mit Jurisdiktionsvollmacht für das gesamte Kurpfalzbayern ein. Davon waren nicht weniger als 17 Reichsbischöfe betroffen und der Nuntiaturstreit wurde zu einer Angelegenheit der gesamten Reichskirche. Am 15. Dezember 1789 erlaubte die Kurie außerdem die Gründung eines exemten Münchner Hofbistums.

* Der Aufsatz beruht auf meinem Beitrag „Von der Reichskirche zur Staats- und Volkskirche. Katholische Kirche und evangelische Landeskirchen im Umbruch“, in: Aufbruch in die Moderne? Bayern, das Alte Reich und Europa an der Zeitenwende um 1800, in: Franconia, Beihefte zum Jahrbuch für fränkische Landesforschung 2/2010, S. 63-78, und führt ihn bis zur Gegenwart fort. Auf Literaturhinweise wird aus Platzgründen weitgehend verzichtet.

Die protestantischen Obrigkeiten hatten im Gegensatz dazu ihre staatskirchlichen Positionen bereits mit der Reformation durchsetzen können. Die evangelischen Landeskirchen des Augsburger Bekenntnisses deckten sich mit den weltlichen Territorien, sie bildeten Staatskirchen. Das landesherrliche Kirchenregiment in den Markgraftümern Brandenburg-Ansbach und Kulmbach wurde jeweils von einem Konsistorium geführt. Auch die Reichsfürsten, Grafen und Herren wie die Reichsstädte unterhielten eigene Kirchenbehörden. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts gewann auch hier die Aufklärung an Einfluss.

2. Säkularisation und Mediatisierung

In der Epoche der Aufklärung geriet die Existenzberechtigung der geistlichen Staaten in die Diskussion. Es war aber keine unmittelbare Folge davon, dass die Reichskirche ab 1802 als Entschädigungsmasse für linksrheinisch durch Frankreich enteignete Fürsten dienen musste, sondern die Konsequenz eines Konzentrationsprozesses der politischen und wirtschaftlichen Macht auf einige wenige, modern organisierte Groß- und Mittelstaaten. Der Herrschaftssäkularisation fielen im Reich über 60 geistliche Reichsstände zum Opfer, darunter alle im Bayerischen, Fränkischen und Schwäbischen Reichskreis gelegenen Hochstifte. Lediglich Regensburg bestand kurzfristig fort. Für Kaiser und Reich bildete das Ende seiner treuesten Stände den entscheidenden Todesstoß. Der im Augsburger Religionsfrieden grundgelegte und 1648 festgeschriebene Grundsatz der konfessionellen Einheitlichkeit der Territorien war damit zerbrochen.

Die Organisationsstrukturen der katholischen Kirche wurden weitgehend zerschlagen und die Bischofsstühle verloren ihr Vermögen. Die weltlichen Rechtsnachfolger der Hochstifte betrachteten die Domkapitel als aufgelöst. Viele Fürstbischöfe verzichteten auf die weitere Ausübung ihrer geistlichen Rechte, auch starben sie relativ rasch. Beim Fehlen von festen Rechtsstrukturen konnten keine Nachwahlen stattfinden. So blieben die Bischofsstühle jahrelang verwaist. Stärker als der Untergang der Reichskirche berührte die Säkularisation der Klöster, die sich besonders in der Seelsorge engagiert hatten, die Gläubigen. Bei der Aufhebung der Bettelordensklöster, die dem Staat kaum finanziellen Gewinn brachte, wird die ideologische Dimension der Klosterfeindschaft besonders deutlich. Dadurch wurde die praxis pietatis getroffen, wurden Andachten, Bruderschaften, Prozessionen, Wallfahrten und weiteres volksfrommes Brauchtum unmöglich gemacht oder verboten.

Vom Papsttum war in dieser Situation für die Reichskirche keine Hilfe zu erwarten, zumal die Kurie von Misstrauen gegenüber der adelsstolzen und dem Episkopalismus zugeneigten Reichskirche erfüllt war. Papst Pius VI. war im März 1799 nach Frankreich deportiert worden, wo er im August starb. Sein Nachfolger Pius VII. (1800-1823) hatte 1801 ein Konkordat mit Frankreich abschließen müssen, das die linksrheinischen Diözesananteile

der Reichskirche in die französische Bistumsorganisation einbezog und den Verkauf säkularisierten Kirchenguts akzeptierte.

3. Die Übergangszeit und die Anfänge der protestantischen Landeskirche

Das Ziel der Regierung bildete die Errichtung einer sich mit den Staatsgrenzen deckenden, von auswärtiger Jurisdiktion unabhängigen Landeskirche mit einem Erzbistum München und mehreren Suffraganen, die der königlichen Nomination unterliegen sollten. Die Pfarreien waren von der Säkularisation nicht unmittelbar betroffen, aber der König hatte als Rechtsnachfolger der Bischöfe wie der landsässigen Klöster deren Nominationsrechte übernommen. Gegen die intensivierte Staatskirchenpolitik schlossen sich einige Geistliche aus den fränkischen Diözesen zusammen, welche die innige Verbindung mit dem Nachfolger Petri erstrebten. Der Würzburger Weihbischof Gregor von Zirkel (1762-1817), der „Prototyp des deutschen Bischofs des 19. Jahrhunderts“,¹ wurde zur tragenden Säule der Kirche in Würzburg und suchte den Kontakt mit katholischen Kreisen in ganz Deutschland.

Die Toleranzgesetzgebung, welche alle christlichen Bekenntnisse gleichberechtigt anerkannte, war eine Folge der Staatskirchenpolitik. Die vielen Neubayern protestantischer Konfession erforderten rechtliche Regelungen, die mit den Religionsedikten von 1803 und 1809 geschaffen wurden. Sie bedeuteten die volle konfessionelle Parität, „die bürgerliche Gleichstellung der Katholiken, Reformierten und Lutheraner bei gleichzeitiger Konfessionsneutralität des Staates“.² Im Jahr 1804 wurden in Würzburg (ab 1806 in Bamberg) und Ulm Konsistorien für Franken und Schwaben eingerichtet. Nach der Konstitution und dem Organischen Edikt von 1808 wurde schließlich ein Generalkonsistorium für die „im Reiche öffentlich recipierten protestantischen Konfessionen“ als Sektion des Ministeriums des Inneren eingerichtet.³ Die unterschiedlichen evangelischen Kirchenwesen mussten erst in eine einheitliche Landeskirche integriert werden. Der bayerische König übte als Nachfolger der protestantischen Territorialherren und Städte den Summepiskopat über die „Protestantische Gesamtgemeinde des Königreiches“ aus.

¹ Günther, Leo: Würzburger Chronik, 3. Personen und Ereignisse von 1802-1848, Würzburg 1925, S. 310.

² Müller, Winfried: Zwischen Säkularisation und Konkordat. Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche 1803-1821, in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, 3. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart, hrsg. von Walter Brandmüller, St. Ottilien 1991, S. 85-129, hier S. 105.

³ 1808 September 8: Dokumente zur Geschichte von Staat und Gesellschaft in Bayern III/8, Kultur und Kirchen, bearb. v. Rolf Kiessling und Anton Schmid, München 1983, Nr. 107, S. 378-380; Organisches Edikt über die protestantische Kirchenverwaltung 1809 März 17: ebd., Nr. 106, S. 375-378.

4. Konkordat und kirchliche Reorganisation

Erst im Jahr 1816 nahm die Regierung Montgelas die 1807 abgebrochenen Konkordatsverhandlungen wieder auf. Ihre Vorstellungen waren dabei von den Maximalforderungen der Staatskirchenpolitik geprägt, während das Papsttum eine Stärkung der kirchlichen Freiheiten forderte. Rom erstrebte die Revidierung des Religionsedikts von 1809 mit der Parität und den staatlichen Aufsichtsrechten über die Kirche. Deshalb wollte Bayern die Verhandlungen auf die Neuumschreibung der Diözesen in Anpassung an die Staatsgrenzen und die Besetzung der Bischofsstühle beschränken. Der bayerische Vertreter in Rom, der Münchner Hofbischof Johann Casimir von Häffelin (1737-1827), unterzeichnete aber am 5. Juni 1817 eigenmächtig den Konkordatsentwurf der Kurie mit der Betonung der kanonischen Stellung der Kirche. Die bayerische Regierung wollte darauf einen Eklat vermeiden, hielt den Text geheim und ließ ihn am 24. Oktober durch den König ratifizieren.⁴ Mittlerweile hatte sie aber weitere Zugeständnisse wie die königliche Nomination für alle Bischöfe erreicht.

Das Konkordat schuf eine mit den Landesgrenzen übereinstimmende Kirchenorganisation. Für Bayern wurden zwei Erzbistümer – München-Freising und Bamberg – mit jeweils drei Suffraganbistümern eingerichtet: Augsburg, Passau, Regensburg sowie Eichstätt, Speyer und Würzburg. Außerdem erhielt der König das Nominationsrecht für alle Domdekane und für die Kapitulare in den ungeraden (päpstlichen) Monaten der neugeschaffenen Domkapitel sowie das Präsentationsrecht für zahlreiche Pfarreien. Die Erzbischöfe und Bischöfe mussten einen Treueid auf den König ablegen. Dieser verzichtete dagegen auf seine Kontrollrechte über die Kirche hinsichtlich des Verkehrs mit Rom, der kirchlichen Verordnungen und der Ausbildung der Geistlichen. Der Staat verpflichtete sich zum Unterhalt der Bischöfe und Domkapitel wie zur Restitution einiger Klöster für Unterricht, Seelsorge und Krankenpflege.

Über die Interpretation des Art. 1 des Konkordats mit der Bestimmung, dass die katholische Religion „unversehrt mit jenen Rechten und Prärogativen erhalten werden [solle], welche sie nach göttlicher Anordnung und den canonischen Satzungen zu genießen hat“, kam es zu heftigen Auseinandersetzungen. Die Regierung fasste ihre Interpretation in einem Religionsedikt zusammen, das als Beilage II zur bayerischen Verfassung am 17. Juni 1818 verkündet wurde. Es erneuerte die bisherige Toleranz- und Paritätsgesetzgebung, interpretierte mehrdeutige Passagen im Sinne des Staates und führte Aufsichtsrechte über die Kirche ein. Nur als Anhang zum Religionsedikt wurden am 22. Juli 1818 das Konkordat und das Protestantenedikt gemeinsam veröffentlicht, um sie auf die gleiche Ebene zu stellen.⁵ Die dadurch ausgelösten Proteste vieler Katholiken, die

⁴ 1817 Oktober 24: Dokumente III/8, Nr. 108, S. 380-386.

⁵ Religionsedikt 1818 Mai 26: Dokumente III/8, Nr. 110, S. 391-400; Tegernseer Erklärung 1821 September 15: ebd. Nr. 112, S. 400.

nun den Eid auf die Verfassung verweigerten, konnten erst 1821 durch die Tegernseer Erklärung König Max' I. Joseph (1756-1825) beendet werden. Danach sollte sich der Verfassungseid lediglich auf die bürgerlichen Verhältnisse beziehen und niemand in seinem Gewissen belasten, gegen kirchliche Vorschriften zu verstoßen.

Erst danach wurde die bereits am 1. Mai 1818 ausgestellte Zirkumskriptionsbulle „*Dei ac Domini nostri*“ hinsichtlich der Neuorganisation der bayerischen Diözesen umgesetzt, wurden die Bischofsstühle besetzt und die Domkapitel installiert. Mit dem Verlust der weltlichen Herrschaftsrechte hatten diese ihr Interesse für die Adelsfamilien verloren, die kirchlichen Führungspositionen konnten nun verstärkt nach geistlichen Qualifikationen besetzt werden.

Auch im protestantischen Bereich verfestigten sich die Strukturen. Das ab 1818 so bezeichnete und dem Innenministerium unterstellte Oberkonsistorium, dem seit 1817 Konsistorien in Ansbach, Bayreuth und Speyer sowie das Dekanat München und einige standesherrliche Mediatskonsistorien unterstanden, nahm die summepiskopalen Rechte des Königs wahr.⁶ Allein schon diese Zuordnung unterstrich den staatskirchlichen Charakter. Erst ab 1824 durften sich die Protestanten als Kirche bezeichnen, ab 1853 als evangelisch-lutherisch. Die Landeskirche formierte sich in Dekanats- und Generalsynoden.

5. Staatskirche und Neukonfessionalisierung

Trotz des Bekenntnisses zum kanonischen Recht hatte das Königreich seine Ansprüche gegenüber der katholischen Kirche durch die Nominationsrechte weitgehend durchsetzen können. Die bayerischen Geistlichen verstanden sich als königliche Pfarrer und Lokalschulinspektoren. Auch König Ludwig I. (1786-1868), der von einer kirchlich-katholischen Gesinnung im Geiste des irenischen Christentums seines Lehrers Johann Michael Sailer (1751-1832) geprägt war, hielt an den staatskirchlichen Positionen fest. In seiner Thronrede bezeichnete er 1827 „Religion als das Wichtigste“, das monarchische Prinzip lebte nach seiner Überzeugung von der Synthese von Thron und Altar. Die Klosterrestauration war seine persönliche Entscheidung.

Allmählich konnten sich nun traditionelle Frömmigkeitsformen wieder entfalten. Dazu gehörten das Aufleben von Bruderschaften, Volksmissionen und Wallfahrten, aber auch neue marianische Andachtsformen. In den Bischofsstädten wurden wieder Priesterseminare eingerichtet, im Jahr 1850 fand die erste bayerische Bischofskonferenz unter dem Vorsitz des Erzbischofs von München und Freising statt. Es bildete sich eine weitgehend geschlossen handelnde katholische Geistlichkeit mit hierarchischer Ausrichtung und strikter Orientierung am Papsttum aus. Diese

⁶ 1818 Mai 26: Dokumente III/8, Nr. 109, S. 387-391.

Entwicklung wurde begleitet durch die in Landshut ausgeprägte Form der Romantik. Am Aufstieg Münchens zur zeitweiligen Hauptstadt der europäischen Restauration unter katholischem Vorzeichen hatte Joseph von Görres (1776-1848) maßgeblichen Anteil. Durch die von ihm gegründete Zeitschrift „Eos“ (1828-1832) und ab 1838 die „Historisch-politischen Blätter“ gewann er breiten Einfluss auf das katholische Deutschland. Mit seinem „Athanasius“ begründete er 1837 den politischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts.

Auch im protestantischen Bereich erfolgte die Verfestigung eines bekenntnisstrengen, bibelnahen Offenbarungsglaubens, wie er sich ab 1832 etwa in der Gustav-Adolf-Stiftung ausdrückte. Das Reformationsjubiläum 1817 hatte zu einer Rückbesinnung auf Martin Luther und die Bekenntnisschriften geführt. Die Theologische Fakultät der Universität Erlangen entwickelte sich zum „Wächter der Parität und zum Kristallisationskern protestantischer Selbstbehauptung“ in Bayern.⁷ Der Begründer der „Erlanger Theologie“ Adolf von Harleß (1806-1879) wurde als Abgeordneter der Universität zum Sprecher des Protestantismus in der Auseinandersetzung mit der Kirchenpolitik des Innenministers Karl von Abel (1788-1859). Der Neuendettelsauer Pfarrer Wilhelm Löhe (1808-1872) vertrat einen entschieden lutherischen Konfessionalismus und engagierte sich für die innere und äußere Mission.

6. Kulturkampf, Ultramontanismus und Nationalkirche

Aus der tiefen Demütigung des Papsttums durch die Französische Revolution und Napoleon wuchsen ihm neue Kräfte zu, zumal die adelige Reichskirche wie die gallikanische Kirche Frankreichs mit ihren Unabhängigkeitsbestrebungen untergegangen waren. Im Jahr 1799 hatte der Kamaldulenser Mauro (Bartolomeo) Cappellari (1765-1846) seinen „trionfo della Santa Sede“, eine wirkungsvolle Zusammenfassung der päpstlichen Primatsansprüche, verfasst.⁸ Später sollte er als Gregor XVI. (1831-1846) den Stuhl Petri einnehmen. Die besondere Anhänglichkeit an das Papsttum wurde als Ultramontanismus bezeichnet. Dessen weitere Stärkung wird markiert durch die Dogmatisierung der „Immaculata Conceptio Mariae“ (1854), die Publizierung der Enzyklika „Quanta cura“ mit dem Syllabus errorum (1864) und die Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität (1870).

⁷ Blessing, Werner K.: Erlangen als protestantische Universität, in: Geschichte und Herausforderung. Leben lernen mit Geschichte. Ringvorlesung der Friedrich-Alexander-Universität aus Anlass ihrer 250-Jahr-Feier, hrsg. von Henning Köbler (= Erlanger Forschungen, Sonderreihe 8), Erlangen 1994, S. 55-85, hier S. 68.

⁸ Cappellari, Mauro: Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori, Rom 1799 (zahlreiche Neuauflagen), deutsch: Triumph des heiligen Stuhls und der Kirche über die Angriffe der mit ihren eigenen Waffen bekämpften und geschlagenen Neuerer, Augsburg 1833.

Der Anfang der Formierung einer politischen Partei mit katholisch-konservativer Ausrichtung fällt in die Zeit um 1848, als die katholischen Pius-Vereine und der von Guido Görres (1802-1852) angeregte „Verein für konstitutionelle Monarchie und religiöse Freiheit“ entstanden. Nach der Niederlage im Bundeskrieg gegen Preußen 1866 fanden sich die konservativ-katholischen Kräfte in der Bayerischen Patriotenpartei zusammen. Die Regierungspolitik wurde dagegen bis 1912 durch weltanschaulich liberale, politisch staatskonservative, reichsfreundliche und staatskirchlich ausgerichtete Regierungen dominiert, die im Gegensatz zur katholischen und eigenstaatlich orientierten Landtagsmehrheit standen. Vor diesem politischen Hintergrund sind das Verhältnis zwischen Staat und Kirche und der 1870 ausgebrochene Kulturkampf zu sehen. Der besonders mit dem Anschluss Bayerns an das Deutsche Kaiserreich dominierende Nationalliberalismus war bestrebt, eine säkularisierte Gesellschaftsordnung durchzusetzen und kirchliche Einflüsse zu reduzieren. Die Verkündung des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas am 18. Juli 1870 auf dem Ersten Vatikanischen Konzil durch Papst Pius IX. (1846-1878) führte in Bayern beim König, beim Ministerium und bei den Liberalen zu heftigen Gegenreaktionen. Der maßgebliche Verfechter der staatskirchlichen Rechte war Kultusminister Johann von Lutz (1826-1890). Als Berater wirkte dabei Ignaz von Döllinger (1799-1890), der durch seine publizistischen Äußerungen zum Konzil die theologische Diskussion in die Öffentlichkeit getragen hatte. Trotzdem ließen die bayerischen Bischöfe, obwohl sie bis zur Dogmatisierung mehrheitlich die Infallibilität abgelehnt hatten, die Konzilsdekrete verkündigen. Lediglich der Bamberger Erzbischof Michael von Deinlein (1800-1875) bemühte sich um das staatliche Placet. Das Ministerium lehnte dies mit der Begründung ab, die vatikanischen Beschlüsse stünden im Widerspruch zum bayerischen Staatsrecht und gefährdeten dessen politische und soziale Grundlagen. Mittlerweile war die altkatholische Bewegung entstanden, die nicht nur die Anerkennung als wahre Kirche, sondern auch staatliche Maßnahmen gegen die Anhänger des Unfehlbarkeitsdogmas forderte.

Da Minister Lutz für seine Position angesichts der starken Stellung der Patrioten im Landtag keine Mehrheit finden konnte, führte er die Auseinandersetzung mit den papsttreuen Katholiken auf dem Umweg über die Reichsgesetzgebung. Nach Absprache mit Reichskanzler Otto von Bismarck (1815-1898) beantragte die bayerische Regierung im November 1871 im Bundesrat eine Ergänzung des Reichsstrafgesetzbuches, nach der Geistliche, die öffentlich staatliche Angelegenheiten in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise behandelten, mit Gefängnis oder Festungshaft zu bestrafen seien. Am 10. Dezember 1871 erlangte der von Lutz persönlich im Reichstag vorgetragene „Kanzelparagraph“ Gesetzeskraft. Er wurde flankiert durch das Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872, das Jesuiten, Redemptoristen und drei weiteren Kongregationen Existenz und Tätigkeit innerhalb des Reichsgebietes verbot. Am 6. Februar 1875 erging

das Reichszivilehegesetz, mit dem die in Preußen bereits eingeführte obligatorische Zivilehe auch auf Bayern ausgedehnt wurde.

Trotzdem wurde dieser Kulturkampf in Bayern weniger scharf als in Preußen geführt, weil die Regierung zu stärkerer Rücksicht gegenüber dem Monarchen wie der Landtagsmehrheit gezwungen war. Außerdem verfügte Bayern mit dem Nominationsrecht der Bischöfe ohnehin über eine starke staatskirchliche Position. Allerdings blieben zeitweilig mehrere Bischofsstühle vakant, weil der Papst die vom König nominierten Kandidaten ablehnte. Während die liberalen Ministerien verstärkt Anschluss an die Reichsregierung unter Bismarck suchten, stellte die konservativ-katholische Landtagsmehrheit zunehmend demokratisch-parlamentarische Forderungen. Von ihren Anhängern wurden auch moderne technische Möglichkeiten aufgegriffen. Wolfgang Brückner spricht in diesem Zusammenhang von der „Organisierung von Massenreligiosität als Modernisierungsprogramm für eine papsttreue Volkskirche“.⁹ Modern waren die durch die technischen Möglichkeiten der Eisenbahn nach der Jahrhundertmitte einsetzenden Massenwallfahrten nach Rom, welche durch eine Audienz beim Papst gekrönt wurden.

Trotz der persönlich streng katholischen Haltung des Prinzregenten Luitpold (1821-1912) dauerten die Nachwehen des Kulturkampfes auch in der Prinzregentenzeit an. Die Regierung Lutz beharrte gegenüber Protesten des Papstes und der bayerischen Bischöfe auf ihrer Haltung in der Konkordatsfrage, der Handhabung des staatlichen Placet und der Stellung der Altkatholiken. In einem aufsehenerregenden Schritt appellierte Papst Leo XIII. (1878-1903) 1889 an die bayerische Öffentlichkeit, was den ersten bayerischen Katholikentag am 23. September in München zur Folge hatte. 1890 beugte sich Lutz der Mehrheit in beiden Kammern, gab seinen Widerstand gegen die Zulassung der Redemptoristen auf und stellte die Trennung der Altkatholiken von der katholischen Kirche fest. Die Prinzregentenzeit ist durch eine zunehmende Bedeutung des politischen Katholizismus wie den Ausbau der kirchlichen Seelsorgebereiche besonders in den Großstädten gekennzeichnet. Die Zentralisierung der Kirche kulminierte in der Kodifizierung des Kirchenrechts im Codex Iuris Canonici von 1917, welche eine stärkere Betonung des geistlichen Elements zur Folge hatte.

Der Anschluss Bayerns an das Deutsche Reich war besonders von den Protestanten mit Begeisterung aufgenommen worden, deren nationale Einstellung sich jetzt mit der reformierten Hohenzollern-Dynastie identifizieren konnte und die ein Bewusstsein kultureller Hegemonie entwickelten. Unter dem vom Prinzregenten verständnisvoll ausgeübten Summepiskopat gewannen Generalsynoden an Einfluss, wenn auch das kirchliche Leben durch eine verstärkte Säkularisierung beeinträchtigt wur-

⁹ Brückner, Wolfgang: *Frommes Franken. Kult und Kirchenvolk in der Diözese Würzburg seit dem Mittelalter*, Würzburg 2008, S. 118-122.

de. Im Jahr 1908 wurde für die protestantische Kirche in Bayern die Einführung einer Kirchensteuer ermöglicht. Besonders in der Anfangsphase des Ersten Weltkriegs intensivierte sich nicht nur durch die Militärseelsorge die Nähe der Kirche und des Staates durch ein teilweise übersteigertes Nationalbewusstsein.

7. Die Kirche in der Republik

Das Ende der Monarchie bedeutete zugleich das Ende des bisherigen staatskirchlichen Systems. Die Revolution von 1918 brachte zunächst kirchenfeindliche Kräfte an die Macht. Nicht nur der konfessionslose Revolutionsministerpräsident Kurt Eisner (1867-1919), sondern auch der MSPD-Kultusminister Johannes Hoffmann (1867-1930) erstrebten die Trennung von Staat und Kirche. Nach der Überwindung der Räterepublik und der kommunistischen Diktatur trat am 14. August 1919 die „Bamberger“ Verfassung, welche die Staatsform als Freistaat festschrieb, in Kraft. In den §§ 17 und 18 ist unter Bezug auf die in Weimar beschlossene Reichsverfassung (§§ 135-141) die Freiheit der Religionsgemeinschaften festgehalten. Die geistliche Schulaufsicht wurde nun aufgehoben (§ 21). Die bayerische Bischofskonferenz war gegenüber den neuen Verfassungen kritisch eingestellt. Ein entschiedener Vertreter der bayerischen Eigenständigkeit und Anhänger der monarchischen Staatsform blieb über 1918 hinaus der Münchner Erzbischof Michael Kardinal von Faulhaber (1869-1952).

Mit der Revolution von 1918 endete der Summepiskopat des Königs. Die nun auch offiziell so genannte „Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern rechts des Rheins“ war weitgehend unabhängig vom Staat geworden.¹⁰ Am 1. Januar 1921 trat eine neue Kirchenverfassung in Kraft. Die Landeskirche wurde seitdem von einem Kirchenpräsidenten geleitet, das Oberkonsistorium wurde durch den Landeskirchenrat ersetzt. Als Träger der obersten Kirchengewalt wurde eine Landessynode eingerichtet. Trotzdem fanden evangelische Pfarrerschaft und Bevölkerung kaum ein positives Verhältnis zur neuen Staatsform und standen mehrheitlich der deutschnationalen Mittelpartei (später DNVP) nahe. Dies beruhte auf der traditionell staatskonservativen und nationalen Haltung der evangelischen Kirchen, die nach dem Ende der Monarchie keine einheitliche politische Heimat gefunden hatten.

Die von der katholisch geprägten Bayerischen Volkspartei geführte Staatsregierung bemühte sich um eine Neuregelung des Verhältnisses zur Kirche. Am 29. März 1924 konnte der Freistaat Bayern ein Konkordat mit dem Heiligen Stuhl abschließen, welches das bestehende von 1817 er-

¹⁰ 1920 Januar 28: Verordnung über die Aufhebung der landeskirchlichen Verfassung der protestantischen Kirche in Bayern r. d. Rh. und in der Pfalz: Dokumente III/8, Nr. 128, S. 449 f.

setzte.¹¹ Der Entwurf ging wesentlich auf Eugenio Pacelli (1876-1958) zurück, der seit 1917 als Nuntius in München wirkte. Dieses erste Konkordat eines deutschen Staates nach der Revolution gewann Modellcharakter, zumal ein von der Kurie geplantes Reichskonkordat nicht zustande kam. Die staatlichen Aufsichtsrechte über die Kirche und das Nominationsrecht auf die Bischofsstühle entfielen, doch durfte der Staat Bedenken allgemein politischer Natur gegen Kandidaten anmelden. Die Bekenntnisschule sollte im Bereich des Volksschulwesens erhalten bleiben. Die Ernennung der Professoren und Dozenten an den theologischen Fakultäten und den philosophisch-theologischen Hochschulen wie der Religionslehrer sollte nur erfolgen, wenn keine kirchlichen Einwände bestünden. Außerdem verpflichtete sich der Staat zur Berufung von jeweils einem Professor für Philosophie und für Geschichte an den Universitäten München und Würzburg, die kirchlichen Vorstellungen entsprechen sollten. Die finanziellen Ansprüche der Kirche wurden neu geregelt.

Ministerpräsident Heinrich Held (1868-1938) bemühte sich, eine Mehrheit im Landtag für die Ratifizierung des Konkordates zu sichern. Der Freistaat schloss am 15. November 1924 außerdem Verträge mit der Evangelisch-lutherischen Kirche rechts des Rheins und der Vereinigten protestantisch-evangelisch-christlichen Kirche der Pfalz. Sie sicherten ihnen die Fortsetzung der Zahlungen aus der Zeit der Monarchie und den Erhalt der Theologischen Fakultät Erlangen zu. In einem gemeinsamen Mantelgesetz wurden das Konkordat und diese Verträge beraten. Erst nach harten Auseinandersetzungen stimmte der Landtag am 15. Januar 1925 gegen die Stimmen der Linksliberalen, Sozialdemokraten und Kommunisten mehrheitlich zu. Gegenüber der Monarchie hatten die Konfessionen damit eine größere Unabhängigkeit gewonnen.

Die Ideologie des aufkommenden Nationalsozialismus wurde von den katholischen Bischöfen abgelehnt.¹² In ihrem Auftrag beobachtete der Professor an der Münchner Franziskaner-Hochschule P. Erhard Schlund (1888-1953) die völkische Bewegung und den Nationalsozialismus und bekämpfte sie durch Publikationen wie durch seinen Einfluss auf katholische Studenten als Seelsorger des Cartellverbands (CV). 1931 verboten die bayerischen Bischöfe ihren Gläubigen die Mitgliedschaft in der NSDAP.

¹¹ Gesetz zu dem Konkordate und den Verträgen mit den Evangelischen Kirchen: Dokumente III/8, Nr. 130, S. 451-465.

¹² Volk, Ludwig: Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930-1934 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern B/1), Mainz 1965; Fellner, Michael: Pater Erhard Schlund OFM (1888-1953) und seine Auseinandersetzung mit der völkischen Bewegung und dem Nationalsozialismus, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 43/1998, S. 113-214.

8. Die Kirche in der Diktatur

Nach der „Machtergreifung“ der Nationalsozialisten im Reich wie in Bayern mussten die bayerischen Bischöfe der Erklärung der Fuldaer Bischofskonferenz vom 28. März 1933 folgen, mit der die früheren Verbote des Nationalsozialismus als unnötig erklärt wurden. Am 5. Mai erließen die bayerischen Bischöfe einen eigenen Hirtenbrief, mit dem sie für Recht und Gesetz im allgemeinen Sinne eintraten. Das Angebot zu Verhandlungen über den Abschluss eines Reichskonkordates durch die neue Reichsregierung musste die Kurie annehmen. Der Entwurf sicherte der katholischen Kirche in der besonders umstrittenen Schulfrage Elternrecht und Bekenntnisschule zu. Am 2. Juli 1933 wurde das Reichskonkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich unterzeichnet, welches das bayerische Konkordat von 1924 bestätigte.

Die Bischöfe bemühten sich nun, ihre Autonomie in der Seelsorge zu verteidigen. Dagegen waren sie bereit, den politischen und den Verbände-Katholizismus zu opfern. Trotz etwa vor dem Münchner erzbischöflichen Palais veranstalteter gewalttätiger Krawalle traf die Brutalität des Nationalsozialismus Geistliche und Laien auf mittlerer und unterer Ebene viel härter. Der Totalitätsanspruch des Systems richtete sich zunächst gegen die kirchlichen Vereine besonders für die Jugend und die Arbeiter. Die in Bayern fast ausschließliche Bekenntnisschule wurde nach 1935 mit massivem Druck und gegen den Elternwillen durch die Deutsche Gemeinschaftsschule ersetzt. Auch kirchliche Privatschulen und geistliche Lehrkräfte wurden weitgehend verdrängt. Gleichzeitig erfolgte eine Angriffswelle des Regimes auf Bischöfe und Priester, denen Devisenvergehen und Sittlichkeitsdelikte vorgeworfen wurden, um den Klerus zu diffamieren. Die Bischöfe antworteten mit Hirtenbriefen. Kardinal von Faulhaber predigte nach der Verhaftung des Männerseelsorgers P. Rupert Mayer (1876-1945) an dessen Stelle in der Münchner Michaelskirche „Flammenzeichen rauchen“ und geißelte dabei den „Kulturkampf zur Vernichtung der katholischen Kirche in Deutschland“. Höhepunkt dieser von der Kanzel herab ausgetragenen Kämpfe bildete 1937 die von ihm entworfene und von Kardinalstaatssekretär Pacelli ausformulierte deutschsprachige Enzyklika „Mit brennender Sorge“, mit der Pius XI. (1922-1939) die Kirchenfeindschaft des Regimes offen geißelte. Die Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität wurde im Februar 1939 geschlossen, nachdem sich Faulhaber der Berufung eines Parteigenossen verweigert hatte. Über die Hälfte der Priester wurde in unterschiedlicher Weise vom Regime angegriffen, mit Vorladungen, Geldstrafen oder Haft. Im Konzentrationslager Dachau befanden sich zuletzt 70.000 Gefangene, davon 2.579 katholische Priester, von denen 1.034 umkamen.

Manche Protestanten hatten 1933 den vermeintlichen nationalen Aufbruch begrüßt. Die Evangelisch-Lutherische Kirche rechts des Rheins nahm eine grundlegende Verfassungsreform vor. Nach dem Rücktritt des Kirchenpräsidenten Friedrich Veit (1861-1948) wählte eine außerordentli-

che Landessynode am 4. Mai in Bayreuth den Oberkirchenrat D. Hans Meiser (1881-1956) zum Kirchenpräsidenten. Ihm wurden der neugeschaffene Titel eines evangelischen Landesbischofs verliehen und dazu erweiterte Vollmachten übertragen. Unter den Protestanten fand der Nationalsozialismus als nationale Bewegung, die sich in Lippenbekenntnissen immer wieder zu einem positiven Christentum bekannte, ungleich mehr Anhänger als unter Katholiken. Versuchen einer Gleichschaltung aber und der Unterstellung unter die Reichskirche widersetzte sich Landesbischof Meiser bis hin zum „Kirchenkampf“ im Herbst 1934, während sich die pfälzische Kirche den Deutschen Christen unterstellte.

9. Der Freistaat Bayern

Die gottlose Schreckensherrschaft brach im Frühjahr 1945 in einem Inferno zusammen. Bayern rechts des Rheins wurde im April und Mai 1945 von amerikanischen Truppen besetzt. Mit der Einsetzung Staatsrat Dr. Fritz Schäffers (1888-1967) auf Vorschlag Kardinal von Faulhabers am 28. Mai als vorläufigen Ministerpräsidenten war die staatliche Existenz Bayerns bewahrt. Die konfessionelle Geschlossenheit der Bevölkerung wurde durch den Zuzug von Flüchtlingen und Heimatvertriebenen endgültig aufgebrochen. Die katholische Kirche und die evangelische Landeskirche hatten ihre Strukturen weitgehend bewahren können, so dass ihnen deshalb und wegen ihrer Gegnerschaft zum Nationalsozialismus starker Einfluss zuwuchs.

Noch im Jahr 1945 formierte sich die politische Landschaft neu. Im bürgerlich-konservativen Lager entwickelte sich die CSU, deren Gründerväter sie nicht mehr als katholische, sondern als überkonfessionelle christliche Partei etablieren wollten. Ministerpräsident Wilhelm Hoegner (1887-1980) von der SPD legte im Auftrag der amerikanischen Militärregierung am 8. März 1946 den Vorentwurf der „Verfassung des Volksstaates Bayern“ vor. Darauf wurde die Verfassung des Freistaates Bayern am 26. Oktober 1946 von der Verfassungsgebenden Landesversammlung mit überwältigender Mehrheit angenommen. Sie schließt eine Staatskirche aus, garantiert aber die Kultusfreiheit (Art. 142), gewährt Kirchen und anerkannten Religionsgemeinschaften einen privilegierten Status als Körperschaften öffentlichen Rechts (Art. 143) mit dem Recht der Steuererhebung und schreibt die Leistungen des Staates an sie fort (Art. 145).

Die Rechtsstellung der katholischen Kirche wurde durch die andauernde Gültigkeit der „Verträge mit den christlichen Kirchen vom 24. Januar 1925“ (Art. 182) gefestigt. Das kirchliche Leben blühte neu auf, wobei – nach einem Aufgabenkatalog Papst Pius XII. (1939-1958) – die Kirchenruinen aufzubauen, die seelischen Schäden zu heilen und die Freiheit für das kirchliche Schrifttum zu behaupten waren. Besonders dank des Einflusses des Kultusministers Dr. Dr. Alois Hundhammer (1900-1974) konnten die Bekenntnisschulen und das Gymnasium restituiert werden. Eine erneu-

erte Welle kirchlicher Frömmigkeit in traditioneller Prägung währte bis in die Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In gleicher Weise wurden die staatskirchlichen Bedingungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche der Weimarer Reichsverfassung, der Bamberger Verfassung und des Staatskirchenvertrags von 1924 durch die Bayerische Verfassung und das Grundgesetz bestätigt. 1967 wurde eine Evangelisch-Theologische Fakultät an der Universität München eingerichtet, an den mit Lehrerbildung betrauten bayerischen Universitäten entstanden theologische Lehrstühle. Im Zusammenhang mit der Aufhebung der Bekenntnisschule schloss der Freistaat mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 1968 einen Vertrag, der ihre Stellung im Schulwesen und die Theologenausbildung garantiert.¹³

Allerdings setzte der Rückgang der kirchlichen Bindungen bereits in den 60er-Jahren ein und wurde durch die Kombination der Öffnung der Kirche zur Welt im Zweiten Vatikanischen Konzil mit den gesellschaftlichen Folgen der 68er-Bewegung dramatisch verschärft. 1968 wurden die Bekenntnisschulen in Christliche Gemeinschaftsschulen umgewandelt, nachdem das Konkordat in diesem Punkt durch den Vertrag vom 7. Oktober 1968 zwischen dem Heiligen Stuhl und Bayern geändert worden war.¹⁴ Darin verpflichtete sich der Staat zur Errichtung von Professuren an den bisherigen Pädagogischen Hochschulen, gegen deren Inhaber keine kirchlichen Einwände bestünden, sowie zur Errichtung und dem Betrieb einer kirchlichen Pädagogischen Hochschule. Die Gesamthochschule Eichstätt wurde 1980 zur einzigen Katholischen Universität in Deutschland erhoben, die allerdings um ihr Profil ringen muss.

Nachdem an den in den 70er-Jahren gegründeten Universitäten meist durch die Überführung aus Pädagogisch-Theologischen Hochschulen eigene theologische Fakultäten (1970 Dillingen-Augsburg, 1974 Bamberg und Passau) eingerichtet worden waren, erfolgte im 21. Jahrhundert ein bedrohlicher Rückgang mit der Preisgabe theologischer Fakultäten und Lehrstühle sowie der Schließung von Priesterseminaren. Auch in Bayern schreitet die Säkularisierung voran, der eine hervorragend organisierte und durch die Einhebung der Kirchensteuer eng dem Staat verbundene Kirche wenig entgegenzusetzen scheint. Dabei leistet die Kirche durch die von ihr getragenen sozialen Einrichtungen und Bildungsanstalten unverzichtbare Dienste für die Gesellschaft. Allerdings scheint das kirchliche Leben besonders außerhalb der von der Kirchensteuer getragenen Institutionen in neuen Gemeinschaften und Bewegungen oft mit einer Ausrichtung an traditioneller Spiritualität und Liturgie in besonderer Weise aufzublühen. Auf die Gefahr einer Anpassung an die Ansprüche und Sachzwänge dieser Welt für die Kirche wies Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede am 25. September 2011 hin: „Um ihre Sendung zu verwirklichen, wird sie auch

¹³ 1968 Oktober 7: Dokumente III/8, Nr. 132, S. 467-469.

¹⁴ Dokumente III/8, Nr. 131, S. 465-467.

immer wieder Distanz zu ihrer Umgebung nehmen müssen, sich gewissermaßen ‚ent-weltlichen‘. ... Ihr Sinn besteht darin, Werkzeug der Erlösung zu sein, sich von Gott her mit seinem Wort durchdringen zu lassen und die Welt in die Einheit der Liebe mit Gott hineinzutragen. ... Um ihrem eigentlichen Auftrag zu genügen, muss die Kirche immer wieder die Anstrengung unternehmen, sich von dieser ihrer Verweltlichung zu lösen und wieder offen auf Gott hin zu werden.“¹⁵

¹⁵ Zitiert nach der Internet-Seite des Vatikans, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg_ge.html, Stand: 5.3.2012.

Das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes: Zeitgemäß und zukunftssicher?

Rechtliche Perspektiven

Heinrich de Wall

Das Grundgesetz hat die Regelungen der Weimarer Reichsverfassung zum Staat-Kirche-Verhältnis übernommen. Sie beruhen aber auf Grundsätzen, die an Aktualität nichts eingebüßt haben – nämlich Religionsfreiheit, Gleichbehandlung der Religionen und Trennung von Staat und Kirche. Sie erlauben auch die Entfaltung der Religion in der Öffentlichkeit, beinhalten Elemente der Kooperation und Förderung und berücksichtigen das Selbstverständnis der Religionen.

1. Die Grundsätze des Staatskirchenrechts – zeitgemäß!

In den vergangenen Jahren ist immer wieder die Frage nach der Zeitgemäßheit des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik oder einzelner seiner Regelungen aufgeworfen worden, etwa im Zusammenhang mit der periodisch aufflammenden Diskussion um die Staatsleistungen an die Kirchen. In der Wissenschaft wird für die Bestimmungen über das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften seit einiger Zeit von manchen der Begriff „Religionsverfassungsrecht“ der überkommenen Bezeichnung „Staatskirchenrecht“ vorgezogen. Damit wird vor allem der Tatsache Rechnung getragen, dass nicht mehr in allererster Linie die großen christlichen Kirchen von den staatskirchlichen Regelungen erfasst werden, sondern auch andere, nichtchristliche Religionen, namentlich der Islam. Auch insofern ist die Frage durchaus angebracht, ob vor dem Hintergrund der erheblichen religionsdemographischen Verschiebungen der letzten Jahrzehnte die Regelungen von 1919 noch zeitgemäß sind.

Die Grundsätze des Staatskirchenrechts, wie sie im Grundgesetz übernommen und durch die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts konturiert, konkretisiert und entwickelt worden sind,¹ erweisen ihren Wert insbesondere darin, dass sie auch unter geänderten sozialen und

¹ Für Einzelheiten sei verwiesen auf die einschlägigen Lehr- und Nachschlagewerke, insbes. von Campenhausen, Axel / de Wall, Heinrich: Staatskirchenrecht, München, 4. Aufl., 2006; Clasen, Claus Dieter: Religionsrecht, Tübingen 2006; Heinig, Hans Michael / Munsonius, Hendrick (Hrsg.): 100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht, Tübingen 2012; Unruh, Peter: Religionsverfassungsrecht, Baden-Baden 2009; de Wall, Heinrich / Muckel, Stefan: Kirchenrecht, München, 3. Aufl., 2012; Winter, Jörg: Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland, Köln, 2. Aufl., 2008.

politischen Verhältnissen anwendbar bleiben und sachgemäße Lösungen für neue Fragestellungen finden lassen. Trotz des Alters der sie bestimmenden Verfassungsvorschriften sind sie daher zeitgemäß. Dies soll im Folgenden näher dargelegt werden. In einem zweiten Abschnitt soll auf Zukunftsfragen des Staatskirchenrechts hingewiesen werden, die aus heutiger Sicht die Entwicklung der kommenden Jahre und Jahrzehnte mit prägen werden und zum Teil die vergangenen Jahrzehnte schon geprägt haben.

2. Die Religionsfreiheit und ihre Schranken

Nicht nur wegen ihrer Position am Beginn des Grundrechtsteils steht die in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG garantierte Religionsfreiheit an der ersten Stelle der Grundsätze des Religionsverfassungsrechts. Sie ist auch sein inhaltlicher Dreh- und Angelpunkt. Das hat das Bundesverfassungsgericht in zahlreichen grundlegenden Entscheidungen herausgearbeitet. Danach sind die durch Art. 140 GG in das Grundgesetz inkorporierten Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung systematisch als Ergänzung der Religionsfreiheit zu verstehen. Die Funktion der darin enthaltenen Garantien besteht gerade in der Entfaltung, Ergänzung, Erweiterung und Sicherung der Religionsfreiheit.² Das Staatskirchenrecht hat eine freiheitsgewährleistende und -sichernde Funktion und dient nicht der Privilegierung einzelner religiöser Bekenntnisse oder Gemeinschaften.

Auch bei der Auslegung von Art. 4 Abs. 1 und 2 GG selbst steht sein Charakter als Freiheitsrecht im Vordergrund. Daher wird die Religionsfreiheit inhaltlich äußerst weit ausgelegt. Der religiös und weltanschaulich neutrale, freiheitsgewährleistende Staat darf nicht durch eine enge Fassung des Begriffs der Religion und der Religionsausübung einzelne Orientierungen von vornherein aus dem Freiheitsbereich ausgrenzen. Nach einer Definition des Bundesverwaltungsgerichts ist „unter Religion oder Weltanschauung ... eine mit der Person des Menschen verbundene Gewissheit über bestimmte Aussagen zum Weltganzen sowie zur Herkunft und zum Ziel des menschlichen Lebens zu verstehen“³. Nicht nur das Haben einer Religion bzw. Weltanschauung und kultische Handlungen werden durch die Religionsfreiheit geschützt. Vielmehr garantiert sie dem Einzelnen „sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln“⁴. Die Religionsfreiheit umfasst auch nicht nur das („positive“) Haben und die Ausübung der Religion, sondern auch das Gegenteil, d. h. die Freiheit, keine Religion zu haben oder ausüben zu müssen („negative Religionsfreiheit“).

² Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE) 19, 226 (236), 33, 23 (30 f.), 42, 312 (322); 102, 370 (387).

³ Neue Juristische Wochenschrift 1992, S. 2497.

⁴ BVerfGE 32, 98 (106 f.), 41, 29 (49); 44, 37 (49).

Für das Staatskirchen- oder Religionsverfassungsrecht besonders bedeutsam ist, dass die Religionsfreiheit nicht nur die individuelle, sondern auch die kollektive Religionsausübung schützt. Darüber hinaus sind auch religiöse und weltanschauliche Vereinigungen selbst Träger der Religionsfreiheit (korporative Religionsfreiheit). Für die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften wird die Religionsfreiheit durch das Recht der Selbstbestimmung über die eigenen Angelegenheiten in den Schranken des für alle geltenden Gesetzes in Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV ergänzt.

Auch die Grundrechte sind nicht schrankenlos. Vielmehr enthalten die meisten Grundrechte einen Vorbehalt zugunsten des Gesetzes: Der Gesetzgeber kann im Interesse des Gemeinwohls in das Grundrecht eingreifen, sofern das Gesetz auch den übrigen Grundrechten und den rechtsstaatlichen Regeln entspricht und den Kernbereich des jeweiligen Grundrechts unangetastet lässt. Einen solchen Gesetzesvorbehalt enthält allerdings Art. 4 GG nicht. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Religionsfreiheit schrankenlos wäre. Eingriffe in die Religionsfreiheit sind aber nur zugunsten solcher Rechtsgüter zulässig, die selbst – wie etwa das Recht auf körperliche Unversehrtheit in Art. 2 Abs. 2 GG – verfassungsrechtlich geschützt sind. Dazu gehören Freiheit, Eigentum und Gesundheit sowie andere Grundrechte Anderer, aber auch grundlegende sonstige Verfassungsgüter wie das Rechtsstaatsprinzip, die staatliche Demokratie usw. Im Interesse solcher Verfassungsgüter kann der Gesetzgeber der Religionsausübung Einzelner, aber auch von Religionsgemeinschaften Grenzen ziehen und dem Spannungsverhältnis, das zwischen der Religionsfreiheit einerseits und den Rechten Anderer oder grundlegenden sonstigen Verfassungsgütern andererseits entstehen kann, Rechnung tragen.

3. Religiöse Gleichheit als Ergänzung der Religionsfreiheit

Die Religionsfreiheit wird durch das Verbot der Ungleichbehandlung aus religiösen Gründen (Art. 3 Abs. 3 GG) ergänzt. Ohne Gleichheit wäre die Religionsfreiheit unvollkommen: Die Gleichheit verhindert, dass über die bloße Abwehr staatlicher Eingriffe hinaus eine religiöse Orientierung gegenüber der anderen durch den Staat privilegiert bzw. diskriminiert wird. Die religiöse Gleichheit ist geltendes Verfassungsrecht. Sie erstreckt sich auf alle Religionen und Religionsgemeinschaften, nicht nur die Großkirchen oder nur in Deutschland seit Langem etablierte Gemeinschaften. Sie gilt auch für den Islam oder islamische Gemeinschaften. Plakative Äußerungen dergestalt, dass zwar Muslime die Religionsfreiheit genießen sollen, nicht aber die Gleichbehandlung mit dem Christentum verlangen können, sind rechtlich unzutreffend.

Allerdings untersagt das Verbot der Diskriminierung wegen des Glaubens nicht schlechthin jede Ungleichbehandlung verschiedener Religionsgemeinschaften bzw. deren Anhänger. Ausgeschlossen sind nur solche

Regelungen, die gerade aufgrund religiöser Kriterien bevorzugen bzw. benachteiligen. Dem Staat ist es nicht verwehrt, Unterschiede anderer Art zu berücksichtigen, so etwa die soziale Bedeutung oder den Umfang des Engagements der jeweiligen Religionsgemeinschaft.

Gleichheit kann – je nach dem konkreten Fall – dadurch hergestellt werden, dass alle Religionsgemeinschaften rein formal gleichgestellt werden, oder aber dadurch, dass sie nach den Auswirkungen ihres Handelns im staatlichen Bereich formal unterschiedlich, aber inhaltlich ihrer Unterschiedlichkeit gemäß behandelt werden. Schließlich widerspricht es auch nicht dem Gleichheitsgebot, wenn der Staat den Religionsgemeinschaften bestimmte Gestaltungsmöglichkeiten anbietet, von denen sie Gebrauch machen können, aber nicht müssen. Dies gilt etwa für die Möglichkeit, gemäß Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV die Rechtsstellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erlangen zu können, aber nicht müssen. Wollen sie das nicht, verstößt es nicht gegen den Grundsatz der Gleichbehandlung, wenn sie von den damit verbundenen Möglichkeiten keinen Gebrauch machen können.

Das Gleichheitsgebot stellt die Chancengleichheit im Wettbewerb der religiös-weltanschaulichen Anschauungen und Gruppierungen her. Da die vielen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften von dieser gleichen Freiheitschance ihrem Selbstverständnis gemäß ganz unterschiedlichen Gebrauch machen und daher auch ganz unterschiedlichen „Erfolg“ haben, bestehen große faktische Unterschiede zwischen den einzelnen Religionsgemeinschaften, nicht nur, was Mitgliederzahl oder finanzielle Ausstattung angeht. Solche Unterschiede sind als Ergebnis der Religionsfreiheit verfassungsrechtlich legitim.

4. Trennung von Staat und Kirche

Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 1 WRV lautet: „Es besteht keine Staatskirche“. Dies bedeutet, dass staatskirchliche Formen, insbesondere institutionelle Verbindungen zwischen Staat und Kirche, nicht erlaubt sind. Staat und Kirche sind damit in Deutschland getrennt. Das staatskirchenrechtliche System des Grundgesetzes leidet insofern an keinerlei Defiziten. Allerdings wird in der politischen und rechtlichen Diskussion immer wieder gefordert, dass Staat und Kirchen endlich vollständig getrennt werden müssten. Dem entspricht die – meistens mit anderer politischer Tendenz verwendete – Bezeichnung des Verhältnisses von Staat und Kirchen als „hinkende Trennung“. Der Begriff der Trennung lädt in diesem Zusammenhang zu Missverständnissen ein. Trennung bedeutet in erster Linie die Unabhängigkeit der jeweiligen Organisationen voneinander, nicht aber Ausschluss jedweden Kontakts. Ebenso wenig bedeutet Trennung, dass sich die Kirchen nicht an der öffentlichen Diskussion beteiligen dürften: Wie jeder Bürger und jede Vereinigung dürfen die Religionsgemeinschaften ihre religiösen, aber auch ihre politischen Standpunkte äußern, ent-

sprechende Bildungsangebote machen etc. Die besondere Behandlung der Religionsgemeinschaften im deutschen Staatskirchenrecht hat mit einer institutionellen Verbindung oder Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften wenig zu tun. Die eigentliche Frage, ob die sich mit der Religionsausübung stellenden Sachprobleme in einer der Religionsfreiheit entsprechenden und gemeinwohlverträglichen Weise gelöst werden, wird durch die „Trennungs-“ Terminologie eher verdeckt.

5. Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates

Aus den bisher behandelten Grundsätzen, der Religionsfreiheit, der religiösen Gleichheit und der Trennung von Staat und Kirchen wird der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates hergeleitet, der im Grundgesetz nicht explizit formuliert wird. Er besagt, dass dem Staat grundsätzlich keine Befugnis zusteht, über Richtigkeit und Qualität weltanschaulicher und religiöser Modelle zu entscheiden. Dafür fehlen ihm die Maßstäbe. Es ist ihm verwehrt, sich mit einer bestimmten weltanschaulichen Richtung zu identifizieren. Demgemäß darf der Staat allerdings auch nicht etwa die Religionslosigkeit seiner Bürger propagieren. Er ist, wie das Bundesverfassungsgericht formuliert hat, „Heimstatt aller Staatsbürger“⁵, ohne Unterschied von Religion oder Weltanschauung.

Dem Grundgesetz ist ein Neutralitätskonzept, das Staat und Religion gegeneinander abschottet und den Staat zu einer Ignorierung des Religiösen zwingt, nicht zu entnehmen. Es sieht vielmehr in mehreren Vorschriften, zu denen neben der Garantie des Religionsunterrichts die der Anstaltsseelsorge (Art. 140 GG i.V.m. 141 WRV) oder die Feiertagsgarantie des Art. 140 GG i.V.m. 139 WRV gehören, Berührungspunkte vor. Diese sind integrale Bestandteile, nicht Ausnahmen des grundgesetzlichen Neutralitätsverständnisses. Ein anderes Verständnis mag den Neutralitätsvorstellungen anderer Verfassungsordnungen entsprechen. Das ist aber für die Auslegung des Grundgesetzes ohne Bedeutung.

6. Religion in der Öffentlichkeit – Distanz und Kooperation

Damit wird bereits deutlich, dass das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes nicht bei Merkmalen stehen bleibt, die die Abgrenzung von Staat und Kirche betonen. Das Staatskirchenrecht beinhaltet auch Elemente der Kooperation, der Förderung und der Rücksicht auf die Besonderheiten und das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften. Staat und Religionsgemeinschaften umfassen dieselben Menschen und haben daher Berührungspunkte – Erziehung und Wissenschaft (Art. 7 Abs. 3 und 4 GG) und die Verfassungsvorschriften der Länder zu theologischen Fakultäten), die

⁵ BVerfGE 19, 206 (216), 24, 236 (246), 32, 98 (106).

seelsorgerlichen Bedürfnisse der Soldaten und in Krankenhäusern und Strafanstalten (Art. 141 WRV) oder der Schutz von Sonn- und Feiertagen (Art. 139 WRV) sind Bereiche, in denen die Verfassungsordnung ausdrücklich religiöse Belange oder die Interessen der Religionsgemeinschaften berücksichtigt. Die Religionsfreiheit ist nicht dort am besten verwirklicht, wo Religion in der Öffentlichkeit möglichst ignoriert oder gelehnet wird. Vielmehr bewähren sich Religionsfreiheit, Neutralität und Distanz gerade dann, wenn legitime Interessen und Anliegen, die die Religionen und Religionsgemeinschaften auch im Bezug auf öffentliche Einrichtungen haben, berücksichtigt werden, immer unter Wahrung der Freiheit Anderer, von Gleichheit und Neutralität.

Die Trennung von Staat und Kirche steht auch einer Kooperation beider Größen nicht entgegen. Beim Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen und den theologischen Fakultäten ist das nicht nur unvermeidlich, sondern legitim und verfassungsrechtlich vorgesehen. Andere Bereiche der Kooperation sind etwa das Kindergartenwesen, diakonische Einrichtungen wie Alten- und Krankenpflegeeinrichtungen, aber auch die Jugendarbeit. In all diesen Bereichen kooperieren Staat und Religionsgemeinschaften bzw. deren Einrichtungen, ohne dass dadurch der Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche in Frage gestellt würden. Der Staat kooperiert hier ja auch mit nichtkirchlichen Einrichtungen und Trägern. Es würde geradezu eine Diskriminierung der Religionsgemeinschaften bedeuten, wenn unter Berufung auf den Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche der Staat etwa im Krankenhauswesen mit dem Roten Kreuz, nicht aber mit Diakonie oder Caritas zusammenarbeiten würde.

Besonders nahe liegt es, gegenseitige Interessen durch Vereinbarung der Beteiligten zu regeln. Dementsprechend sind die Konkordate oder Staatskirchenverträge ein besonders sinnvolles Mittel zur Koordinierung und zur Kooperation von Staat und Kirche. In ihnen sind typischerweise unter anderem Fragen der Universitätstheologie, der Seelsorge in Krankenhäusern, Strafanstalten, bei der Polizei und weitere Bereiche geregelt, in denen Staat und Kirche kooperieren.

7. Förderung der Religionsausübung und Berücksichtigung des religiösen Selbstverständnisses

Religionsfreiheit, Trennung von Staat und Kirche und religiöse Gleichheit sprechen nicht dagegen, dass der Staat die Religionsausübung und die Religionsgemeinschaften fördert. Der Religionsunterricht ist ein Beispiel auch dafür. Selbstverständlich sind dabei alle Religionen und Weltanschauungen gleichzubehandeln und ist dabei strikte religiös-weltanschauliche Neutralität zu wahren. Wo entsprechender Bedarf besteht, und wo die sonstigen, rein formalen Voraussetzungen erfüllt sind (z. B. Mindestschülerzahlen für den Religionsunterricht), müssen Anstaltsseelsorge, Militärseelsorge, Religionsunterricht und theologische Fakultäten grundsätzlich

für alle Religionen- und Religionsgemeinschaften, aber auch für Weltanschauungsgemeinschaften offen stehen.

Ein Element der Förderung der Religion stellt auch die in Art. 137 Abs. 6 WRV gewährleistete Möglichkeit der Kirchensteuererhebung für solche Religionsgemeinschaften dar, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind. Auch der Körperschaftsstatus selbst (Art. 137 Abs. 5 WRV) dient, wie das Bundesverfassungsgericht zu Recht herausgearbeitet hat, der Unterstützung und Bestärkung des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften und kann daher auch als Element der Förderung von Religion verstanden werden. Auch hier ist, wie bei allen Maßnahmen der materiellen und immateriellen Förderung, der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates und der Gleichbehandlung der Religionen einzuhalten. Daher steht der Körperschaftsstatus allen Religionsgemeinschaften zur Verfügung, soweit sie nach Verfassung und Zahl der Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten.

Neben dem Aspekt der Förderung ermöglicht der Körperschaftsstatus den Religionsgemeinschaften auch, von rechtlichen Gestaltungsmöglichkeiten Gebrauch zu machen, die ihrem Selbstverständnis besser gerecht werden als die üblichen Gestaltungsformen des Privatrechts. So ist das Pfarrdienstverhältnis zu den evangelischen Kirchen ein lebenslanges Dienst- und Treueverhältnis und kein bloßes Arbeitsverhältnis, wie es das staatliche Arbeitsrecht kennt. Es ähnelt dem Beamtenverhältnis. Die im Körperschaftsstatus enthaltene Möglichkeit, beamtenrechtliche Rechtsverhältnisse zu begründen, berücksichtigt daher die gewachsenen Besonderheiten und das Selbstverständnis der evangelischen Kirche in diesem Bereich.

Die hier skizzierten Grundlagen des deutschen Staatskirchenrechts zeigen, dass es nicht überkommene Privilegien einzelner Großkirchen schützt, sondern dass es dazu dient, auf der Basis von Religionsfreiheit, religiöser Gleichheit, Trennung von Staat und Kirche und der damit verbundenen religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates ein Verhältnis von Distanz und Kooperation zu statuieren, wie es manche Kirchenverträge ausdrücken. Dass diese Grundsätze unzeitgemäß sind, vermag ich nicht zu erkennen, im Gegenteil: Sie bieten eine freiheitliche Ordnung und Entfaltungschancen auch für andere als die etablierten Religionsgemeinschaften. Daher ist es auch nicht verwunderlich, dass beispielsweise muslimische Gemeinschaften nicht etwa das Staatskirchenrecht ablehnen, sondern danach streben, in seine Strukturen und Entfaltungsmöglichkeiten integriert zu werden.

8. Zukunftsfragen des Staatskirchenrechts

Dies leitet über zu den Zukunftsfragen des Staatskirchenrechts. Das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften und die Ausgestaltung seiner Einzelheiten sind keine statische, sondern eine dynamische Mate-

rie. Immer wieder treten neue Fragen und Bedürfnisse auf, für die es eine Antwort zu finden gilt. Auch wenn die Grundsätze des Staatskirchenrechts eine solide Basis bilden, so sind sie doch immer wieder neu zu konkretisieren. Welche Fragen sich in Zukunft stellen werden, das ist natürlich schwer vorhersehbar. Einige Entwicklungen und Trends lassen sich aber bereits heute benennen.

9. Staatsleistungen, Kirchensteuern und die Vermittlung der Grundlagen des Staatskirchenrechts

Immer wieder diskutiert werden die vermögensrechtlichen Verpflichtungen des Staates gegenüber der Kirche. In den letzten Jahren sind namentlich die Staatsleistungen immer wieder angegriffen worden.⁶ Art. 138 Abs. 1 WRV, der gem. Art. 140 GG Bestandteil des Grundgesetzes ist, bestimmt: „Die auf Gesetz oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften werden durch die Landesgesetzgebung abgelöst. Die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf.“ Hierzu ist zunächst zu bemerken, dass nicht alles, was an finanziellen Leistungen von den Ländern oder vom Bund an die Religionsgemeinschaften fließt, Staatsleistungen in diesem Sinne sind. Subventionen, etwa im Bereich diakonischer Einrichtungen, zählen beispielsweise nicht dazu. Sie dienen der Förderung gemeinwohlfördernder Zwecke und werden den Kirchen wie anderen, weltlichen Trägern auch gewährt. Von Art. 138 Abs. 1 WRV sind nur solche Leistungen erfasst, zu denen im Zeitpunkt des Inkrafttretens der Weimarer Reichsverfassung, also 1919, der Staat aufgrund besonderer Rechtstitel verpflichtet war. Diese Staatsleistungen aufgrund älterer Rechtstitel, die von den Bundesländern an die Kirchen gezahlt werden, machen einen Anteil in der Größenordnung von 2-3 % der Einnahmen der betroffenen Kirchen aus. Dennoch belaufen sie sich derzeit insgesamt auf ungefähr 460 Millionen Euro im Jahr. Sie sind nach dem Grundgesetz abzulösen. Ablösung bedeutet nicht einfach die Einstellung der Staatsleistungen. Vielmehr muss den Kirchen Kapital oder Sachvermögen zur Verfügung gestellt werden, aus dessen Ertrag die bisherigen Leistungen im Wesentlichen sichergestellt werden können. Die dafür erforderliche reichs- bzw. bundesgesetzliche Grundsatzgesetzgebung ist freilich bisher nicht in Angriff genommen worden. Zu den Gründen dafür gehört sicher auch die Erwägung, dass die Ablösung die Länder recht teuer zu stehen kommt und dass die Weiterzahlung demgegenüber eine erträgliche Belastung darstellt. Indes erscheint bei nüchterner Betrachtung eine Ablösung auch nicht als unmöglich. Denkbar wäre nämlich eine ratenweise Ablösung. Geht man als Summe für die Ablösung etwa vom 20fachen eines Jahresbeitrages aus, könnten die Länder beispielsweise neben der

⁶ Zu den Staatsleistungen siehe de Wall, Heinrich: Staatsleistungen – ewige Rente?, in: Die Privilegien der Kirchen und das Grundgesetz, hrsg. von Rosemarie Will, Berlin 2011, S. 49-56.

laufenden Zahlung einen Betrag zum Aufbau eines Kapitalstocks zahlen, bis dieser den Umfang von 20 Jahresbeträgen erreicht. Dann könnte die Staatsleistung eingestellt werden.

Auch die Kirchensteuer ist immer wieder im Visier der Kritik. Bisweilen scheint aber das Missverständnis zu bestehen, dass die Kirchensteuer eine staatliche Finanzierung der Kirche beinhaltet. Das ist falsch. Die Kirchensteuer kann nur von Mitgliedern der jeweiligen Kirche erhoben werden. Sie stellt einen Mitgliedsbeitrag dar, der in Form einer Steuer erhoben wird. Sie stellt sicher, dass den Kirchen die für die Erfüllung ihrer Aufgaben erforderlichen Mittel stetig und zuverlässig zufließen. Dazu trägt das spezielle Verfahren der Erhebung der Kirchensteuer bei, bei dem die Kirchensteuer von den Arbeitgebern als Teil der Lohnsteuer an die staatlichen Finanzämter abgeführt und von diesen verwaltet wird. Für diese Serviceleistung erhält der Staat ein Entgelt in Form eines Prozentsatzes des Kirchensteueraufkommens. Ein alternatives Modell, das ebenso gerecht, einfach und sicher ist wie die Kirchensteuer, ist noch nicht aufgezeigt worden.

Die Diskussionen um die Kirchensteuer und Staatsleistungen verweisen aber auf ein Grundproblem des Staatskirchenrechts. Auf der einen Seite bestehen immer wieder Missverständnisse über den tatsächlichen Inhalt der staatskirchenrechtlichen Regelung. Auf der anderen Seite wird aber das Staatskirchenrecht umso weniger in Frage gestellt werden, je deutlicher seine Grundlagen und seine Legitimation herausgestellt werden können. Hier haben gerade auch die Kirchen die Aufgabe, Sinnhaftigkeit und Legitimation der staatskirchenrechtlichen Regelung zu verdeutlichen.

10. Die Integration „neuer“ Religionen, insbesondere des Islam

Eine Zukunftsfrage des Staatskirchenrechts, die gerade im Zusammenhang mit dem Islam aufgeworfen worden ist, ist die Integration neuer bzw. in der Bundesrepublik in der Vergangenheit nicht etablierter Religionen in das System. Dabei sind Anpassungsleistungen auf beiden Seiten erforderlich. Das Staatskirchenrecht bzw. seine etablierte Praxis knüpft bisweilen an Gegebenheiten an, die sich in der langen Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche in unserem Land herausgebildet haben. Dazu gehört, dass es Institutionen organisierter Religiosität gibt, die dem Staat als solche gegenüberstehen, nämlich die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften. Andere Kulturkreise kennen dagegen Religionsgemeinschaften als Gegenüber zum Staat nicht in dieser Weise. So ist der Islam in den Herkunftsländern vieler Muslime nicht als eine dem Staat gegenüberstehende Vereinigung von Bürgern organisiert. Die Lösung der Aufgabe, den Islam in das Religionsverfassungsrecht zu integrieren, kann vor dem Hintergrund der Regeln des Grundgesetzes nicht darin liegen, dass man eine Art Staatsislam schafft. Denn die Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften ist eine Kulturleistung und eine Verfassungsvor-

gabe, an der im Interesse der Religionsfreiheit und -gleichheit festzuhalten ist. Dies stellt die Muslime in Deutschland vor die Aufgabe, sich abweichend von dem, was sie in den Herkunftsländern gewöhnt sind, in Form einer Religionsgemeinschaft zu organisieren, wenn sie Rechte wahrnehmen möchten, die das Grundgesetz gerade Religionsgemeinschaften einräumt. Das bedeutet aber nicht, dass islamische Religionsgemeinschaften genauso organisiert sein müssten wie die Kirchen. Sinn der grundgesetzlichen Regelung ist es nicht, durch das Aufstellen von formalen Erfordernissen die Geltendmachung der Rechte von Religionsgemeinschaften zu erschweren. Vielmehr geht es lediglich darum, ein Gegenüber zum Staat zu schaffen und damit die Voraussetzungen dafür, dass die auf der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften aufbauenden Regeln des Grundgesetzes angewandt werden können. Daher ist es möglich, an die Organisation von Religionsgemeinschaften andere Anforderungen zu stellen, als man das von den Kirchen gewöhnt ist.

Das deutsche Staatskirchenrecht und die Muslime sind auf diesem Wege in den letzten Jahren einige Schritte vorangekommen. Dabei hat sich gezeigt, dass es bisweilen der Unterstützung und der Hilfe durch staatliche Einrichtungen bedarf. Die Einrichtung der deutschen Islamkonferenz und organisatorische Hilfestellungen der Länder bei der Einrichtung von Beiräten für den Religionsunterricht oder für theologische Fakultäten, in denen Vertreter der Muslime die Rechte wahrnehmen, die den Religionsgemeinschaften zukommen, sind Beispiele dafür.⁷ Dies bedeutet keine neutralitätswidrige Privilegierung oder Schaffung eines Staatsislam. Es ist vielmehr als Hilfe zur Wahrnehmung der Religionsfreiheit dort zu verstehen, wo ohne solche Hilfe die Verwirklichung dieser Freiheit deutlich erschwert ist.

11. Europäisierung des Rechts

Weitere Herausforderungen an das Staatskirchenrecht sind mit der Europäisierung der deutschen Rechtsordnung verbunden. Hier war zunächst befürchtet worden, dass die europäische Einigung auch zu einer Nivellierung des Religionsverfassungsrechts in den Mitgliedstaaten führen würde. Das erscheint aber vor dem Hintergrund der ganz unterschiedlichen Regelungen in den Mitgliedstaaten der EU, die von einem Staatskirchenrum zu einer strengen Separierung von Staat und Religionsgemeinschaften reichen, weder realistisch noch wünschenswert. Gerade das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften in den Mitgliedstaaten der EU ist eng mit den historischen und religionsdemographischen Voraussetzungen verbunden und bildet insofern so etwas wie das nationale Erbe und einen Kernbereich des nationalen Rechts. Dies hat das Bundesverfas-

⁷ Dazu Walter, Christian u. a. (Hrsg.): Die Einrichtung von Beiräten für islamische Studien, Baden-Baden 2011.

sungsgericht auch für das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes hervorgehoben.⁸ Demgemäß ist durch den Lissaboner Vertrag eine allgemeine Vorschrift (Art. 17 AEUV) in das Europarecht aufgenommen worden, wonach „die Union ... den Status [achtet], den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und ... ihn unangetastet [lässt]“. Das Europarecht sieht mittlerweile in vielen Bereichen Sonderregelungen für Kirchen und Religionsgemeinschaften vor, die zum einen der Respektierung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den Mitgliedstaaten, zum anderen aber auch der Religionsfreiheit der Religionsgemeinschaften dienen. Zudem haben die Organe der Europäischen Union bzw. Gemeinschaft auch die Bedeutung der Religionsgemeinschaften als Teil der Zivilgesellschaft für die europäische Integration erkannt und suchen den Dialog mit ihnen. Damit sind auch auf europäischer Ebene Grundlagen für ein freiheitliches Verhältnis von Distanz und Kooperation zwischen Religionsgemeinschaften, Mitgliedstaaten und EU gelegt.

12. „Praktische Konkordanz“ als ständige Aufgabe

Schließlich steht das Staatskirchenrecht immer wieder vor neuen Herausforderungen und Fallgestaltungen, in denen die Rechte und Freiheit des Einzelnen und der Religionsgemeinschaft sowie die legitimen Gemeinwohlbedürfnisse des Staates zu einem Ausgleich gebracht werden müssen. Die Herstellung praktischer Konkordanz und die Abwägung der in Frage stehenden Rechtsgüter im Einzelfall sind ständige Aufgaben des Staatskirchenrechts, so wie dies auch in anderen Rechtsgebieten der Fall ist. Die Diskussionspunkte sind zahlreich und die aktuellen Beispiele umstritten. Hinzuweisen ist auf die Diskussionen über die Zulässigkeit von Kruzifixen in Schulräumen oder die Kopftuchverbote bei Beschäftigten des Öffentlichen Dienstes. Gerade im Zusammenhang mit der Religion in der Schule treten immer wieder neue Fragen auf, sei es in Bezug auf die Koedukation von Jungen und Mädchen, sei es die Verpflichtung zur Teilnahme am Religionsunterricht oder die Zulassung eines rituellen Gebets in der Schule. Auch für andere Bereiche ließe sich die Aufzählung der Sachfragen ohne Weiteres verlängern.

Das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes bietet solide Grundlagen, diese Fragen so zu lösen, dass die Religionsfreiheit des Einzelnen, das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und die Gemeinwohlinteressen des Staates in ein angemessenes Verhältnis gebracht werden können. Dabei geht es nicht um die Privilegierung einzelner Religionsgemeinschaften, sondern um die gleichberechtigte Entfaltung religiöser Freiheit und religiöser Selbstbestimmung. Wenn dies verdeutlicht werden

⁸ BVerfGE 123, 267 (358).

kann und wenn dabei auch die Legitimation der einzelnen staatskirchenrechtlichen Regelungen vor dem Hintergrund der verfassungsrechtlichen Grundentscheidungen sichtbar wird, ist das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes nicht nur zeitgemäß, sondern auch zukunftssicher.

Gott als Grund von Verfassungen

Der Streit um den Namen des Allmächtigen in Verfassungen und Verträgen

Hans Maier

In Europa ist nach 1989 eine lebhafte Diskussion über Gottesbezüge in Verfassungen entbrannt – dies sowohl bei den Verhandlungen über eine europäische Gesamtverfassung wie auch anlässlich neuer Verfassungen oder aktueller Verfassungsrevisionen in einzelnen europäischen Ländern. Haben wir es dabei nur mit Relikten aus einer fernen Vergangenheit zu tun?

1. Gott als Bürge

Gott ist ein ewiges Thema der Philosophie, keineswegs nur der Theologie. Die Gottesfrage hat Philosophen im Lauf der Geschichte immer wieder beschäftigt – von den Griechen bis zu den Denkern des Mittelalters und der Neuzeit. Aber auch in den Urkunden, Verträgen, Friedensschlüssen, Verfassungen Europas findet sich der Gottesname – und die Bezugnahme auf Gott wird umso häufiger und deutlicher, je mehr die Politik in den neueren Jahrhunderten schriftliche Formen annimmt und in Urkunden greifbar wird.

Früh begegnet man Gott in Urkunden und verwandten Schriftdenkmälern. Das erklärt sich aus der Natur der Sache. Zu einer Urkunde gehören ja nicht nur zwei – Urheber und Empfänger –, ein Dritter muss hinzukommen zur Sicherung der Glaubwürdigkeit, ein Zeuge, ein Bürge. So weisen Urkunden im Abendland lange Zeit den gleichen Aufbau auf: Sie beginnen mit einer invocatio, einem Eingangsprotokoll, dem die intitulatio, die Nennung des Ausstellers, und die inscriptio, die Nennung des Empfängers, folgen. In der Invokation wird der Name Gottes genannt, meist in den rituellen, der Liturgie entnommenen Worten: „in nomine sanctae et individuae trinitatis“ – „im Namen der Heiligen und unteilbaren Dreifaltigkeit“. Man wählt also zur Beglaubigung eines Rechtsgeschäfts die stärkste denkbare Bürgschaft – die Gottes selber.

Die mittelalterliche Urkunde lebt weiter im landesherrlichen Bereich, vornehmlich in Staatsverträgen und dynastischen Hausverträgen. Sie dient in den neuzeitlichen Jahrhunderten vor allem der Festigung des Territorialstaats. Dabei wird die überlieferte Invokation, die Anrufung Gottes, zunächst noch in der alten Form weiterverwendet. Doch im Lauf der Zeit wird sie seltener und verschwindet schließlich ganz – der Staat als

übergreifende Gemeinschaft übernimmt nun selbst die Bürgschaft für die Rechtsgeschäfte.

2. Friedensschlüsse

In einem Bereich freilich bleibt die invocatio „im Namen der Dreifaltigkeit“ lange Zeit erhalten, ja, ihre Präsenz verstärkt sich in den neuzeitlichen Jahrhunderten noch: Fast alle europäischen Friedensschlüsse vom 16. Jahrhundert bis zum Wiener Frieden von 1815 sind „im Namen der Heiligen, unteilbaren Dreifaltigkeit“ geschlossen worden. Man nahm bei der Beendigung von Kriegen und beim Entwurf einer Friedensordnung sehr bewusst auf etwas Bezug, das außerhalb des Streites lag; man gebrauchte eine Formel, in der eine wenigstens minimale Gemeinsamkeit der Streitenden zum Ausdruck kam. Der Gottesbezug blieb übrigens auch in den modernen Religionsfriedensschlüssen (1555, 1648) – mit denen man theologisches und politisches Neuland betrat – in modifizierter Form erhalten.

Erst im 19. Jahrhundert verschwand der Gottesbezug aus den Friedensschlüssen. Ort und Zeit des Umschlags liegen in der Mitte des Jahrhunderts, im Krimkrieg, bei dem es sachlich keine religiöse Übereinstimmung zwischen den kriegführenden Staaten gab, die einen Gottesbezug beim Abschluss des Friedens erlaubt hätte. Zumindest waren die Gottesvorstellungen der am Krieg beteiligten europäischen Staaten und der Hohen Pforte nicht kompatibel – und der „Gott der Philosophen“ war als Kompromissformel für die Politik noch nicht entdeckt.

Zum eigentlichen Ort der Präsenz und Ausbreitung von Gottesformeln aber wurden in und nach den modernen Revolutionen die Verfassungen. Das mag erstaunlich klingen angesichts der Tatsache, dass gerade die bekanntesten und prominentesten Staatsverfassungen des 18. Jahrhunderts – die amerikanische und die französische – keinen Gottesbezug aufweisen (die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 freilich beruft sich ausdrücklich auf „the Laws of Nature and of Nature’s God“). Überblickt man jedoch die modernen Verfassungen vom 18. bis zum 21. Jahrhundert im Ganzen, so kommt man zu dem Schluss, dass Gottesbezüge der modernen Demokratie keineswegs so fremd sind, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Vor allem im späten 20. und im 21. Jahrhundert hat sich der Gebrauch entsprechender Wendungen neu belebt. Während in den USA seit den neunziger Jahren ein Streit über die Auslegung des First Amendment der Verfassung im Gang ist und die alte „Wall of Separation“-These heute keine unbestrittene Geltung mehr beanspruchen kann, ist in Europa nach 1989 eine lebhaftere Diskussion über Gottesbezüge in Verfassungen entbrannt – dies sowohl bei den Verhandlungen über eine europäische Gesamtverfassung wie auch anlässlich neuer Verfassungen oder aktueller Verfassungsrevisionen in einzelnen europäischen Ländern.

Zwar ist die Aufnahme eines Gottesbezugs in eine europäische Verfassung, wie bekannt, an einem französischen Veto gescheitert. Doch das letzte Wort in dieser Sache – und in Fragen öffentlich-religiöser Symbolik überhaupt – ist noch keineswegs gesprochen. Ein Licht auf die gegensätzlichen europäischen Optionen hat in jüngster Zeit der „Fall Lautsi“ geworfen. Soile Lautsi, eine in Italien lebende Finnin, hatte vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte dagegen geklagt, dass in den Klassenräumen ihrer Kinder Kreuze hingen. Da es sich um staatliche Schulen handelt, sah sie darin einen Verstoß gegen ihre weltanschaulichen Überzeugungen, einen mangelnden Schutz ihrer – negativen – Religionsfreiheit.

Der Erste Senat des Gerichtshofs gab ihr recht und befand, das obligatorische Anbringen von Kreuzen in italienischen staatlichen Schulen verstoße gegen die Europäische Menschenrechtskonvention und müsse daher unterbleiben. Die italienische Regierung erhob Einspruch gegen den Beschluss. Acht Länder des Europarates (Armenien, Bulgarien, Zypern, Griechenland, Litauen, Malta, Russland und San Marino) schlossen sich dem Einspruch an. Nach einem feurigen Plädoyer des jüdischen Rechtsgelehrten Joseph H. H. Weiler – der seit Jahren an die christlichen Traditionen Europas erinnert und für sie streitet – hob die große Kammer im März 2011 das frühere Urteil auf und stimmte mit einer Mehrheit von 15:2 der Rechtsauffassung der Republik Italien zu. Das Urteil ist inzwischen von allen 47 Ländern des Europarates anerkannt worden.

3. Europäischer Pluralismus

Gewiss, es handelt sich hier um eine Frage der Europäischen Menschenrechtskonvention. Doch im Fall der Europäischen Verfassung dürften sich heute wohl ähnliche Gewichtungen sowohl im engeren Bereich der Staaten der Union wie im weiteren der Staaten des Europarates ergeben. Zwar gibt es bei zentralen Fragen der Verfassungspolitik und der öffentlichen Symbolik Europas keine Mehrheitsentscheidungen. Aber es ist inzwischen klargeworden, dass der radikale (laizistische) Trennungsgedanke gegenwärtig weder im Osten noch im Norden und Süden Europas eine Mehrheit hat. Immer stärker wird „Religionsneutralität“ in der Mitte zwischen Gottesglauben und Agnostizismus oder Laizismus gesucht (wie dies Joseph H. H. Weiler auch vor dem Europäischen Gerichtshof vertrat); sie wird nicht mehr einfach – wie lange Zeit üblich – mit der agnostisch-laizistischen Position gleichgesetzt.

Europa bietet in dieser Hinsicht ein buntes, vielfältiges, keineswegs einheitliches Bild. In die Verfassungen der einzelnen Länder sind sehr verschiedene historische Erfahrungen, unterschiedliche Vorstellungen über das Verhältnis von Staat und Kirche, differente Beurteilungen des Gottesbezugs eingegangen. Die klassische invocatio Dei ist in Europa keineswegs verschwunden – sie bestimmt z. B. nach wie vor die Verfassungen

der Schweiz („Im Namen Gottes des Allmächtigen ...“), Irlands („Im Namen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit ...“) und Griechenlands („Im Namen der Heiligen, wesensgleichen und unteilbaren Dreifaltigkeit ...“). Indirekt darf man sie auch bei den protestantischen Staatskirchen-Ländern des europäischen Nordens und Nordwestens (Dänemark, Norwegen, Finnland, Island, England) voraussetzen.

Aber auch die „bloße“ Nennung Gottes, die *nominatio Dei*, hat nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Ende des Nationalsozialismus – und wiederum nach 1989 – an vielen Orten Zuspruch gefunden. Bekanntestes Beispiel ist die Bundesrepublik Deutschland („Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen ...“); aber auch mehrere deutsche Länder sind zu nennen, die entweder unter dem Eindruck der Katastrophe von 1945 (Bayern, Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz) oder im Zug der Wiedervereinigung (Sachsen-Anhalt und Thüringen) Gottesbezüge in ihre Verfassungen aufgenommen haben. Ein bemerkenswerter Sonderfall ist Niedersachsen, wo christliche und jüdische Gruppen 1994 über hunderttausend Unterschriften sammelten, um die Aufnahme des Gottesbezugs in die Verfassung zu erreichen – was auch glückte. Bedenkt man weiterhin, dass sich Gottesbezüge nicht nur in Verfassungspräambeln finden, sondern indirekt auch in Feiertagsregeln, in den Erziehungszielen der Schulen, in dem – wenigstens fakultativ noch immer mit religiöser Beteuerung zu leistenden – Eid, so wird deutlich, dass Gott auch im 21. Jahrhundert in europäischen Verfassungen und Verträgen präsent ist – wenn auch gewiss auf unterschiedliche Weise.

4. Ein namenloser Gott?

Fragen wir zum Schluss, wie dieser „Gott der Verfassungen“ beschaffen ist, wie man ihn sich vorzustellen hat – und was er nach dem Willen derer, die ihn anrufen oder nennen, bewirken soll.

Ist es der „Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs“, nach dem Pascal rief – und den er ausdrücklich abgrenzte vom „Gott der Philosophen und der Gelehrten“? Der jüdische oder der christliche Gott also, zu dem man aufschauen, den man ansprechen, zu dem man beten kann? In den ältesten Invokationen ist zweifellos der christliche Gott gemeint – die „Heilige und unteilbare Dreifaltigkeit“ ist eine unmissverständliche, nicht austauschbare Zuschreibung. In den späteren Gottesformeln dagegen verlieren sich diese personalen unverwechselbaren Züge. Vollends der Vertrags- und Verfassungsgott der Moderne ist meist ein namenloser Gott. Könnte er sonst – so kalkulieren seine Anwälte – bei Friedensschlüssen und anderen Vereinbarungen der Verständigung derer dienen, die sich anders nicht mehr verständigen können?

Wenn man von diesem Gott Frieden, Versöhnung, Ausgleich, aber auch Zusammenhalt und Hilfe bei der Integration des Verschiedenen und Unversöhnten erwartet, dann darf er offensichtlich nicht allzu scharfkantig

umrissen, nicht allzu exklusiv und exkludierend sein. Pascalsche Personalität und Identifizierbarkeit sind hier eher hinderlich – eher nähert sich dieser Gott dem Bild der cartesischen „vollkommenen Substanz“, fehlerlos, unendlich, allmächtig, jedoch kaum mehr persönlich anrufbar. Am Ende ist dieser Gott dann sogar für Atheisten akzeptabel, nämlich als „limitatives Prinzip“ – als unsichtbare Schranke des menschlichen Handelns und seiner allzu menschlichen Allmachtsversuchungen. In dieser entpersonalisierten Form darf er dann auch in Verfassungen ausdrücklich genannt werden.

5. Die polnische Lösung

Doch ist diese Entgrenzung wirklich unvermeidlich? Sollte man nicht, statt „Gott“ zum blässlichen „Prinzip“ zu machen, ihm seine Personalität belassen – dafür aber jenen, die sich nicht zu ihm bekennen wollen, andere „Invokationen“ einräumen? Diesen Weg ist die Verfassung Polens (1997) gegangen, die in ihrer von Tadeusz Mazowiecki entworfenen ausführlichen Präambel sowohl diejenigen einbezieht, „die an Gott als die Quelle des Wahren, Gerechten, Guten und Schönen glauben“, wie auch die anderen, „die diesen Glauben nicht teilen, aber universelle Werte respektieren, die aus anderen Quellen kommen“. Die polnische Formulierung passt gut zu dem pluralistischen Zustand des heutigen Europa. Ich gestehe gern, dass ich diesem Versuch wegen seiner größeren Ehrlichkeit den Vorzug gebe vor der grenzenlosen Dehnung des Gottesbegriffs, bei dem der „Verfassungsgott“ – mit Pascal zu reden – leicht zu einem „Dieu caché“, wenn nicht am Ende gar zu einem „Dieu perdu“ werden kann.

Der Dritte Weg als Ausdruck kirchlicher Dienstgemeinschaft

Dieter Beese

Durch die Taufe sind alle Christen zu Zeugnis und Dienst des Evangeliums berufen. Das Priestertum aller Gläubigen begründet eine umfassende Glaubens- und Dienstgemeinschaft der Christen. Der „Dritte Weg“ ist ein möglicher, nach Auffassung der evangelischen Kirche sachgemäßer Weg, dieser Erkenntnis im Blick auf das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht eine angemessene soziale Gestalt zu geben. Der theologisch-sachliche Gehalt dieser Position lässt sich vor dem Hintergrund von Schrift und reformatorischer Glaubens- und Lehrtradition darlegen. Der Begriff „Dienstgemeinschaft“ wurde nach 1945 im gegenwärtig gebräuchlichen Sinne geprägt. Er ist sachgemäß, interpretationsfähig und für diejenigen Veränderungen offen, die den anstehenden Herausforderungen gerecht werden.¹

1. Die evangelische Kirche und ihre Position

1.1 Theologische Reflexion und geschwisterliche Beratung

Die evangelische Kirche prüft kritisch alle Fragen des Glaubens und des Lebens, indem sie Kommunikation des Evangeliums auf dem Niveau eines wissenschaftlichen Diskurses betreibt (Evangelische Theologie). Sie bindet diese Kommunikation in die presbyterial-synodale bzw. episkopal-gemeindliche wechselseitige Beratung ein (consolatio fratrum). Dabei gelangt sie in einem prinzipiell un abgeschlossenen Prozess zu Ergebnissen, die gleichermaßen zeitgebunden wie verbindlich sind. Entscheidungsfindung in der Kirche ist eine Aufgabe gemeinsamer Kirchenleitung. Diese Aufgabe kann mit Ralph Kunz „in einem hermeneutischen Zirkel beschrieben werden. Auch die Sozialgestalt des Glaubens muss immer wieder neu interpretiert werden. Es geht darum, die Glaubensgemeinschaft zeitgemäß und sachgerecht zu gestalten.“²

¹ Die Evangelische Kirche von Westfalen (EKvW) führt „als eine von neun Klägerinnen einen Rechtsstreit vor der Arbeitsgerichtsbarkeit gegen ver.di mit dem Ziel, klären zu lassen, dass Streikhandlungen und Streikandrohungen bei kirchlichen und diakonischen Dienstgebern verboten sind“ (EKvW, Az. 300.30, 20.7.2010). Der vorliegende Beitrag geht zurück auf das von der EKvW beim Verfasser in Auftrag gegebene Kurzgutachten „Der Dritte Weg – Ausdruck kirchlicher Dienstgemeinschaft. Theologisch-wissenschaftliches Gutachten“, mit dem „die westfälische Landeskirche als verfasste Kirche die Verknüpfung des Arbeitskampfverbotes mit den Grundsätzen der christlichen Glaubenslehre“ gegenüber der Gerichtsbarkeit erläutert (ebd.). Veröffentlicht unter www.diakonie-rwl.de/cms/media/pdf/aktuelles/dossier/dritterWeg/ProfBeese-DerDritteWeg201011.pdf. Dort ausführlich die Belege und Nachweise.

² Kunz, Ralph: Kybernetik, in: Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte, hrsg. von Christian Grethlein und Helmut Schwier, Leipzig 2007, S. 607-684, hier S. 601.

Orientierende Maßstäbe bezieht die evangelische Kirche in erster Linie aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift und, nachgeordnet, aus ihren Bekenntnistraditionen und den Traditionen von Theologie und Kirche (Theoriebildung der Theologie und öffentliche Selbstbindungen der Kirche) sowie aus jeweils aktuellen theologisch-ethischen Reflexionen im Rahmen Öffentlicher Theologie.³

1.2 Zeugnis und Dienst statt Arbeitskampf

Die Zusammenarbeit in ihren Einrichtungen ordnet die evangelische Kirche so, dass sie auf die Form des Arbeitskampfes bei ihrer Konfliktregulierung in formalen Arbeitsbeziehungen verzichtet und Beschäftigten das Recht zum Streik verwehrt.⁴ Zugleich verzichtet sie als Dienstgeberin auf das Instrument der Aussperrung.

Die Kirche hat als Ausdruck ihrer Dienstgemeinschaft den so genannten „Dritten Weg“ entwickelt. Diesen versteht sie nicht als einzig mögliche, aus einer vermeintlich objektiven Glaubenswahrheit deduzierte ethisch-juristische Konsequenz. Die Kirche vertritt den Dritten Weg aber als einen durch theologische Gründe gewonnenen Ausdruck ihr durch das Evangelium zugesagter Freiheit in der Form institutioneller Selbstbestimmung. Der Dritte Weg verleiht dem Auftrag der Kirche unter den gegenwärtigen Bedingungen nach ihrer Auffassung in adäquater Weise eine soziale Gestalt.⁵

1.3 Grundgesetz, Wirtschaftsordnung und Kirchenordnung

Im Rahmen ihrer Selbstbestimmungskompetenz setzt sich die evangelische Kirche in Deutschland ins Verhältnis zur politisch-rechtlichen Ordnung als staatliche Ordnung und zur wirtschaftlich-rechtlichen Ordnung als gesellschaftliche Ordnung. In der Konsequenz ergeben sich daraus Zustimmung zu und Ablehnung von Konfliktregelungsverfahren in anderen, nichtkirchlichen Bereichen von Staat und Gesellschaft.

Die Zustimmung der Kirche zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung und dem aus ihr folgenden Recht steht außer Frage. Dieser rechtliche Rahmen ist gleichermaßen Ausdruck der Anerkennung des kirchli-

³ Bedford-Strohm, Heinrich / Jähnichen, Traugott / Reuter, Hans-Richard u. a. (Hrsg.): *Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell*, Gütersloh 2007, S. 342.

⁴ Zum Folgenden Richardi, Reinhard: *Arbeitsrecht in der Kirche*, München 2009, Abs. 11, 16, 21.

⁵ Campenhausen, Axel von / Wiessner, Gernot: *Kirchenrecht – Religionswissenschaft*, Stuttgart / Berlin / Köln 1994, S. 42.

chen Selbstbestimmungsrechts durch den politischen Souverän wie von der Kirche anerkannte Schranke ihrer Selbstbestimmung.⁶

Zugleich wehrt die Kirche Übergriffe außergemeindlicher Gruppen auf die internen Kooperations- und Kommunikationsbeziehungen der Gemeindeglieder in ihren Funktionen als Dienstgeber und Dienstnehmer innerhalb der Kirche und ihrer Einrichtungen ab.⁷ Die evangelische Kirche ist in Fragen der Selbstbestimmung besonders sensibilisiert durch die historischen Erfahrungen des sog. „Kirchenkampfes“ zur Abwehr der Einführung des Führerprinzips und des Arierparagraphen in die evangelische Kirche durch den NS-Staat⁸ sowie durch die Unterdrückung in der kommunistischen Diktatur der DDR mit ihren massiven Eingriffen in die kirchliche Selbstbestimmung von der offenen Machtausübung bis zu verdeckten Stasi-Operationen. Die scharfe Kritik der Diakonie des 19. Jahrhunderts an der verfassten Kirche und am bürgerlich-liberalen Ökonomismus in der Frühzeit der Industrialisierung ist ebenfalls ohne das christliche Auftrags- und Dienstverständnis nicht zu erklären.

Ebenso deutlich ist die Zustimmung der Kirche gegenüber der freien und offenen Gesellschaftsordnung. Die soziale Marktwirtschaft ist aus kirchlicher Sicht eine zweckmäßige und entwicklungsfähige Wirtschaftsordnung im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben außerhalb der Kirche. Die Kirche bejaht folglich auch die Tarifautonomie. Mit dieser verbunden ist die Rolle von Arbeitgeberverbänden und Gewerkschaften als Sozialpartner. Die Kirche arbeitet traditionell mit beiden Sozialpartnern in vielfältiger Weise zusammen. Die Abwehr von Übergriffen ist also zu unterscheiden von einer – weder gewünschten noch praktizierten – Abwehr jeglicher Auseinandersetzung mit gewerkschaftlichen Arbeitnehmervertretungen.

2. Begründung der kirchlichen Position

Die Begründung der kirchlichen Position erfolgt entsprechend evangelischem Selbstverständnis durch einen prinzipiell unabgeschlossenen Prozess der Schriftauslegung unter Anleitung der kirchlichen Lehrtradition in Auseinandersetzung mit der aktuellen Situation in Staat, Gesellschaft und Kirche.

⁶ Vgl. Hammer, Ulrich: Dritter Weg und Tarifvertrag, in: Der Dritte Weg auf dem Prüfstand. Theologische, rechtliche und ethische Perspektiven des Ideals der Dienstgemeinschaft in der Diakonie. 6. Kästorfer Management-Symposium, hrsg. von Reiner Anselm und Jan Hermelink, Göttingen 2006, S. 94; EKD Kirchenamt (Hrsg.): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift, Gütersloh 1985, S. 13.

⁷ Vgl. Winter, Jörg: Diakonie im Spannungsfeld von kirchlichem und staatlichem Recht, in: Diakonisches Compendium, hrsg. von Günter Ruddat und Gerhard Schäfer, Göttingen 2005, S. 295.

⁸ Ebd., S. 292.

2.1 Biblische Orientierungen

Die entscheidende normative Bezugs- und Orientierungsgröße für die Evangelische Kirche ist die Bibel. Insbesondere die Schriften des Neuen Testaments dokumentieren, auf welche Weise die christliche Gemeinde an unterschiedlichen Orten und in unterschiedlichen Kontexten ihre innere und äußere Ordnung, ihre Glaubensüberzeugungen und ihr persönliches und gemeinsames Handeln so aufeinander bezogen hat, dass es dem gemeindlichen Auftrag entsprach.⁹

Selbstgestaltung aufgrund und im Dienst des Auftrags

Kennzeichnend für die Selbstgestaltung der christlichen Gemeinden im Neuen Testament ist, dass in der religiösen und sozialen Umwelt vorhandene Ordnungsmodelle aufgegriffen und in den Dienst des gemeindlichen Auftrags gestellt wurden. Damit wurden sie zugleich einem neuen, gegenüber dem alten Kontext abgrenzenden Anspruch unterstellt und verändert.¹⁰ Auf diese Weise gestaltete die Gemeinde ihre äußere Ordnung zu einem Zeugnis ihres Glaubens, ohne dass sie für diese Ordnung den Anspruch heiligen oder göttlichen Rechts erheben musste. Die gemeindliche Ordnung regelte die Beziehung der Geschlechter, der Generationen, der Gemeinde zur Außenwelt, den Ablauf der gottesdienstlichen Feier, die Verteilung der natürlichen und geistlichen Gaben und die Zusammenarbeit von Gemeindegliedern untereinander.¹¹

So entstanden eigenartige Sozialgebilde in lokal und temporal unterschiedlicher Form. Glaubenshaltung, selbstbestimmte Organisation und eine dazu stimmende persönliche und gemeinsame Lebensführung innerhalb und außerhalb der liturgisch strukturierten Versammlung prägten die innere Stabilisierung und Entwicklung. Nach außen führten sie zur Veränderung der kulturellen, ökonomischen und politischen Umwelt und im Ergebnis zur Ausbreitung des Christentums.¹² Auf diesem Wege konnten sich die ideelle Überzeugungskraft, die praktische Effizienz und Effektivität und die Dynamik der neuen Bewegung im gesellschaftlichen Rahmen des Römischen Reiches und darüber hinaus entfalten.¹³

⁹ Vgl. Roloff, Jürgen: Die Kirche im Neuen Testament, Göttingen 1993, S. 11.

¹⁰ Stambaugh, John E. / Balch, David L.: Das soziale Umfeld des Neuen Testaments, Göttingen 1992, S. 134.

¹¹ Vgl. Hauschild, Wolf-Dieter: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. I: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, S. 84.

¹² Hammann, Gottfried: Die Geschichte der christlichen Diakonie. Praktizierte Nächstenliebe von der Antike bis zur Reformationszeit, Göttingen 2003, S. 21.

¹³ Stark, Rodney: Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht, Weinheim 1997, S. 188.

Binnen- und Außenbeziehungen als Ausdruck des Glaubens

Aus dem ursprünglichen Glaubensimpuls¹⁴ entspringt eine kontinuierlich theologisch kommunizierte Konfliktkultur der Gemeinde (Röm. 6,3-4; 12,10; 14,7; 2. Kor. 2,5-11), durch die die Legitimationen, Rechte, Pflichten und Zuständigkeiten im Blick auf die Zusammenarbeit der Gemeindeglieder problematisiert und geklärt werden.¹⁵ So wird dafür Sorge getragen, dass die Gemeindeordnung der Sendung und dem Auftrag der Gemeinde entspricht. Man kann also von einer „theonomen“ oder „christonomen“ Ethik im Neuen Testament sprechen.¹⁶

Bemerkenswerterweise bestehen gerade an dieser Stelle markante Unterschiede zwischen dem Binnenverkehr in der Gemeinde (Mt. 18,1.4), den Binnenbeziehungen außergemeindlicher Gruppen, Bewegungen und Institutionen (Mt. 20,25; Röm. 1,19.21.28; Phil. 4,8) und den Wechselbeziehungen zwischen beiden (Röm. 12,1-2).

Als maßgebliche neutestamentliche Maximen für die Regelung der gemeindlichen Binnenbeziehungen und für das Verhalten der Gemeinden in Außenbeziehungen sind zu nennen:¹⁷

- Physische, psychische und verbale Gewalt sind verpönt (Mt. 5,38 f.; 5,43 f.).
- Fraktionierungen entlang partikularer Interessen, durch Leitpersonen repräsentiert und religiös überhöht, werden missbilligt (1. Kor. 3, 4.9-11).
- Konfliktlösungen durch Mobilisierung und Durchsetzung des größten Druckpotenzials bestimmter vermeintlich Recht habender Gruppen und Personen werden abgelehnt (Mt. 26, 6-11.47-56, Joh. 8 – vgl. EKvW, KO Art. 66 (1)).
- Außergemeindliche Rechtsprechung zur Lösung innergemeindlicher Konflikte soll nicht erfolgen (1. Kor. 6,1-4).

Stattdessen zielen die liturgische Symbolisierung, die gemeindliche Erziehung und die Praxis der Leitung auf:

- Perspektivwechsel und Rollentausch (Joh. 13,4-6.12.14f.),
- Freiwilligen Verzicht auf ungebrochene Selbstdurchsetzung (Lk. 9,23; Mt. 5,3-12),
- Orientierung am gemeinsamen Auftrag (Eph. 4,1-7),
- Kontrollierte Eskalation und Deeskalation ausschließlich durch verbale Kommunikation mit der Exkommunikation als ultima ratio (gemeindeöffentliche Feststellung vollzogener Selbstausgrenzung des Regelverletzers mit der Möglichkeit zu jederzeitiger Umkehr (Mt. 18,15-17; 32 ff.),

¹⁴ Wengst, Klaus: Glaubensbekenntnisse, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 13, Berlin / New York 1984, S. 392.

¹⁵ Wendland, Hans-Dietrich: Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1978, S. 64.

¹⁶ Ebd., S. 3.

¹⁷ Schrage, Wolfgang: Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982, S. 310.

- Vertrauen in die gemeinsame Kraft zur Selbststeuerung aufgrund der Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Selbstmitteilung Gottes und Einbeziehung der Menschen in sein Heilswirken durch die Offenbarung in Jesus Christus (Joh. 20,19-23).

Gemeindeordnung als Freiheitsordnung

Die Unterscheidung zwischen „Gemeinde“ und „Welt“, zwischen Innen und Außen dient nicht der prinzipiellen Abwertung der Umwelt im Gegensatz zur Überhöhung der eigenen Gruppe: Andersartige Konfliktregelungsverfahren außerhalb der Gemeinde heben den Schöpfungscharakter der Welt nicht auf. Im politischen und wirtschaftlichen Raum werden partikulare private Interessen wie auch des Staates unter Anwendung verbaler, psychischer und physischer Gewalt durchgesetzt. Der ganzen Schöpfung, die Gott gleichermaßen durch eine äußere Gewaltordnung und ihr entsprechender Verfahren wie durch Menschen mit Vernunft und gutem Willen erhält, gilt das Evangelium als Zusage der Liebe Gottes und Ruf zu Umkehr und Glauben in ein neues Leben. Ihr gilt zudem die Verheißung letztendlicher Verwandlung und Erlösung und Überwindung des Bösen (Röm. 8,19.21.23 f.).

Die Gemeinde fällt immer wieder hinter die eigenen Ansprüche zurück. Die Umwelt beschämt die Gemeinde durch ethisch höherwertiges Verhalten (vgl. Mt. 25,31-46). Das ist der Gemeinde bewusst. Die Begründung für die eigenverantwortliche Selbstgestaltung des gemeindlichen Regelwerks liegt nicht darin, dass die Gemeinde gegenüber außen stehenden Gruppen und Personen höhere moralische oder politische Kompetenz beansprucht. Sie ist vielmehr darin beschlossen, dass sie aus einer Wirklichkeit lebt, die aller Vernunft und Erfahrung, somit auch aller Moral und Politik voraus liegt. Die Kirche will mit allen eingestandenen Mängeln und Beschränktheiten dieser – religiös gefassten – Wirklichkeit entsprechen. Dazu lässt sie sich im Hören auf die Botschaft der Schrift ermahnen und misst sich an den Ansprüchen, die sich aus ihrem Glauben ergeben (1. Thes. 5,14.18.23).

Grund und Ursache der kirchlichen Selbstbestimmung ist die christliche Freiheit, verstanden als durch Christus zugesagte, zugeeignete und im Glauben angeeignete Freiheit (Gal. 5, 1), nicht irgendeine Form der (moralischen) Überlegenheit gegenüber einer vermeintlich bösen Welt.

2.2 Lehrtradition der evangelischen Kirche

Rechtfertigung, Taufe und Dienstgemeinschaft

Das zentrale Kriterium zur Beurteilung der Lehre über Fragen des Glaubens und der Lebensführung ist für die evangelische Kirche die Rechtfertigungslehre. Diese besagt: Die Kirche hat den Grund ihrer Existenz aus-

schließlich im Wort Gottes, das den sündigen Menschen ohne Ansehen der Person allein aus Gnaden vor Gott gerecht spricht und zum Zeugnis des Evangeliums in Wort und Tat beruft.¹⁸ Diese Botschaft wird öffentlich durch Auslegung der Schrift verkündigt und in den Sakramenten Abendmahl und Taufe symbolisiert.

Inbesondere durch die Taufe wird dies so verkündigte und im Glauben angeeignete Heil Gottes durch berufene Diener am Wort im Vollzug der Taufe persönlich zugeeignet. So entsteht das Priestertum aller Gläubigen: Jeder, der getauft ist, steht aufgrund des Zuspruchs und des Anspruchs des Evangeliums auch in einer Gemeinschaft des Dienstes (Heb. 10,19 f.; Röm. 12,1).

Diese Gemeinschaft des Dienstes findet als „Dienstgemeinschaft“ in der Kirche und ihren Einrichtungen äußerlich darin Ausdruck, wie die Meinungs- und Entscheidungsfindung in der Kirche insgesamt vonstattengeht. Ordnung und Leitung der Kirche müssen dem Priestertum aller Gläubigen in der Dienstgemeinschaft der Christen entsprechen.

Theologische Interpretation von Erfahrung

Die Entstehung der neutestamentlichen Schriften mit ihren theologischen Selbstartikulationen, Selbstbeschreibungen und Selbstreflexionen entsprang der Auseinandersetzung der Christen und ihrer Gemeinden mit den Lebenserfahrungen, die sie im Glauben zu bewältigen hatten. Glaubenserfahrungen werden erzählt, bearbeitet, interpretiert und so auf den Begriff gebracht. Gleichzeitig erfahren die gebrauchten Begriffe dabei eine signifikante Umdeutung (vgl. Messias, Kyrios, Ekklesia). Die Geschichte der christlichen Lehrbildung ist eine Geschichte der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit des Glaubens. Erfahrungen werden nachträglich mit gegebenen Begriffen erschlossen, um ihren theologischen Gehalt zu erfassen. Auf diesem Wege folgte der praktischen Suche nach einer dem christlichen Selbstverständnis adäquaten rechtlichen Ordnung deren theologisch-begriffliche Erfassung mit unterschiedlichen Prägungen des Begriffs „Dienstgemeinschaft“.¹⁹

Volksgemeinschaft und Dienstgemeinschaft

Bis 1933 spielte der Begriff „Dienstgemeinschaft“ in der Kirche keine prominente Rolle. Sehr wohl war jedoch die Sache der Dienstgemeinschaft

¹⁸ Nüssel, Friederike: Rechtfertigung, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. 3, Göttingen, 5. Aufl., 2008, S. 983-987, hier S. 987.

¹⁹ Vgl. Jähnichen, Traugott: „Dienstgemeinschaft“ als normatives Leitbild für die Gestaltung der Arbeitsbeziehungen in Kirche und Diakonie, in: Diakonie im Übergang. Denken und Handeln NF 1, hrsg. von Desmond Bell, Wolfgang Maaser und Gerhard K. Schäfer, Bochum 2007, S. 191–209, im folgenden Text: Jähnichen: Leitbild.

(jenseits des Arbeitsrechts) bereits in der frühen modernen Diakonie tief verankert:

- „Das wahre Leben schafft sich mit innerer Notwendigkeit aus sich selbst heraus selbst seine Gestalt. ... Die künftige Gestaltung der Kirche bei voller, geordneter Entfaltung der freien christlichen Liebestätigkeit kann niemand sehen, bis der Herr sie gezeigt hat ...²⁰ Mit anderen Worten, es gibt einen inneren Zusammenhang zwischen Glaubensgemeinschaft und sozialer Gestalt der Kirche, aber nicht so, als sei die Form als solche schon christlich. Sie wird es erst durch ihren Gebrauch durch den Glauben selbst.
- Die Unterstellung „der freien Liebestätigkeit und ihrer Anstalten unter den Staat und sein Gesetz“ können weder dem „Wesen der Liebe noch [dem] ... des Staates“ gerecht werden.²¹ Das bedeutet, die Kirche und die Diakonie dürfen sich nicht per se dem Staat unterwerfen und seine Regeln als die eigenen akzeptieren. Es bedarf einer durch die eigene Sache gesteuerten selbstbestimmten Gestaltung der sozialen Formen und Abläufe, die dem Auftrag dienen.
- „Die Tätigkeit der Inneren Mission und die amtliche Tätigkeit (d. h. das pfarramtliche Handeln, Vf.) dürfen nicht ineinander aufgehen, sich nicht identifizieren; jede der beiden muss bleiben, was sie ursprünglich ist, amtlich und nichtamtlich.“²² Mit anderen Worten: Diakonie und Amtskirche ordnen sich selber einander so zu, wie es ihrem Auftrags- und Selbstverständnis entspricht. Sie wählen sich dabei diejenigen Rechtsformen, die dem am besten dienen.

In den Präambeln der Tarifordnungen für den öffentlichen Dienst des NS-Staates wurde der Begriff „Dienstgemeinschaft“ im Sinne der Volksgemeinschaftsideologie eingeführt.²³ Dies schließt nicht aus, sondern provoziert eine Umdeutung im Interpretationsprozess der evangelischen Kirche. In diesem Prozess erarbeitet die Kirche eine vertiefende und korrigierende Erfassung des theologischen Sachgehalts ihres Leitbildes. In der Diskussion um das evangelische Kirchenrecht nach 1945 zog Werner Kalisch den Terminus heran, um unter Berufung auf den eigenständigen Verkündigungsauftrag der Kirche im Anschluss an die Barmer Theologische Erklärung die Norm der Dienstgemeinschaft „als Grundlage und gleichzeitig als Abgrenzungsprinzip kirchlicher Rechtssetzung zu den Regelungen des Tarifvertrags“ geltend zu machen.²⁴

²⁰ Zitat Johann Hinrich Wichern, nach Jähnichen, Traugott, in: Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus, Katholische Soziallehre, Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, hrsg. von Helga Grebing, Essen 2000, S. 899.

²¹ Ebd. S. 322 bzw. S. 901.

²² Ebd. S. 317 bzw. S. 903.

²³ Jähnichen: Leitbild. S. 197

²⁴ Zit. nach ebd. S. 19.

Dienstgemeinschaft in der Volkskirche

Seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts wird also das eigenständige kirchliche Arbeitsrecht theologisch durch das Konzept Dienstgemeinschaft legitimiert. Zwanzig Jahre nach dem legitimatorischen Gebrauch im Kirchenrecht erfolgt sukzessive die diskursive interpretatorische Erschließung:

Der Bund der evangelischen Kirchen in der DDR bezeichnet die Kirchen als „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft“. Er verbindet damit einen Verweis auf Dietrich Bonhoeffers Forderung nach einer „Kirche für andere“ mit der Existenz des christlichen Zeugnisses und Dienstes in der sozialistischen Gesellschaft. Die EKD-Schrift „Christsein gestalten“ nimmt diesen Interpretationsansatz auf. Als Reaktion auf den Wertewandel in der Bundesrepublik Deutschland dient er dem Versuch, neue Handlungsperspektiven für die Volkskirche²⁵ aufzuzeigen. Reform und Dienstgemeinschaft gehen kybernetisch-integral auf der Suche nach einem einigenden Band für evangelikale, ökumenische und kerygmatische Strömungen eine Verbindung ein. Im Mitarbeitervertretungsgesetz von 1992 schlägt sich diese Tendenz partnerschaftlich-konsensual als Zielsetzung für die Kommunikations- und Führungskultur nieder. Die EKD-Denkschrift zur Diakonie 1998 verwendet den Begriff missionarisch-motivational als zugleich intern-externe Offerte an Mitarbeitende der Diakonie. Einen integrativen Impetus bekommt der Begriff im Leitbild der Diakonie 1997 der Diakonischen Konferenz: Er verbindet Haupt- und Ehrenamtliche kommunikativ-sozial in einer kirchlichen Kultur des Respekts, der Offenheit und der Konfliktfähigkeit.

Der Rekurs auf das Glaubenszeugnis des Neuen Testaments brachte das spezifisch christliche Verständnis von „Volk“ als Bürger des Reiches Gottes, „Gemeinschaft“ als Gemeinsamkeit der Berufung zu einem Leben in Glauben und Liebe und „Dienst“ als Konsequenz zugesagter Freiheit von illegitimen Machtansprüchen zur tätigen Gottes- und Nächstenliebe so zur Geltung, dass der Begriff „Dienstgemeinschaft“ eine neue, sachgemäße Fassung erhielt. Das Wechselverhältnis von Interpretation und Anwendung des Begriffs „Dienstgemeinschaft“ sorgt im kirchlichen Kontext für eine große Wandlungsfähigkeit, die auch empirisch-kritisch zu beobachten und nachzuvollziehen ist. Diese Beobachtung verweist darauf, dass die evangelische Kirche in Auseinandersetzung mit der jeweiligen gesellschaftlichen Situation kontinuierlich sachgemäße, menschengerechte und dem Glaubensbegriff der evangelischen Kirche entsprechende Interpretationen ihres Leitbegriffs „Dienstgemeinschaft“ erarbeitet und dafür geeignete Ausgestaltungen entwickelt.

²⁵ Leipold, Andreas: Volkskirche. Die Funktionalität einer spezifischen Ekklesiologie in Deutschland nach 1945, Göttingen 1997, S. 149.

Recht und Ethos in der Dienstgemeinschaft

Die tatsächliche selbstbestimmte Aktivität von Glaubensgemeinschaften und ihren Mitgliedern im öffentlichen Raum bringt das freiheitliche Ethos, das sich in der Rechtsordnung abbildet, als Ausdruck des Menschen- und Grundrechts der Religionsfreiheit zur Darstellung und bekräftigt die lebendige Substanz jener freiheitlichen Rechtsordnung, die tief in der Christentumstradition sowie in der humanistischen Tradition und der Arbeiterbewegung verankert ist.

Für Staat und Gesellschaft erhöht sich dadurch, dass die Kirche aus ihren eigenen Quellen heraus ihren Auftrag interpretiert und realisiert, die Chance, dass die Kirche aus freien Stücken den Wertgehalt der Verfassung im gesellschaftlichen Prozess theoretisch und praktisch interpretiert und so zur Geltung bringt. Für alle, die in der Kirche ein Amt haben und in der Kirche mitarbeiten, sind, um die Auftragstreue der Kirche zu sichern, Loyalitätspflichten gesetzt, die objektiven Charakter haben und nicht dem persönlichen Belieben anheimgestellt sind.

Dienstgemeinschaft und Dritter Weg

Die konkrete Form der arbeitsrechtlichen Ausgestaltung der kirchlichen Dienstgemeinschaft beruht auf der Entscheidung für den so genannten „Dritten Weg“. In dieser Form der Ordnung der innerkirchlichen Dienst- und Arbeitsbeziehungen konkretisiert die Kirche die grundgesetzlich garantierte Koalitionsfreiheit und modifiziert sie nach Maßgabe ihres Selbstverständnisses entsprechend den ebenfalls grundgesetzlich garantierten staatskirchenrechtlichen Besonderheiten.²⁶

Mitarbeitende der evangelischen Kirche sind auch Mitglieder der evangelischen Kirche.²⁷ Dies ist normativ der Regelfall. Die Mitgliedschaft in der Kirche ist durch die Taufe begründet; damit wird der Zusammenhang zwischen Taufe, Kirchenmitgliedschaft, Priestertum aller Gläubigen, Dienstgemeinschaft und Ordnung der Dienstgemeinschaft offensichtlich.²⁸

2.3 Theologisch-Sozialethische und kybernetische Abwägungen

Theologisch betrachtet sind ethische und kirchentheoretische Gesichtspunkte²⁹ in ihrem Verhältnis zueinander sozialetisch und kybernetisch zu

²⁶ Campenhausen: Kirchenrecht – Religionswissenschaft, S. 42 f.

²⁷ Reuter, Richard: Kirchenspezifische Anforderungen an die privatrechtliche berufliche Mitarbeit in der evangelischen Kirche und ihrer Diakonie, in: Der Dritte Weg auf dem Prüfstand. Theologische, rechtliche und ethische Perspektiven des Ideals der Dienstgemeinschaft in der Diakonie, 6. Käsendorfer Management-Symposium, hrsg. von Jan Hermelink und Reiner Anselm, Göttingen 2006, S. 41.

²⁸ Kühn, Ulrich: Taufe, in: Taschenlexikon für Religion und Theologie, Bd. 3, hrsg. von Friedrich Wilhelm Horn und Friederike Nüssel, Göttingen, 5. Aufl., 2008, S. 1164-1168, hier S. 1164.

²⁹ Becker, Dieter: Kirchentheorie. Geschichte und Anforderungen eines neueren theologischen Begriffs, in: Praktische Theologie 2007, S. 1-18.

bestimmen. Der sozialetische Diskurs wird bereichsethisch im Rahmen der Wirtschaftsethik geführt. Theologische und außertheologische Theoriebildungen begegnen sich auf der anthropologischen, kulturhermeneutischen, handlungstheoretischen und ethischen Ebene im Bereich der Wirtschaft. Sie thematisieren der Sache nach die Frage nach politischer Ökonomie.³⁰ Die kybernetischen Argumentationslinien entwickeln sich in Korrespondenz zu Kirchentheorien. Sie setzen eine Zustimmung zum Geltungsanspruch des kirchlichen Bekenntnisses voraus, begegnen sich auf der ekklesiologischen, bibelhermeneutischen und glaubenspraktischen Ebene im Bereich der kirchlich organisierten Religion und thematisieren der Sache nach die Frage nach der evangeliumsgemäßen Sozialgestalt der Kirche.

Soziale Marktwirtschaft und Sozialethik

Der sozialetische Diskurs, wie ihn die evangelische Kirche führt, setzt nicht die Zustimmung zum christlichen Bekenntnis voraus. Er stellt vielmehr in Rechnung, dass von Distanz und Indifferenz gegenüber dem Glaubenssthema als Normalfall auszugehen und die Einbeziehung theologischer Gesichtspunkte begründungspflichtig ist.³¹ Gleichwohl rechnet die evangelische Kirche damit, dass im westlichen Kulturkreis, insbesondere in Mitteleuropa, die sachliche Relevanz der Christentumstradition in Rechnung zu stellen ist und auch Staats- und Wirtschaftsbürger christliche Motive in ihr Handeln einbringen.³²

Die evangelische Kirche stimmt sozialetisch dem Konzept der sozialen Marktwirtschaft als Rahmenordnung des Wirtschaftslebens in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft zu. Sie beteiligt sich intensiv daran, das Leitbild mit Leben zu erfüllen und es weiterzuentwickeln.³³ Dazu zählt insbesondere auch der Gedanke der Sozialpartnerschaft.³⁴ Als quasi „Dritten Weg“ zwischen bürgerlich-individualistisch-liberalem Vertragsdenken und kommunistischem Klassenkampfdenken befürwortet die evangelische Kirche die Idee der Sozialpartnerschaft als ein dem „sozialirenenischen“ Charakter der Sozialen Marktwirtschaft entsprechendes Modell.

³⁰ Vgl. Jähnichen, Traugott: Wirtschaftsethik. Konstellationen – Verantwortungsebenen – Handlungsfelder, Stuttgart 2008.

³¹ Rich, Arthur: Wirtschaftsethik, Bd. 1: Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh, 3. durchges. Aufl., 1987, S. 242.

³² Büscher, Martin: Marktwirtschaft als politische Gestaltungsaufgabe. Ethische Dimensionen einzel- und gesamtwirtschaftlicher Ökonomie, Marburg 2008, S. 23.

³³ Vgl. Bedford-Strohm / Jähnichen / Reuter u. a. (Hrsg.): Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell.

³⁴ Vgl. Jablonowski, Harry W.: Sozialpartnerschaft, in: Evangelisches Soziallexikon (EvSozLex), Stuttgart 2001, Sp. 1469 ff., hier Sp. 1467-1471.

Der Interessengegensatz zwischen Kapital und Arbeit wird in der Sozialen Marktwirtschaft nicht als antagonistischer Prinzipienkampf, sondern regelgeleitet innerhalb einer rechtlich geordneten Konfliktpartnerschaft ausgetragen. Die Friedenspflicht ist dabei der Normalfall, der Arbeitskampf die ultima ratio der Auseinandersetzung. Streik (und, allerdings umstritten: Aussperrung) sind legitime Kampfmittel. Waffengleichheit und Kampfparität stellen maßgebliche Kriterien zur Beurteilung der Konfliktbewältigungsinstrumente und ihres Gebrauchs dar. Ein geordnetes Schlichtungsverfahren ist die Methode zur Wiederherstellung des Friedens.³⁵

Gesamtgesellschaftliche Verantwortung der Wirtschaft, betriebliche und unternehmerische Mitbestimmung, die Humanisierung der Arbeitswelt sowie Nachhaltigkeit im Blick auf globale menschliche und ökologische Entwicklung sind bleibende Tagesordnungspunkte der sozialetischen Debatte.³⁶

Die sozialprotestantische Tradition (christlich-soziale Bewegung, religiöser Sozialismus) und der Widerstand gegen das NS-Regime³⁷ verbinden auf der Grundlage des reformatorischen Arbeits- und Berufsethos sowie des protestantischen Staatsverständnisses die evangelische Kirche insbesondere durch ihre Christen in weltlicher Verantwortung (vgl. Priestertum aller Gläubigen) historisch und substanziell mit dem Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft.³⁸ So trägt die evangelische Kirche gemeinsam mit der katholischen Soziallehre, dem bürgerlichen Freiheitsdenken und dem Solidaritätsgedanken der Arbeiterbewegung zu einer dem christlichen Menschenbild und dem Ethos des Grundgesetzes entsprechenden funktionsfähigen und menschengerechten Wirtschaftsordnung bei.³⁹

Kirchenordnung und Kybernetik

Von der Effektivierung sozialer und psychischer Hilfeleistung über die Qualifizierung von Mitarbeitenden, die Schaffung neuer Berufs- und Handlungsfelder bis hin zur Eröffnung persönlicher Entwicklungsperspektiven für Frauen und letztendlich der Ausbildung des Sozialstaats reichen die Impulse, die aus der Eigentätigkeit insbesondere der Diakonie als Dienst-

³⁵ Leminsky, Gerhard: Arbeitskampf, in: *EvSozLex*, Stuttgart 2001, Sp.79-81.

³⁶ Oermann, Nils Ole: Anständig Geld verdienen? Protestantische Wirtschaftsethik unter den Bedingungen globaler Märkte, Gütersloh 2007, S. 408.

³⁷ U. a. Kreisauer Kreis, vgl. Brakelmann, Günter: Thesen zur Wirtschaftsauffassung der Kreisauer, in: Helmut James von Moltke. Zeitgenosse für ein anderes Deutschland, hrsg. von Dems., Münster 2009.

³⁸ Vgl. Brakelmann, Günter / Jähnichen, Traugott (Hrsg.): Die protestantischen Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh 1994.

³⁹ Meckenstock, Günter: Wirtschaftsethik, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, Berlin / New York 2004, S. 173.

gemeinschaft historisch hervorgegangen sind.⁴⁰ In der „Sozialen Frage“ des 19. Jahrhunderts haben die evangelische Kirche und ihre Einrichtungen, Dienste und Initiativen Erfahrungen mit unterschiedlichen Konfliktbewältigungsstrategien und Selbststeuerungsverfahren gemacht. In der Auseinandersetzung mit den jeweils aktuellen Herausforderungen haben sie hochrelevante Beiträge zur gesellschaftlichen Entwicklung geleistet.⁴¹

Innerhalb der Kirche wird kontinuierlich eine konstruktive und kritische Diskussion über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Weiterentwicklung des Leitbildes der Dienstgemeinschaft, seiner Ausgestaltung im kirchlichen Arbeitsrecht und einer entsprechenden Führungspraxis geführt. Jähnichen greift diese Debatte auf und fragt angesichts der scharfen Ökonomisierung und des wettbewerbsbedingten Kostensenkungszwangs kritisch, „ob und inwieweit neben dem angestrebten Ziel einer kooperativen Mitarbeiterführung und einer individuellen Partizipation der Mitarbeitenden im Sinn der Dienstgemeinschaft auch deren organisierte Interessenvertretung mit dem kirchlich diakonischen Leitbild zu verbinden ist.“⁴²

Ordnung als Ausdruck der Botschaft

Die Wirtschaftsordnung dient aus evangelischer Perspektive dem Zweck, dass Menschen durch Arbeit im Austausch mit der Natur und in Zusammenarbeit mit ihresgleichen an Gottes Handeln zur Erhaltung und Bewahrung der Schöpfung teilhaben, unabhängig von Herkunft, Zugehörigkeit und persönlichem Glauben. Davon unterscheidet sich die Kirche. Sie dient dem Zweck, den Menschen durch ihre Botschaft und ihre Ordnung die freie Gnade Gottes zu bezeugen. Für sie ist die Unterscheidung (nicht: die Scheidung) zwischen Menschsein und Christsein ausschlaggebend. Sie setzt den Unterschied von Herkunft (aus Israel oder den Völkern), Zugehörigkeit (durch die Taufe) und persönlichem Glauben (Bekenntnis zu Christus, z. B. im Taufbekenntnis) gerade voraus. Aus diesem Grunde bedarf es auch in der Wirtschaftsordnung und in der Ordnung der Kirche unterschiedlicher, nämlich adäquater, eigenständiger Steuerungsverfahren.

Die evangelische Kirche hat mit ihrer Botschaft und ihrer Ordnung (Barmen III) das Evangelium so zu bezeugen, dass die verschiedenen Ämter in der Kirche keine Herrschaft der einen über die anderen begründen, sondern stattdessen den der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienst (Barmen IV). Der Auftrag, in dem die Freiheit der Kirche gründet, besteht darin, im Dienst seines (Christi) eigenen Wortes und Werkes die Botschaft von der freien Gnade Gottes an das ganze Volk auszurichten

⁴⁰ Schmidt, Heinz: Diakonische Sozialtheologie. Grundzüge und Anwendungsperspektiven, in: Theologie und Diakonie, hrsg. von Michael Schibilsky und Renate Zitt, Gütersloh 2004, S. 49.

⁴¹ Schneider-Harpprecht, Christoph: Diakonik, in: Praktische Theologie. Eine Problem- und Theologiegeschichte, hrsg. von Christian Grethlein und Helmut Schwier, Leipzig 2007, S. 746.

⁴² Jähnichen: Leitbild, S. 203

(Barmen VI).⁴³ Die Kirche urteilt gerade nicht über den persönlichen Glauben der Menschen, sie begnügt sich vielmehr mit der äußerlichen Zustimmung zu ihren Glaubensaussagen und mit ihrer Bereitschaft, den Dienst der Kirche zu fördern, zu tragen und zu unterstützen.

Ordnung als Ausdruck von Freiheit

Die Kirche und ihre Einrichtungen und Dienste müssen angesichts aktueller Aufgabenstellungen in der Kontinuität ihrer Bekenntnis- und Lehrtradition Einschätzungen und Abwägungen zwischen besseren und schlechteren Lösungen vornehmen und Entscheidungen treffen. Dies setzt die Freiheit zu eben jener Entscheidung voraus. Theologisch ist diese Freiheit der Kirche durch ihr Bekenntnis auf der Grundlage der Schrift gegeben, verfassungsrechtlich durch die einschlägigen Bestimmungen des Grundgesetzes.

Die Freiheit zur Entscheidung hat auch eine klare Selbstabgrenzung zum Inhalt. Gegenüber bestimmten Optionen, die dazu führen würden, dass Verkündigung und Ordnung der Kirche ihrem Auftrag nicht entsprächen, bestünde eine echte Entscheidungsmöglichkeit nicht: Die Aufnötigung eines (materiell ideologisch gefüllten, z. B. rassistischen, religiös-fundamentalistischen oder ökonomistischen) autoritären Führerprinzips würde ebenso wie die Aufnötigung eines (materiell ideologisch gefüllten) parteilichen Klassenstandpunktes eine Lage heraufbeschwören, in welcher die Kirche vor die biblisch gebotene Alternative Gehorsam oder Ungehorsam gestellt würde (Apg. 5,29).

Gerade in der Ermöglichung verantwortlicher Entscheidung beim Gebrauch der negativen oder positiven Religionsfreiheit erweisen sich der freiheitlich-demokratische Charakter des Grundgesetzes und die Bekenntnistreue der Kirche als tragfähig und glaubwürdig. Die Aufnötigung einer bestimmten Option der innerkirchlichen Ordnung würde, wenn es sich auch um politisch und sozialetisch vertretbare Formen handelte (wie sie etwa in anderen Ländern oder sonst im gesellschaftlich üblichen Verkehr wie beispielsweise im Wirtschaftsleben anzutreffen sind), nicht den status confessionis bedeuten. Sie würden aber den freiheitlichen und demokratischen Charakter der Partnerschaft zwischen Kirche und Staat verdunkeln, indem sie die Religionsfreiheit einschränkte und die Kirchen in ihrem Zeugnis und Dienst behinderte, weil sie gegen ihre bessere Erkenntnis und gegen ihren ausdrücklichen Willen genötigt würde, eine nach ihrer Erkenntnis schlechtere gegenüber einer besseren Lösung zur Auftrags Erfüllung zu verwirklichen.

⁴³ Mau, Rudolf (Hrsg.): *Evangelische Bekenntnisse*, Teilbd. 2: *Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*, Bielefeld 1997, S. 259 ff.

Dienstgemeinschaft und Dritter Weg

Unter Berücksichtigung der Schriftauslegung, der Lehrtradition und Geschichte der kirchlichen Regelungsverfahren für ihr Gemeinschaftsleben, ihre Zusammenarbeit und ihre Konfliktbearbeitung konkretisiert die evangelische Kirche ihre Lebens- und Rechtsordnung aufgrund der Abwägung relevanter Veränderungen und Herausforderungen in der Wahrnehmung ihres Auftrags.

Biblischer Bezug

Kirchliche Kybernetik bezieht die neutestamentlichen Erkenntnisse als maßgebliche Orientierungsgröße für die Sendung der Gemeinde und die innergemeindliche Lebensordnung ein.

Nach herkömmlichem Verständnis beinhaltete der Arbeitskampf die wechselseitige Druckausübung zum Zwecke der Erreichung wirtschaftlicher Ziele, also die Ausübung zumindest psychischer, häufig aber auch verbaler Gewalt. Typischerweise kommt es im Zuge eines Arbeitskampfes zu Fraktionierungen auch und gerade innerhalb der Dienstgemeinschaft. Zweck des Arbeitskampfes ist die Konfliktlösung durch Mobilisierung des größten Druckpotentials zur Durchsetzung von Maximalforderungen auf Kosten des Kampfgegners. Wenn sich Dienststellenleitung und Mitarbeiter in einem Arbeitskampf gegenüberstehen und durch außerhalb der Dienstgemeinschaft stehende soziale Verbände eine Stimmung der Aggression und Konfrontation erzeugt wird, besteht jedenfalls eine große Gefahr, dass die Orientierung am gemeinsamen Auftrag in den Hintergrund tritt. Der übergeordnete Auftrag zur Versöhnung würde in sein Gegenteil verkehrt, wenn Dienststellenleitung oder Gewerkschaft bzw. Mitarbeiterschaft ein Arbeitskampfgeschehen initiierten.

Tradition und Geschichte

In kybernetischer Perspektive hat die Kirche ihrerseits einen „Dritten Weg“ entwickelt (s. o.) Es handelt sich um den Weg zwischen einer tendenziell patriarchalischen (Erster Weg: Der Dienstherr gibt die Ordnung und die Bedingungen der Zusammenarbeit vor) und einer eher gesellschaftskonformen Ordnungsform (Zweiter Weg: Der Dienstherr passt sich an die gesellschaftlich üblichen und plausiblen Modalitäten der Zusammenarbeit an). Beide Modelle (der Erste und der Zweite Weg) blieben zwar im Gefälle biblischer Traditionen und begegnen auch in der historischen Realität,⁴⁴ die evangelische Kirche hat sich jedoch für den Dritten Weg als den nach ihrer Erkenntnis angemesseneren Weg entschieden (und ihn – mit selbstkritischen Differenzierungen – erneut bestätigt; vgl. EKD-Synode 2011).

⁴⁴ Wendland: Ethik des Neuen Testaments, S. 96.

Das dem zentralen protestantischen Kriterium der Rechtfertigungslehre entsprechende Leitbild der Dienstgemeinschaft wird konkretisiert durch dieses Modell des Dritten Weges (s. o.), in dem die Interessen der Dienstgeber und Dienstnehmer durch Beratungen (s. o.: *consolatio fratrum*) in einer paritätisch besetzten Arbeitsrechtlichen Kommission zum Ausgleich gebracht werden. Eine eigenständige Mitarbeitervertretung bringt die Belange der Mitarbeitenden in das Gespräch mit den die Kirchen leitenden Instanzen und Personen ein.

Die Wahrnehmung der Koalitionsfreiheit der kirchlichen Arbeitnehmer und die Mitwirkung von Gewerkschaften bei der Tariffindung bleiben möglich. Gewerkschaften wird dabei nicht mehr zugemutet, als sich der allgemeinen Anerkennung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts durch den Gesetzgeber anzuschließen (und damit das Recht der Kirche zu akzeptieren, bestimmte Mittel des Konfliktaustrags wie Streik und Ausspernung aus Gründen des Selbstverständnisses auszuschließen). Dem kirchlichen Dienstgeber wird nicht mehr zugemutet, als das von ihm selbst anerkannte Recht der Dienstnehmer anzuerkennen, sich in Gewerkschaften zu organisieren, um gegenüber der Dienstgeberseite ein Verhandlungsgleichgewicht herzustellen, welches die strukturelle Machtungleichheit zum Nachteil der Dienstnehmer ausgleicht.

Es bleibt eine ständige Aufgabe, den Begriff der „Dienstgemeinschaft“ vor einer religiösen Überhöhung zu schützen, welche die tatsächlichen Sachkonflikte, z.B. unterbestimmte Parität sowie mangelnde Mitbestimmung und Teilhabe durch erbauliche Redeweise, verschleiern könnte. Er soll in seiner praktischen Anwendung das zur inneren und äußeren Identifikation notwendige kirchliche Profil und die Partizipationsrechte der Mitarbeitenden stärken, ihre materiellen Bedürfnisse sichern und die Funktionsfähigkeit der jeweiligen Einrichtung im öffentlichen Interesse gewährleisten.

Der Begriff „Dienstgemeinschaft“ und seine Interpretationsgeschichte haben gezeigt, dass er für eine Neuinterpretation offen ist. Das Erbe der Barmer Theologischen Erklärung, die Theologie Dietrich Bonhoeffers, der Begriff der Volkskirche als Interpretation des Priestertums aller Gläubigen und das Erbe des sozialen Protestantismus unter den Bedingungen einer differenzierten Gesellschaft sind aufzunehmen und weiterzuführen.

Rechtliche Konkretisierung

Anders als die sozialetische Diskussion über die soziale Marktwirtschaft setzt die kybernetische Selbstbesinnung der Kirche die (zumindest äußerliche) Zustimmung der Mitarbeitenden in der Kirche zu ihrem Bekenntnis und ihrem Auftrag (s. o.) und dem auf der Grundlage dieses Bekenntnis entwickelten Leitbildes der Dienstgemeinschaft voraus. Die im Wirtschaftsleben unabdingbar erforderlichen Regeln für einen möglichen Arbeitskampf und insbesondere die Instrumente des Streiks (und der Aus-

sperrung) lehnt die Kirche für ihren Bereich daher konsequenterweise aus kybernetischen Gründen ab. Sie sind zur Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags dysfunktional und gegenüber der wechselseitigen Beratung in einer paritätisch besetzten Kommission bei gleichzeitigem Vorhandensein einer rechtlich abgesicherten Mitarbeitervertretung im Urteil der Kirche die zur Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags schlechtere Lösung.

Das Konzept der Dienstgemeinschaft ist in verschiedenen Kirchengesetzen definiert und beschrieben sowie in der Fachliteratur erläutert worden. Mitglieder der Dienstgemeinschaft sind alle im kirchlichen Dienst stehenden Mitarbeiter – ungeachtet der Kirchenmitgliedschaft und der persönlichen, subjektiven Glaubensauffassung des Einzelnen. Der Gedanke der Dienstgemeinschaft verpflichtet zu einem partnerschaftlichen, vertrauensvollen und aggressionsfreien Umgang miteinander. Dies gilt auch und insbesondere im Verhältnis zwischen Mitarbeitern und Dienststellenleitung.

Entwicklungsfähigkeit und -bedarf des Dritten Weges

Die evangelische Kirche und ihre Einrichtungen und Dienste nehmen aufgrund ihres Auftrags und Selbstverständnisses eine weit reichende Verantwortung für die eigenen Mitglieder und für die gesamte Gesellschaft wahr. Mit ihren Arbeitsformen und -methoden steht die evangelische Kirche gleichermaßen in Konkurrenz zu anderen Anbietern auf dem Sozial- und Bildungsmarkt wie auch in der Verantwortung, modellhaft und beispielgebend am gesellschaftlichen Prozess mitzuwirken.

Das diakonische Engagement wurde im Rahmen des Subsidiaritätsprinzips stark ausgeweitet. Mit der gesellschaftlichen Differenzierung nimmt auch die Heterogenität der Belegschaft und, insbesondere in den neuen Gliedkirchen, der Anteil nicht getaufter Mitarbeitender in kirchlichen Einrichtungen deutlich zu. Aufgrund der demographischen und ökonomischen Entwicklung steigt der Kosten- und Rationalisierungsdruck auf kirchliche Einrichtungen.

Die Kirche trägt der gesellschaftlichen Fortentwicklung Rechnung, indem sie nach Wegen sucht, unter veränderten Bedingungen von ihrer Selbstgestaltungskompetenz aktiv und situationsadäquat Gebrauch zu machen. Dies geschieht insbesondere angesichts wachsender Individualisierung und Pluralisierung bezüglich der Einstellungen und Beziehungen bei den Mitarbeitenden gegenüber der Kirche.

Darüber hinaus prüft die Kirche u. a., inwieweit der partnerschaftliche Aspekt innerhalb der „Dienstgemeinschaft“ stärker betont werden kann, um das strukturelle Machtungleichgewicht zwischen Dienstgeber und Dienstnehmer auszugleichen, ob und inwieweit sich eine sukzessive Abkopplung von den Tarifverträgen des Öffentlichen Dienstes empfiehlt, um auch hier gegenüber einer traditionell staatsanalogen Orientierung, auch wenn sie nach der Trennung von Staat und Kirche 1919 frei gewählt war,

den Aspekt der Selbstgestaltung erkennbarer zur Geltung zu bringen. Bildungsprozesse und erneuerte Leitungs- und Führungssysteme tragen der Notwendigkeit einer wertorientierten Personalentwicklung im Sinne des kirchlichen Auftrags Rechnung.

3. Fazit

Die evangelische Kirche stellt die Funktionsfähigkeit ihrer Dienstgemeinschaft unter Beweis und verdeutlicht sowohl in der alltäglichen Praxis wie auch in der öffentlichen Kommunikation den inneren Zusammenhang zwischen ihrem Selbstverständnis und ihrer Praxis. Damit gibt sie ihrem Glaubensverständnis durch Haltung und Ordnung Ausdruck und leistet zugleich einen Beitrag zur Suche nach einem zukunftsfähigen Weg gesellschaftlicher Konfliktregulierung. Sie verfolgt dabei das Ziel, dem Wert der Arbeit durch die Gewährleistung von Partizipationsrechten und durch ein angemessenes Einkommen gerecht zu werden und dem gesellschaftlichen Bedarf erforderlicher Leistungen zu entsprechen.

Literatur

- Becker, Uwe (Hrsg.): Perspektiven der Diakonie im gesellschaftlichen Wandel. Eine Expertise im Auftrag der Diakonischen Konferenz des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland, Neukirchen-Vluyn 2011.
- Bell, Desmond / Maaser, Wolfgang / Schäfer, Gerhard K. (Hrsg.): Diakonie im Übergang (Denken und Handeln. Beiträge aus Wissenschaft und Praxis. Neue Folge Band 1), Schriftenreihe der Ev. Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, hrsg. von Marianne Hellmann, Wolfgang Maaser und Fritz Rüdiger Volz, Bochum 2007.
- Beyer, Heinrich / Nutzinger, Hans G.: Erwerbsarbeit & Dienstgemeinschaft. Arbeitsbeziehungen in kirchlichen Einrichtungen. Eine empirische Untersuchung. Mit einem Nachwort von Günter Brakelmann, Bochum 1991.
- Bock, Wolfgang: Arbeitsrecht, kirchliches, in: Evangelisches Staatslexikon, hrsg. von Werner Heun, Martin Honecker, Martin Morlok und Joachim Wieland, Stuttgart 2006.
- Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1998.
- Dahlgrün, Corinna: Vom Heiligen Geist zur Balanced Scorecard. Ekklesiologische Konzepte, in: Verkündigung und Forschung 2002, S. 26-48.
- EKD Kirchenamt (Hrsg.): Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen. Eine Studie zur Arbeitslosigkeit, Gütersloh 1982.
- EKD Kirchenamt (Hrsg.): Verantwortung für ein soziales Europa. Herausforderungen einer verantwortlichen sozialen Ordnung im Horizont des europäischen Einigungsprozesses. Eine Denkschrift, Gütersloh 1991.
- EKD Kirchenamt (Hrsg.): Handwerk als Chance. Möglichkeiten einer gemeinwohlorientierten sozialen und ökologischen Marktwirtschaft am Beispiel des Handwerks. Eine Denkschrift der Kammer der EKD für soziale Ordnung, Gütersloh 1997.
- EKD Kirchenamt (Hrsg.): 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, Bonn 1997.
- EKD Kirchenamt (Hrsg.): Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland, Gütersloh 2007.
- EKD Kirchenamt (Hrsg.): Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh 2008.
- EKD Sozialwissenschaftliches Institut (Hrsg.): Kirche und Gewerkschaften im Dialog, Bd. I, Bochum 1987, Bd. II, Bochum 1989.

- Goertz, Harald / Härle, Wilfried: Artikel Priester / Priestertum II/1, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 27, Berlin / New York 1997.
- Hildemann, Klaus D. (Hrsg.): Spannungsfeld Führung. Neue Konzepte in einem veränderten Sozialstaat, Leipzig 2002.
- Honecker, Martin: Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen, Göttingen 2009.
- Klute, Jürgen / Segbers, Franz (Hrsg.): Gute Arbeit verlangt ihren gerechten Lohn. Tarifverträge für die Kirchen, Hamburg 2006.
- Lührs, Hermann: Die Zukunft der Arbeitsrechtlichen Kommissionen. Arbeitsbeziehungen in den Kirchen und ihren Wohlfahrtsverbänden Diakonie und Caritas zwischen Kontinuität, Wandel und Umbruch, Baden-Baden 2010.
- Müller-Weißner, Ulrich: Chef sein im Hause des Herrn. Führen und Leiten in der Kirche – eine Praxishilfe, Gütersloh 2003.
- Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.): Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft. Ein Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1992.
- Orth, Gottfried: Systematische Theologie, Stuttgart 2002.
- Petzoldt, Matthias: Exemplarische Existenz der Kirche? Der sog. Dritte Weg der Kirche, kritisch beleuchtet, in: Ins Wort fallen ... – Impulse zur Weiterführung und Verwirklichung des Sozialwortes der Kirchen, hrsg. von Ulf Liedke und Harald Wagner, Leipzig 1999, S. 179-187.
- Roose, Hanna: Neues Testament. Module der Theologie 2, Gütersloh 2010.
- Surall, Frank: Systematische Theologie. Module der Theologie 4, Gütersloh 2010.
- Thüsing, Gregor: Kirchliches Arbeitsrecht, Tübingen 2006.
- Ulrich, Peter: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern / Stuttgart / Wien, 2. Aufl., 1998.
- Vögele, Wolfgang: Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994.

Neue Akteure auf dem Spielfeld

Muslimische Akteure in Deutschland

Die lange Suche nach dem eigenen Platz

Jörn Thielmann

Nach fünfzig Jahren der Präsenz in Deutschland erreicht muslimisches Leben nun ein neues Stadium in seiner Beziehung zur Mehrheitsgesellschaft. Hier hat Altbundespräsident Christian Wulff in seiner Rede zum 3. Oktober 2010 sicherlich recht gehabt, auch wenn sein Satz „Der Islam gehört auch zu Deutschland“ in manchen Bevölkerungsgruppen auf Widerspruch stieß.

1. Die unbekannte muslimische Vielfalt

Es hat sich in den letzten fünfzig Jahren ein komplexes und ausdifferenziertes religiöses Feld entwickelt, das alle möglichen religiösen Orientierungen umfasst und mehr und mehr auch nationale, ethnische oder sprachliche Unterscheidungen überschreitet. Der Orientierungs- und Lebensmittelpunkt der Muslime in diesem Land ist Deutschland, allen Diskussionen über Parallelgesellschaften und auch allen vereinzelt Radikalisierungen (und orientalisierenden) Kostümierungen zum Trotz.

Ins Bewusstsein der Bevölkerung, aber auch der Eliten ist diese Vielfalt bislang kaum oder doch sehr wenig getreten, was unter anderem auch daran liegt, dass die Wissenschaft erst seit den 2000er-Jahren in größerem Umfang zu muslimischem Leben – sei es zu Fragen der Religiosität, der Identitätsfindung bei jungen Muslimen oder zu einzelnen Verbänden – geforscht hat. Hinderlich ist zudem bis heute der starke Fokus auf „türkischen Islam“, basierend auf der Tatsache, dass die meisten Muslime türkischstämmig sind.¹ Dieser Fokus übersieht die zunehmende Bedeutung von in Deutschland geborenen und sozialisierten Aktivisten welcher ethnischer und / oder sprachlicher Herkunft auch immer, von deutschen Konvertierten oder kleinen, aber religiös sehr aktiven ethnischen Minderheiten innerhalb der muslimischen Gemeinschaft.

¹ Siehe Thielmann, Jörn: The Turkish Bias and Some Blind Spots – Research on Muslims in Germany, in: Muslim Organisations and the State – European Perspectives, hrsg. von Axel Kreienbrink und Mark Bodenstein, Nürnberg 2010, S. 169-195; sowie Thielmann, Jörn: Islam and Muslims in Germany – An Introductory Exploration, in: Islam and Muslims in Germany, hrsg. von Ala Al-Hamaneh und Jörn Thielmann, Leiden / Boston 2008, S. 1-29.

2. Zum geschichtlichen Hintergrund

Muslime sind in Deutschland im Gefolge der Türkenkriege seit dem 17. Jahrhundert präsent, als Kriegsgefangene, Versprengte, die zwischen die Fronten gerieten, oder „Mohren“, die als Diener oft hohe Anerkennung genossen. So wurde einer von ihnen als Mehmet von Königstreu am Königshof zu Hannover geadelt und Ahnherr des Dichters Frank Wedekind. Auch auf dem Gebiet des heutigen Freistaats Bayern gab es Muslime, die meist, aber nicht immer, zum Christentum konvertierten – gelegentlich sogar evangelische Pfarrer wurden – und deren Grabsteine sich zum Teil bis heute erhalten haben. Türkenmode und Orientalismen prägten die höfische Kultur in Architektur und Malerei, Kleidung oder Musik. So verdankt sich die Militärmusik in Deutschland den türkischen Janitscharen und in Preußen folgten die entsprechenden Dienstgrade bis ins 19. Jahrhundert den türkischen Bezeichnungen. Bis zum Ende der 1950er-Jahre waren Muslime in Deutschland fast immer gebildet und großbürgerlich. Im Rheinland gab es zudem nach den beiden Weltkriegen französische Besatzungssoldaten muslimischen Glaubens, die aus Nordafrika und dem Senegal stammten und deren Spuren sich bis heute finden lassen.

Aber erst die massive Arbeitsmigration der 1960er-Jahre – durch Anwerbeabkommen mit der Türkei 1962, Marokko 1963, Tunesien 1965 und Ex-Jugoslawien 1968 – führte Muslime in nennenswerter Zahl nach Deutschland. In ihrer Mehrheit siedelten sie sich da an, wo es arbeitsnachfragende Industrien gab, also meist in den Ballungsräumen und größeren und kleineren Städten. In Westdeutschland sind Muslime mittlerweile aber auch in Dörfern, also in der Fläche zu finden, in Ostdeutschland leben sie vor allem in einigen wenigen Städten. Anders als die katholischen oder orthodoxen Migranten aus Südeuropa waren die muslimischen Migranten auf sich gestellt. Keine deutsche Institution kümmerte sich um sie und ihre Nöte und Belange. Auch ihre Herkunftsstaaten sahen dazu keine Notwendigkeit, sollten die Migranten doch als „Gastarbeiter“ nach ein paar Jahren wieder zurückkehren. Nur für die in ihren Heimatländern politisch Aktiven, die sich bei sozialdemokratischen oder sozialistischen Parteien oder bei Gewerkschaften engagiert hatten, gab es Ansprechpartner in der SPD, in den Gewerkschaften oder bei der Arbeiterwohlfahrt (weswegen in der Literatur immer wieder der Begriff „AWO-Türken“ auftaucht).

3. Der Islam – unbekannt, aber auch unbelastet

Als Religion war der Islam bis zur Mitte der 1970er-Jahre in Deutschland nahezu unbekannt und im alltäglichen Umgang wurde er von Deutschen, wenn überhaupt, dann tendenziell als unproblematisch wahrgenommen. So verwundert es nicht, dass die ersten gemeinschaftlichen muslimischen Festtagsgebete in Kirchen (u. a. auch dem Kölner Dom!) gehalten wurden. Prinzipiell erfuhren die muslimischen Migranten ihre Situation als Sein in

der Fremde (türk. *ghurbet*) und als eher bittere Erfahrung.² Ihre Vereine waren meist in alten, baufälligen Häusern oder ehemaligen Gewerberäumen untergebracht, oft in trostlosen Umgebungen oder Nachbarschaften, die den Wertevorstellungen der Migranten widersprachen (z. B. Spielhallen, Nachtclubs oder Bordelle). Kontakte zu Deutschen gab es außerhalb der Arbeit kaum. Wertschätzung und Anerkennung als Individuen erfuhren die muslimischen Migranten in der Regel nur in ihrem Verein und der Moschee.

4. Familiennachzug und Revolution im Iran als Impulse

Der Anwerbestopp 1973 änderte Situation und Sichtbarkeit der Muslime. Aufgrund der neuen aufenthaltsrechtlichen Bestimmungen kam es zu einem Familiennachzug. Daraus resultierten veränderte Bedürfnisse auf Seiten der Muslime. Bis dahin waren die Vereine ausgeprägte Arbeitervereine von Migranten, in denen es vor allem um Austausch und Geselligkeit unter Landsleuten sowie Sozialberatung ging, und in etlichen Vereinen spielten religionsbezogene Aktivitäten meist keine große Rolle, mit Ausnahme des gemeinsamen Feierns der beiden islamischen Feste – das Fest des Fastenbrechens (arab. *ʿīd al-fitr* /türk. *şeker bayramı*) und das Opferfest (arab. *ʿīd al-adhhā* /türk. *kurbān bayramı*). Nun galt es, die übergesiedelten Kinder religiös zu erziehen, zumal, wenn man im Blick hatte, in ein paar Jahren in die Heimat zurückzukehren. Dazu waren Korankurse in den Vereinen nötig, die von aus den Heimatländern geholten Imamen gegeben wurden. Zunächst fanden diese meist nur in den Sommerferien statt. Von Mitte der 1970er-Jahre bis Mitte der 1980er-Jahre entwickelten sich dann Strukturen, die auf permanente Präsenz angelegt waren und zunehmend dazu übergingen, dauerhaft theologisch geschultes Personal zu beschäftigen.

Neben dem Anwerbestopp fungierte als zweiter entscheidender Impuls für die islamische Gemeindeentwicklung in Deutschland die Islamische Revolution im Iran im Jahr 1979. Diese Bewegung gegen die Herrschaft des Schah hatte zwar eher in liberalen und säkular-intellektuellen Kreisen begonnen, wurde aber dann von den schiitischen Geistlichen unter Ayatollah Khomeini übernommen und gewann in der Folge ein religiöses Gepräge, das in die Gründung der Islamischen Republik Iran mündete. Dies überraschte nicht nur die Weltöffentlichkeit und die mit der Region und dem Islam befassten Wissenschaftler, sondern initiierte zudem eine innermuslimische Wiederentdeckung religiöser Fragen und Traditionen, auch in Deutschland. Hier wurden vor allem türkeistämmige Organisationen, die sich in der Türkei in Opposition zum kemalistischen Staat gebildet hatten, beflügelt. Eine Überwindung der radikal abgelehnten laizistischen Republik Türkei unter islamischem Banner schien nun möglich. Aus diesem Im-

² Vgl. hierzu Schiffauer, Werner: *Nach dem Islamismus. Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Eine Ethnographie*, Berlin 2010, S. 36-59.

puls entstand der „Kalifatsstaat“ von Cemaleddin Kaplan als Abspaltung von der Millî-Görüş-Bewegung mit zunächst großer Breitenwirkung in den deutschen muslimischen Milieus.³ Im Dezember 2001 verbot der damalige Bundesinnenminister Otto Schily allerdings die zur kleinen Sekte zusammengeschrumpfte Organisation und beschlagnahmte das Vereinsvermögen.

5. Die Zahl der Muslime in Deutschland

Heute leben zwischen 3,8 und 4,2 Mio. Muslime in Deutschland, von denen etwa 45 % Deutsche sind. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung beträgt 4,6 bis 5,2 %. Diese Zahlen, die die Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) im Auftrag der ersten Deutschen Islam Konferenz 2009 veröffentlicht hat, überraschten, denn sie waren signifikant höher als bis dahin angenommen. Die Schwankungsbreite zeigt jedoch, wie viel Unsicherheit und Unkenntnis noch in diesem Feld besteht. Die meisten Muslime sind Sunniten aus der Türkei. Daneben sind aber alle religiösen Strömungen des Islam in Deutschland vertreten durch Menschen, die aus der ganzen Welt kommen.

6. Muslimische Vereine in Deutschland

Da der Islam keine kirchenähnliche Struktur kennt und der Vereinsgedanke vielen Migranten, auch den Muslimen, eher fremd ist, ist nur eine Minderheit organisiert. Die meisten Muslime haben zwar eine stärkere Bindung an ihre Religion als der Durchschnitt der Bevölkerung. Regelmäßig praktizierend ist aber nur eine relativ kleine Minderheit, selbst unter denen, die einem Moscheevereine angehören.⁴ Die Mehrheit der Muslime besucht nur zu den beiden islamischen Festen – dem Opferfest sowie dem Fest des Fastenbrechens – sowie im Fastenmonat Ramadan eine Moschee, sodass man analog zu den sogenannten „Weihnachtschristen“ von „Ramadanmuslimen“ sprechen kann. Insgesamt lassen sich bei den Vereinen landsmannschaftliche Moscheevereine bei den großen Migrantengruppen – mit unterschiedlicher religiöser Ausrichtung – sowie supra-nationale Moscheevereine, die sich in der Regel um ein geteiltes Verständnis des Islam bilden und von verschiedenen Ethnien und sprachlichen Gruppen getragen werden, unterscheiden.

³ Siehe Schiffauer, Werner: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz, Frankfurt a. M. 2000.

⁴ Das zeigen sowohl die Ergebnisse des Bertelsmann-Religionsmonitors als auch die Studie des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge „Muslimisches Leben in Deutschland“: Thielmann, Jörn: Vielfältige muslimische Religiosität in Deutschland, in: Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland, hrsg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008, S. 12-21; Haug, Sonja / Müssig, Stephanie / Stichs, Anja: Muslimisches Leben in Deutschland, Nürnberg 2009, S. 167-181.

7. Die Ausdifferenzierung islamischer Felder

Diese Strukturen der islamischen Arbeiter- und Moscheevereine entwickelten sich unter der größten muslimischen Migrantengruppe, den Türkeistämmigen, entlang der politisch-religiösen Trennlinien in der Türkei und reproduzierten so die türkische Situation im deutschen Kontext. Zunächst gründeten diejenigen, die bereits in der Türkei durch ihre religiös-politische Opposition zur kemalistischen Republik Organisationserfahrungen gesammelt hatten, Moscheevereine mit dezidiert religiöser Orientierung.

8. Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ)

Als erste war die quietistische Süleymançı-Bewegung präsent, eine aus dem mystischen Naqshbandi-Orden durch den Religionsgelehrten Süleyman Tunahan Effendi in den 1920er-Jahren entstandene Gruppierung, die versucht, durch intensive Bildungsarbeit spätosmanisches Bildungsgut und religiöse Traditionen und Praktiken über die kemalistische Zeit hinweg zu retten.⁵ Lokal bereits seit Ende der 1960er-Jahre aktiv, wurde der deutsche Zweig unter der Bezeichnung „Verband der Islamischen Kulturzentren e.V.“ (VIKZ) 1973 in Köln gegründet. Der VIKZ ist zentralistisch organisiert, auch wenn die lokalen Moscheen mittlerweile nicht mehr Zweigstellen, sondern selbständige eingetragene Vereine sind. Mittlerweile gibt es auch Landesverbände. Schwerpunkte der Arbeit sind Korankurse für Kinder und Jugendliche, dezidiert auch für Mädchen, sowie die Ausbildung des eigenen geistlichen Nachwuchses. Dafür gründet der Verband immer wieder Schülerwohnheime, die aus der deutschen Jugendhilfe schon länger verschwunden sind. Ihre sehr stark religionsbezogene Pädagogik steht oft im Widerspruch zu den aktuellen Konzepten der deutschen Jugendämter, sodass es – bei allem guten Willen auf Seiten des VIKZ – immer wieder zu Konflikten kommt. Der VIKZ hat – nach einer Öffnungsphase hin zur deutschen nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft in den 1990er-Jahren, die durch einen Führungswechsel in der Türkei beendet wurde – seit einigen Jahren eine erneute Öffnung und Modernisierung eingeschlagen, die sich auch in seiner Präsenz bei der Deutschen Islam Konferenz zeigt und in seinem modernen Logo und dem Auftritt im Internet widerspiegelt.

9. Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG)

Die zweite große Gruppe stammt ebenfalls aus dem mystischen Milieu der Türkei, ist aber politisch aktiv. Der in Deutschland ausgebildete Maschinenbauingenieur Prof. Dr. Necmettin Erbakan hatte seit den 1970er-Jahren eine religiös-politische Bewegung, Millî Görüş („Nationale Sicht“), aufgebaut, die bis heute in der Türkei zu den Parlamentswahlen antritt (mit

⁵ Zu dieser Bewegung Jonker, Gerdien: Eine Wellenlänge zu Gott. Der „Verband der Islamischen Kulturzentren“ in Europa, Bielefeld 2002.

Parteien unter wechselnden Namen, da sie immer wieder verboten wurden) und aus der 2001 die derzeit regierende AKP des Ministerpräsidenten Erdoğan als dann erfolgreichere Abspaltung hervorgegangen ist.⁶ Erbakan war von 1996 bis 1997 türkischer Ministerpräsident, wurde jedoch in einem „kalten Putsch“ von der türkischen Armeeführung aus dem Amt gedrängt und seine Refah Partisi 1998 vom Verfassungsgericht verboten. 1974 entstand in Braunschweig die erste Moschee der Bewegung und von dort aus ein Netz an Vereinen und Moscheen bundesweit, die sich bald in einem Verband zusammenschlossen. Seit 1985 ist dieser Verband unter dem Namen „Islamische Gemeinschaft Millî Görüş“ (IGMG) aktiv. Die IGMG wird bundesweit vom Verfassungsschutz beobachtet und gilt als größte islamistische Organisation in Deutschland. Diese Einschätzung wird allerdings in der Wissenschaft kritisch diskutiert.⁷ Sehr aktiv sind überall die Frauen-, Kinder-, Jugend- und Studentenabteilungen, wobei viel Wert auf Bildung gelegt wird. So sind besonders aus der Ludwigshafener IGMG-Moschee, der „Bürgerlichen Islamischen Gemeinde“ (Alem-i İslâm Cemiyeti Yeni Cami) über die Jugend- und Studentenarbeit etliche akademisch-gebildete Kader für den Gesamtverband hervorgegangen. Die IGMG verfiert ein offensives Verständnis von Religionsfreiheit und hat einige Zeit lang durchaus mit Erfolg versucht, dies vor Gericht durchzusetzen. Sie war über den von ihr dominierten Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland indirekt in der Ersten Deutschen Islam Konferenz vertreten; der Islamrat wurde aber wegen polizeilicher und steuerlicher Ermittlungsverfahren gegen die IGMG nicht zur zweiten Konferenz eingeladen. Die IGMG besitzt organisatorisch zentralistische wie föderative Strukturen und ist in Regionen gegliedert, die z.T. Bundesländergrenzen überschreiten.

10. Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. (DİTİB)

Die dritte große Gruppe türkeistämmiger Muslime ist der deutsche Arm der staatlichen türkischen Religionsbehörde, Diyanet, die „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.“ (Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği, DİTİB). Sie wurde im Vergleich zu den beiden vorgenannten recht spät, nämlich erst 1984 (also nach dem türkischen Militärputsch 1980 und der daraus resultierenden religiösen Neuausrichtung in der Türkei, die zur Ideologie der „türkisch-islamischen Synthese“ führte) gegründet, um die Türkei-Bindung der türkischen „Gastarbeiter“ in Deutschland aufrechtzu-

⁶ Zur IGMG siehe grundlegend Schiffauer: Nach dem Islamismus.

⁷ Zur IGMG und ihrer Einstufung als verfassungsfeindlich siehe Schiffauer, Werner: Suspect Subjects – Muslim Migrants and the Security Agencies in Germany, in: The Social Life of Anti-Terror Laws – The War on Terror and the Classifications of the „Dangerous Other“, hrsg. von Julia M. Eckert, Bielefeld 2008, S. 55-77.

erhalten und die religiöse Szene unter ihnen zu kontrollieren.⁸ Nach ihrem eigenen Verständnis steht sie für einen Islam laizistischer Prägung, der kompatibel ist mit demokratischen Strukturen und einem westlichen Lebensstil. Die Attraktivität von DİTİB als Dachverband für lokale Vereine rührt auch daher, dass der türkische Staat allen Mitgliedsmoscheen der DİTİB vollzeitbeschäftigte Imame aus der Türkei zur Verfügung stellt, die als Konsularbeamte von der Republik Türkei besoldet werden. Solche Vollzeit-Imame können sich sonst die wenigsten Moscheen in Deutschland leisten. Der Verband ist nach Bundesländern in Landesverbände gegliedert, zum Teil mit darunterliegenden Bezirksverbänden, wenn es regional eine hohe Präsenz von DİTİB-Vereinen gibt. So gibt es in Bayern den Bezirk Nürnberg für das nördliche und München für das südliche Bayern. Die DİTİB versteht sich immer noch als Vertretung aller Muslime in Deutschland, zumal aber als die aller Türken, auch wenn sich die scharfen Konflikte mit und Abgrenzungen von den anderen türkeistämmigen Verbänden durch die AKP-Regierung in der Türkei sehr stark abgeschwächt haben. So bestand sie im Koordinationsrat der Muslime in Deutschland, KRM, auf Sonderrechten, wie einem Veto. Ausgehend von der türkischen Religionsbehörde Diyanet gibt es seit einiger Zeit Bestrebungen, DİTİB wirklich unabhängig vom türkischen Staat zu machen – bei Fortführung der Kooperation, um sie als privilegierte Ansprechpartnerin für den deutschen Staat besser zu positionieren. Dies ist vor allem wichtig für den Versuch, die Anerkennung als Religionsgemeinschaft nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes zu erreichen, der den Religionsunterricht an staatlichen Schulen regelt.

11. Islamische Netzwerke aus der Türkei: Nurculu und Gülen

Zudem gibt es unter den türkeistämmigen Muslimen netzwerkartige Gruppen, die nicht über Moscheen und meist auch nicht über Vereinslokale verfügen und aus mystischen Milieus kommen, wie die Fethullah Gülen-Bewegung oder die Nurculus. Die Gülen-Bewegung, initiiert von dem im US-amerikanischen Exil lebenden türkischen Prediger Fethullah Gülen, engagiert sich weltweit vor allem im Bildungsbereich (vor allem durch Nachhilfezentren und Schulen, die mittlerweile auch in etlichen

⁸ Eine detaillierte Studie zu diesem Verband steht noch aus. Als Überblick siehe Seufert, Günter: Die Türkisch-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde (DİTİB). Zwischen Integration und Isolation, in: *Turkish Islam and Europe / Türkischer Islam und Europa*, hrsg. von Günter Seufert und Jacques Waardenburg, Stuttgart 1999, S. 261-293; sowie Rosenow, Kerstin: Von der Konsolidierung zur Erneuerung – Eine organisationssoziologische Analyse der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (DİTİB), in: *Jenseits von „Identität oder Integration“ – Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*, hrsg. von Ludger Pries und Zeynep Sezgin, Wiesbaden 2010, S. 169-200.

deutschen Städten zu finden sind) und in den Medien.⁹ Dabei wird die Zugehörigkeit zur Gülen-Bewegung nie öffentlich gemacht, ja in der Regel sogar abgestritten, was die Gruppe – verbunden mit ihren beachtlichen materiellen Ressourcen – zusehends unter Kritik stellt. In der Türkei gilt sie als einflussreichste Unterstützerin für die aktuelle AKP-Regierung mit hoher Präsenz auch im türkischen Militär.

12. Nicht-türkeistämmige Akteure und supra-nationale Moscheen

Wenn die kritische Masse für eine Vereinsgründung vorhanden ist, gibt es auch unter den arabischen, bosnischen oder albanischen Muslimen landsmannschaftliche Moscheegründungen. So gibt es in einigen Städten marokkanische oder tunesische Moscheevereine. Ferner ist es vor allem gegen Ende der 1990er-Jahre zur Gründung von supra-nationalen Moscheen gekommen, die sich um ein geteiltes Verständnis des Islam bilden und in denen Muslime unterschiedlicher ethnischer, sprachlicher oder kultureller Herkunft zusammentreffen.¹⁰ Die Verkehrssprache ist meist Deutsch, der zentrale Bezugsrahmen Deutschland und seine sozio-ökonomischen Bedingungen. Dies trifft selbst für Moscheen und Vereine zu, die sich an einer imaginierten „goldenen Frühzeit“ des Islam orientieren und den Propheten und seine Lebensführung als Richtschnur für ihr Leben nehmen und die deutsche Gesellschaft ablehnen. Manche dieser Moscheen stehen wegen befürchteter Radikalisierung unter Beobachtung durch die Sicherheitsorgane. Daneben entwickeln sich aber auch deutschsprachige „Familienmoscheen“, die mit Blick auf theologische Positionen, Glaubenspraxis oder das Geschlechterverhältnis neue Wege beschreiten.

13. Ethnisierung des Islam – Gesellschaftliche Wahrnehmung

Lag der Schwerpunkt der öffentlichen Wahrnehmung und Diskussion des Islam in den 1980er-Jahren auf dem „politischen Islam“ und „islamischen Fundamentalismus“, trat in den 1990er-Jahren der „Terrorismus“ und „Selbstmordattentäter“ (durch den palästinensisch-israelischen Konflikt) hinzu. Nach dem 11. September 2001 verschärfte sich dies noch einmal. „Der Islam“ wurde zum Deutungsparadigma nicht nur für den Nahen und Mittleren Osten, sondern auch für jedwede Probleme mit Migranten und ihren Nachkommen aus dieser Region in Deutschland und Europa, auch für Nichtmuslime. So hat es sich eingebürgert, von „den Muslimen“ zu

⁹ Siehe Agai, Bekim: Zwischen Netzwerk und Diskurs: Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938). Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts, Hamburg 2004; sowie Şen, Mustafa: Background for Understanding the Gülen Community, in: Konfliktfeld Islam in Europa, hrsg. von Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan, Baden-Baden 2007, S. 327-346.

¹⁰ Zu diesen Ausdifferenzierungsprozessen Thielmann, Jörn: The Shaping of Islamic Fields in Europe – A Case Study in South-West Germany, in: Islam and the New Europe. Continuities, Changes, Confrontations, hrsg. von Sigrid Nökel und Levent Tezcan, Bielefeld 2003, S. 152-177.

sprechen, ohne Ansehen von (gelebter) Religiosität und des je persönlichen Verhältnisses zum Islam oder von den sozio-ökonomischen Lebensbedingungen der jeweiligen Personen (früher nannte man dies „Klassenlage“). Wen meinen wir aber, wenn wir von „Muslim“ oder „Muslimen“ in Deutschland sprechen? Die Ethnisierung des Islam in den letzten Jahren sowie die scheinbar unauflösbare Vermischung mit „Integration“ und „Migranten“ lassen die Antworten hier nicht so leicht finden, wie man denkt.¹¹ Alle Migranten oder ihre Nachkommen, die nach Namen oder Aussehen als „Muslime“ identifiziert werden, werden als solche angesprochen und ihr Verhalten und ihre Situation mit „dem Islam“ erklärt.

14. Individuelle und kollektive Reaktionen

Auch wenn für fast alle muslimischen Akteure in Deutschland, Einzelpersonen wie Gruppen, seit Längerem völlig klar ist, dass sie hier in einem nicht-islamischen Land leben dürfen und leben können,¹² gibt es dennoch unterschiedliche Reaktionen auf die Ethnisierung des Islam: Auf individueller Ebene wenden sich manche vom Islam ab und assimilieren sich vollständig an die nicht-muslimische Mehrheit. Andere entwickeln einen Umgang mit dem Islam und seinen religiösen Geboten, der zwischen Beachtung einiger Gebote und Feiern der Feste und Aufgabe anderer Gebote schwankt und einen mehr kulturell geprägten Zugang entwickelt: Man ist halt Muslim und geht (hin und wieder) in die Moschee, so, wie es viele Kirchgänger auch halten. Schließlich reagieren manche, vor allem auch Jüngere (die sowieso in dieser Lebensphase zu entschiedeneren Positionen neigen), auf die konstanten Fremdzuschreibungen als „Muslim“ mit einer sehr bewussten und aktiven Aneignung und Ausübung ihres Glaubens, da sie wahrnehmen, dass sie den Fremdzuschreibungen eh nicht entkommen können. Im Anschluss an Max Frisch nenne ich dies das Andorra-Phänomen. Minutiös wird hier versucht, das Beispiel des Propheten Muhammad bis ins Kleinste im Alltag nachzuahmen, in Fragen der Haar- und Barttracht, der Kleidung, des Verhaltens, der Lebensführung. Einige konzentrieren sich auch auf Fragen der religionskonformen Ernährung oder anderer Teilaspekte und leben in diesen Bereichen ihr Muslimsein aus.¹³

¹¹ Siehe hierzu Spielhaus, Riem: Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung, Würzburg 2011.

¹² Für einen Überblick zu aktuellen muslimischen Diskursen über die Frage, wie man als guter Muslim und zugleich guter Bürger in liberalen Demokratien leben kann, siehe March, Andrew F.: Islam and Liberal Citizenship. The Search for an Overlapping Consensus, Oxford 2009. Für die Rechtsdiskussionen unter Muslimen über ein Leben in Europa siehe Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009, S. 383-392.

¹³ Siehe hier mit weiteren Nachweisen Thielmann, Jörn: Die Sunna leben in Deutschland. Von der Entstehung islamischer Felder und muslimischen Techniken des Selbst, in: Die Sunna leben. Islamische Religionspraxis in der Diaspora zwischen Norm und Umsetzung, hrsg. von Paula Schrode und Udo Simon, Würzburg 2012; auch Schrode, Paula: Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung. Konstituierung religiöser Praxis und sozialer Positionierung unter Muslimen in Deutschland, Würzburg 2010.

Generell akzeptieren Muslime die Pluralität unserer Gesellschaft und das Grundgesetz, bei dem besonders die Freiheitsrechte auch in religiösen Dingen sehr geschätzt werden. Die öffentliche Wahrnehmung ist demgegenüber einerseits von dem Bild kopftuchtragender Frauen und andererseits von den Forderungen islamischer Verbände nach Anerkennung und Teilhabe sowie den Moscheebau dominiert. All dies wird von manchen als Kampfansage an die freiheitlich-demokratische Grundordnung sowie als Überfremdungsprojekt gesehen, gelegentlich verstärkt von dem ostentativen Einklagen des Rechts auf Andersartigkeit durch Muslime und muslimische Organisationen, wie z. B. die Islamische Gemeinschaft Millî Görüs. Mir scheinen sich jedoch hier andere Phänomene zu zeigen: Zwar kann das Kopftuch aufgrund von Zwang (durch Eltern, eine peer-group o. ä.) getragen oder als politisches Symbol benutzt werden. Es kann aber auch zur Emanzipation von einem traditionalistischen Elternhaus und zur Eroberung des öffentlichen Raums dienen. Gerade die jungen Frauen schaffen sich durch die Aneignung des globalen islamischen Diskurses, der seit der klassischen Salafiyya im 19. Jahrhundert Deutungen und Praktiken des Islam entwickelt, die dehistorisiert, dekulturnalisiert und denationalisiert sind, Freiräume, als fromme Muslime und zugleich als partizipierende Bürger in Deutschland zu leben und entziehen sich mit Verweis auf den Koran und die Sunna patriarchalen Bräuchen, die traditionell ja meist religiös begründet werden.

Die muslimischen Vereine und Verbände sind dadurch sowie durch den Generationswechsel allgemein stark herausgefordert, mehr noch als durch die Anforderung durch Politik, Medien und Gesellschaft. Hier gibt es seit Einberufung der ersten Deutschen Islam Konferenz¹⁴ (2006-2009) durch den damaligen Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble einen institutionalisierten Rahmen, der zwar deutliche Unzulänglichkeiten und Machtasymmetrien aufweist, aber dennoch konstanten Austausch und Vertrauensbildung mit dem deutschen Staat und seinen Institutionen, aber auch unter den verschiedenen muslimischen Gruppierungen ermöglicht. Die muslimischen Verbände nehmen die ihnen zugeschriebene Aufgabe als „Integrationslotsen“ und „Sicherheitswächter im Anti-Terror-Kampf“ durchaus an, wehren sich aber gegen ihre ausschließliche Instrumentalisierung und fordern im Gegenzug Anerkennung für den Islam und sich selbst, Respekt für diese Religion und volle rechtliche wie politische Gleichbehandlung. Durch die Einrichtung von Zentren oder Departments für islamische Studien im Sinne einer neu zu etablierenden islamischen

¹⁴ www.deutsche-islam-konferenz.de, Stand: 21.3.2012, dort auch Berichte und Dokumente. Kritisch dazu Amir-Moazami, Schirin: Islam und Geschlecht unter liberal-säkularer Regierungsführung – Die Deutsche Islam Konferenz, in: Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität, Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 37, hrsg. von José Brunner und Shai Lavi, Göttingen 2009, S. 185-205; Tezcan, Levent: Repräsentationsprobleme und Loyalitätskonflikte bei der Deutschen Islam Konferenz, in: Politik und Islam, hrsg. von Hendrik Meyer und Klaus Schubert, Wiesbaden 2010, S. 113-132; Tezcan, Levent: Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz, Konstanz 2012.

Theologie an einigen deutschen Universitäten, darunter auch Erlangen-Nürnberg, ist 2010 ein wichtiger Schritt gemacht worden. Ziel ist die Einführung eines regulären islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen.

Die muslimischen Verbände sind seit 2006 deutlich aktiver, ja proaktiver geworden. Sie versuchen sich zu professionalisieren, so gut es mit ihren beschränkten Mitteln geht, um sowohl die nachfolgenden Generationen an ihre Moscheegemeinden zu binden als auch verlässliche Ansprechpartner für Staat und Gesellschaft zu sein. Dafür haben sie im Bund wie in den Ländern ihre internen Konflikte weitgehend beigelegt und Repräsentationsorgane wie den Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM, seit März 2007) oder die Schura-Kreise in den Ländern gegründet. So ist zu erwarten, dass es 2012 und 2013 zur Einführung von islamischem Religionsunterricht in den meisten Bundesländern kommt. Vielleicht kommt es dabei sogar zur Anerkennung eines Verbandes als Religionsgemeinschaft nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes. Dann würde der Satz von Altbundespräsident Christian Wulff noch mehr Wirklichkeit: „Der Islam gehört auch zu Deutschland.“

50 Jahre Islam in Deutschland

Ist seine „Anerkennung“ durch den deutschen Staat überfällig?

Christine Schirrmacher

„Der Islam gehört zu Deutschland“ – nur selten ist über einen so kurzen Satz eines Staatsoberhauptes aus dem Jahr 2010 soviel gesprochen, geschrieben und auch gemutmaßt worden. Während die einen den Bundespräsidenten dazu beglückwünschten, dass er damit allen Muslimen in Deutschland wertschätzend die Hand gereicht habe und diese Aussage bereits beim Amtsantritt an Bundespräsident Joachim Gauck als Messlatte in der Frage angelegt wurde, ob er Muslimen offen genug gegenüberträte, wünschen sich andere eine grundsätzlichere Erörterung der Thematik: Ist eine offiziell-rechtliche Anerkennung „des Islam“ durch den deutschen Staat nicht längst überfällig?

1. Anerkennung und Teilhabe

Wäre es angesichts der vielfachen Bemühungen um die Einrichtung des islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach, angesichts der Etablierung von Lehrstühlen für islamische Theologie an demnächst fünf deutschen Universitäten, der Einrichtung der Islamkonferenz und der allseits bekräftigten Notwendigkeit, den Dialog weiter zu intensivieren, rund 50 Jahre nach Beginn der Gastarbeitermigration nicht endlich an der Zeit, den Islam als Religionsgemeinschaft staatlich anzukennen und ihn rechtlich mit den christlichen Kirchen gleichzustellen? Wäre ein solcher Schritt nicht ein längst überfälliges positives Signal in Richtung von rund 4 Mio. Muslimen in Deutschland, gerade angesichts mancher, vor allem im Internet kursierender abwertender oder sogar feindlicher Aussagen zum Islam und Muslimen sowie trotz oder gerade wegen der weitverbreiteten Ängste vor Terror und Salafismus?

Diese Überlegungen scheinen manches für sich zu haben. Zweifellos muss alles dafür getan werden, damit Muslime sich in Deutschland zu Hause fühlen und sich mit Land, Leuten und dem deutschen Rechtsstaat identifizieren. Es besteht noch viel Nachholbedarf darin, mit gläubigen Muslimen, die keinerlei staatsgefährdende politische Zielsetzung verfolgen, sondern als friedliche Bürger in diesem Land leben, in Selbstverständlichkeit umzugehen und sie nicht ständig spüren zu lassen, dass sie die „Anderen“ sind, die „Fremden“ oder sogar die potenziell „Gefährlichen“. Es wäre an der Zeit zu realisieren, dass Deutschland, ein Einwanderungsland, nicht nur eine multikulturelle und multiethnische, sondern

auch längst eine multireligiöse Gesellschaft ist, die immer bunter wird. Unser gemeinsames Ziel sollte es sein, uns für ein gelingendes Miteinander nachhaltig einzusetzen. Ausgrenzung und Diskriminierung aufgrund einer Religionszugehörigkeit oder auch keiner Religionszugehörigkeit dürfen in unserer Gesellschaft keinen Platz haben.

2. Radikalisierung, Heimatlosigkeit und Sinnsuche

Diskriminierung und Ausgrenzung tragen zudem nachgewiesenermaßen – verstärkt durch Brüche in der eigenen Biographie wie der plötzlichen Verpflanzung in eine andere Kultur oder persönliche Katastrophen wie Scheidungen oder Tod von Angehörigen – zu einer Radikalisierung derjenigen bei, die sich unserer Gesellschaft so stark entfremdet haben, dass sie zwar mit den Füßen noch in Deutschland leben, sich mit dem Kopf und vor allem mit dem Herzen jedoch längst abgewandt haben und auf dem Weg sind, diese Gesellschaft zu bekämpfen:¹ „Junge Muslime fühlen sich zu militanten Gruppen hingezogen, weil sie ihnen Anerkennung und Nestwärme bieten und das Gefühl geben, Teil eines Projektes zu sein. Dagegen wird ihnen sowohl von der deutschen Gesellschaft als auch von den traditionellen islamischen Organisationen das Gefühl vermittelt, ein Problem zu sein.“²

Zum Gefühl der Fremdheit oder des Abgewiesenwerdens kommt jedoch ein weiteres, entscheidendes Moment hinzu: Der „Ideologietransfer“ durch islamistische Akteure aus dem Nahen Osten nach Europa, der hier erheblichen Einfluss ausübt. Der wohl prominenteste Protagonist auf dieser Bühne ist der derzeit vermutlich bekannteste sunnitische Theologe, Yusuf al-Qaradawi, der gelegentlich als „Pope of the Islamic World“³ bezeichnet wird.

Er wurde 1926 in Ägypten geboren und lebt heute in Qatar. Er ist mit drei Webseiten, die seine Person und sein Werk in den Mittelpunkt stellen,⁴ sowie über eine eigene Fernsehsendung auf al-Jazeera in Europa innerhalb der islamischen Gemeinschaft geradezu allgegenwärtig. Er hat zahlreiche Fatawa (Rechtsgutachten), Artikel, Predigten und rund 120 Bücher verfasst, ist eine ideologische Führungsfigur der Muslimbruderschaft und Gründer und Vorsitzender der in Europa ansässigen Gelehrtenverei-

¹ Vgl. etwa die Schilderung der Biographien einzelner Jihadisten, die an Anschlägen in Europa beteiligt waren, bei Mekhenet, Souad / Sautter, Claudia / Hanfeld, Michael: Die Kinder des Dschihad. Die neue Generation des islamistischen Terrors in Europa, München 2006.

² „Verfluchte Freiheit“. Ein Gespräch mit dem Kulturwissenschaftler Hamed Abdel-Samad, in: ufuq, 15.12.2009, S. 7, <http://ufuq.de/newsblog/607-verfluchte-freiheit-ein-gespraech-mit-hamed-abdel-samad>, Stand: 8.4.2012.

³ So Motaz al-Khateeb mit Verweis auf ʿAbd al-Razzaq ʿId: al-Khateeb, Motaz: Yusuf al-Qaradawi as an Authoritative Reference (Marjiʿiyya), in: Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, hrsg. von Jakob Skovgaard-Petersen und Bettina Gräf, London 2009, S. 85-108, hier S. 86.

⁴ <http://www.qaradawi.net>, <http://www.islamonline.net> (in englischer und arabischer Sprache) und <http://www.onislam.net>, Stand: 10.4.2012.

nigungen „Federation of Islamic Organisations in Europe“ (FIOE), „European Council for Fatwa and Research“ (ECFR) und „International Union of Muslim Scholars“ (IUMS). Sie haben es sich zur Aufgabe gemacht, die muslimische „Diasporagemeinde“ im Westen mit Weisungen zu versorgen, wie sie in Europa nach Scharia-recht leben und sich dort als die dauerhaft Anderen nicht wirklich integrieren, sondern ihre Sonderidentität als Muslime wahren, pflegen und im öffentlichen Diskurs durch mancherlei Forderungen betonen können: „Zusammengefasst wirbt al-Qaradawi für eine Erhaltung einer kollektiven religiösen Identität der Muslime und für eine Interaktion mit der Gesellschaft ... Die Erhaltung und Förderung einer essenzialistisch begriffenen islamischen Identität oder Persönlichkeit, die durch Bekenntnisse und Pflichten bestimmt ist, kann als das oberste Ziel seines Vorhabens begriffen werden.“⁵

Al-Qaradawi, der im westlich-islamwissenschaftlichen Diskurs nicht selten als „gemäßigt“ wahrgenommen wird,⁶ wirbt zwar nicht rückhaltlos für den Jihadismus, aber für die jederzeit gerechtfertigte Verteidigung der islamischen Gemeinschaft. Er befürwortet zwar nicht das Einsperren der Frauen im Haus und ihre Rechtlosigkeit, jedoch rückhaltlos die Polygamie⁷ und die Züchtigung ungehorsamer Ehefrauen.⁸ Al-Qaradawi redet keinem generellen Vernichtungsfeldzug das Wort, befürwortet jedoch Selbstmordattentate in Israel gegen jedermann (auch Frauen und Kinder) als notwendige „Märtyreroperationen“ in Israel⁹ und tritt selbstverständlich für die volle Anwendung des Schariastrafrechts mit dem Abtrennen der Hände von Dieben oder der Todesstrafe für Abgefallene vom Islam ein.¹⁰

Es sind solche Stimmen, die, vorrangig durch das Internet oder durch Lehrveranstaltungen in privaten Zirkeln, vor allem junge Menschen bes-

⁵ So zusammenfassend Schlabach, Jörg: *Scharia im Westen. Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa*, Berlin 2009, S. 116.

⁶ Als „one of the contemporary world's leading moderate Islamic thinkers and activists“ bezeichnet ihn etwa Wardeh, Nadiah: *Yusuf al-Qaradawi and the „Islamic Awakening“ of the late 20th century*. M.A.Thesis der McGill University, Montreal 2001, S. ii.

⁷ Al-Qaradawi, Yusuf: *Does Inability to treat Wives equally prohibit Polygamy?*, 27.7.2004, <http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/family/polygamy/170404.html>, Stand: 10.4.2012.

⁸ Al-Qaradawi schreibt: „Und wenn dies nicht tauglich ist und nicht jenes [gemeint ist die in Sure 4,34 im Konfliktfall als erste Stufe der Zurechtweisung der Ehefrau empfohlene Ermahnung und ihre Missachtung im Ehebett], dann soll der Ehemann die Züchtigung mit der Hand probieren, flankiert mit heftigen (oder: quälenden) Schlägen, aber sich von ihrem Gesicht fernhalten. Dies ist die Heilbehandlung, die für manche Frauen in manchen Fällen tauglich ist ...“ Yusuf al-Qaradawi, *al-halal wa-'l-haram fi 'l-islam*, al-Qahira, 1960, S. 237.

⁹ Ourghi, Mariella: *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt*. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen, Würzburg 2010, S. 109.

¹⁰ Beides bekräftigte al-Qaradawi etwa in einem Interview über die Berechtigung der Kapitalstrafen (hadd-Strafen) im Fernsehsender al-Jazeera, in dem er besonders auf die Rechtmäßigkeit des Abschneidens der Hand direkt hinter dem Gelenk hinwies und die Todesstrafe für Apostasie bestätigte: al-Khateeb, Mostafa: *Hudud (Penalties) in Contemporary Legal Discourse. A Review of Sheikh Qaradawi's Program on Hudud on al-Jazeera*, <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/interviews-reviews-and-events/450554-hudud-in-the-contemporary-fiqhi-discourse.html?Events=>, Stand: 10.4.2012.

tenfalls den europäischen Gesellschaften dauerhaft entfremden oder sie schlimmstenfalls in einer extremistischen Gruppierung mit der todbringenden Botschaft von Jihad und Vernichtung infizieren.

Welche Faktoren führen junge Muslime in die Radikalität? Häufig wird die Vermutung geäußert, dass derjenige, der sich einer verschworenen Gemeinschaft von Islamisten oder Jihadisten anschließt, dies tut, weil er den Islam besonders rigide befolgen will oder den Koran „wörtlich“ auslegt. Alle für Europa vorliegenden Studien über Radikalisierungsprozesse in muslimischen Milieus widersprechen allerdings dieser Annahme. Der typische Adept einer jihadistischen Gruppierung hat gerade keine besonders religiöse Vergangenheit und bringt kein vertieftes Interesse an Theologie mit, ja, im weltweiten Rahmen betrachtet, haben so gut wie alle führenden Jihadisten eine unzureichende oder überhaupt keine theologische Ausbildung genossen:¹¹ „Weil sie Ingenieure und nicht Islamgelehrte sind, wissen sie über die 1.400 Jahre der Koranauslegung nicht sehr viel.“¹²

Gerade das unzureichende theologische Wissen macht sie anfällig für Radikalisierungen, nicht eine zu intensive Beschäftigung mit den unterschiedlichen Auslegungsmöglichkeiten des Korans. Ohne eine entsprechende Unterweisung, dass der Jihad Muhammads gegen seine Feinde im 7. Jahrhundert n. Chr. heute im Terrorkampf gegen den Westen umgesetzt werden muss, bleiben auch die Anweisungen zum Kampf im Koran zunächst Berichte historischer Ereignisse.

Der „inländisch-muslimische Außenseiter“ ist auf der Suche nach der in den europäischen Gesellschaften viel zu selten erreichten Anerkennung und ganz besonders offen für Angebote der Freundschaft und der Akzeptanz, die insbesondere islamistische wie salafistische Gruppen bieten. Wärme und Gemeinschaft zu erfahren, angenommen zu werden und Gleichgesinnte zu finden, macht den Aspiranten offen dafür, auch die Weltsicht dieser Gruppe zu übernehmen. Sicherheitsexperten sind sich heute darüber einig, dass ein Suchender, der in Europa in eine jihadistische Vereinigung abgelenkt, ebenso bei einer rechts- oder linksradikalen Gruppierung ein Zuhause hätte finden können, wenn er im entscheidenden Moment persönlichen Kontakt zu ihren Mitgliedern bekommen hätte.¹³

Jihadisten werden daher nicht in erster Linie von der Religion an sich oder politischen Verhältnissen wie der Situation in den palästinensischen Autonomiegebieten angetrieben, sondern sie sind, zerrissen zwischen ih-

¹¹ So u. a. eine Studie der britischen Regierung: Pursue, Prevent, Protect, Prepare. Countering the terrorist threat: The UK Government's strategy, S. 42, <http://www.fc.gov.uk/resources/en/pdf/3849543/pppp-strategy.pdf>, Stand: 8.4.2012.

¹² „Since they are engineers and not Islamic scholars, they do not know much about 1.400 years of Quranic commentaries.“ Sageman, Marc: *Leaderless Jihad. Terror Networks in the twenty-first Century*, Philadelphia 2008, S. 59.

¹³ Vgl. dazu Lützing, Saskia: *Die Sicht der Anderen. Eine qualitative Studie zu Biographien von Extremisten und Terroristen*, hrsg. vom BKA, Berlin 2010.

rer Herkunftskultur, die nicht mehr die „ihre“ ist, und der Aufnahmekultur, die nicht zu der ihren geworden ist, auf der Suche nach ihrer eigenen Identität, nach einem Platz in der Gesellschaft, Anerkennung und einem Sinn in ihrem Leben. Dazu kommt, dass ihre eigene Familie aufgrund von Flucht, Migration oder Kriegen häufig auf mehrere Kontinente verteilt ist, also als Halt und Heimat ausfällt.¹⁴

So scheint die Migration und der damit verbundene Mangel an familiären und gesellschaftlichen Bindungen bei manchen Jihadisten ein wesentlicher Auslösefaktor für ihre Orientierung auf jihadistisches Gedankengut zu sein. In manchen dieser Gruppierungen sind 80-85 % der Mitglieder entweder selbst Migranten, Nachkommen von Migranten oder leben in der Diaspora, jedenfalls aber nicht in ihrem Herkunftsland.¹⁵ Gibt die radikale Gruppe dem Adepten das Gefühl von Gemeinschaft und wirkt sinnstiftend in einem Umfeld, das aufgrund persönlicher oder wirtschaftlicher Krisen als sinnlos und leer erlebt wird, kann der Schritt zur Radikalisierung in einer Gruppe von Gleichgesinnten u. U. sehr kurz sein: „Junge Leute mit einem großen Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Akzeptanz werden der ‚Bombardierung mit Liebe‘ ausgesetzt ..., Liebe, Akzeptanz und persönliche Bestätigung und Einbeziehung in eine Bruder- / Schwesternschaft von Freunden“.¹⁶

Wenn Akzeptanz und ein selbstverständlicher Umgang mit Muslimen in unserer Gesellschaft so wichtig sind – gehört „der Islam“ dann nicht wirklich zu Deutschland? Würde seine rechtliche Anerkennung das unter Umständen folgenschwere Gefühl der Fremdheit abbauen, ja, ist sie nicht längst überfällig?

3. Körperschaftsrechte und staatliche Neutralität

Zur Beantwortung dieser Frage scheinen zwei Aspekte wesentlich: Um welche Art der Anerkennung geht es? Und: Von welchem Islam sprechen wir?

So nachdrücklich die Forderungen seitens der derzeit in Deutschland existierenden vier islamischen Dachverbände „Islamrat“ (IR), „Zentralrat der Muslime in Deutschland“ (ZMD), „Verband Islamischer Kulturzentren“ (VIKZ) und „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.“ (DITIB) vorgebracht werden und so gut gemeint der Ruf nach Anerkennung „des

¹⁴ Auf diesen Aspekt der familiären Entwurzelung weist besonders die Studie des dänischen Justizministeriums hin, für die Profile von 247 an 193 Angriffen (1982-2003) beteiligten Tätern erstellt wurden: Profiling Islamic Suicide Terrorists. A Research for the Danish Ministry of Justice, submitted 27.11.2003, S. 15, http://www.justitsministeriet.dk/fileadmin/downloads/Forskning_og_dokumentation/Profiling_af_islamiske_selvmordsterrorister.pdf, Stand: 8.4.2012.

¹⁵ Sageman: Leaderless Jihad, S. 65.

¹⁶ „Youngsters with a strong need for belonging and acceptance are exposed to ‚love bombing‘ ... love, acceptance and personal confirmation and inclusion into a brother / sisterhood of friends.“; ebd., S. 113.

Islam“ neben den christlichen Kirchen durch den Staat zur Förderung eines selbstverständlicheren Umgangs mit Muslimen in Deutschland auch sein mag, so basiert er doch auf einem grundlegenden Missverständnis: Der Staat kann in Deutschland gar keine Religion anerkennen oder nicht anerkennen. Er erkennt auch weder das Judentum noch das Christentum in diesem Sinne an, noch gibt es ein Verfahren für einen solchen Prozess. Daher kann es auch in Bezug auf den Islam keine offizielle staatliche Aufnahme in die Reihe der „anerkannten Religionen“ geben und der häufig erhobene Vorwurf, der Staat verweigere dem Islam die ihm zustehende Anerkennung, ist unberechtigt.

Grundsätzlich existiert in Deutschland volle Religionsfreiheit – selbstverständlich auch für Muslime –, Kirche und Staat sind getrennt, auch wenn in bestimmten Bereichen Kooperationsabkommen existieren. Der säkulare Rechtsstaat ist im Hinblick auf alle religiösen Bekenntnisse neutral (inklusive des christlichen), identifiziert sich also selbst mit keinem Bekenntnis und bewertet weder die einzelnen Religionen noch deren Glaubensinhalte. Gleichzeitig gesteht er den Religionsgemeinschaften das Recht auf Entfaltung, auf öffentliche Präsenz, friedliche Werbung und freie Religionsausübung zu.¹⁷ Darüber hinaus kann er mit Religionsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts (KdöR) sind, also dem Grundgesetz gegenüber loyal und auf Dauer und Repräsentanz angelegt sind, in ein Vertragsverhältnis treten, von dem beide Seiten profitieren.

Der Staat geht bei der Verleihung des Körperschaftsstatus davon aus, dass die verfassten Religionsgemeinschaften die Werte fördern, deren Akzeptanz der religionsneutrale Staat gemäß des „Böckenförde-Diktums“ selbst nicht schaffen kann, denn „der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“¹⁸ Darin unterstützen ihn die verfassten Religionsgemeinschaften, indem sie friedens-, rechts- und wertefördernd auftreten und ihrerseits in bestimmten Bereichen Kooperationspartner des Staates werden. Die Kooperation äußert sich etwa in Steuerbefreiung, einem besonderen Schutzstatus im Strafrecht oder speziellen Regelungen im Arbeits- und Sozialrecht. Religionsunterricht kann jedoch auch von religiösen Gruppierungen erteilt werden, die keine Körperschaftsrechte besitzen.

Diese staatliche Neutralität in Bezug auf eine inhaltliche Bewertung von Religionsinhalten einerseits und die grundsätzliche Anerkennung des staatlichen Gewaltmonopols und des staatlichen Machtbereiches andererseits, in dem nicht die Gebote der Kirchen gelten, haben, verbunden mit dem – in zähem Kampf errungenen – gegenseitigen Machtverzicht im

¹⁷ Vgl. die ausführlichen Erläuterungen zum Verhältnis zwischen dem religionsneutralen Staat und den Kirchen bei Pottmeyer, Maria: Religiöse Kleidung in der öffentlichen Schule in Deutschland und England. Staatliche Neutralität und individuelle Rechte im Rechtsvergleich, Tübingen 2011, hier S. 34 ff. 148 ff. 164 ff. 178 ff.

¹⁸ Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt 1976, S. 60.

Bereich des „Anderen“, in unserem Kulturraum weitreichende Auswirkungen für das Verhältnis von Staat und Religion gehabt:

Aus der Gewaltenteilung und der Zuweisung getrennter Sphären für Religion und Staat entwickelten sich allgemeine Menschenrechte, Religionsfreiheit, Säkularismus, Forschungsfreiheit und Pluralismus, auch wenn Demokratie und Freiheitsrechte kirchlicherseits lange Zeit beargwöhnt und von beiden Großkirchen durch die Abfassung von Denkschriften zu Demokratie und Religionsvielfalt erst im 20. Jahrhundert endgültig bejaht wurden. Während die Kirchen nun im Verfassungsstaat zwar noch ethisch-moralische, aber nicht mehr rechtsbildende und politische Instanz sind, wahrt der Staat seinerseits Neutralität und Distanz gegenüber den Religionen, die kein Bürger dieses Staates gezwungen ist, zu praktizieren oder auch für wahr zu halten. Der Staat, der sich nicht mehr zum Richter über die Inhalte religiöser Lehren aufwirft, zwingt die Religionsvertreter auf der anderen Seite nicht, ihren Wahrheitsanspruch aufzugeben und ihrerseits die Position staatlicher Neutralität einzunehmen, darf aber umgekehrt von den Religionsgemeinschaften die Akzeptanz der anders- und nichtgläubigen Staatsbürger sowie einer säkular geprägten Gesetzgebung erwarten. So wird durch die Selbstbeschränkung des Staates auf den nichtreligiösen Bereich die Aussöhnung der Kirchen mit der Säkularisierung möglich.

Auch in Bezug auf den Islam bewertet der deutsche Staat keine der in dieser Religionsgemeinschaft vertretenen Glaubensinhalte. Bevor er jedoch Körperschaftsrechte verleiht, müssen die Voraussetzungen dafür eindeutig geklärt werden. Außer der – in Taten, nicht nur Worten, zum Ausdruck kommenden – unzweifelhaften Loyalität zu Gesetz und Verfassung und der (mindestens 30-jährigen) Präsenz in Deutschland betrifft dies in besonderer Weise die Frage der Repräsentanz:

Religionsgemeinschaft kann nur werden, wer durch die Mitgliedschaft einer namhaften Anzahl natürlicher Personen Repräsentanz beanspruchen und behaupten kann, durch eine dafür geeignete interne Struktur die Interessen seiner Mitglieder zu vertreten. Die islamischen Dachverbände haben keine Einzelpersonen als Mitglieder, sondern sind Dachorganisationen, bei denen einzelne Moschee- und Kulturvereine Mitglieder sind. Theoretisch könnten zwar auch islamische Dachverbände Religionsgemeinschaften werden, dies jedoch nur, wenn sie von der Dachorganisation bis zum einzelnen Mitglied so geordnete Verbindungen besitzen, dass die Vertretung und Repräsentanz der Einzelmitglieder gewährleistet wird. Tatsächlich aber ist die Mitgliedschaft in Moschee- und Kulturvereinen in der Regel personell entweder kaum fassbar oder aber jedenfalls keine fest umrissene Größe, wie es etwa für die Erhebung von Mitgliedsbeiträgen und die Frage der Vertretung der Mitglieder und die Wahrnehmung ihrer Interessen durch die Verbände von entscheidender Bedeutung wäre.

Die islamischen Dachverbände „Islamrat“ (IR), „Zentralrat der Muslime in Deutschland“ (ZDM), „Verband der islamischen Kulturzentren“ (VIKZ) und „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.“ (DITIB), die

sich 2007 zum Koordinationsrat der Muslime (KRM) zusammengeschlossen haben und seit Längerem in Deutschland Körperschaftsrechte fordern, können diese klar umrissenen Mitgliedsstrukturen und die Repräsentanz einer erheblichen Zahl von Muslimen gerade nicht für sich beanspruchen. Über die Zahl der Mitglieder bzw. die Zahl der Muslime, die sich überhaupt durch die Dachverbände des Koordinationsrates (KRM) vertreten sehen, der sich immer wieder nachdrücklich, aber unzutreffend als Alleinvertreter aller Muslime in Deutschland präsentiert, besteht Unklarheit. Die Angaben zu der durch den KRM vertretenen Anzahl der Muslime in Deutschland schwanken zwischen 10 und 15 %, während bei Umfragen rund 90 % der Muslime in Deutschland angeben, den Koordinationsrat ihrerseits nicht zu kennen.¹⁹ Zudem werden große muslimische „Konfessionen“ wie die Schiiten, eigenständige Gemeinschaften wie die Aleviten oder Sondergruppen wie die Ahmadiyya vom KRM überhaupt nicht vertreten. Auch schafft das Vetorecht der DITIB (bekanntlich der deutsche Zweig des türkischen Amtes für religiöse Angelegenheiten, DIYANET) innerhalb des KRM ein eindeutiges Kräfteungleichgewicht zugunsten des deutschen Vertreters des türkischen Staatsislams.

4. Politische Ansprüche im Namen der Religion

Hinzu tritt eine zweite Problematik: Bisher haben sich die islamischen Dachverbände nicht grundsätzlich von einem ganzheitlichen gesellschaftlich-politischen Islamverständnis und einer grundsätzlichen Schariabefürwortung distanziert.²⁰ So wird der „Islamrat“ etwa von der Gruppierung „Milli Görüs“ dominiert, die mit unter 30.000 Mitgliedern im jährlichen Verfassungsschutzbericht des Bundesinnenministeriums als größte muslimisch-extremistische Vereinigung geführt wird. Der „Zentralrat“ hat über sein Mitglied „Islamische Gemeinschaft in Deutschland“ (IGD) enge personelle Verflechtungen mit der – ebenfalls staatlicherseits als extremistisch eingeschätzten – Muslimbruderschaft aufzuweisen, der „Verband Islamischer Kulturzentren“ (VIKZ) gilt als Verfechter einer Einheit von Staat und Religion und die „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.“ (DITIB) als Vertreter eines türkischen Staatsislam, der zwar nicht extremistisch ist, jedoch sehr konservative Positionen, ja mitunter auch in Deutschland mit nicht gesetzeskompatiblen Positionen hervortritt:

So vertrieb etwa die mit der türkischen DITIB verbundene Vakfi-Stiftung den Buchtitel „Erlaubtes und Verwehrtes“ in deutscher Sprache, das dem Ehemann rundheraus das Recht zubilligt, seine Ehefrau bei Widerspens-

¹⁹ So die Studie *Muslimisches Leben in Deutschland*, hrsg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2009, S. 173

²⁰ Vgl. die Ausführungen von Claudia Dantschke bei Jung, Dorothea: *Einer für alle. Deutsche Muslime gründen einen Koordinierungsrat*, 2.5.2007, <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/hintergrundpolitik/621087/>, Stand: 10.4.2012.

tigkeit mit Schlägen zu züchtigen: „Körperliche Züchtigung ist unter Berücksichtigung des Umstands, dass bei bestimmten Frauen anderes nicht zum Erfolg führt, als letzter Ausweg zugelassen worden.“²¹ Wer jedoch an der Gültigkeit der Scharia – z. B. hinsichtlich der Frauenrechte – festhält, tritt in einen Widerspruch zu geltendem deutschem Recht. Wer Körperschaft des öffentlichen Rechts werden und in den Genuss staatlicher Privilegien kommen will, muss den politischen bzw. gesellschaftspolitischen Teilen der Scharia – z. B. dem Eherecht der Scharia – eine deutliche Absage erteilen. So erscheint eine Verleihung der Körperschaftsrechte an die sich grundsätzlich von Schariaansprüchen distanzierenden Aleviten nur folgerichtig und begrüßenswert.

Der deutsche Staat ist daher, wenn er die Voraussetzungen für die Verleihung der Körperschaftsrechte an die islamischen Dachverbände derzeit als nicht gegeben betrachtet, weder islamfreundlich noch islamfeindlich. Er lehnt damit den Islam nicht ab und würde ihn durch die Verleihung der Körperschaftsrechte auch nicht anerkennen. Er muss aber auf die Einhaltung der für alle Religionsgemeinschaften gleichermaßen zu erfüllenden Bedingungen dringen, um mit den solchermaßen verfassten Religionsgemeinschaften in ein verlässliches und beiderseitig zufriedenstellendes Vertragsverhältnis treten zu können. Dazu müssen sich Religionsgemeinschaften eindeutig und glaubhaft zu einem friedensfördernden Miteinander und den geltenden Gesetzen, zu Gewaltenteilung und Pluralismus, zum Gewaltmonopol des Staates und den Prozessen der demokratisch-politischen Willensbildung im Sinne der Ziele unserer Verfassung bekennen und diese Rechtstreue auch lehren und leben. Islamistische Tendenzen lassen sich damit nicht vereinbaren.

5. Politik und Islam in einer Hand: Der Islamismus

Wenn hier vom „politischen Islam“ oder von „Islamismus“ die Rede ist, so wird damit eine Herrschaftsideologie bezeichnet, die sich zu ihrer Legitimierung auf die Frühzeit des Islam beruft, auf die Zeit Muhammads und seiner Prophetengefährten sowie die ersten vier Kalifen, auf die alleinige Geltung von Koran und Überlieferung (sunna) anstelle von menschengemachten Gesetzen sowie die Einheit von weltlicher Macht und religiöser Herrschaft. Für den Islamismus steht der Islam nicht nur für Religion und Glaube, sondern auch für die Formung von Gesellschaft und Politik mit dem Ziel der Umsetzung der Scharia, um eine ideale islamische Gesellschaft auf Erden aufzurichten zu können.

Beim Islamismus geht es nicht notwendigerweise um Gewalt, andererseits war der Aufruf zum verpflichtenden, im Bedarfsfall auch gewalttätig

²¹ Karaman, Hayrettin: Erlaubtes und Verwehrt. Aus dem Türkischen übersetzt von H. Achmed Schmiede, Ankara, 3. Auflage, 1996, S. 117.

geführten Jihad von Anfang an dem Islamismus inhärent. Ein Teil der islamistischen Bewegungen hat sich allerdings schon in frühen Jahren, nach Gründung der Muslimbruderschaft 1928 in Ägypten – ebenso wie heute in Europa – darauf festgelegt, ein legales, geradezu demokratisches Vorgehen zu wählen, um ihre Ziele durchzusetzen. Die Demokratie lässt sich mit dem Islamismus nicht vereinbaren, denn hier gilt die Scharia als Gottes unaufgebbares Gesetz, die Demokratie jedoch nur als von Menschen gemacht. Dieser Gegensatz bleibt auch dann bestehen, wenn von einem „demokratischen Islamismus“ die Rede ist, womit häufig nicht mehr als ein Bekenntnis zu freien Wahlen gemeint ist. Zustimmung zur Demokratie kann von Seiten des Islamismus auch bedeuten, dass man sich vorübergehend mit den Vorteilen der Demokratie arrangieren kann. Dazu rät auch etwa das unter islamistischen Theologen in den 1990er-Jahren für die muslimische Diaspora im Westen formulierte „Minderheitenrecht“, das vorübergehende Kompromisse erlaubt, ohne von dem Wunsch und Willen der Schaffung einer Gesellschaft unter Schariarecht abzurücken.²² Wirklich anerkennen oder der Scharia vorordnen kann der Islamismus die westliche Demokratie grundsätzlich nicht.

Islamismus meint zudem nicht in erster Linie eine theologisch besonders konservative Bewegung, die nun „liberaleren“ Bewegungen gegenüberstehen würde. Ihr Unterscheidungsmerkmal ist keine besondere theologische Ausrichtung, sondern ihre Orientierung auf die unbedingte Notwendigkeit der Umformung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse nach den Vorgaben des Frühislam – so wie er von Islamisten interpretiert wird. Der Islamismus ist von seinen Wurzeln her totalitär, weil er andersdenkenden Muslimen seine Anerkennung verweigert, ja, überhaupt allen Andersdenkenden, besonders Menschen, die keine Religion praktizieren, Intellektuellen, die eine andere Koran-Deutung bevorzugen, Konvertiten, die den Islam verlassen haben, oder auch Frauen- und Menschenrechtlern, die einem säkular geprägten Staats- und Gesellschaftsmodell den Vorrang geben möchten.

Immer wieder wird in diesem Zusammenhang die Meinung geäußert, dass der Korantext an sich bereits „islamistisch“ sei, weil er die Anhänger der Religion des Islam zum Kampf aufrufe. Jeder Text jedoch, der, wie der Koran, 1.400 Jahre alt ist, muss interpretiert werden. Es ist nicht einfach selbstredend klar, was er sagen möchte, und es ist keineswegs möglich, nur eine Deutung als die einzig richtige daraus auf Anhieb zu erkennen. Es wäre durchaus möglich, Muhammad als historische Figur, als Feldherrn und Gesetzgeber zu betrachten, ja, ihn mit anderen Bewegungen und Führern seiner Zeit zu vergleichen und dabei zu dem Schluss zu kommen,

²² Vgl. dazu etwa Fishman, Shammai: *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities. Research Monographs on the Muslim World, Series No. 1, Paper No. 2, Washington 2006, S. 1-18, http://www.currenttrends.org/docLib/20061018_MonographFishman2.pdf, Stand: 10.4.2012.*

dass Vieles, was er an Kriegstaktiken anwandte, an Vertragsschlüssen und Vertragsbrüchen, für seine Zeit nicht ungewöhnlich gewesen sein mag. Möglicherweise hat Muhammad tatsächlich die Lage der Frauen verbessert und eine vorher unbegrenzte Polygamie auf eine Ehe mit vier Frauen beschränkt oder Frauen erstmals als Erben zugelassen. All das stellt in einer rein historischen Perspektive für die Gegenwart keinerlei Sprengstoff eines politischen Islam dar.

Wenn jedoch die Lebensordnung der arabischen Gesellschaft des 7. Jahrhunderts, das Vorbild Muhammads und die Auslegung der Schariagelehrten bis zum 10. Jahrhundert für unsere heutige Zeit zum erstrebenswerten Ideal erklärt werden, das auf politischem Weg wiedererstanden soll, ist die Grenze zwischen Glaube und Politik überschritten. Dann geht es um einen politischen Islam, der nicht demokratiekompatibel ist und seinerseits die Demokratie im umfassenden Sinne nicht anerkennen wird. Wo die Nachahmung und Wiederherstellung dieser Epoche, in der Muhammad Verkünder, Gesetzgeber und Heerführer war, oberstes Ziel heutigen politischen Engagements ist – und sei dies auch auf demokratischem Wege –, werden die Berichte der Kämpfe und Kriege aus Koran und Überlieferung oder die schiarechtlichen Regelungen im Umgang mit Frauen, Minderheiten oder Apostaten nicht mehr nur historisch gedeutet werden, sondern mit dem deutschen Rechtsstaat unweigerlich in Konflikt geraten.

Wenn sich politische Vertreter des Islam auf eine Zeit als Ideal beziehen, in der die Nachfolger Muhammads, die Kalifen, weltliche und geistliche Herrscher in einer Person waren, der Islam expandierte und ein Rechtswesen, eine Kultur, eine Verwaltung und eine Rechtsordnung schuf, und wenn sie die frühislamische Interpretation der Texte bis zum 10. Jahrhundert. Chr. als zeitlos gültiges Recht anerkennen, das die Anwendung des Schiarechts mit einschließt, dann kann es keine Versöhnung mit einer pluralistischen Moderne mit säkularer Gesetzgebung geben. Ein auf die Scharia ausgerichteter Islam – einschließlich seiner frauen-, menschen- und minderheitenrechtlichen Regelungen – ist nicht demokratiekompatibel. Dort, wo Recht und Gesellschaft des 7. Jahrhunderts als Maß aller Dinge propagiert werden, kann es zu keiner Aussöhnung mit Säkularismus und Rechtsstaatlichkeit kommen.

Die Versöhnung zwischen Geschichte, Theologie und dem 21. Jahrhundert muss aus der etablierten Theologie selbst kommen, aus ihrem Machtverzicht auf den politischen Bereich. Damit wäre ein großer Schritt zur Verleihung von Körperschaftsrechten an muslimische Gruppierungen geleistet, die sich dazu bekennen. Bis dahin sollte sachlich kompetent über die Steine, die dem im Weg liegen, diskutiert werden, ohne die Debatte emotionell aufzuladen und die vielen Muslime in Deutschland, die einen toleranten, unpolitischen Islam leben, durch die staatliche Privilegierung politisch-religiöser Organisationen mit Ausrichtung auf einen schiazentrierten Islam vor den Kopf zu stoßen.

Der neue Atheismus

Begriffserklärung und geistesgeschichtlicher Problemaufriss

Axel Seegers

Die Vorstellung von Gott ist irrational, die Religionsgemeinschaften sind untereinander zerstritten und suchen nur den eigenen Vorteil. Es wird Zeit, dagegen aufzubegehren und den Verstand zu benutzen. Die neuen Atheisten vollenden die Aufklärung und versprechen uns die schöne neue Welt – oder?

*Wer der Gesellschaft Anstöße geben will,
der darf sich nicht scheuen,
von Zeitgenossen als anstößig empfunden zu werden.*

Giordano-Bruno-Stiftung

Die etablierten Kirchen sind seit Jahren in der Krise: Mitglieder treten aus den Organisationen aus, die Anzahl der Taufen kann die Anzahl der Sterbenden nicht annähernd auffangen und der innere Exodus ist zwar kaum messbar, aber doch häufig spürbar. Der Missbrauchsskandal und andere konflikträchtige Themen¹ beschleunigen diese Entwicklung; sie selbst sind aber weder Auslöser noch einzige Faktoren für Mitgliederschwund und Identifikationsprobleme.

Zugleich sind, und das verwundert viele Zeitgenossen, die vergangenen Jahrzehnte durchaus als religionsproduktive Phase zu beschreiben: Begannen sich nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst Islam und fernöstliche Religionen, allen voran (neo)buddhistische und (neo)hinduistische Gemeinschaften, in Deutschland zu etablieren, ist heute eine unüberschaubare Fülle von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in unserem Land präsent. Nicht nur innerhalb der einzelnen Weltreligionen kommt es zu Aufspaltungen und Neugründungen, sondern auch außerhalb der bekannten Religionen und Weltanschauungen bilden sich neue Richtungen, die aber oftmals aus nur wenigen Mitgliedern bestehen. Den meisten Bürgern sind diese Entwicklungen jedoch nicht präsent. Wir leben, so die gängige Auffassung, in einem christlich geprägten Land, das mehrheitlich

¹ Nicht nur der Missbrauchsskandal sorgt für Schlagzeilen. In letzter Zeit entzündete sich etwa am kirchlichen Arbeitsrecht die Frage nach der Rolle der Kirchen in Staat und Gesellschaft, nicht selten verbunden mit der Forderung, die Trennung von Staat und Kirche voranzubringen. Mittlerweile finden aber auch größere Baumaßnahmen oder Meinungsäußerungen von kirchlichen Persönlichkeiten eine kritische mediale Bewertung.

von „den“ christlichen Kirchen bestimmt würde. Die Ausbreitung des Islam, die vermeintlich durch Einwanderung und Nachzug oder aber durch Asylsuche verursacht werde, wird skeptisch-ablehnend zur Kenntnis genommen. Und andere Religionsgemeinschaften gelten eher als exotische Randerscheinungen, die nicht selten als „Sekte“ abqualifiziert werden. Die Einsicht, dass wir in Deutschland nicht nur in einem multikulturellen, sondern auch multireligiösen Einwanderungsland leben, wo neben Religionen auch unterschiedlichste Weltanschauungen die Menschen prägen, bricht sich erst langsam Bahn.

Sind die Zukunftsprognosen für die Volkskirchen durchweg skeptisch bis vernichtend, verweisen viele Fachleute allzu gerne auf die wachsende Zahl religiöser Aufbrüche. In der Öffentlichkeit ist dann beispielsweise von der „Renaissance der Religionen“ (Hans Joas), der „Wiederkehr der Religion“ (Gottfried Küenzlen) oder vom „Megatrend Religion“ (Regina Polak) die Rede. Selbst der Spiegel stellt fest, wie der Glaube Politik und Gesellschaft beeinflusst und titelte schon 2009 in seinem Spiegel Spezial „Weltmacht Religion – Wie der Glaube Politik und Gesellschaft beeinflusst“. Galt bis vor wenigen Jahren die Säkularisierungstheorie unhinterfragt, wonach – in der Tradition Auguste Comtes – mit wachsendem wissenschaftlichen Fortschritt Bedeutung und Funktion der Religionen immer weiter zurückgedrängt werde, ist man sich heute in der Ablehnung der Theorie einig. Religionssoziologische Studien wie der Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung scheinen diese Auffassung zu bestätigen, demnach seien in Deutschland ca. 70 % der Bevölkerung als „religiös“ einzustufen, 28 % davon könnten sogar als „hochreligiös“ bezeichnet werden. Die Wissenschaftler kommen sogar zu folgendem Schluss: „Unter den Menschen in Deutschland ist ein religiöses Weltbild weit verbreitet, bei einer relativ großen Minderheit von hochreligiösen Menschen ist dieses Weltbild und ihr Glauben sogar in hohem Maße identitätsstiftend und persönlichkeitsbildend. Diese religiöse Orientierung ist durchaus stärker verbreitet und intensiver, als dies im Alltagsbewusstsein und in den Lebensbekundungen der Menschen deutlich wird.“² Soziologen wie Detlef Pollack, die auch weiterhin für eine ausdifferenzierte Säkularisierungstheorie stehen, bilden demgegenüber die Ausnahme.³

Angesichts dieser religionsfreundlichen Analysen darf es nicht verwundern, wenn atheistische Kräfte und laizistische Tendenzen als Gegenbewegung an Stärke gewinnen und deren organisierte Vertreter mobil machen gegen die Weltmacht Religion und deren Institutionen. Und auch hier ist festzustellen, dass die Entwicklungen der vergangenen Jahre weder im Bewusstsein der Bürger noch im Fokus der Politik angekommen sind.

² Siehe http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-535349B3-DB00867E/bst/dtl_ergebnisse-im-ueberblick.pdf, Stand: 13.3.2012.

³ Besonders empfehlenswert Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003; Pollack, Detlef: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und in Europa II, Tübingen 2009.

Vielmehr gelten atheistisch motivierte Vorstöße in Politik und Gesellschaft als abwegige Ausrutscher, als Minderheitenmeinung, die nicht ernst zu nehmen sei. Laizistische Forderungen, die auf eine deutliche(re) Trennung von Staat und Kirche (Religion) abzielen, finden dagegen vermehrt positive Resonanz. Dies weist wiederum auf eine sich ändernde Stimmung in der Gesellschaft hin: Ist man sich in der Abwehr gegen vermeintliche Überfremdung und Islamisierung noch darin einig, das christliche Abendland verteidigen zu müssen, schwindet sowohl das bloße Wissen darum, was überhaupt „christlich“ ist genauso wie die Bereitschaft, sich mit Glaube und Kirche zu identifizieren. Die Kirchen werden wie alle anderen religiös-weltanschaulichen Anbieter zu Spezialisten für Geistig-Spirituelles, was man in Anspruch nimmt, wenn man es benötigt. Der postmoderne Mensch ist zwar weiterhin religiös musikalisch (Jürgen Habermas 2001, sich auf Max Weber beziehend), jedoch nicht im Sinne eines unverwechselbar konfessionell definierten Gläubigen, sondern als Religionskomponist, der selbst widersprüchlichste Anschauungen miteinander zu verknüpfen weiß. In dieser Logik lassen sich dann sogar laizistische Forderungen mit eigener Glaubenspraxis kombinieren.

1. „Alter“ und „Neuer“ Atheismus

Der Mensch ist ein religiöses Wesen, das nach dem Woher und dem Wohin fragt, das Sinn sucht und sich Hoffnung macht trotz des Leides in der Welt.⁴ Zugleich mit der Religion entsteht aber auch das kritische Hinterfragen. Im Wettstreit der Auffassungen, was die Welt im Innersten zusammenhält, wird Religionskritik stark, die auch dezidiert atheistische Positionen beinhalten kann oder erst zur atheistischen Überzeugung führt. Ein einheitliches Verständnis davon, was unter Atheismus zu verstehen ist, kann es nicht geben, weil die Positionen zu facettenreich sind. Entweder vorgetragen als reflektierte Argumentation oder einfach als lebenspraktische Einstellung, entwickelt sich der Atheismus als Protesthaltung oder als Gegenentwurf zu Glaube, Theologie und religiöser Organisation. Um die verschiedenen Formen des Atheismus zu unterscheiden, behilft man sich mit Einteilungsrastern und unterscheidet beispielsweise einen (philosophisch)theoretischen von einem (lebens)praktischen Atheismus. Oder man differenziert in einen starken Atheismus, der positiv aussagt, dass es kein Göttliches gebe, und einen schwachen Atheismus, der aufgrund der eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen anerkennt, keinerlei Aussagen machen zu können, und insofern nur „nicht glaubt“, dass es das Göttliche gibt (was einer agnostischen Position gleichkommt). Auch die Art der Begründung für eine atheistische Position kann sehr verschieden sein, je nachdem, ob man aufgrund eines

⁴ *Erinnert sei an die vier Kant'schen Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?*

diesseitigen Welt- und Menschenbildes jegliche Idee eines Göttlichen als widersinnig ablehnt oder schon aufgrund einer logischen Ableitung den Begriff „Gott“ als leer bezeichnet. Schließlich bemüht man sich in jüngster Zeit darum, sich vom rein negativ-abgrenzenden A-Theismus abzusetzen und ein positiv-konstruktives Verständnis zu entwickeln, welches ohne die Negativfolie Gott bzw. Gottesglauben auskommt.

Je nachdem, für welches Vorverständnis von Atheismus man sich entscheidet, gelangt man auch zu sehr unterschiedlichen Bewertungen. So zeigt ein Blick in die abendländische Philosophie- und Geistesgeschichte zwar, dass schon zu deren Beginn die Philosophen in ihren Entwürfen zu Ontologie und Ethik eine kritische Haltung gegenüber den Volksreligionen ihrer Zeit beweisen.⁵ Im Nachdenken über das Eine, das Wahre und das Schöne gelangen sie jedoch nicht, wie immer wieder nachzulesen ist, zu einer dezidiert atheistischen Position. Ganz im Gegenteil entlarven Philosophen wie Xenophanes oder Epikur zwar religiöse Auffassungen als anthropomorphe Vorstellungen und kritisieren sie, sofern sie Angst verursachen. Zugleich aber etablieren sie ein stringentes Weltverständnis, das keineswegs auf metaphysische Gründe verzichten kann und zum Beispiel als Idee (Platon) oder als „unbewegter Bewegter“ (Aristoteles) vorgestellt wird.⁶ In der römischen Kaiserzeit wurden die Gruppen, „die sich an dem durch Alter legitimierten religiösen Kultus nicht beteiligten“,⁷ zwar als *atheoi* (aus dem griechischen *ἄθεος* (*átheos*) „ohne Gott“ bzw. „gottlos“) bezeichnet, doch dies besagt keineswegs, dass sie nicht an der Existenz von Göttern oder eines Gottes festhielten, zumal auch die Christen nach dieser Definition als *atheoi* zu bezeichnen wären. Wenn von humanistischer Seite betont wird, dass das viel zitierte christliche Mittelalter durchaus „Artikulationsformen des Glaubenszweifels und Unglaubens“⁸ hervorgebracht habe, scheint man hier zu Gunsten der eigenen Auffassung ein sehr weites Verständnis anzunehmen. Dabei dürfte jedem praktizierenden religiösen Menschen selbstverständlich sein, dass aufrichtiger Glaube immer auch Glaubenszweifel produziert und nicht erst angesichts

⁵ So bemerkt Xenophanes: „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern zugeschrieben, was bei den Menschen schändlich und tadelnswert ist: stehlen und ehebrechen und einander betrügen.“ (B11) Gegen diese Anthropomorphismen wendet der Philosoph ein: „Ein einziger Gott ist unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.“ (B23), in: Xenophanes: Die Fragmente, hrsg., übers. und erläutert von Ernst Heitsch, München 1983.

⁶ Wenn Mauthner etwa Xenophanes als „Patriarchen aller Atheisterei“ bezeichnet, in: Mauthner, Fritz: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland, Bd. 1, Heppenheim 2010, S. 92; oder: „Die Bezeichnung ‚Atheismus‘ für eine die Existenz eines Gottes verneinende Weltanschauung stammt aus dem 4. bis 3. Jahrhundert v. Chr. Sie ist entgegengesetzt zum Theismus.“, <http://www.kirchenaustritt.de/atheismus>, Stand: 11.3.2012.

⁷ Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Art. Atheismus, hrsg. von Joachim Ritter, Karlfried Ritter und Gottfried Gabriel, Basel 1971, S. 595.

⁸ So in einer Rezension zum Buch der Historikerin Dorothea Weltecke: „Der Narr spricht: Es ist kein Gott.“ Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit, <http://hpd.de/node/11174>, Stand: 1.3.2012.

der Unvollkommenheit der Welt und des Leidens in der Welt Formen des Unglaubens zwangsläufig sind.⁹

Von Atheismus im heutigen Sinne kann erst in der Neuzeit die Rede sein, wo sich sowohl die sozio-politischen Bedingungen als auch die wissenschaftlichen Erkenntniswege grundlegend ändern. Die Abkehr von der „Hypothese Gott“ (Pierre-Simon Laplace) vollzieht sich jedoch langsam und sukzessive. Selbst Kant, der mit seiner Kritik an den Gottesbeweisen oder mit seinem Programmwort von der Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“¹⁰ gerne als Gewährsmann zitiert wird, kann nicht aufs Geratewohl für die atheistische Position herangezogen werden. In erkenntnistheoretischer Sicht ist Kant zwar Agnostiker, aber für die praktische Sittenlehre beruft er sich dennoch auf das Göttliche als Garanten einer gerechten Zielgerichtetheit.

Damit setzt ein selbstbewusstes und eigenständiges Philosophieren, das konsequent das Göttliche auf die eine oder andere Weise endgültig negiert, erst mit Ludwig Feuerbach (Projektionstheorie), Friedrich Nietzsche („Gott ist tot“) oder Karl Marx (Religion als „Opium des Volkes“) an. Mit Freud, der Religion primär als Zwangsneurose und Wunschfantase versteht,¹¹ beginnt die religionskritische Entwicklung in Psychologie und Psychiatrie, die in den aktuellen Disputen um die Interpretationskraft neurowissenschaftlicher Forschung ihren neuen Höhepunkt und eine folgenreiche Fortsetzung erfährt.

So facettenreich und grundverschieden die durch die Jahrhunderte vorgetragenen atheistischen Argumente sind, so revolutionär auch die Konsequenzen aus den theoretischen Erkenntnissen sein mögen, die „klassischen“ Vertreter des „alten“ Atheismus sind einem philosophischen Nachdenken verpflichtet. Sie prüfen kritisch (im Sinne des Unterscheidens) und erkennen dabei nicht selten, welche schwerwiegenden Aporien und Gefahren bestehen, wenn Gott zur leeren Chiffre wird.

Mit Beginn des neuen Jahrtausends, unter dem starken Eindruck der Terroranschläge vom 11. September, etabliert sich ein zunächst von den USA ausgehender religionskritischer und atheistischer Aufbruch, der alsbald in der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit der Bezeichnung „neuer Atheismus“ charakterisiert wird. Zunächst dient er als Fremdbe-

⁹ Erinnerung sei an das viel zitierte Wort von Georg Büchner, wonach das Leid der Fels des Atheismus sei.

¹⁰ Kant, Immanuel (1783): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: Werke, Bd. 9, Darmstadt 1998, S. 11. Das „Sapere aude“ findet sich z. B. in der Informationsbroschüre der Giordano-Bruno-Stiftung, O. J., oder im Selbstverständnis des Deutschen Freidenker-Verbandes.

¹¹ Obgleich oft übersehen wird, dass Sigmund Freud der Religion auch einen Beitrag zum Triebverzicht zubilligt. In „Zwangshandlungen und Religionsübungen“ von 1907 schreibt er: „Ein fortschreitender Verzicht auf konstitutionelle Triebe, deren Betätigung dem Ich primäre Lust gewähren könnte, scheint eine der Grundlagen der menschlichen Kulturentwicklung zu sein. Ein Stück dieser Triebverdrängung wird von den Religionen geleistet, indem sie den einzelnen seine Trieblust der Gottheit zum Opfer bringen lassen.“, <http://www.textlog.de/freud-psychoanalyse-zwangshandlungen-religionsuebungen.html>

zeichnung insbesondere für die Autoren Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel C. Dennett, Victor J. Stenger und Christopher Hitchens, in der Folge auch für Michel Onfray oder Michael Schmidt-Salomon, um dann zur Kennzeichnung einer vielschichtigen Bewegung mit deren einzelnen Protagonisten zu werden, die sich wiederum auch selbst als Vertreter des neuen Atheismus verstehen. Im Unterschied zu den „alten“ Atheisten argumentieren die so genannten „neuen Atheisten“ vor allem (ausschließlich) auf empirischer Grundlage, ignorieren gerne die etablierten philosophischen Diskurse bzw. legen diese eindimensional zur eigenen Rechtfertigung aus, um in einer Art Totalopposition jegliches religiöse Denken und Handeln als irrational oder sogar gefährlich zu brandmarken. Respektlosigkeit gegenüber Religion und deren Institutionen wird mittels Provokation und Satire medienwirksam inszeniert. Zugleich empfiehlt man sich als die besseren Humanisten, die einzig eine ethischere Gesellschaft begründen könnten.¹²

2. Atheismus, Humanismus, Freidenker

Beim „neuen Atheismus“ handelt es sich um keine einheitliche Strömung. Es sind unterschiedlichste Protagonisten mit z. T. sehr disparaten Zielen am Markt vertreten.¹³ Auch die Terminologie trägt nicht zur größeren Klarheit bei. Alle scheint jedoch ein materialistisch-szientistisches Weltbild zu einen, wonach nur das existiert, was empirisch messbar und überprüfbar ist. Doch schon die Art wie auch die Zielsetzung, mit der die den Strömungen zugrunde liegende atheistische Grundoption zur Geltung gebracht wird, unterscheidet sich eklatant. Die verschiedenen Richtungen sollen im Folgenden an drei Beispielen verdeutlicht werden.

Der Humanistische Verband Deutschlands (HVD)¹⁴ mit Sitz in Berlin ist ein Dachverband, der 1993 gegründet wurde. Hervorgegangen aus dem Deutschen Freidenker-Verband, Sitz Berlin West, besteht der HVD aus Mitgliedsverbänden, die ihrerseits für sich reklamieren, z.T. seit über 160 Jahren zu bestehen (der Landesverband Bayern nennt 1848 als Gründungsjahr). Der HVD, nicht zu verwechseln mit der schon 1961 gegründete-

¹² Der Redakteur des Humanistischen Pressedienstes (hpd.de) und Blogbetreiber Andreas Müller fasst die Unterschiede u. a. wie folgt zusammen: „Der eigentliche Konflikt verläuft zwischen Vernunft und Irrationalismus, nicht einfach zwischen moderat und fundamentalistisch oder zwischen Evolution und Kreationismus. ... Religion und Wissenschaft sind unvereinbar. Dies bezieht sich vor allem auf die wissenschaftliche Methode des kritischen Überprüfens im Vergleich zum blinden Glauben von Dogmen, welches Religionen erfordern. ... Die Neuen Atheisten sind naturalistische Humanisten. Sie gehen davon aus, dass eine vernünftiger Gesellschaft ohne den Glauben an Übernatürliches auch eine ethischere Gesellschaft ist.“, Auszüge aus <http://feuerbringer.com/2010/03/29/was-ist-der-neue-atheismus/>, Stand: 10.3.2012.

¹³ Einen intimen Einblick, wie kontrovers und wie persönlich verletzend man gegeneinander abrechnet, gibt das Streitgespräch zwischen Joachim Kahl und Michael Schmidt-Salomon wieder, in: Fink, Helmut (Hrsg.): Was heißt Humanismus heute?, Aschaffenburg 2007.

¹⁴ www.humanismus.de

ten Humanistischen Union (HU),¹⁵ versteht sich selbst als „Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes der Bundesrepublik und eine Kultur- und Interessenorganisation von Humanistinnen und Humanisten in Deutschland.“¹⁶ Insofern sich der HVD als Weltanschauungsgemeinschaft präsentiert, beruft er sich damit nicht nur auf Art. 140 GG, sondern fordert damit auch die gleichen Rechte wie die etablierten Kirchen, die als KdÖR eine besondere staatliche Anerkennung erfahren. Angesichts des Kampfes, den auch der HVD z. B. gegen die (vermeintlichen) Privilegien der Kirchen führt,¹⁷ muss dieses doppeldeutige Verhalten jedoch kritische Fragen aufwerfen. In Abgrenzung zum „alten“ Humanismus, der als „Renaissance-Humanismus“ für eine bildungsbürgerliche „Tradition der Antikenpflege und des Humanistischen Gymnasiums“ stünde, betont der HVD die „konsequente Orientierung an den Bedürfnissen und Interessen des Menschen“, charakterisiert sich als weltlich, naturalistisch und versteht sich als „Absage an Gott“ und dafür als „Zusage an den Menschen“¹⁸. Folgerichtig bietet der HVD nicht nur Jugendfeiern und so genannte humanistische Namensfeiern an, vermittelt weltlich-humanistische Hochzeitsprediger, Bestattungsprediger und Trauerbegleitung, sondern investiert in Bildungseinrichtungen wie Kindergarten, Schule oder Akademie und möchte sich mit seinem Lebenskunde-Konzept als Alternative zum Religionsunterricht in den Schulen etablieren. Außerdem unterhält der Landesverband Bayern im historischen Nürnberger Stadtmauerturm ein Museum (www.turmdersinne.de), das auch zum Treffpunkt sonst eigenständiger, aber ähnlich weltanschaulich positionierter Organisationen wird, wie z. B. der Gesellschaft zur wissenschaftlichen Untersuchung von Parawissenschaften e.V. (GWUP).¹⁹

Der Deutsche Freidenker-Verband e.V. (DFV)²⁰ wurde am Heiligen Abend 1945 zunächst als Landesverband in Hamburg erneut gegründet, 1951 folgte dann auf Bundesebene (West) die Neugründung. 1991 schließlich vereinigen sich Ost- und Westverbände wieder zu einem gesamtdeutschen Verband. Die organisierten Freidenker verstehen sich in der Tradition der freireligiösen und freigeistigen Bewegungen des 19. Jahrhunderts,

¹⁵ www.humanistische-union.de. Im Beirat der Humanistischen Union (HU) sind die beiden Politikerinnen Sabine Leutheusser-Schnarrenberger und Claudia Roth vertreten.

¹⁶ <http://www.humanismus.de/wir-ueber-uns>, Stand: 11.3.2012.

¹⁷ Ein Blick auf das Tagungskurrikulum der Humanistischen Akademie Berlin legt ein beredtes Zeugnis ab, vgl. <http://humanistische-akademie-deutschland.de>. Es wird zwar betont, dass eine ausgesprochene Kirchenfeindlichkeit nicht zum Selbstverständnis des HVD gehöre, aber Positionen und Initiativen zielen schon darauf ab, die kirchlichen Möglichkeiten deutlich zu schwächen (und nicht bloß eigene Rechte zu reklamieren).

¹⁸ Alle Zitate Fink, Helmut: Auf dem Weg zu einem neuen Humanismus?, in: Der neue Humanismus. Wissenschaftliches Menschenbild und säkulare Ethik. Einleitung, hrsg. von Dems., Aschaffenburg 2010, S. 9.

¹⁹ Gesellschaft zur wissenschaftlichen Untersuchung von Parawissenschaften (GWUP) e.V., <http://www.gwup.org/>

²⁰ www.freidenker.org

sind geprägt von einem materialistisch-dialektischen Weltbild,²¹ fordern einen nach sozialistischen Prinzipien orientierten Umbau von Staat und Gesellschaft und verstehen ihre eigene Weltanschauung als religionsfreie Kulturorganisation, die sich für die Trennung von Staat und Kirche einsetzt. Ausdrücklich distanziert man sich vom Prädikat religionsfeindlich, was den Verband jedoch nicht daran hindert, gegen „kriminelle Machenschaften des Vatikans, von der Hexenverbrennung bis zur Geldwäsche der Vatikanbank heute“²², massiv vorzugehen und die Befreiung von „religiösen oder anderen Dogmen und Tabus“ anzustreben.²³

Die wohl jüngste Organisation ist die Giordano-Bruno-Stiftung (gbs),²⁴ die 2004 vom ehemaligen Unternehmer Herbert Steffen gegründet wurde und ihren Sitz neuerdings in Oberwesel (vormals Mastershausen) hat. Die Stiftung zur Förderung des evolutionären Humanismus versteht sich dezidiert als atheistische Organisation, die sich zum Ziel gesetzt hat, „eine tragfähige Alternative zu den bestehenden Religionen zu entwickeln und ihr gesellschaftlich zum Durchbruch zu verhelfen“.²⁵ In den letzten Jahren entfaltete die gbs eine beachtliche Aktivität. Nicht selten werden Gegenveranstaltungen (mit)organisiert, die nicht nur die Grenzen des guten Geschmacks überschreiten, Sachverhalte simplifizieren und bewusst provozieren.²⁶ So wird, um nur einige Beispiele zu nennen, regelmäßig zu kirchlichen Großveranstaltungen die „Religionsfreie Zone: Heidenspaß statt Höllenqual!“ eingerichtet als „Asyl“ z. B. für alle Weltjugendtags-Flüchtlinge. Man organisiert die Heimkinder-Demo „Jetzt-reden-wir!“, wo es weniger um sachliche Auseinandersetzung denn um polemische Stimmungsmache geht, wie am Beispiel der mitgeführten „Prügelnonne“ überdeutlich wird. Oder man gründet den Zentralrat für Ex-Muslime,²⁷ der wiederum als Gegenentwurf zur Islamkonferenz des Innenministers eine

²¹ „Die Systemkrise der kapitalistischen Weltordnung geht einher mit einer drastisch verschärften ideologisch-weltanschaulichen Auseinandersetzung, der imperialistischen Herrschaftsstrategie liegen reaktionäre weltanschaulich ideologische Positionen zugrunde.“, in: Für Aufklärung! S. 7, <http://www.freidenker.org/cms/dfv/pdf/aufklaerung.pdf>, Stand: 11.3.2012.

²² Interview in „Junge Welt“ mit Klaus Hartmann zum Papstbesuch vom 23.9.2011. Dort heißt es weiter: „Wir klagen Ratzinger an, wenn er der islamophoben Propaganda der neokolonialistischen Kreuzzügler seinen ‚theologischen‘ Segen spendet. Oder seine Militärbischöfe die Moral der Truppe beim Totschießen von Afghanen aufrüsten. Wenn Ratzinger beim Kroatien-Besuch im Juni 2011 am Grab von Erzbischof Stepinac den Schutzheiligen der Ustascha-Faschisten zum ‚christlichen Humanisten‘ ausruft. In diesem Sinne bleibt unsere Religionskritik immer Gesellschaftskritik.“, <http://www.freidenker.org>, Stand: 13.3.2012.

²³ So in der programmatischen „Berliner Erklärung“ vom Juni 1994.

²⁴ www.giordano-bruno-stiftung.de

²⁵ Informationsbroschüre der Giordano-Bruno-Stiftung, o. J., S. 5.

²⁶ Die gbs tritt häufig als Initiator auf, in Verbindung mit anderen Organisationen des humanistischen und atheistischen Spektrums, vornehmlich mit dem Alibri-Verlag, der IBKA oder dem HVD.

²⁷ www.ex-muslime.de

„Kritische Islamkonferenz“ einberuft.²⁸ Maßgeblicher Motor für diese Art von „Kampagnen, die für Aufsehen sorgen“, scheint der Vorstandssprecher Dr. Michael Schmidt-Salomon zu sein. Dieser sorgte auch als Autor des Kinderbuches „Wo bitte geht’s zu Gott?, fragte das kleine Ferkel“ für Schlagzeilen, weil das Buch nicht wirklich religionskritisch ist, sondern einseitig-verzerrend und böse.²⁹



Die überlebensgroße „Prügelnonne“ auf der Demonstration der ehemaligen Heimkinder gegen Prügelstrafe und sexuellen Missbrauch am 15. April 2010 in Berlin.

Quelle: <http://www.jetzt-reden-wir.org>

²⁸ Die Welt berichtete 2008: „Der Schriftsteller Ralph Giordano fordert die Bundesregierung auf, die Zusammenarbeit mit islamischen Verbänden zu beenden. Denn die Integration der Muslime in Deutschland sei gescheitert. Giordano redete auf der ‚Kritischen Islamkonferenz‘, einem Gegenstück zur Islamkonferenz der Regierung.“, http://www.welt.de/politik/article2053580/Giordano_warnt_vor_schleichender_Islamisierung.html, Stand: 11.3.2012.

²⁹ Die Vertreter der Religionen werden als böse, eifernde Fundamentalisten dargestellt, eine ausgewogene Darstellung findet man auf keiner Seite und die Schlussfolgerung ist genauso einfach wie dogmatisch: „Der Gottesglaube auf dem Globus / Ist fauler Zauber: Hokuspokus. / Rabbis, Muftis und auch Pfaffen / Sind, wie wir, nur ‚nackte Affen‘. / Bloß, dass sie ‚Gespenster‘ sehn / Und in lustigen Gewändern gehen. / Dem Ferkel haben sie nichts vorgemacht: / Es hat sie alle ausgelacht ...“, in: Schmidt-Salomon, Michael / Nyncke, Helge: Wo bitte geht’s zu Gott?, fragte das kleine Ferkel, Aschaffenburg 2007. Die Prüfung durch die Bundesprüfstelle ergab jedoch keine Beanstandungen im Sinne des Jugendschutzes.

Diese und weitere, oft von den selbständigen Regionalgruppen mitinitiierten Aktionen³⁰ werden von der gbs getragen.

3. Von der wirkungsvollen Vermarktung aufklärerischer Ideen

Der Atheismus „alter“ Prägung kann hauptsächlich in philosophischer Diskursmanier und als privat vorgetragene Meinung wahrgenommen werden. Dagegen positionieren sich die so genannten „neuen Atheisten“ bewusst provokant und vielgestaltig in der medialen Öffentlichkeit, um die eigenen humanistisch-atheistischen Überzeugungen zu propagieren und deren Durchsetzung in Politik, Staat und Gesellschaft voranzutreiben. Schon seit 1972 erscheint vierteljährlich die Zeitschrift MIZ – Materialien und Informationen zur Zeit,³¹ mit dem Untertitel „Politisches Magazin für Konfessionslose und AtheistInnen“.³² Der 1994 gegründete Alibri-Verlag³³ ist wohl der profilierteste Verlag der Szene. Der Humanistische Pressedienst, kurz hpd,³⁴ ursprünglich eine Gemeinschaftsplattform von HVD und GBS, mittlerweile aber vornehmlich nur noch von der GBS verantwortet, soll als Ergänzung und Korrektiv zu den kirchlichen Pressediensten (wie KNA, epd oder IDEA) atheistische Themen in der medialen Öffentlichkeit positionieren helfen. Um Fokusveränderung geht es auch der „Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland“ (fowid),³⁵ die darum bemüht ist, „umfassende empirische Informationen zu allen Aspekten von Weltanschauungen“³⁶ zu erheben und zu publizieren. Ist es falsch, hinter dieser Zielsetzung die Auffassung zu vermuten, hier wird den etablierten Meinungsforschungsinstituten eine gewisse Blindheit unterstellt?

³⁰ Etwa die Buskampagne, www.buskampagne.de, wo der Pressereferent der gbs, P. Möller, auch für die Pressekontakte der Buskampagne verantwortlich zeichnet, oder die Gegenveranstaltung „Heilig's Röckle! – das alternative Pilgerprogramm“ zur Heilig-Rock-Wallfahrt in Trier, <http://heiligs-roeckle.blogspot.com>. Für Ostern 2012 gab es wiederum die Aufforderung, aus den Kirchen auszutreten, mit dem Slogan „Austritt zum Hasenfest – kollektiver Kirchenaustritt Ostern 2012“, <http://hasenfest.org>, nachdem es schon in früheren Jahren, z. B. in Kooperation mit dem Bund für Geistesfreiheit München, am Karfreitag Versuche gab, eine Tanzveranstaltung mit Filmvorführungen und Schokoladenbuffet durchzuführen.

³¹ www.miz-online.de

³² Die Zeitschrift wird vom Internationalen Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) herausgegeben.

³³ www.alibri-buecher.de, www.denkladen.de

³⁴ www.hpd.de; Die Ähnlichkeit zum epd ist wohl nicht ganz zufällig!

³⁵ www.fowid.de

³⁶ www.fowid.de, Stand: 12.3.2012.

Mit dem Prometheus Trio betritt der Redakteur des Humanistischen Pressedienstes Andreas Müller literarisches Neuland. Die Mischung aus spannendem Krimi, beiläufiger Satire und respektvoller Religionskritik ist einzigartig. Besonders Fans von Douglas Adams und Terry Pratchett werden ihre Freude haben an der schrägen Geschichte rund um UFO-Verrückte, religiöse Spinner und prototypische Egomanen.

Als Bollwerk der Vernunft rettet das Prometheus Trio das Projekt der Aufklärung. Weitere Informationen und ein Probekapitel finden Sie auf der Homepage des Prometheus Trios unter:
www.prometheus-trio.de



Andreas Müller
Das Prometheus Trio: Die Invasion
164 Seiten, kartoniert, illustriert, Euro 14,-
ISBN 978-3-86569-051-7

Andreas Müller ist Redakteur des Humanistischen Pressedienstes und Leitender Redakteur von darwin-jahr.de. Als Essayist und Kommentator ist er bekannt für seine spitze Feder. Seine als e-Book kostenlos erhältliche Harry-Potter-Parodie *Terry Rollter und der Stein des Anstoßes* gewann 2006 den Palm Paper Award als bester Roman.

Alibri Verlag, Postfach 100361, 63703 Aschaffenburg
Fon (06021) 581 734, verlag@alibri.de, www.alibri.de

Aufklärung 2.0
„Dieses Buch ist der Untergang des christlichen Abendlandes!“
Jean Tee
(Theologe und mehrfacher Preisträger im Weihnachtsgrippendekorieren)



Alibri Verlag

Werbeflyer des Alibri Verlags

Quelle: www.alibri.de

4. Die neuen Atheisten – eine ernst zu nehmende Bewegung?!

Der Streit um zukünftige gesellschaftspolitische Modelle und der Kampf um gestalterischen Einfluss in Staat und Gesellschaft stehen erst am Anfang. In einer Zeit, wo die Bindungskräfte und Deutungsmöglichkeiten der christlichen Kirchen immer stärker abnehmen und laizistische Tendenzen in der Bevölkerung an Plausibilität gewinnen, werden Bedeutung und Prägekraft der sich formierenden freidenkerischen Organisationen zunehmen – selbst dann, wenn die Richtungen innerhalb des atheistischen Lagers so heterogen bleiben wie bisher. Der häufig und gerne formulierte Anspruch, Sprachrohr und (politische) Interessenvertretung für mehr als ein Drittel der deutschen Bevölkerung sein zu wollen,³⁷ muss jedoch klar zurückgewiesen werden. Dies nicht nur, weil – unabhängig von vermuteten oder vermeintlich erhobenen Einstellungen in der Bevölkerung – die faktischen Mitgliedzahlen zählen, sondern weil angesichts der vielfältigen religionsproduktiven Aufbrüche der vergangenen Jahrzehnte zwar von einer Krise der Kirchen, nicht aber von einem Bedeutungsverlust von Religion oder

³⁷ „In Deutschland leben mittlerweile mehr konfessionsfreie Menschen als Katholiken oder Protestanten. Doch sie finden weder in der Politik noch in den Medien die Beachtung, die sie verdienen. Die Giordano-Bruno-Stiftung versucht diesem Missstand entgegenzuwirken. So war sie maßgeblich an der Gründung des ‚Koordinierungsrats säkularer Organisationen‘ (KORSO) beteiligt, der künftig die vielen Millionen Menschen vertreten soll, die keiner Glaubensgemeinschaft angehören.“, Informationsbroschüre der Giordano-Bruno-Stiftung, o. J., S. 15.

Spiritualität gesprochen werden kann. Religionssoziologische Thesen in der Folge des Dreistadiengesetzes von A. Comte sind und bleiben unrichtig. Daran ändert auch der naturalistische Positivismus nichts, zu dem sich die „neuen Atheisten“ bekennen und der dem philosophisch Gebildeten mindestens genauso fragwürdig-suspekt erscheinen muss wie die Tendenz, in jeglicher Religion einen religiösen Fundamentalismus zu wittern, gegen den zu Felde ziehen sei. Wer einfachhin alles Religiöse abqualifiziert als mythische Phantasie (E. Cassirer), hat entweder vom Menschen nichts verstanden oder interpretiert die Geschichte der Menschheit einseitig. Angesichts von Polemik und vulgärer Darstellung, die häufig nur noch ein aberwitziges Zerrbild der kritisierten Religionen und deren Vertreter abbilden, ist es insbesondere der Giordano-Bruno-Stiftung nicht abzunehmen, keine „atheistische“ Position zu vertreten. Ob es in absehbarer Zeit zu einem fairen Diskurs kommen kann, ist fraglich angesichts der absolut unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die Philosophie, Theologie und Neuer Atheismus mitbringen. Wünschenswert wäre es jedoch. Hoffentlich haben dann auch Theologie und Philosophie ihre Hausaufgaben gemacht!

Nackte Affen

Agenda und Strategie des organisierten deutschen Neoatheismus am Beispiel der Giordano-Bruno-Stiftung

Alexander Kissler

Im Ringen um staatliche Anerkennung und gesellschaftliche Akzeptanz wollen die Interessenverbände der Konfessionslosen den Kirchen gleichgestellt werden. Ihre bevorzugten Mittel sind Evolutionstheorie, Populärkultur und Polemik. Der harte Naturalismus aber, den sie vertreten, steht zumindest mittelfristig einer Breitenwirkung entgegen.

Am 6. September 2011 veröffentlichte die Giordano-Bruno-Stiftung einen „Offenen Brief an Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich des geplanten Treffens mit Papst Benedikt XVI.“ Der Pontifex hatte für den 22. bis 25. September eine Pastoralreise nach Deutschland angekündigt. Vor allem die geplante Rede im Bundestag stand vorab im Kreuzfeuer der Kritik. Dadurch, hieß es etwa aus den Reihen der „Laizistinnen und Laizisten in der SPD“, werde die weltanschauliche Neutralität des Staates verletzt. Auch mancher Leitartikler vertrat diese Auffassung. Die Frankfurter Rundschau hatte schon im Januar 2011 scharf geurteilt, die römisch-katholische „Wertordnung ... steht in vielen Fällen in direktem Gegensatz zur objektiven Wertordnung, die das Grundgesetz für die Bundesrepublik bestimmt. Ein Bekenntnis zur freien Entfaltung der Persönlichkeit war jedenfalls noch von keinem Papst zu hören.“ Ein Berliner Aktionsbündnis „gegen die menschenfeindliche Geschlechter- und Sexualpolitik des Papstes“ befürchtete gar, Benedikt XVI., immerhin deutscher Staatsbürger, werde im Reichstag „die eigenen Dogmen zur staatlichen Norm ... erheben“ und sich so „in die Innenpolitik eines anderen Landes“ einmischen. Boykottaufrufe machten die Runde.

Insofern bewegte sich die Giordano-Bruno-Stiftung mit ihrem Offenen Brief zwar nicht auf mehrheitsfähigem Terrain, wohl aber gab sie einer signifikanten Minderheit die Stimme. Dieser Zusammenhang galt auch für den Brief an den damaligen Bundespräsidenten Horst Köhler im Dezember 2009, nachdem dieser das Vorlesen aus der Bibel einen „wertvollen Beitrag für die frühkindliche Erziehung“ genannt hatte. Die Stiftung hingegen erklärte, die Bibel habe auf Kinder eine „desorientierende Wirkung“, vermittelte „falsche Ansichten über die Natur der Dinge“ und propagiere „ethisch problematische Anweisungen, die dem Stand unserer kulturellen

Evolution nicht mehr entsprechen“. Besser wäre es, die Evolutionstheorie bereits in der Grundschule zu lehren.

Nun artikulierte die Stiftung also ein kirchenkritisches Sechs-Punkte-Programm, das die Kanzlerin zu berücksichtigen habe, wolle sie als wirkliche Repräsentantin Deutschlands auftreten: „Es ist an der Zeit, dass Politiker wie Sie die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse zur Kenntnis nehmen! Lassen Sie uns gemeinsam daran arbeiten, dass das alte, patriarchale, autoritäre Denken, für das die Kirche wie kaum eine andere Organisation weltweit steht, überwunden wird! Denn nur so kann ... eine wahrhaft freie und humane Gesellschaft entstehen, die in der Lage ist, die großen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu meistern.“

Die sechs Punkte der Stiftung für Merkel besagen: Der Papst sei erstens aufzufordern, die Verbrechen von Kirchenangehörigen an Heim- und Internatskindern „lückenlos“ aufzuklären. Der Papst müsse zweitens hören, dass das Arbeitsrecht und die Antidiskriminierungsvorschriften auch für kirchliche Betriebe gelten sollen. Der Papst habe drittens zur Kenntnis zu nehmen, dass eine Seligsprechung von Pius XII. eine „Geschmacklosigkeit sondergleichen“ wäre. Merkel und Benedikt sollten viertens ein Konzept erarbeiten zur Ablösung des bestehenden Kirchensteuersystems. Der Papst müsse fünftens von Merkel aufgefordert werden, seine „unzeitgemäße, verantwortungslose Sexualpolitik“ aufzugeben. Schließlich sei Benedikt ein „Mann, der Abermillionen von Menschen weltweit zu ungeschütztem Geschlechtsverkehr mit Todesfolge anstiftet“. Und sechstens solle Merkel Benedikt davon überzeugen, dass der Vatikan auf den Völkerrechtsstatus des Heiligen Stuhls verzichtet und sich mit dem Rang einer Nichtregierungsorganisation zufrieden gibt. Unterzeichnet war der Brief von Herbert Steffen, dem Gründer und Vorsitzenden, und Michael Schmidt-Salomon, dem Vorstandssprecher der Stiftung. Diese bezeichnet sich als „eine Denkfabrik für Humanismus und Aufklärung, der sich viele renommierte Wissenschaftler, Philosophen und Künstler angeschlossen haben.“

Nach allem, was wir wissen, machte die Kanzlerin sich kein Anliegen dieses Forderungskataloges zu Eigen. Der letzte Punkt etwa hätte in vielen undemokratischen Staaten die Sektkorken knallen lassen. Leichter wäre die Arbeit katholischer Missionare, Diplomaten und Menschenrechtsexperten zu behindern, handelte es sich bloß um Aktivitäten einer beliebigen NGO und nicht auch eines souveränen Staates. Ohne Folgen blieb der Brief gleichwohl nicht. Die Strahlkraft eines solchen Schreibens steht oder fällt mit Zahl und Rang seiner Unterstützer. In dieser Hinsicht kann die 2004 in Mastershausen (Rheinland-Pfalz) gegründete Denkfabrik prunken. Dem Beirat gehören unter anderem an: der Politologe und Nahost-Experte Hamed Abdel-Samad, Wissenschaftstheoretiker Hans Albert, Ethnologe Christoph Antweiler, Philosoph Dieter Birnbacher, Schriftstellerin Karen Duve, Karikaturist Gerhard Haderer, Rechtsphilosoph Eric Hilgendorf, Zeichner Janosch, Comic-Zeichner Ralf König, Schriftsteller Max Kruse,

Philosoph Ludger Lütkehaus, die SPD-Politikerin Ingrid Matthäus-Meier, Philosoph Thomas Metzinger, Journalist Volker Panzer, Lebensmittelchemiker Udo Pollmer, Hirnforscher Wolf Singer, Evolutionstheoretiker Franz Wuketits. Teilen sie allesamt die Auffassung der Stiftungsleitung, der Einfluss des christlichen Glaubens auf die Welt sei von Übel, jede Religiosität ein Zeichen von Rückständigkeit und der Papst mittelbar ein Totschläger? Wolf Singer ist Mitglied der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften.

1. Politische Bewegung mit Mut zur Lücke

Ein langjähriges Beiratsmitglied, der Rechtsphilosoph Norbert Hoerster, erklärte im Zuge der antipäpstlichen Aktivitäten der Stiftung seinen Austritt. Die Beteiligung an der Berliner Demonstration „Keine Macht den Dogmen!“ könne er ebenso wenig mittragen wie die unbelegte Unterstellung im Offenen Brief, Benedikt habe zum massenhaften Geschlechtsverkehr (ohne Kondom) aufgerufen. In einem Brief, den die Frankfurter Allgemeine Zeitung am 26. November 2011 veröffentlichte, legte Hoerster dar: „Mit einem Verständnis von ‚Aufklärung‘, wie es der Vorstand der Stiftung und insbesondere sein Sprecher Michael Schmidt-Salomon zunehmend zu erkennen gibt, kann ich mich nicht identifizieren.“ Es sei „kritikwürdig“, wenn Schmidt-Salomon den Papst vor ein Internationales Gericht stellen wolle, und „geradezu abwegig“, dem Pontifex „Abermillionen Todesfolgen“ vorzuwerfen. Der Katechismus beschränke den Geschlechtsverkehr auf die Ehe, und dass Millionen Ehepartner den Tod gefunden hätten, weil sie kein Verhütungsmittel benutzten, sei ihm unbekannt.

Auch wendet sich Hoerster gegen die Aufwertung der Evolutionstheorie zum Universalschlüssel für alles Ungeklärte. „Ich sehe nicht, wieso ausgerechnet die Evolutionstheorie den Gottesglauben widerlegen, ja ersetzen kann. Gibt es etwa eine Letzterklärung für die Existenz des Universums? ... Wieso ist die Welt denn so programmiert, dass das Leben ausgerechnet den Evolutionsgesetzen folgt? Ist es nicht sehr vordergründig, überhaupt von einer Einzelwissenschaft eine Letzterklärung allen Lebens zu erwarten?“ Denselben Einwand formuliert der Theologe Gerhard Lohfink in seiner Schrift „Welche Argumente hat der neue Atheismus?“ (2008). Dass der Mensch sich aus dem Tierreich entwickelt habe, „schließt Gott als Schöpfer in keiner Weise aus. Die Evolutionstheorie ... muss die Gottesfrage völlig offenlassen.“

Weiterhin könne er, Hoerster, „nicht nachvollziehen, wenn Schmidt-Salomon und einige dem Stiftungsbeirat angehörende Evolutionswissenschaftler ihre Ausführungen zur Ethik auf nichts anderes stützen als auf seitenlange Berichte über das Verhalten der verschiedenen Tierarten. Ich sehe zum Beispiel nicht, wieso Forschungen über das Phänomen der Homosexualität im Tierreich die geringste Relevanz für die Frage haben, ob der Staat ein solches Verhalten unter Menschen verbieten darf. Und ich glaube nicht, dass ein nur halbwegs vernünftiger Mensch etwa seine

Einstellung zum Ehebruch in irgendeiner Weise davon abhängig machen wird, wie häufig das entsprechende Verhalten unter den verschiedenen Affenarten vorkommt.“ Hoerster schließt: „Es gibt natürlich viele Konzepte von ‚Aufklärung‘ und ‚Philosophie‘. Mit dem Konzept der Giordano-Bruno-Stiftung und ihres Vordenkers kann ich mich jedenfalls nicht identifizieren.“

Damit ist der Unterschied zwischen dem klassischen, dem philosophischen Atheismus in der Tradition eines Ludwig Feuerbach, Max Stirner oder Friedrich Nietzsche und dem neuen, dem politischen Atheismus auf naturalistischer Grundlage benannt. Für diesen sind alle Fragen zur Religion bereits negativ gelöst, hat sich die Religiosität dank der Naturwissenschaften restlos erledigt, sodass es nur noch um die Nutzenanwendung aus dieser Erkenntnis geht. Philosoph und Buchautor Schmidt-Salomon, Jahrgang 1967, erklärt darum: „Während wir technologisch im 21. Jahrhundert stehen, sind unsere Weltbilder noch von Jahrtausende alten Legenden geprägt.“ Die traditionellen Religionen seien ausnahmslos „nicht nur hinreichend theoretisch widerlegt, sie haben sich auch in ihrer Praxis als schlechte Ratgeber für die Menschheit erwiesen, wie nicht zuletzt der islamische Fundamentalismus oder die ‚Kriminalgeschichte‘ des Christentums belegen.“

In seinem „Manifest des evolutionären Humanismus“, einem „Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur“ (2006), lesen wir weiterhin: „Keine der bestehenden Religionen ist mit den Ereignissen der wissenschaftlichen Forschung noch in Einklang zu bringen!“ Damit freilich ist ein reduktionistischer Wissenschaftsbegriff gemeint, werden doch alle Geisteswissenschaften en passant aus dem Kanon des Wissenschaftlichen hinauskomplimentiert. Nur die empirische, ja empiristische Naturwissenschaft soll gelten. Ein solcher Szientismus, ein „harter Naturalismus“ (Jürgen Habermas), ist die Basis der neoatheistischen Argumentationsfolge, die so ihrerseits der Nähe zum Dogma nicht immer enträt. Der „evolutionäre Humanismus“ hat mit den humanistischen Einsichten eines Petrarca oder Mirandola fast nur den Namen gemein. Fortschritt meint hier ein Fortschreiten im Sinne Richard Dawkins, der mit seinem „Gotteswahn“ (2003) zum Säulenheiligen des Neoatheismus taugt, meint ein Fortschreiten als Hinwegschreiten über alles Religiöse. Dawkins schwärmt überraschend naiv vom unbezwinglichen „Fortschrittstrend“, freut sich, wenn „die Gehirnforschung einige allgemeine ethische Regeln aufdeckt“, sieht die „wachsende Erkenntnis“ am Horizont, „dass jeder von uns sein Menschsein mit den Angehörigen aller Rassen und beider Geschlechter gemeinsam hat – beides sind zutiefst unbiblische Ideen, die ihren Ursprung in der biologischen Wissenschaft und insbesondere in der Evolutionsforschung haben“, in seinem eigenen, in Dawkins‘ Fachgebiet also.

Das menschliche Leben ist wie jedes organische Leben in dieser Perspektive vom Eigennutz geprägt. Der Mensch, der nicht länger Krone der Schöpfung sein soll, wird von „egoistischen Genen“ (Dawkins) gesteuert, ist letztlich ein Überlebensvehikel für diese. Der Glaube kann dann nur, so

ebenfalls Dawkins, ein „schrecklicher Parasit“ im Gehirn sein, ein „Virus“. Der Mensch als „zufälliges, unbeabsichtigtes Produkt der natürlichen Evolution, das sich nur graduell, nicht prinzipiell von anderen irdischen Lebensformen unterscheidet“ (Schmidt-Salomon), steht somit vor der Aufgabe, Abwehrkräfte zu entwickeln, sich gegen den Virus des Glaubens zu immunisieren. Freilich entsteht so das Problem, dass ein Fehler in der Materie – Viren und Gene sind Stoff, nicht Geist – auf geistigem Weg, durch fortwährende Beschäftigung mit Religionskritik und Hinwendung zum naturalistischen Weltbild behoben werden soll. Müsste man nicht eher anti-religiöse Virostatika einnehmen oder sich einer Gentherapie unterziehen?

Besonders Christen sperren sich mit ihrer Rede von der Gottesebenbildlichkeit gegen die Einsicht vom Zufallsprodukt Mensch. Sie stehen dem szientistisch verstandenen Fortschritt im Weg, sind verstockt. Sie sind eine dauernde Kränkung für den aufgeklärten Geist, der nur Materie sein will. Schmidt-Salomon postuliert eine „prinzipielle Unverträglichkeit von aufklärerischem und religiösem Denken“.

2. Animalismus statt Humanismus?

Man könnte geradezu ein Kapern der Begriffe diagnostizieren. Die Vorkämpfer von Aufklärung und Humanismus waren fast samt und sonders gottesfürchtige Menschen, durchdrungen von der Überzeugung, Glaube und Vernunft schöpften aus derselben Quelle. Auch Darwin war kein Atheist. Gewiss, Bacon, Galilei, Lessing und Kant gaben der Vernunft jene Werkzeuge in die Hand, mit der sich später dem Glauben der Garaus machen ließ. Doch ein Fehler ist es, die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts als antireligiöse Bewegung zu begreifen. Um diesen Eindruck dennoch zu gewinnen, muss man den Rahmen missachten, in den die Philosophen und Forscher ihr Handeln und Denken stellten. Sie hatten fast alle die große Lektion begriffen, die der Monotheismus in die Welt brachte: die Erkenntnis, dass Glaube Selbstbescheidung bedeutet und dass Selbstbescheidung, Selbstkritik, dass der Vorbehalt, unter dem alles menschliche Sinnen und Trachten steht, auch für religiös unmusikalische Menschen bedenkenswert bleibt.

Ein weiterer Vordenker der deutschsprachigen Religions- und Kirchenkritik hat sich darum offen von den Strategien und Überzeugungen der Bruno-Stiftung distanziert. Der atheistische Philosoph und promovierte evangelische Theologe Joachim Kahl, Jahrgang 1941 wie Richard Dawkins, legte 1968 die weit rezipierte Polemik „Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott“ vor. Darin konstatiert er den „unversöhnlichen Widerstreit des Glaubens gegen das Denken“ und formuliert eine „fortgeschrittene kritisch-atheistische Theorie“, die in den Satz mündet: „Wer sich über das Christentum nicht empört, kennt es nicht.“

Scharfe Kritik aber übt Kahl an der „prononciert religionskritischen ‚Denkfabrik‘“ des „ehemaligen Möbelfabrikanten Herbert Steffen“, des

langjährigen Mäzens Karlheinz Deschners also, und des „Erziehungswissenschaftlers Michael Schmidt-Salomon“ – so Kahl in einem Beitrag im März 2012 über „aktuelle Atheismus-Debatten“ in der „Information Philosophie“. Es sei „kaum verwunderlich, dass die vordergründig provokative Absicht und der oft selbst gesetzte Zeitdruck die Seriosität der Inhalte immer wieder beschädigen.“ Kahl hält dem gemütlichen „nostalgischen“ ebenso wie dem in frühauflärerischen Irrtümern befangenen und aggressiven „bilderstürmendem“ einen „reifen Atheismus“ entgegen, der „inhaltlich und emotional die Nabelschnur zur Religion durchtrennt hat, ohne freilich das Kind mit dem Bade auszuschütten. Er tritt in ein kritisch-produktives Verhältnis zur Religion als einem Hauptbestandteil des kulturellen Erbes, das uns allenthalben im Alltag begegnet“.

Schon im Juni 2006 hatten Kahl und Schmidt-Salomon anlässlich des Streitgesprächs „Was heißt Humanismus heute?“ die Klänge gekreuzt. Unversöhnlich prallten die Positionen aufeinander. Kahl schien es, als imaginäre Schmidt-Salomon „sich und jene, die ihm darin folgen, in eine messianische Rolle als Wächter und Aufklärer, Entlarver und Retter hinein.“ Dieser vertrete „in Wahrheit einen Animalismus, keinen Humanismus“, wenn er den Menschen umstandslos in die Reihe der Tiere einordne. Sein Religionsbegriff sei defizitär, seine Rhetorik demagogisch, der „Grundirrtum“ bestehe im „Festhalten an der Betrugstheorie. Danach wäre Religion ein groß angelegter Betrug an der dummen Menge durch eine kleine Schar gerissener und machtgieriger Priester.“ Daraus spreche elitärer Dünkel. Der Gescholtene erwiderte, Kahl sei nicht nur aufgrund seines korrekten Äußeren der „Philosoph mit dem Schuhputzautomaten“, der einen „Humanismus mit der Bügelfalte“ propagiere und etwa am „bürgerlichen Ideal der Willensfreiheit“ festhalte. Auch sei er partiell unempfindlich „gegenüber logischen und empirischen Gegenargumenten“.

3. Mit Kinderbüchern zum Tabubruch

Giordano Bruno ist ebenfalls ein ambivalenter Gewährsmann. Er starb nach siebenjähriger Kerkerhaft am 17. Februar 1600 auf dem Scheiterhaufen. Die Kirche darf sich nicht beschweren, dass sie mit der atheistischen Heiligsprechung Brunos die Quittung präsentiert bekommt für ihr damaliges Versagen. Keine Theologie vom Seelenheil, keine Denkfigur von der Einheit von Gotteslästerung und Majestätsbeleidigung kann solche Exzesse rechtfertigen. Mit dem Tod Brunos begann aber laut dem Historiker Carl Heinz Ratschow der „abgrundtiefe Pessimismus“ des Barockzeitalters. Bruno hatte einen „Zusammenbruch der natürlichen Weltvergewisserung“ in Gang gesetzt, „wie er tiefer nicht gedacht werden kann.“ Dem unsteten Philosophen aus Nola in Süditalien ist eine aus reinem Nachdenken entstandene „Vision der kosmischen Unendlichkeit“ zu verdanken. Wenn der Kosmos aber keine Grenzen kennt, wenn Sonne auf Sonne, Planet auf

Planet endlos einander folgen, bleibt kein Raum für einen Weltenschöpfer, wie die Bibel ihn kennt.

Die Unmöglichkeit von Wundern, die Unpersönlichkeit eines Gottes, die Unredlichkeit des biblischen Personals sind damals wie heute feste Paragraphen im Gesetzeswerk der Religionskritik. Darum zählten Erich Haeckel ebenso wie die Schriftsteller Henrik Ibsen und Victor Hugo zum Unterstützerkomitee, das 1889 an der Stätte von Brunos Hinrichtung, auf dem römischen Campo dei Fiori, ein Denkmal errichten ließ. Bizarrerweise thront dort seither ein Bruno in Mönchskutte. So wird dem Missverständnis Vorschub geleistet, Bruno sei ein innerkirchlicher Reformator gewesen. Davon abgesehen, dass der ehemalige Dominikaner früh, mit 28 Jahren, Kloster und Orden verließ, den Habit auszog: Seine Schriften lassen keinen Zweifel, dass er sich nicht als Christ verstand. Er suchte und fand Gott in den Dingen, Gott als Weltseele.

Giordano Bruno war auch kein Wissenschaftler. Er wäre vermutlich nicht in den Beirat der Giordano-Bruno-Stiftung aufgenommen worden. Er war ein Meister im wilden Denken und in der Schmähung seiner Gegner, „lumpige Worthelden“, „unwissende Esel“ allesamt. Seine „zukunftsweisenden Ideen“, die laut der Inschrift auf dem Campo dei Fiori erst das 19. Jahrhundert „als richtig erkannte“, sind unter einem Berg von Anmaßungen verborgen. Wer viel denkt, kann gewaltig irren. Wohl aber ist jener Giordano Bruno, den die gleichnamige Stiftung präsentiert, bestenfalls ein halbiertes Bruno. Und das macht stutzig: Den Nicht-Atheisten hält man vor, die „Skepsis gegenüber heiligen, absoluten Werten“ nicht weit genug getrieben zu haben, bei einer „halbierten Aufklärung“ stecken geblieben zu sein. Den Patron aber als Pionier „evolutionär-humanistischer Ethik“ zu kanonisieren, der „das kirchenamtlich vorgegebene Weltbild in einer bis dahin unerreichten Schärfe verworfen“ habe, widerstreitet dem Gebot intellektueller Lauterkeit.

Kühl schreibt Peter Sloterdijk: Die Anhänger und Interpreten Brunos hätten mehr in seiner Asche gestochert als in seinen Schriften gelesen; „tatsächlich kennt die Geistesgeschichte wenige Autoren, deren Nachleben in solchem Ausmaß von Projektionen und von Vereinnahmungen für die Interessen träumerischer Sympathisanten bestimmt ist. So ist die Geschichte der Bruno-Rezeption ... die einer gutgemeinten Leseschwäche“. Zentral sei nämlich „der magische Bruno, dessen sich seine aufklärerischen Liebhaber bis zur Stunde eher zu schämen pflegten“. In seinem Schlüsselwerk „Über die Magie“ schreibt Bruno, „die Magier nehmen es für ihr Axiom, ... dass Gott die Götter beeinflusse, die Götter die Sterne beeinflussen, welche körperliche Götter sind, und dass die Sterne die Dämonen beeinflussen, welche die Bewahrer und Bewohner der Sterne sind, von denen einer die Erde ist.“ So lautet das Axiom des Giordano Bruno.

Weit eher am Platz ist bei den angelsächsischen „Brights“ wie bei den deutschsprachigen „Hellen“ oder „Schlaunen“, wie sie sich in und um die Stiftung versammeln, der stete Verweis auf Richard Dawkins. Unter der

Überschrift „Dawkins for Kids“ warb die Bruno-Stiftung im Oktober 2007 für „Wo bitte geht's zu Gott?, fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen.“ Die Autorschaft Michael Schmidt-Salomons, aber auch der recht spröde Titel verleiten zur Vermutung, hier sollten sich Erwachsene delektieren. Der „Humanistische Pressedienst“, dessen Gesellschafter die Bruno-Stiftung ist, war des Lobes voll: „Brach Dawkins das Tabu, Religionen offen als Wahnsysteme zu bezeichnen, so brechen Schmidt-Salomon und Illustrator Helge Nyncke das wohl noch größere Tabu, dass man Kindern solche ernüchternden Erkenntnisse doch bitte vorenthalten möge. ‚Verletzte religiöse Gefühle‘ auch bei religiösen Juden und gläubigen Christen sind bei der Anlage des Buches vorprogrammiert. Das nehmen die Autoren aber in Kauf.“

Juden dürften wenig erfreut sein, dass hier ein grimmig dozierender Rabbiner mit erhobenem Zeigefinger und Schläfenlocken das Ferkel und seinen Freund, den Igel, mit der Geschichte von Noahs Arche und der Sintflut in die Flucht schlägt. Zorn und Drohgebärde sind die einzigen Haltungen, zu denen die Vertreter der drei Weltreligionen fähig sind. Ein dicker katholischer Bischof führt das Tierpaar in seine Kirche, wo verschiedenförmige Kekse auf dem Altar liegen – dass der Zeichner konsekrierte Hostien meint wiedergegeben zu haben, bestätigt dessen Kirchenferne. Als das kleine Ferkel sich an den Keksen gütlich tut, wird der Bischof böse: „Das ist der Leib des Herrn!“ Das Ferkel hält fortan Christen für Menschenfresser und flieht abermals. Auch in der Moschee ist ihm keine Erleuchtung beschieden. Viele schnauzbärtige Muslime schauen finster drein, ein Mufti wird rabiat: „Wenn ihr dem Herrn nicht gehorcht, werdet ihr in der Hölle enden und ewig im Feuer braten! ... Ihr gottverdammten Ungläubigen!“

Am Ende sitzen Igel und Ferkel wieder vor ihrem Haus. Zufrieden stellen sie fest: „Ohne Gott hatten wir keine Angst!“. Der Autor weiß: „Und die Moral von der Geschicht': Wer Gott nicht kennt, der braucht ihn nicht!“ Die letzte Doppelseite ist ein Panorama nackter Menschen. Auch Rabbi, Bischof, Mufti stehen da, wie Zufall und Auslese sie schufen. Ein Knabe hält ein Buch in die Höhe, „Des Kaisers neue Kleider und andere Märchen.“ Der Vorstandssprecher der Bruno-Stiftung hat daneben das Schlusswort platziert: „Der Gottesglaube auf dem Globus / Ist fauler Zauber: Hokuspokus. / Rabbis, Muftis und auch Pfaffen / Sind, wie wir, nur ‚nackte Affen‘. / Bloß, dass sie ‚Gespenster‘ sehn / Und in lustigen Gewändern gehen. / Dem Ferkel haben sie nichts vorgemacht: / Es hat sie alle ausgelacht ...“.

Schmidt-Salomon gab zuvor in der Aussendung des „Humanistischen Pressedienstes“ kund, „wer Aufklärung betreibt, also Klartext redet, statt die Dinge hermeneutisch zu vernebeln, der verletzt nun einmal religiöse Gefühle! ... Was, bitteschön, sind ‚verletzte religiöse Gefühle‘, wenn man sie bei Licht betrachtet? Nichts weiter als ein Konglomerat aus Angst vor dem eigenen Glaubensverlust, gekränktem Stolz und Rachegehlüsten gegenüber den vermeintlichen Lästern! Das ist kaum schützenswert! Im Gegenteil! Wer auf ‚religiöse Gefühle‘ Rücksicht nimmt, der stellt damit

weltanschauliche Borniertheit unter ‚Denk-mal-Schutz‘. Und das wäre auf Dauer fatal.“

Jochim Kahl hält dem Credo aus „Wo bitte geht’s zu Gott?“ entgegen, es sei eine „unfaire und unsachgemäße Vergrößerung“, jeden Gottesglauben als Hokusfokus abzutun. „Die Geschichte von Theologie, Philosophie und Mystik kennt hochsublime Gottesbegriffe, die von derlei plumphen Propagandathesen unberührt bleiben. Nicht zufällig korrespondiert damit das reduktionistische und pseudodarwinistische Menschenbild des ‚nackten Affen‘.“ Die Liebe zu den Affen kehrt auch im nachfolgenden Bilderbuch wieder, „Susi Neunmalklug erklärt die Evolution. Ein Buch für kleine und große Besserwisser“ (2009). Aus Susis Kindermund und in Schmidt-Salomons Worten erfahren wir, „genau genommen stammen wir Menschen aber nicht bloß vom Affen ab, sondern sind noch immer welche! Wir zählen zur Ordnung der Primaten und zur Unterordnung der Trockennasaffen.“ Die „Evolution, die Entwicklung von den einfachsten Lebewesen aus der Ursuppe über die Ursäuger bis hin zu uns Menschen“, reiße nie ab, „mit dem lieben Gott hat das rein gar nichts zu tun!“ Religionslehrer Hempelmann, der zuvor die Entstehung der Welt mit der Bibel erklären wollte, hört es betroffen, die Klasse jöhlt, Susi siegt auf ganzer Linie – und Schmidt-Salomon reimt final: „Heute war’s Herr Hempelmann / Morgen ist ein anderer dran / Dumme Leute gibt’s genug / Meint eure Susi Neunmalklug ...“

4. Weltdeutung durch Biologie

Welche politischen Forderungen sich aus dieser neohumanistischen Filiationsgeschichte ergeben, verdeutlicht das Great Ape Project – „Menschenrechte für die Großen Menschenaffen!“ –, das der australische Bioethiker Peter Singer forciert und dem sich die Bruno-Stiftung angeschlossen hat. Sie verlieh ihren Ethik-Preis im Juni 2011 an Paola Cavalieri und Peter Singer für dieses Projekt. Singer zufolge haben die Menschenaffen „geistige Fähigkeiten und ein emotionales Leben, die hinreichend sind, ihre Einbeziehung in die Gemeinschaft der Gleichen zu rechtfertigen. ... Ihre Interessen und Rechte sind in der gleichen Weise zu schützen wie die Interessen junger oder geistig behinderter Angehöriger unserer eigenen Spezies.“ Darum müsse man ihnen das Recht auf Leben, das Recht auf Freiheit, das Recht auf körperliche Unversehrtheit gesetzlich garantieren. Eine „rationale Ethik“, wie sie Singer reklamiert, könne zu keinem anderen Schluss kommen.

Auch Peter Singers umstrittene Äußerung, die Tötung eines behinderten Säuglings sei „sehr oft überhaupt kein Unrecht“, entstammt dieser „rationalen Ethik“. Die „Zugehörigkeit zur Spezies Homo sapiens“ sei kein hinreichender Grund, ein Tötungsverbot auszusprechen; „entscheidend sind vielmehr Eigenschaften wie Rationalität, Autonomie und Selbstbewusstsein. Säuglinge haben diese Eigenschaften nicht. Sie zu töten kann

daher nicht gleichgesetzt werden mit der Tötung normaler menschlicher Wesen oder anderer selbstbewusster Wesen“. Singer denkt hier natürlich an die Menschenaffen, die demzufolge sich selbst als autonom und rational wahrnehmen, was offenbar den Menschenbabies verwehrt sein kann.

Singer kann so denken, weil er das Personsein vom Menschsein trennt und jenes an Bedingungen knüpft, die nicht jeder Mensch erfüllen kann. Nur Personen haben bei ihm ein unumschränktes Lebensrecht, und Personen können über den Kreis der Gattung *Homo sapiens* hinausgehen. Man muss vor allem denken können und von sich selbst einen Begriff haben, eine Selbstwahrnehmung und -achtung, um durch das Singer'sche Raster zu passen. Affen können Personen sein, Säuglinge und Schwerstbehinderte sind zwar Menschen, aber nicht in jedem Fall Personen. Wir müssen sie darum nicht töten – soweit ginge Singer nicht –, aber kämen sie planvoll ums Leben, wäre das womöglich „überhaupt kein Unrecht.“ Sanfter heißt es im „Manifest des evolutionären Humanismus“ der Bruno-Stiftung: Es „wäre kaum zu begründen, würde man die Interessen der Tiere ... nur deshalb geringer gewichten, weil die dahinter stehenden Individuen nicht Mitglieder unserer eigenen Spezies sind.“

Somit sind die Bestandteile des politischen Neoatheismus beisammen, wie er sich in den Aktivitäten der Bruno-Stiftung und des im November 2008 gegründeten, allerdings bisher nicht übermäßig aktiven „Koordinierungsrats säkularer Organisationen“ („Korso“) ausdrückt: Auf der Grundlage eines harten Naturalismus wird einem evolutionär legitimierte Werterelativismus das Wort geredet. Die Menschenwürde soll in Personenrechte transformiert und in ein Konzept fließender Gattungsgrenzen integriert werden. Biopolitisch kann damit verbrauchende Embryonenforschung ebenso befürwortet werden wie ein maximal liberalisiertes Abtreibungsrecht und aktive Sterbehilfe. Religion ist innerhalb dieser Weltanschauung ein virales Überbleibsel vergangener Epochen, dessen es sich durch angewandten Szientismus zu entledigen gilt. Nicht trivial wären ebenfalls die Folgen einer prinzipiellen Delegitimierung der als unwissenschaftlich gebrandmarkten Geisteswissenschaften, die Beiratsmitglied Ulrich Kutschera, laut eigener Aussage Vertreter einer „geistlosen Evolutionsforschung“, als reine „Verbalwissenschaft“ abtut: „Nichts in den Geisteswissenschaften ergibt einen Sinn außer im Lichte der Biologie.“

In der Grundsatzklärung des „Korso“ heißt es präzise: Die Trennung von Staat und Kirche sei zu vollenden, auch konfessionslose Weltanschauungsgemeinschaften müssten „Religions-, Lebenskunde- und Weltanschauungsunterricht“ anbieten und „religiös bzw. weltanschaulich neutrale Sozial-, Kultur- und Bildungseinrichtungen“ betreiben dürfen, müssten angemessen in Ethikräten, Rundfunkräten, Bundesprüfstellen vertreten sein und eine „Gleichbehandlung in den öffentlich-rechtlichen Medien, besonders bei Sendezeiten“ genießen. An Schulen sei ein „integratives Pflichtfach zur Wertevermittlung“ nach Berlin-Brandenburger Vorbild einzurichten.

Es stimmt: „Mehr als ein Drittel der deutschen Bevölkerung ist derzeit konfessionsfrei.“ Daraus aber zu folgern, „mehr als drei Viertel der Konfessionsfreien orientieren sich an humanistischen Lebensvorstellungen“, wie sie „Korso“ und Bruno-Stiftung artikulieren, ist ein kühnes Unterfangen. Dieser Beweis steht noch aus und dürfte kaum zu erbringen sein. Die oftmals religionsfeindliche Spitze der neohumanistischen Avantgarde dürfte einer Breitenwirkung auf absehbare Zeit im Wege stehen. Die meisten Menschen etwa im Osten der Republik können sich für den christlichen Glauben ebenso wenig begeistern wie für dessen naturalistisches Gegenteil. Deutschland ist Missionsland für beide Religionen.

Politische Akzentuierungen

Aktuelle politische Entwicklungen im Verhältnis von Staat und Kirche

Ludwig Spaenle

Das traditionelle Verhältnis zwischen Kirchen und Staat in Deutschland, wie es in der Verfassung und in den Kirchenverträgen ausgeformt ist, steht derzeit in der Diskussion wie vielleicht seit 1919 nicht mehr. Hintergrund sind Veränderungen der gesellschaftlichen und religiösen Verhältnisse, die bereits in der alten Bundesrepublik seit geraumer Zeit spürbar waren.

1. Diskussion über das Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland

Mit der deutschen Wiedervereinigung haben sich die Gewichte in der Zusammensetzung der Bevölkerung hinsichtlich der Religionszugehörigkeit weiter verschoben. Dies spiegelt sich etwa in der Zusammensetzung des deutschen Bundestags wider. Agenturmeldungen zufolge bekannten sich 1990 noch 70,4 % der Parlamentarier zu einer der beiden großen Kirchen; heute liegt der Anteil bei 59 %.¹

Längerfristig dürfte die Entwicklung zur Pluralisierung wohl anhalten. Der Anteil der kirchlich Gebundenen in der Gesellschaft geht zurück, der Anteil der Bekenntnislosen wächst, zum Teil auch die Zahl der Anhänger anderer Religionen. Vor allem der Islam spielt im religiösen Spektrum Deutschlands mittlerweile eine größere Rolle. Die fortschreitende Pluralisierung der Gesellschaft in bundesweiter Perspektive erfasst natürlich auch Bayern.

Die gesellschaftlichen Veränderungen in jüngster Zeit haben vermehrt Stimmen begünstigt, die das seit Jahrzehnten geltende Staatskirchenrecht, also die maßgeblichen Normen im Verhältnis zwischen dem Staat einerseits und den Kirchen und den anderen Religionsgemeinschaften andererseits, kritisieren. In der Diskussion stehen dabei vor allem der Rechtsstatus der Kirchen, die Staatsleistungen und die Kirchensteuer. Aber auch der Religionsunterricht, die Besonderheiten des kirchlichen Arbeitsrechts und viele Einzelaspekte des Staatskirchenrechts, auf die im vorliegenden Beitrag nicht gesondert eingegangen werden kann, werden infrage gestellt. Protagonisten dieser Richtung haben sich in jüngster Zeit auch in unterschiedlichen politischen Parteien verstärkt zu Wort gemeldet und – mitunter auch vielstimmig – ihre Positionen formuliert.

¹ Katholische Nachrichten Agentur (KNA), 22.9.2011, S. 11.

2. Positionen in den politischen Parteien

2.1 Die Christlich-Soziale Union

Die CSU bekennt sich in Übereinstimmung mit der CDU zum Staatskirchenrecht, wie es in Grundgesetz und Landesverfassungen sowie in den Kirchenverträgen ausgeformt ist. Dies schließt insbesondere die rechtliche Stellung der Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, deren Präsenz in der Öffentlichkeit, die Kirchensteuer, die Anstaltsseelsorge, den Religionsunterricht, die religiöse Erziehung in den Schulen und die Theologenausbildung an Universitäten ein. Die Unionsparteien in Deutschland bekennen sich auch zu den staatlichen Verpflichtungen bei den historischen Staatsleistungen. Eine Ablösung der Staatsleistungen kann im Einvernehmen mit den Kirchen erfolgen; allerdings sehen die Unionsparteien hierfür weder für die staatliche noch für die kirchliche Seite besonderen Druck. Da eine Ablösung nur bei fairem Ausgleich möglich ist, kämen bei einer einmaligen Gesamtablösung auf die Länder enorme finanzielle Belastungen zu. Deshalb ist primär an die Ablösung von Verpflichtungen in einzelnen Teilbereichen zu denken. In Bayern etwa wurden in den letzten Jahren Baulastverpflichtungen an einer Reihe von Pfarrgebäuden abgelöst. Weitgehend abgelöst wurde auch die im Bayerischen Konkordat geregelte Verpflichtung des Freistaats Bayern, Bischöfen und Mitgliedern von Domkapiteln Wohnungen bereitzustellen. Darüber hinaus konzentrieren sich die Bemühungen bei den Veränderungen im Staatskirchenrecht auf die Pauschalierung von staatlichen Leistungen. Dabei werden die Pflichten des Staates als solche nicht infrage gestellt, vielmehr geht es darum, Verwaltungsaufwand zu verringern und auf einzelnen Gebieten zu einer organisatorischen und wirtschaftlichen Entflechtung zu kommen, die letztlich für beide Seiten Vorteile bringt.

Eine grundlegende Veränderung des deutschen Staats-Kirchen-Verhältnisses halten die Unionsparteien für nicht angezeigt. Deshalb wurde zu diesem Thema auch kein besonderes Papier verabschiedet.

2.2 Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands

Das breiteste Spektrum von Kirchennahen auf der einen Seite und Kirchenkritikern auf der anderen besteht meinem Eindruck nach in der SPD. Im Oktober 2010 schlossen sich „Laizistinnen und Laizisten in der SPD“ mit dem Ziel zusammen, einen eigenen Arbeitskreis in der Partei zu bilden.² Dabei erheben sie den Anspruch, Vertretung und Sprachrohr der konfessionsfreien, atheistischen, agnostischen und humanistischen Mitglieder der SPD zu sein. Sie fordern u. a., durch eine Änderung der Verfassung und der einschlägigen Gesetze den Religionsunterricht durch einen (religiös-weltanschaulich neutralen) Unterricht über die ethischen Grundlagen des

² www.laizistische-sozis.eu/inhalte-menu/forderungen-politische-ziele, Stand: 27.3.2012.

Zusammenlebens, über die Inhalte der großen Religionen und über die weltanschaulichen Grundlagen unserer Kultur zu ersetzen. Weitere Forderungen sind die Streichung religiöser Erziehungsziele für öffentliche Bildungseinrichtungen und Schulen, von Schulgottesdiensten, Schulgebeten und dergleichen. Nach ihren Vorstellungen sollen „Rechtsprivilegien“, insbesondere die Stellung von Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, abgeschafft werden. Der Austritt aus einer Kirche soll nicht mehr beim Standesamt erklärt werden müssen und gebührenfrei sein. Die Laizistinnen und Laizisten in der SPD treten ein für die Ablösung der Staatsleistungen, die Abschaffung von so bezeichneten Steuer- und Finanzprivilegien, für die Beendigung des Kirchensteuerinzugs durch den Staat und der Priesterausbildung an staatlichen Theologischen Fakultäten. Im Hinblick auf bestehende staatskirchenrechtliche Besonderheiten des Arbeitsrechts fordern sie, dass den Beschäftigten der Kirchen und ihrer Organisationen Mitbestimmung, Koalitionsfreiheit und Tariffreiheit zugebilligt werden. Änderungsbedarf sehen sie im Bereich des öffentlich-rechtlichen Rundfunks bei der Zusammensetzung der Rundfunkräte, bei Sendezeiten für kirchliche Sendungen sowie bei öffentlich-rechtlichen Kirchenredaktionen. Schließlich streben die Laizistinnen und Laizisten in der SPD die Beendigung der staatlichen Organisation und Finanzierung der Militärseelsorge an. Die Distanzierung von den Kirchen geht bis in Fragen, die eigentlich peripher sind. So betrachten sie es als abzuschaffendes Privileg, dass dem Apostolischen Nuntius in Deutschland, dem Vertreter des Heiligen Stuhls, automatisch die Stellung als Doyen des diplomatischen Corps zukommt. Die Katholische Kirche wollen sie in internationalen Gremien nur noch als NGO eingestuft sehen.

Die Spitze der Bundes-SPD stand der Initiative der Laizistinnen und Laizisten ablehnend gegenüber. Zur Schaffung eines offiziellen Arbeitskreises der Partei kam es nicht, während Christinnen und Christen sowie jüdische Sozialdemokratinnen und Sozialdemokraten in einem christlichen und einem jüdischen Arbeitskreis organisiert sind.

Auf bayerischer Ebene formulierte die Landtags-SPD im Sommer 2011 ihre Kirchenpolitik.³ Diese von einer breiten Mehrheit getragene Linie unterscheidet sich ganz erheblich von den Vorstellungen der Laizistinnen und Laizisten. Das Positionspapier geht von einem konstruktiven und kooperativen Verhältnis zwischen der SPD und den Kirchen aus. Es stellt das gewachsene Staat-Kirche-Verhältnis nicht infrage, ebenso wenig den Status von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, den staatlichen Einzug der Kirchensteuer oder den konfessionellen Religionsunterricht. Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache soll nach dem Papier an allen Schulen angeboten werden. Im Bereich

³ Positionierung der SPD-Landtagsfraktion zum Thema „Kirche und Staat“, 29.6.2011 (soweit ersichtlich nicht veröffentlicht).

der Staatsleistungen und Baulasten soll die Finanzierung von „Funktionsgebäuden“ wie Pfarrhäusern oder Verwaltungsgebäuden künftig durch die Kirchen erfolgen. Staatsleistungen, die sich auf die Finanzierung von Personalkosten beziehen, sollen durch pauschale Abgeltung abgelöst werden. Korrekturbedarf sieht sie in Einzelbereichen, etwa dem Mitwirkungsrecht der Katholischen Kirche bei der Besetzung von nichttheologischen, sogenannten Konkordatslehrstühlen an bayerischen Universitäten.

2.3 Bündnis 90 / Die Grünen

Die Partei Bündnis 90 / Die Grünen beschloss auf ihrer ordentlichen Landesversammlung am 23./24. Oktober 2010 in Würzburg „Grüne Positionen zur Religionspolitik für Bayern“.⁴ Darin setzt sie sich für eine deutlichere Trennung von Staat und Kirchen ein. Sie fordert: „Historisch gewachsene und mittlerweile überkommene Verflechtungen und vertragliche Regelungen wie das Konkordat bedürfen einer Überprüfung und Ablösung auf dem Verhandlungswege.“ „Besondere Privilegien vom allgemeinen Status eines Tendenzbetriebs“ für kirchliche Einrichtungen oder Pflegedienste sollen nach dem Willen der Grünen in den Status des normalen Arbeitsrechts überführt werden.

Die Anerkennung als Körperschaften des öffentlichen Rechts stößt ihrer Meinung nach unter dem Aspekt der Gleichbehandlung aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften an ihre Grenzen, „sodass neue Kriterien entwickelt werden müssen“. Unklar bleibt dabei, ob die Grünen generell für Religionsgemeinschaften den öffentlich-rechtlichen Status abschaffen wollen. Beim staatlichen Kirchensteuereinzug, bei Zuschüssen und Subventionen streben die Grünen eine „Entflechtung und mehr Transparenz“ an, was immer damit gemeint sein mag.

Der Religionsunterricht wird nicht infrage gestellt, allerdings könnte nach den Grünen Positionen zusätzlich ein interreligiöser Religionsunterricht, an dem alle „anerkannten Religionsgemeinschaften, die an der jeweiligen Schule eine Rolle spielen, beteiligt werden“, eingeführt werden. Zusätzlich müsse der Ethikunterricht als gleichwertige Alternative zum konfessionsgebundenen Religionsunterricht angeboten werden und nicht nur als Ersatzfach. Für die bestehenden sogenannten Konkordatslehrstühle sehen die Grünen keinen Grund für ein Mitspracherecht der Katholischen Kirche.

2.4 Die Freie Demokratische Partei

Lebhafte Diskussionen über die grundlegende Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirchen gab es Pressemeldungen zufolge auf dem bayeri-

⁴ www.gruene-bayern.de, Suchbegriff „Religionspolitik“, Stand: 27.3.2012.

schen Landesparteitag der Freien Demokratischen Partei am 26. September 2010 in Kulmbach.⁵ Der Antrag, der den Delegierten vorlag, beinhaltete die Abschaffung des Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften und der Kirchensteuer. Der Religionsunterricht solle durch ein Fach ersetzt werden, das verschiedene weltanschauliche und religiöse Ansätze sowie die Werte der Verfassung vermittelt. Da der Antrag nicht als mehrheitsfähig angesehen wurde, kam er nicht zur Abstimmung. Mit großer Mehrheit wurde der Landesvorstand jedoch beauftragt, mit den Kirchen über eine „grundlegende Neugestaltung“ des Verhältnisses von Staat und Kirchen zu sprechen. Verabschiedet wurde ein Antrag, die sogenannten Konkordatslehrstühle in reguläre umzuwandeln. In einem im Internet abrufbaren Flyer⁶ verteidigen die Liberalen das Recht der Religionsgemeinschaften auf Erteilung von Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen als Teil der Werteerziehung.

Im Zusammenhang mit der Frage, welche Bedeutung der Religion bei der Integration von Zuwanderern zukommt, äußerte sich im Oktober 2010 der damalige Generalsekretär der FDP Christian Lindner in der Frankfurter Allgemeine Zeitung.⁷ Die Diskussion um die Äußerung des Bundespräsidenten, wonach der Islam zu Deutschland gehöre, und um die Frage, inwieweit das Grundgesetz auf christlich-jüdischem Erbe beruhe, ist für ihn Anstoß für eine „republikanische Offensive“. Die Bürgergesellschaft appelliere an den Einzelnen, „die eigenen Interessen nur im Rahmen der Voraussetzungen für den Bestand des Gemeinwesens zu verfolgen.“ Der säkulare Staat achte und sichere die Freiheit seiner Bürger, auch ein liberaler Staat fördere Glaubens- und Religionsgemeinschaften durch Kooperation. Im Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften bleibe er aber neutral. Die Debatte um die Integration des Islam in die deutsche Gesellschaft gebe Anlass zu fragen, „ob wir selbst immer unseren eigenen Ansprüchen genügen“. In den Blick kommen Lindner dabei die mindestens formale Mitwirkung des Staates bei der Besetzung von Bischofsstühlen und die Staatsleistungen.

2.5 Die Linke

Die Fraktion der Partei Die Linke im Deutschen Bundestag hat sich jüngst mit der Thematik der Staatsleistungen an die Kirchen befasst und den Entwurf eines Gesetzes über die Grundsätze zur Ablösung der Staatsleistungen an Religionsgesellschaften (Staatsleistungsablösegesetz) eingebracht.⁸ Dabei vertritt sie die Ansicht, dass die Staatsleistungen eine

⁵ Süddeutsche Zeitung, 27.9.2010, S. 50.

⁶ www.fdp.de, Suchbegriff „Kirche und Religion“, Stand: 27.3.2012.

⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.10.2010, S. 10.

⁸ Bundestags-Drucksache 17/8791.

Bevorzugung der Kirchen gegenüber anderen Bekenntnisgemeinschaften und nichtreligiösen gesellschaftlichen Gruppen seien, die grundsätzlich gegen das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche und Verpflichtungen des Staates zur Wahrung religiös-weltanschaulicher Neutralität verstoße.⁹ Auch im Hinblick auf das Gleichbehandlungsgebot gegenüber unterschiedlichen Religionsgemeinschaften aus Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3 GG (Paritätsgebot) sei eine dauerhafte Fortsetzung der Zahlungen – buchstäblich bis in alle Ewigkeit – nicht zu rechtfertigen. Die Linke erkennt aber in der Gesetzesbegründung¹⁰ an, dass die historischen Staatsleistungen einen besonderen Rechtsgrund haben. Unberührt von den Regelungen des Staatsleistungsablösegesetzes will sie Zuwendungen zulassen, die der Staat Religionsgesellschaften unter Beachtung des Gleichbehandlungsgebots für Zwecke der Kultus- und Seelsorge sowie zur Erreichung eines öffentlichen Interesses im Bereich von sozialen und kulturellen Aufgaben sowie Entwicklungshilfe und Bildungsmaßnahmen gewährt, wie beispielsweise Sozialarbeit, Kindergärten, Schule, Jugendhilfe oder Denkmalpflege.

3. Trennung von Kirche und Staat

Die Kritik des traditionellen Verhältnisses zwischen Staat und Kirchen in Deutschland, die weit über die Diskussion innerhalb der politischen Parteien hinausgeht, erhebt den Vorwurf, das geltende System begünstige etwa hinsichtlich der rechtlichen Stellung und der staatlichen Leistungen ungerechtfertigt die großen Kirchen, es benachteilige andere, insbesondere den Islam. Manche Kritiker fordern deshalb eine strikte Trennung von Religion und Staat.

Die maßgeblichen Bestimmungen der Weimarer Verfassung (WRV) wurden 1949 über Art. 140 in das Grundgesetz aufgenommen und bilden vollgültiges aktuelles Verfassungsrecht. Betrachtet man das Zusammenspiel der Bestimmungen im Einzelnen, so beinhaltet das darin zum Ausdruck kommende Konzept eindeutig kein laizistisches Trennungssystem, mag sich der eine oder andere Diskussionsteilnehmer für seine Forderung nach einer strikten „Trennung von Kirche und Staat“ auch auf das Grundgesetz berufen. Aus dem Schlagwort „Trennung von Kirche und Staat“, das mit diesem Wortlaut nicht in der Verfassung steht, lässt sich meines Erachtens nichts ableiten. Vielmehr gilt es, die Verfassung als Ganze in den Blick zu nehmen. Dabei stellt sich die Rechtslage im Kontext der einschlägigen Verfassungsnormen durchaus differenziert dar.

Das geltende System ist von folgenden Grundentscheidungen gekennzeichnet:

⁹ So die Ausführungen im Vorblatt des Gesetzentwurfs.

¹⁰ Ebd., S. 4.

- Der Staat garantiert die individuelle und kollektive Religionsfreiheit.
- Es besteht keine Staatskirche.
- Der Staat ist religiös-weltanschaulich neutral.
- Er verhält sich offen für die religiösen Belange seiner Bürger im Sinne einer fördernden Neutralität.
- Er erkennt die wertbildende Bedeutung von Religion an.
- Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sind unabhängig und frei vom Staat. Sie ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten selbstständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes.
- Das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften ist auf Zusammenarbeit hin (z. B. zwingend beim Religionsunterricht, bei den Theologischen Fakultäten oder bei der Kirchensteuer) ausgelegt.

Das in der Verfassung enthaltene Konzept hat sich bewährt, für eine Verfassungsänderung besteht deshalb m. E. kein Grund.

Vom 21. bis 24. September 2010 hat sich der Deutsche Juristentag eingehend mit Grundsatzfragen des Staatskirchenrechts befasst.¹¹ Im Ergebnis empfiehlt er – mit großen Mehrheiten – keine Änderung der einschlägigen Rechtsbestimmungen. So soll u. a. der Körperschaftsstatus der Religionsgemeinschaften beibehalten werden,¹² ebenso der gemäß den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilte Religionsunterricht.¹³ Auf die Einrichtung islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen soll hingewirkt werden. Solange ein solcher islamischer Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG noch nicht in Betracht kommt, sind staatliche Übergangsformen zu fördern.¹⁴

Die Kirchen wehren sich zu Recht gegen den Vorwurf einer ungerechtfertigten Begünstigung. Zwar wurde der Status der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts 1919 auf der Grundlage einer langen historischen Entwicklung mit konkret bestehenden Religionsgemeinschaften in die Weimarer Reichsverfassung aufgenommen. Mit dem Weimarer Verfassungskompromiss wurde aber auch an die sonstigen, vor allem kleineren Religionsgemeinschaften gedacht. Allen Religionsgemeinschaften steht grundsätzlich die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts offen, wenn sie – wie es Art. 140 GG i.V. m. Art. 137 Abs. 5 WRV voraussetzt – überhaupt als verfasste Religionsgemeinschaften angesehen werden können und „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“. Von einer Privilegierung der großen Volkskirchen oder einer Diskriminierung anderer Religionsgemeinschaften

¹¹ Die Beschlüsse sind abgedruckt im Anhang zu Musonius, Hendrik: Religionsrecht in den Verhandlungen des 68. Deutschen Juristentages Berlin 2010, in: ZevKR 56/2011, S. 70-74.

¹² Nr. 6.a.

¹³ Nr. 7.a.

¹⁴ Nr. 7.b.

kann man deshalb nicht sprechen. Faktisch zeigt sich dies auch darin, dass heute zahlreiche kleinere Gemeinschaften, in Bayern z. B. 15 kleinere Religionsgemeinschaften und 2 Weltanschauungsgemeinschaften, den Körperschaftsstatus besitzen. Die Rechtsform Körperschaft des öffentlichen Rechts bietet hinsichtlich der inneren Strukturen große Gestaltungsmöglichkeiten und wird so den spezifischen Bedürfnissen religiöser Organisationen gerecht. Die Regelungen von 1919 haben damit eine ausgewogene Balance von Freiheit und Gleichbehandlung gefunden.

Ebenso wenig liegt eine Bevorzugung der großen Kirchen bei den Regelungen zum (staatlichen) Religionsunterricht vor: Auch für Schülerinnen und Schüler nichtchristlicher Religionsgemeinschaften kann Religionsunterricht erteilt werden, wenn die gesetzlichen Voraussetzungen erfüllt sind. Die Stellung der betreffenden Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts ist für die Einführung von Religionsunterricht nicht erforderlich.

4. Der Islam im deutschen Staatskirchenrecht

Der Islam ist unbestreitbar eine Weltreligion. Nach seinem Selbstverständnis kennt er aber – im Unterschied zu den Kirchen – keine religiöse Verfassung und keine mitgliedschaftliche Struktur. Dies wirft Fragen auf, vor allem bei der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts, weil nach dem Grundgesetz nicht der religiös-weltanschaulich neutrale Staat, sondern die jeweilige Religionsgemeinschaft zu bestimmen hat, was im Religionsunterricht als Glaubenswahrheit zu behandeln ist. Fehlt eine hinreichend verfasste Religionsgemeinschaft als legitimierter Ansprechpartner, so hat der Staat ein Problem. Er selbst darf die Inhalte der zu vermittelnden Religion nicht bestimmen. Ähnlich sieht es aus bei der Schaffung islamisch-theologischer Studiengänge, wie sie an verschiedenen Universitäten in Deutschland angestrebt wird, oder beim Erwerb der Körperschaftsrechte für islamische Verbände.

Die Schwierigkeiten rühren vom religiösen Selbstverständnis der Muslime und ihrer fehlenden Organisationsstruktur her. Richtig ist, dass der Islam bei Schaffung der Weimarer Reichsverfassung nicht im Blickfeld stand. Dennoch wäre es problematisch, die Verfassung zu ändern. Ein anderer Wortlaut bei einzelnen Bestimmungen, der versucht, den Besonderheiten des Islam Rechnung zu tragen, könnte das Problem der fehlenden Organisationsstruktur nicht lösen. Gleiches gilt für neue Organisationsformen neben der der Körperschaft des öffentlichen Rechts.¹⁵ Auch ein System der strikten Trennung von Staat und Religion ist keine akzeptable Lösung. Damit würde den Kirchen und Religionsgemeinschaften, die die

¹⁵ siehe auch Munsonius: Religionsrecht in den Verhandlungen des 68. Deutschen Juristentages, S. 71.

Rechtsstellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts besitzen, ihr öffentlich-rechtlicher Status genommen, um so zu einer Gleichbehandlung aller auf der Ebene des bürgerlichen Vereinsrechts zu kommen.

Der Staat geht auf die muslimischen Mitbürger zu, indem er bestehende verfassungsrechtliche Gestaltungsspielräume so weit wie möglich nutzt. So unternehmen verschiedene Länder der Bundesrepublik Deutschland, darunter auch Bayern, große Anstrengungen, muslimischen Kindern ein angemessenes Angebot religiöser Bildung bereitzustellen. Einer Änderung der staatlichen Verfassung bedarf es nicht.

5. Staatsleistungen

Zu den Hauptpunkten der Kritiker des geltenden Staatskirchensystems gehören die Staatsleistungen. Hierunter sind wiederkehrende staatliche Zuwendungen an die Kirchen zu verstehen, die vorkonstitutionell begründet wurden und sich aus einer historischen Entschädigungssituation heraus legitimieren. Sie stellen einen Ausgleich für frühere Säkularisationen der Kirchen dar. Nur deshalb kommen sie allein den großen Kirchen zugute. Die kleineren Religionsgemeinschaften und islamische Gruppierungen sind nicht in einer vergleichbaren Situation.

Zu den Staatsleistungen gehören Zahlungen für kirchliches Personal oder für Sachaufwand. Die Kritiker tragen vor, die Enteignungen in der Folge der Reformation und der Säkularisation seien schon so lange her und durch die langjährigen Zahlungen des Staates bereits kompensiert. Außerdem habe die wachsende Zahl der Andersgläubigen und Konfessionslosen in der heutigen pluralistischen Gesellschaft kein Verständnis dafür, dass sie – über die allgemeinen Steuern – die Kirchen mitfinanzieren müssten.

2011 hat die Humanistische Union einen Gesetzentwurf formuliert und veröffentlicht, wonach die Staatsleistungen durch die Zahlung seit 1919 bis zum Inkrafttreten dieses Gesetzes als abgelöst gelten. Eine (weitere) Ablösung durch eine einmalige Entschädigungszahlung ist danach nicht vorgesehen.

Wie schon unter 2.5 erwähnt, liegt neuerdings im Bundestag ein Gesetzentwurf der Fraktion Die Linke über die Grundsätze zur Ablösung der Staatsleistungen an Religionsgesellschaften¹⁶ vor. Darin sollen die Länder verpflichtet werden, bis zu einem noch festzusetzenden Termin Landesgesetze zur Ablösung zu erlassen. Als bundesrechtlich vorgegebene Höhe einer einmaligen Entschädigungszahlung wird das Zehnfache des zum Zeitpunkt des Inkrafttretens des Gesetzes gezahlten Jahresbetrags festgelegt. Ratenzahlung soll in bestimmten Grenzen zulässig sein.

¹⁶ Bundestags-Drucksache 17/8791.

Gegenüber den Kritikern ist festzuhalten: Die Staatsleistungen sind echte Rechtsverpflichtungen, die nicht einfach durch Zeitablauf erlöschen, sondern nur gegen Entschädigung abgelöst werden können. Der Verjährungsgedanke greift nicht. Hier geht es um ein Rechtsverhältnis, bei dem sich seinem Wesen nach die Leistungspflicht stets neu aktualisiert. Die staatlichen Zahlungen können nicht als Tilgungsraten angesehen werden. Staatsleistungen sind die spezifische Folge historischer Ereignisse, für die die Gesellschaft als Ganze Verantwortung trägt. Sie begründen weder einen Verstoß gegen den Gleichheitssatz noch stehen sie im Widerspruch zur Verfassung. Art. 140 GG i.V. m. Art. 138 Abs. 1 WRV sieht die Ablösung der „auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen“ an die Religionsgemeinschaften durch die Landesgesetzgebung vor, wobei der Bund die Grundsätze hierfür aufzustellen hat. Gleichzeitig garantiert die Verfassung aber damit die Staatsleistungen bis zu ihrer Ablösung.

6. Kirchensteuer

Der katholische Internet-Nachrichtendienst kath.net hat am 26. September 2011 von einer Umfrage der „Bild am Sonntag“ berichtet, wonach mehr als zwei Drittel (69 %) der Deutschen die Kirchensteuer für nicht mehr zeitgemäß halten. Dieses Ergebnis habe eine repräsentative Umfrage des Meinungsforschungsinstituts Emnid bei 500 in der Bundesrepublik lebenden Personen über 14 Jahre gezeigt. Auch wenn die Umfrage in ihrer Aussagekraft fragwürdig sein mag, wird damit doch deutlich ein in der Gesamtbevölkerung erkennbarer Rückgang des Verständnisses für kirchliche Belange sichtbar.

Auch innerhalb der Kirchen gibt es jedoch Kritik an der Kirchensteuer. Neue Nahrung hat diese durch Äußerungen von Papst Benedikt XVI. auf seiner jüngsten Deutschlandreise erhalten, als der Papst eine Entweltlichung der Kirche forderte und den Wunsch nach einer von materiellen und politischen Lasten befreiten Kirche vortrug. Wörtlich sagte er:

„Um ihrem eigentlichen Auftrag zu genügen, muss die Kirche immer wieder die Anstrengung unternehmen, sich von dieser ihrer Verweltlichung zu lösen und wieder offen auf Gott hin zu werden. ... Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zu Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben. Die Säkularisierungen – sei es die Enteignung von Kirchengütern, sei es die Streichung von Privilegien oder ähnliches – bedeuteten nämlich jedes Mal eine tiefgreifende Entweltlichung der Kirche, die sich dabei gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblößt und wieder ganz ihre weltliche Armut annimmt. ... Die geschichtlichen Beispiele zeigen: Das missionarische Zeugnis der entweltlichten Kirche tritt klarer zutage. Die von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der ganzen

Welt zuwenden, wirklich weltoffen sein. Sie kann ihre Berufung zum Dienst der Anbetung Gottes und zum Dienst des Nächsten wieder unbefangener leben. Die missionarische Pflicht, die über der christlichen Anbetung liegt und die ihre Struktur bestimmen sollte, wird deutlicher sichtbar. Sie öffnet sich der Welt, nicht um die Menschen für eine Institution mit eigenen Machtansprüchen zu gewinnen, sondern um sie zu sich selbst zu führen, indem sie zu dem führt, von dem jeder Mensch mit Augustinus sagen kann: Er ist mir innerlicher als ich mir selbst ...¹⁷

Die deutschen katholischen Bischöfe haben sich nach der Papstreise mit den Äußerungen auseinandergesetzt und ihre Interpretation der Redetexte vorgetragen. So versteht Kardinal Lehmann nach einem Internetartikel der Main-Spitze vom 27. September 2011 die Äußerung des Papstes nicht im Sinne einer Streichung der Kirchensteuer. Dem Papst komme es darauf an, „dass die Kirche offen bleibt und ihre Sendung ungehindert, auch von irdischem Ballast, vollziehen kann“.

Das Recht der als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannten Religionsgemeinschaften, Kirchensteuer zu erheben, ist in Art. 140 GG i.V. m. Art. 137 Abs. 6 WRV, Art. 143 Abs. 3 der Bayerischen Verfassung und zusätzlich in den Kirchenverträgen gewährleistet. Im Unterschied zu Beiträgen, die jede Gemeinschaft zur Deckung ihrer Kosten von ihren Mitgliedern zu erheben berechtigt ist, ist die Kirchensteuer eine Steuer. Die Verfassung garantiert den korporierten Religionsgemeinschaften mit dem Kirchensteuerrecht die hoheitliche Beitreibung der von ihnen festgesetzten Beiträge durch staatliche Organe, anders als bei Vereinsbeiträgen, bei denen es gegebenenfalls der Anrufung der Gerichte bedarf.

Die Kirchensteuer ist die wichtigste Einnahmequelle der großen Kirchen. Laut kath.net betrug im Jahr 2009 das Kirchensteueraufkommen der katholischen Kirche deutschlandweit 4,9 Milliarden Euro, das der evangelischen Kirche 4,4 Milliarden Euro. Mit der Kirchensteuer werden nicht nur das Personal und Sachausgaben der Kirchen finanziert, sondern auch umfangreiche Aufgaben in Seelsorge, Bildung und Sozialwesen. Darüber hinaus leisten die Kirchen als mit die größten Denkmaleigentümer in Deutschland einen enormen und öffentlich kaum gewürdigten Beitrag für die Denkmalpflege und die Kulturarbeit.

7. Schluss

Von den vielen Einzelthemen, die bei der Diskussion über das Verhältnis von Staat und Kirche sonst noch eine Rolle spielen, wurden einige zumindest erwähnt (Arbeitsrecht, Religionsunterricht), andere nicht. Im Rahmen dieses Beitrags ist es nicht möglich, angemessen differenziert

¹⁷ L'Osservatore Romano, 30.9.2011, S. 19, Sp. 2 f.

darauf einzugehen. Im Ergebnis bin ich jedoch überzeugt, dass sich das traditionelle Staatskirchenrecht in Deutschland bewährt hat. Das deutsche Staatskirchenrecht ist kein starres System, ebenso wenig der Teilbereich des Kirchenvertragsrechts, auch wenn Konkordate und Kirchenverträge ihrem Charakter nach auf Dauer angelegt sind. Schon in der Vergangenheit konnten dort, wo es aufgrund der Entwicklung der Lebensverhältnisse angezeigt war, im Einvernehmen mit den Kirchen Anpassungen vorgenommen werden – etwa bei den Kapazitäten der Theologenausbildung an den staatlichen Universitäten in Bayern. Angesichts der herausragenden Leistungen, die die Kirchen für das Gemeinwohl erbringen, ist die Kooperation auch in der Zukunft der richtige Weg.

Ist Politik aus christlichem Verständnis noch zeitgemäß?

Gerda Hasselfeldt

Das christliche Menschenbild führt zu einer freiheitlich-demokratischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Die Schöpfung durch Gott und die Unvollkommenheit des Menschen begründen Nachhaltigkeit als Leitprinzip des politischen Handelns. Politik, die im christlichen Glauben ihre letzte Begründung findet, ist eine Politik der Freiheit, der Verantwortung, der Solidarität und der Gerechtigkeit, auch gegenüber den kommenden Generationen. Sie ist deshalb zeitgemäß und wird es immer sein.

1. Das „C“ im Parteinamen der Christlich-Sozialen Union

In den Jahren nach 1945 gab es mutige Persönlichkeiten, die die Kraft für einen politischen Neuanfang in Deutschland fanden. Das war nicht selbstverständlich. Die große Mehrheit der Generation meiner Eltern und Großeltern wollte mit der Politik nichts mehr zu tun haben. Zu groß waren die physischen wie auch die psychischen Trümmer, die das unselige NS-Regime hinterlassen hatte.

Zu den Mutigen zählten auch die Gründungsväter der Christlich-Sozialen Union wie beispielsweise der damalige Münchner Oberbürgermeister Karl Scharnagl, Josef Müller, später als Ochsen-Sepp bekannt, oder Josef Ernst Fugger von Glött, einst Mitglied des Kreisauer Kreises, um nur einige Namen zu nennen. Was sie verband, war die Einsicht des moralischen Bankrotts, den die Nazis hinterlassen hatten. Franz Josef Strauß hat dies später als den „Abfall der deutschen Politik vom Sittengesetz“ bezeichnet. Ziel der Gründungsväter der CSU war der Aufbau eines Staatswesens, das an die freiheitlich-demokratischen Traditionen der deutschen Geschichte anknüpft und sich zu einer Politik auf einem christlichen Wertefundament bekennt – also den Menschen mit all seinen Fehlern und Schwächen einerseits und seiner unantastbaren persönlichen Würde andererseits in den Mittelpunkt politischen Handelns stellt.

Von Beginn an verstand sich die CSU als eine echte Volkspartei, die allen soziologischen Schichten eine politische Heimat bot. Verbunden war damit ausdrücklich eine Absage an eine einseitige konfessionelle Bindung als Partei, wie sie vor allem das katholisch geprägte Zentrum des Kaiserreichs und der Weimarer Demokratie darstellte. Es ging vielmehr um den Aufbau einer überkonfessionellen Sammelbewegung. Die CSU steht den beiden großen Volkskirchen nahe. Sie ist aber auch offen für Menschen, die keiner oder einer anderen Konfession angehören, sofern sich deren

Anschauungen mit dem christlichen Wertefundament in Einklang bringen lassen.

Das christliche Politikverständnis weiß um die Grenzen der Politik. Nach dem Jahrhundert der Weltkriege und des Totalitarismus wäre es fatal gewesen, erneut zu unerfüllbaren politischen Glücksverheißungen Zuflucht zu nehmen. Die Politik kann keine Antworten geben auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Sie muss deshalb Abschied nehmen von der Utopie, den Menschen vollkommen zu machen und das Paradies auf Erden zu errichten, wie dies die Programme des Marxismus, des Neo-Marxismus und auch anderer Ideologien versprochen und versprechen.

Heute, über 60 Jahre nach Gründung der Bundesrepublik Deutschland, sehen wir uns einer historisch einmaligen Individualisierung bzw. Atomisierung der Gesellschaft gegenüber. Die konfessionelle Bindung breiter Schichten der Bevölkerung hat nachgelassen. Nicht nur mir, sondern auch anderen Kolleginnen und Kollegen der Unionsparteien stellt sich deshalb die Frage, ob heute Politik auf der Grundlage eines christlichen Verständnisses möglich und zeitgemäß ist – anders formuliert: ob das „C“ im Parteinamen der CSU noch Sinn macht.

2. Das christliche Menschenbild und die freiheitlich-demokratische Staats- und Gesellschaftsordnung

Menschliches Handeln und menschliches Zusammenleben sind ohne eine Orientierung an Werten nicht denkbar. Aus meiner Sicht als überzeugte Christin und christlich-soziale Politikerin bietet das christlich-abendländische Wertesystem diese Orientierung in umfassendem Maße. Die Frage, ob es überhaupt noch zeitgemäß sei, Politik aus einem christlichen Verständnis heraus zu machen, beantworte ich deshalb ganz eindeutig: Eine auf christlichen Werten aufbauende Politik ist nicht nur zeitgemäß – sie ist wichtiger denn je!

Zentraler Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist, dass der Mensch nicht aus sich selbst entstanden ist, dass er sich nicht selbst erschaffen hat und auch nicht neu erschaffen kann. Er ist von Gott erschaffen worden. Diese schlichte Feststellung hat sehr weitgehende Konsequenzen für alle folgenden Gedanken über den Menschen, die menschliche Gemeinschaft und die Regeln menschlichen Zusammenlebens.

Zunächst ist da die Einzigartigkeit eines jeden Menschen, die Gott ihm gegeben hat. Es ist die Achtung der Würde jedes Menschen, denn diese Würde ist gottgegeben. Jeder Mensch besitzt diese Würde als Individuum, sie wird ihm nicht erst in einem oder durch ein Kollektiv zuteil. Jeder Mensch ist aufgefordert, die Würde seines Mitmenschen zu achten, sie zu respektieren. Da diese Würde etwas sehr Individuelles ist, gebietet die Achtung der Würde des anderen auch unmittelbar Toleranz gegenüber dem Mitmenschen. Toleranz schließt eine Begrenzung des eigenen Handelns ein. Sie bedeutet nichts anderes, als den anderen in seiner individu-

ellen Würde zu lassen, wie er ist. Das kann dann aber auch von anderen in Bezug auf die eigene Person erwartet werden. Aus der Würde des Menschen leiten sich die Freiheit der Person und auch zugleich ihre Begrenzung in der Freiheit der Mitmenschen ab.

Nicht minder wichtig für menschliches Zusammenleben ist die Feststellung, dass der Mensch grundsätzlich unvollkommen ist. Es gibt keinen idealen Menschen und jeder Versuch, Menschen nach einem Ideal zu formen, ist bislang noch immer vollständig gescheitert – durchgehend mit verheerenden Folgen für die betroffenen Menschen. Aus der von Gott gegebenen Würde des Menschen und seiner gleichzeitigen Unvollkommenheit ergibt sich, dass wir die Menschen so nehmen, wie sie sind. Jeder ist anders, jeder ist individuell, jeder hat Stärken und Schwächen, jeder hat andere Schwerpunkte und Interessen – und jeder hat ein Recht darauf.

Daraus folgt aus meiner Sicht etwas für die Organisation einer menschlichen Gemeinschaft sehr Wichtiges: Es kommt darauf an, für die aus der Verschiedenheit der Menschen erwachsenden unterschiedlichen Sichtweisen und Interessen und aus Respekt davor Mechanismen und Regeln des friedlichen Ausgleichs zu finden. Grundlegende Werte einer menschlichen Gesellschaft wie Freiheit, Toleranz, Pluralismus finden hier ihren Ursprung und setzen sich fort in den Grundprinzipien der Organisation einer Gemeinschaft: Demokratie, Freiheit der Meinungsäußerung, Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit usw. Ich ziehe damit eine unmittelbare Linie vom christlichen Menschenbild zu den Grundlagen einer freiheitlich-demokratischen Ordnung.

Damit ist auch klar, wogegen sich ein christliches Verständnis einer menschlichen Gesellschaft wendet, womit es prinzipiell unvereinbar ist: den Menschen nach bestimmten Vorbildern formen zu wollen, bestimmte politische Philosophien vorzugeben und durchzusetzen, sie gegen andere Sichtweisen zu immunisieren. Diese Denkweisen und das darauf basierte Handeln widersprechen dem Wesen des Menschen, sie sind unmenschlich und führen zu unmenschlichem Handeln mit allen schlimmen Konsequenzen.

Nun bekennt sich nicht jedermann und auch nicht jeder Politiker in Deutschland zum christlichen Menschenbild. Man kann selbstverständlich auch aus anderen Überlegungen zu den gleichen Schlüssen kommen. Dabei spielt sicher eine große Rolle, dass wir in einer jahrhundertelangen christlich-jüdisch-abendländischen Tradition leben, die uns und unser Denken und Handeln geprägt hat und auch weiterhin prägt, bei genauem Hinsehen sogar viel mehr, als dies mancher sieht oder wahrhaben will.

Da ist immer wieder ein Bruch in der Argumentation bei denjenigen zu beobachten, die zwar Werte wie Freiheit, Toleranz, Subsidiarität und Solidarität hochhalten, aber deren Ursprung im christlichen Menschenbild nicht sehen oder sogar leugnen. Dies mag auf den ersten Blick nicht weiter tragisch sein. Es ist aber schon ein Schritt hin zu einer gewissen Beliebigkeit, wenn man die Werte, nach denen man sich ausrichtet, nur aus der

eigenen persönlichen Logik heraus begründet und deren lange Tradition und damit auch deren tiefere Sinnhaftigkeit nicht erfasst.

Dies sind keineswegs nur abgehobene weltanschauliche Diskussionen bar jeder Aktualität. Die Auseinandersetzung, ob der Islam zu Deutschland gehört wie das Christen- und das Judentum, rührt genau an diese Stelle. Auch auf die Gefahr hin, dass ich absichtlich oder unabsichtlich missverstanden werde: Die Menschen, die islamischen Glaubens sind, gehören zu Deutschland wie alle anderen Menschen auch, die hier leben, wohnen und arbeiten. Aber zu der christlich-jüdisch-abendländischen Kultur, wie ich sie bisher beschrieben habe, hat der Islam nicht oder nur wenig beigetragen. Und deshalb ist zum Beispiel eine Ausübung der Scharia in Konkurrenz zu unserer deutschen Rechtsprechung kategorisch auszuschließen – selbst wenn sie den Wertvorstellungen mancher Menschen in unserer Gesellschaft entsprechen möge.

Menschliches Handeln und menschliches Zusammenleben brauchen – genauso wie die Politik – einen Wertekanon, der der Gefahr der Einseitigkeit, der Versuchung des Absoluten aus sich selbst heraus widerstehen kann, der um die Gefahr eines Weges weiß, auf dem die Menschen zu ihrem Glück gezwungen werden sollen. Freiheit, Verantwortung, Anerkennung des anderen und seiner Individualität, Toleranz, Gerechtigkeit, Einhaltung der Grenzen der Freiheit, wo die Freiheit anderer berührt wird – das sind die Werte, auf denen eine menschliche Gesellschaft aufgebaut werden kann. Es sind Werte, die sich im christlichen Denken begründen.

Und über allem steht der hohe Wert des Lebens an sich, der bei Fragen zur Organspende genauso zu bedenken ist wie beim Thema Sterbehilfe, der bei jedem Beschluss über eine Mandatsverlängerung für unsere Streitkräfte im internationalen Einsatz ebenso zählt wie bei der Entscheidung über ein Hilfspaket für ein von Hunger oder Krieg bedrohtes Land. Ich bin froh und dankbar, diesen christlichen Kompass zu haben. Selbst mit diesem Kompass sind viele Entscheidungen nicht einfach – wie schwierig wären sie ohne sie!

Ich möchte es bei diesen wenigen Ausführungen zu den Grundlagen meines Verständnisses von christlicher Politik belassen. Aber sie sind mir sehr wichtig, denn aus diesem Grundverständnis speist sich meine Haltung in vielen aktuellen politischen Diskussionen, von denen ich im Folgenden einige aufgreifen möchte.

3. Die Schöpfung bewahren – das Leitprinzip Nachhaltigkeit

Die Würde des Menschen, die es zu achten gilt, leitet sich daraus ab, dass Gott den Menschen erschaffen hat. Diese Feststellung gilt nicht nur für den Menschen, sondern für die gesamte Schöpfung. Damit kommt allen Geschöpfen und auch der unbelebten Welt eine gewisse gottgegebene Würde zu, die respektiert werden muss.

Es ist zugleich eines der Kennzeichen des Lebens, dass es sich mit seiner Umgebung in einem Stoffaustausch befindet. Aus der Achtung vor der Schöpfung ergibt sich, dass dieser Stoffwechsel so schonend wie möglich sein sollte. Dies konkretisiert sich zum Beispiel im Umgang mit Tieren, bei der weiteren Entwicklung der Kreislaufwirtschaft, in der Energiepolitik, bei der Frage nach ökologischen Ausgleichsflächen für Infrastrukturmaßnahmen bis zu Regeln für die Verwendung von Mineräldünger in der Landwirtschaft.

Ich halte Nachhaltigkeit als Leitprinzip für unseren Umgang mit der Schöpfung nach wie vor für den geeigneten Begriff, auch wenn mancher ihn als sperrig und verstaubt ansehen mag. Populär übertragen bedeutet Nachhaltigkeit nichts anderes, als dass es unseren Kindern und Enkeln einmal besser gehen soll als uns oder zumindest genauso gut. Seit der Konferenz von Rio de Janeiro 1992 gilt die Definition, dass eine Generation so leben und wirtschaften soll, dass sie die Möglichkeiten der folgenden Generationen, ihr Leben in freier Entscheidung zu gestalten, nicht beeinträchtigt.

Es ist leicht erkennbar, dass wir heute von der Verwirklichung des Prinzips der Nachhaltigkeit noch weit entfernt sind. Dies gilt nicht nur für unseren Umgang mit der Umwelt, sondern zum Beispiel auch für die Haushalts-, Finanz- und Sozialpolitik. Die Folgen nicht-nachhaltiger Politik in diesen Bereichen stellen uns aktuell vor enorme Herausforderungen und werden uns noch lange beschäftigen. Nachhaltigkeit muss deshalb immer mehr zum grundlegenden Prinzip aller Politikbereiche werden.

Seit Herbst letzten Jahres leben über sieben Milliarden Menschen auf diesem Planeten, im Jahr 2050 werden den Prognosen zufolge zwei weitere Milliarden dazugekommen sein. Die Menschheit steht vor der gewaltigen Aufgabe, nicht nur den gegenwärtigen Generationen ein erfülltes Leben in Frieden, Freiheit und materieller Sicherheit zu ermöglichen, sondern auch den zukünftigen Generationen. Eine Politik, die die im christlichen Verständnis begründete Rücksichtnahme auf den Mitmenschen, die kommenden Generationen, die Mitgeschöpfe und die unbelebte Umwelt beherzigt, kann diese Aufgabe meistern.

4. Der Mensch im Mittelpunkt – in der Sozialpolitik, in der Wirtschafts- und Finanzpolitik

Das Prinzip Nachhaltigkeit muss nicht nur unseren Umgang mit der Schöpfung und den knappen Ressourcen bestimmen. Wir brauchen darüber hinaus auch eine nachhaltige Finanzpolitik, die die voraussehbaren Folgen und Nebenfolgen der staatlichen Einnahmen- und Ausgabenpolitik in Rechnung stellt. Eine Finanzpolitik, die Schulden ohne Rücksicht auf die Zins- und Tilgungsverpflichtungen macht, versündigt sich an den kommenden Generationen. Gleiches gilt aber auch für eine Finanzpolitik, die rigoros Investitionen kürzt und damit die erforderliche Zukunftsvorsorge

unterlässt. Dies schließt eine Finanzpolitik ein, die hemmungslos Steuern erhöht, damit Leistungs- und Investitionsverweigerung provoziert und so die damit verbundenen Wohlstands- und Arbeitsplatzverluste in Kauf nimmt.

Aus dieser Einsicht heraus haben wir in der Großen Koalition die am Vorbild von Theo Waigels europäischem Stabilitätspakt orientierte Schuldenbremse im Grundgesetz verankert. Sie ermöglicht eine finanzpolitische Nachhaltigkeit, indem die öffentlichen Haushalte über einen gesamten Konjunkturzyklus hinweg ins Gleichgewicht gebracht werden. Hieran anknüpfend und als Lehre aus der europäischen Schuldenkrise haben wir den unter Rot-Grün gelockerten europäischen Stabilitätspakt wieder verschärft und den sogenannten Fiskalpakt auf den Weg gebracht.

Nachhaltige Haushaltspolitik ist ein Markenzeichen der CSU. Sie verhindert eine politisch nicht vertretbare Abwälzung finanzieller Lasten auf kommende Generationen. Sie bildet darüber hinaus die Grundlage für ein spannungsfreies Wirtschaftswachstum und unterstützt die Bemühungen der Notenbank zur Gewährleistung der Geldwertstabilität.

An diesen Beispielen wird einmal mehr deutlich, dass Nachhaltigkeit ein Leitprinzip ist, das alle Politikbereiche durchdringen muss: Ökonomie, Ökologie und Soziales, die drei Säulen der Nachhaltigkeit. Es wird bei einigem Nachdenken rasch klar, dass eine Entwicklung auf die Dauer nur nachhaltig sein kann, wenn diese drei Bereiche gleichmäßig Berücksichtigung finden. Eine Politik, die einseitig auf wirtschaftliches Wachstum setzt, vernachlässigt die ökologischen Zusammenhänge und die sozialen Bedingungen. Politik unter der Überschrift „sozial“, die sich nicht um die wirtschaftlichen Notwendigkeiten kümmert, wird ihre Ziele ebenso verfehlen wie einseitig auf Ökologie ausgerichtetes politisches Handeln. Nachhaltige Politik gelingt nur, wenn sie alle drei Säulen im Blick hat und die damit verbundenen Standpunkte und Interessen vereint.

Ich bin der festen Überzeugung, dass nachhaltige Politik auf Dauer nur in einer freiheitlichen Demokratie möglich ist. Die offene Diskussion und die friedliche Austragung von Interessengegensätzen ist der Kern der freiheitlichen Demokratie, abgeleitet aus dem christlichen Menschenbild. Den „wohlwollenden Diktator“, der weiß, was für sein Volk gut ist, gibt es nur im Märchen, und über kurz oder lang ist noch jeder Diktator zu einem Herrscher geworden, der anderen diktiert und für die eigenen Taten nicht belangt werden kann.

Am ehesten bieten in unserer Demokratie große Volksparteien wie CSU und CDU die Chance, die unterschiedlichen Interessen der Menschen zusammenzubringen und auszugleichen. Andere Ansätze stehen stets in der Gefahr, einseitige Politik zu betreiben, die auf lange Sicht nicht nachhaltig sein kann. CSU und CDU sind die Parteien der Nachhaltigkeit.

5. Gerechtigkeit und Verbesserung der Chancen auf Teilhabe

Politisch Verantwortliche aus christlichen Parteien sehen sich seit Jahren dem Vorwurf ausgesetzt, die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in Deutschland seien durch eine himmelschreiende Ungerechtigkeit gekennzeichnet. Gerechtigkeit ist zunächst einmal ein unbestimmter Begriff, also ein „Wiesel-Wort“ in der Terminologie des verstorbenen Nobel-Preisträgers von Hayek. Der Gerechtigkeitsbegriff in der politischen Diskussion ist so bunt wie ein Regenbogen und so breit gefächert wie eine Tonleiter. Gewöhnlich wird über soziale Gerechtigkeit, über Leistungsgerechtigkeit, über Verteilungsgerechtigkeit und über Belastungsgerechtigkeit diskutiert.

Selbstverständlich muss die Gemeinschaft Menschen helfen, die – aus welchen Gründen auch immer – objektiv nicht in der Lage sind, mit ihrem eigenen Einkommen ein menschenwürdiges Leben zu führen. Wer aber Verteilungsgerechtigkeit überbetont in Richtung einer Einkommensnivellierung, der darf sich nicht wundern, wenn die Leistungsbereitschaft der Leistungsträger nachlässt und am Ende der zur Umverteilung zur Verfügung stehende Kuchen immer geringer wird.

Die Diskussion, was in unserer Gesellschaft als Armut gilt, ist äußerst kontrovers und unterliegt der Überprüfung durch das Verfassungsgericht. Das gängige Kriterium für Armut, demzufolge als arm gilt, dessen Einkommensniveau weniger als 60 % des Durchschnittseinkommens der Gesellschaft beträgt, ist jedenfalls nicht haltbar. Nach diesen Kriterien würde die Armut in Deutschland deutlich zurückgehen, wenn sich die oberen 5 % der Einkommensbezieher zur Ausreise entschließen würden.

Die Fakten sprechen eine klare Sprache. Seit Jahren liegt die Sozialleistungsquote, also der Anteil aller öffentlichen und privaten Sozialleistungen vom Kindergeld bis zur Rente, bei knapp 33 % des Sozialprodukts. Damit liegt Deutschland mit an der Spitze der vergleichbaren Leistungen der westlichen Industrieländer. Allein für die Rente werden zurzeit knapp 80 Mrd. € pro Jahr aus Steuermitteln zur Verfügung gestellt. Die Ausgaben für Soziales sind längst vor den Personalkosten und den Zinsen der größte Posten im Bundeshaushalt.

Unser Steuersystem mit seinem Grundfreibetrag und seinem progressiven Tarifverlauf sorgt in ausreichender Weise für eine Belastungsgerechtigkeit. Nach den letzten Zahlen des Statistischen Bundesamtes trägt das obere Prozent der Spitzenverdiener rund 25 % des Lohn- und Einkommensteueraufkommens. Die oberen 5 % tragen 42 % bei, die oberen 10 % knapp 60 %. Der Anteil der oberen Hälfte der Einkommensbezieher liegt bei über 90 %. Dies zeigt: Die starken Schultern werden entsprechend ihrer Leistungsfähigkeit belastet.

In der Gerechtigkeitsdiskussion der vergangenen Jahre kam es zu wichtigen Akzentverschiebungen. Selbst bei linken Intellektuellen hat sich die Einsicht in die Grenzen der Umverteilung durchgesetzt. Statt Verteilungsgerechtigkeit steht nunmehr die Chancengerechtigkeit im Mittelpunkt. Dies entspricht durchaus den Gerechtigkeitsvorstellungen auf der

Basis eines christlichen Politikverständnisses. Statt steuer- und sozialpolitischer Umverteilung müssen wir unser Augenmerk verstärkt auf eine Verbesserung der Teilhabechancen richten. Damit gewinnen die Familienförderung, die Kinderbetreuung, die schulische Ausbildung und das gesamte Hochschulwesen einen neuen Stellenwert. Wir tragen dem Rechnung, indem das Ausgabenniveau für den Forschungs- und Bildungsbereich in der laufenden Legislaturperiode um 13 Mrd. € angehoben wird.

Besonderes Augenmerk gilt der Familienpolitik. Aus unserem christlichen Verständnis heraus ist es eine Frage der Subsidiarität, die Familien weiter zu stärken und ihnen größere Freiheiten bei der Gestaltung ihres Lebens zu gewährleisten. Es reicht nicht aus, bei Familienpolitik „nur“ an finanzielle Unterstützung zu denken. Es gilt, die Gesellschaft insgesamt noch familienfreundlicher zu machen. Hier sehe ich momentan in erster Linie die Arbeitgeber gefragt, noch mehr für eine frauen- und familiengerechte Arbeitswelt zu tun, für eine bessere Vereinbarkeit von Familie und Beruf, familienfreundliche Arbeitszeiten, eine gut organisierte Kinderbetreuung am Arbeitsplatz, attraktive Teilzeitangebote sowie eine gleichberechtigte Entlohnung. Die Arbeitswelt muss sich den Familien anpassen, nicht die Familien der Arbeitswelt.

Das Betreuungsgeld, das zurzeit im Zentrum der politischen Debatte steht, ist aus meiner Sicht ein wichtiger Baustein der Familienpolitik. Für die Verbesserung der Vereinbarkeit von Familie und Beruf haben wir den Rechtsanspruch auf einen Krippenplatz geschaffen. Dies lässt sich der Staat monatlich rund 1.000 € kosten, d. h. er unterstützt mit diesem hohen Betrag jede junge Familie, die sich für diesen Weg der Kinderbetreuung entscheidet. Es ist ein schlichter Akt der Gerechtigkeit, auch Familien zu unterstützen, die sich für andere Wege der Kinderbetreuung entscheiden. Der Staat hat nicht die Aufgabe – und meines Erachtens auch nicht das Recht – mit hohen Euro-Beträgen eine bestimmte Form des Familienlebens gegenüber anderen Formen zu bevorzugen. Eltern sollen die Freiheit haben, selbst zu entscheiden, welchen Weg sie gehen wollen. Wir haben das Vertrauen in junge Eltern, dass sie das auch verantwortungsvoll können.

Auch das Verhältnis zwischen den Generationen muss sich am Prinzip der Nachhaltigkeit orientieren. Wie die meisten westlichen Industriestaaten stehen wir vor einem tiefgreifenden demographischen Wandel. Die Menschen werden immer älter. Damit steigt auch tendenziell die Rentenbezugszeit. Die längere Rentenbezugszeit ist nicht aus der Portokasse zu finanzieren. Hinzu kommen die schwachen Geburtenraten. Das Verhältnis von Rentnern zu Erwerbstätigen bzw. Beitragszahlern wird schlechter. Mussten früher vier Erwerbstätige mit ihren Beiträgen für einen Rentner aufkommen, so wird sich dieses Verhältnis in Kürze auf 3:1 belaufen.

Die CSU steht für eine nachhaltige Altersvorsorge. Unser Ziel ist ein gerechter Ausgleich zwischen den Generationen. Die sich aus dem demographischen Wandel ergebenden Finanzlasten müssen fair verteilt

werden. Eine einseitige Belastung der jungen Generation durch steigende Beiträge und die Pflicht zum Aufbau einer privaten Altersvorsorge wären ebenso verantwortungslos wie eine drastische Absenkung der gesetzlichen Renten. Deshalb haben wir uns für einen Ausgleich entschieden mit einer maßvollen Verlängerung der Lebensarbeitszeit und einer längerfristig angelegten Absenkung des Rentenniveaus. Freundschaft zwischen den Generationen muss das Ziel bleiben.

6. Christliche Gesellschaftspolitik, katholische Soziallehre und protestantische Ethik

Unsere Gesellschaftspolitik auf der Grundlage eines christlichen Selbstverständnisses orientiert sich an der katholischen Soziallehre und der protestantischen Ethik. In deren Mittelpunkt steht das Individuum mit seiner Freiheit, seiner unantastbaren Würde und seiner persönlichen Verantwortung vor Gott.

Jeder ist zunächst einmal selbst seines eigenen Glückes Schmied. Die Kehrseite der Freiheit ist die Selbstverantwortung eines jeden Einzelnen. Wo der Einzelne nicht in der Lage ist, die Lebensrisiken – insbesondere Krankheit, Alter und Arbeitslosigkeit – zu meistern, ist die Gemeinschaftsverantwortung erforderlich. Zugegebenermaßen ist es nicht immer einfach, die Selbstverantwortung und die Gemeinschaftsverantwortung, also Solidarität und Subsidiarität, in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen. Dies hängt von der Leistungskraft der jeweiligen Volkswirtschaft ab und muss von jeder Generation neu festgelegt werden.

Falsch wäre es, das Gewicht einseitig auf den Individualismus und die Eigenverantwortung zu legen, am Ende stünde hier der historisch gescheiterte Manchester-Kapitalismus. Klar ist aber auch: Solidarität kann nicht grenzenlos sein, da dies am Ende in den Kollektivismus mündet. Wohin ein schrankenloser Kollektivismus führt, das hat die Geschichte des real existierenden Sozialismus gezeigt.

Der Kollektivismus mit seinem Hang zum Vollversorgungsstaat endet, das zeigen genügend geschichtliche Beispiele, in der Entmündigung des Einzelnen. Deshalb ist christliche Politik gut beraten, die Grenzen des Sozialstaats zu beachten. Die kollektiven Systeme sozialer Sicherung müssen dauerhaft mit dem gesamtwirtschaftlichen Leistungsvermögen in Einklang gebracht werden. Wer gegen dieses Gebot verstößt, der wird am Ende mit Arbeitslosigkeit und einem sinkenden Wohlstandsniveau bezahlen.

Aus den dargelegten Gründen dürfte klar sein, dass sich wohlmeinende Anhänger eines bedingungslosen Grundeinkommens auf dem Holzweg befinden. Stattdessen ist es im Zeitalter der Globalisierung und des internationalen Standortwettbewerbs notwendig, Leistungsanreize zu setzen und am Ziel der Vollbeschäftigung festzuhalten.

Angesichts des demographischen Wandels sind sich die meisten Experten einig, dass der Wohlfahrtsstaat westlicher Prägung an der Grenze seiner Finanzierbarkeit angelangt ist. Das jetzige System der sozialen Absicherung wird auf Dauer nur aufrechtzuerhalten sein, wenn der Einzelne mehr als bislang Eigenverantwortung übernimmt. Die Richtschnur lautet deshalb: weder Ausbau noch Abbau, vielmehr Umbau des Sozialstaats. Dazu gehören der Aufbau einer privaten Altersvorsorge, die Ergänzung der Pflegeversicherung um einen Kapitalstock sowie eine vertretbare Selbstbeteiligung im Gesundheitswesen.

Das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft, das bekanntlich offen für neue Herausforderungen ist, hat sich historisch als erfolgreicher dritter Weg erwiesen. Die aktuellen Krisen sind keineswegs auf systemimmanente Fehler der Sozialen Marktwirtschaft zurückzuführen. Vielmehr wurde in den vergangenen Jahren gegen die Spielregeln und die ethischen Grundlagen der Sozialen Marktwirtschaft verstoßen.

7. Die christlichen Kirchen im modernen Staatswesen – Garant für das Menschliche

Studien belegen es und auch die Alltagserfahrung zeigt: Das Bedürfnis der Menschen nach Orientierung in einer immer komplexer werdenden Welt nimmt eher zu als ab. Diesem Bedürfnis müssten gerade die Kirchen entgegenkommen können. Andererseits gehört in den ostdeutschen Bundesländern teilweise nicht einmal jeder Fünfte einer der großen Amtskirchen an. In Bayern liegt der Wert zwar bei immerhin rund drei Vierteln der Bevölkerung. Doch ist auch hier zu spüren, dass die Kirchen unter weniger Zulauf, mehr Austritten und generell unter einem Vertrauensverlust leiden.

Eine solche krisenhafte Entwicklung muss nicht nur negative Seiten haben. Sie kann auch zur Erneuerung und zur Glaubensvertiefung führen, was die Kirchen in ihrer Geschichte einige Male bewiesen haben. Gerade aus dieser Historie erwächst die Aufforderung zur Aktivität, der Entwicklung entgegenzuwirken. Die großen Amtskirchen sind Akteure in unserer Gesellschaft.

Es gibt viele Menschen, die ihren christlichen Glauben in der Gesellschaft bezeugen und sich in der Absicht, diese Gesellschaft aktiv mitzugestalten, engagieren. Das geht weit hinaus über den Bereich der Politik. Es gilt im Grunde genommen für alle Bereiche des öffentlichen und des privaten Lebens, in denen das Ehrenamt eine Rolle spielt. Es gilt aber eben auch für die Politik.

Die Kirchen, ihre Amtsträger und letztlich jeder überzeugte Christ dürfen keine Angst davor haben, ihre Glaubensüberzeugungen in politisches Denken zu übersetzen. Sie dürfen nicht davor zurückschrecken, sich mit ihrem politischen Denken aktiv in den Meinungs- und Willensbildungsprozess einzubringen. Wer soll denn für eine Gesellschaft eine Politik machen, die christliche Werte widerspiegelt, die zumindest die christlichen

Wertvorstellungen eines großen Teils der Bevölkerung aufnimmt, sie reflektiert und bei der Politikgestaltung berücksichtigt – wer, wenn nicht die Christen selbst? Der Begriff hierfür ist auch ein christlicher: Bekenntnis. Das heißt aus meiner Sicht, dass die Kirchen Orientierung bieten, dass sie in der wilden See, die das moderne, von Individualisierung und Pluralisierung geprägte Leben ist, Leuchttürme aufstellen, die denen, die das wollen, als Wegweiser dienen.

Die grundlegenden Werte des christlichen Glaubens sind auf jede einzelne heutige politische Fragestellung anwendbar. Die Kirchen und ihre Amtsträger sind wirkmächtige meinungsbildende Akteure, und die Bedeutung solcher Akteure nimmt auch in einem pluralistischen Gemeinwesen, in dem die Entscheidungen auf dem Wege von Diskussionen und Abwägungen gefällt werden, nicht ab.

Dabei muss auch klar sein, dass, wer sich zu politischen Fragen äußert, mit Gegenäußerungen rechnen muss. Wenn sich Kirche in den Bereich der Politik begibt, unterliegt sie denselben Spielregeln wie die Politik.

Ich bin der festen Überzeugung: Kirchen und ihre Amtsträger können und müssen die Gläubigen dazu motivieren, sich gestalterisch in die Gesellschaft einzubringen – über das eigene Vorbild wie über den direkten Appell. Die moderne pluralistische Gesellschaft mit ihren zahllosen Entscheidungsebenen und Entscheidungsbedarfen braucht eine große Zahl von Meinungsbildnern.

Das wünsche ich mir von den Kirchen in Deutschland: dass sie es schaffen, ihren Gläubigen Vorbild zu sein bei der aktiven Gestaltung unserer Gesellschaft, dass sie die christlichen Wertvorstellungen lebendig halten und sie immerzu in die Gesellschaft hineintragen und dass sie sich dabei lieber einmal „zu viel“ zu Wort melden als einmal zu wenig. Der Staat, die Politik, mehr noch unser ganzes Gemeinwesen sind auf solche Kirchen angewiesen, heute wie gestern und mit Sicherheit im gesamten 21. Jahrhundert.

Christentum und Politik

Die Geschichte einer schleichenden Entfremdung

Thomas Petersen

Die Bindung der deutschen Bevölkerung an die christliche Religion nimmt seit Jahrzehnten kontinuierlich ab. Dagegen ist die Identifikation mit der christlichen Kulturtradition nach wie vor stark. Noch immer spricht sich eine Mehrheit in der Bevölkerung für eine Orientierung der Politik an christlichen Werten aus. Allerdings denken heute viele dabei eher an linksliberale als an konservative Werte.

Wahrscheinlich illustriert nichts das Selbstverständnis der neu gegründeten Unionsparteien unmittelbar nach dem Krieg anschaulicher als ein heute berühmtes Wahlplakat der CDU zur Kommunalwahl in Nordrhein-Westfalen am 13. Oktober 1946. Es zeigt nebeneinander die Türme der evangelischen St.-Petri-Kirche und der katholischen St.-Patrokli-Kirche, beide in Soest. Darunter steht als Wahlkampfslogan: „Die Union. Die Sammlung aller Christen auf der politischen Ebene.“¹ Aus gutem Grund kann man das Plakat heute im „Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland“ in Bonn besichtigen. Es erhellt schlaglichtartig ein politisches Konzept, das die Bundesrepublik Deutschland über Jahrzehnte hinweg geprägt hat: die Christen, das waren damals praktisch alle Bürger. Und die Unionsparteien waren der Versuch, sie alle – anders als in der Weimarer Republik auch über die Konfessionsgrenzen hinweg – politisch zu einen und ein neues Staatswesen aufzubauen, das der Freiheit und den Menschenrechten verpflichtet war. Diese wiederum waren nach damaligem Verständnis selbstverständlich auf christliche Prinzipien gegründet. Ohne Christentum keine Menschenrechte. Das schien die Lehre aus den atheistischen Diktaturen des frühen 20. Jahrhunderts zu sein. Konrad Adenauer schrieb in seinen Erinnerungen an die Gründerjahre der Bundesrepublik: „Der aus christlichem Ideengut erwachsene Grundsatz, dass die Würde der Person, die Freiheit und die sich daraus ergebenden Folgerungen über allem stehen müssen, konnte allein uns helfen, ein neues politisches Ziel dem deutschen Volk zu weisen, ein neues politisches Leben in ihm zu erwecken.“²

¹ Langguth, Gerd (Hrsg.): Politik und Plakat. 50 Jahre Plakatgeschichte am Beispiel der CDU, Bonn 1995, S. 32.

² Adenauer, Konrad: Erinnerungen 1945-1953, Stuttgart 1965, S. 52.

Der Gedanke, dass politische und individuelle Freiheit und damit die Grundprinzipien der Demokratie, ja das ganze Ideengebäude der Aufklärung letztlich auf christlichen Werten beruhen, ist heute in Vergessenheit geraten. Manchem mag er gar als widersprüchlich erscheinen: Bedeutet Aufklärung nicht gerade die Trennung von Kirche und Staat und damit die Abwendung vom Diktat der Kirche im Alltagsleben? Ja. Doch das ändert nichts daran, dass es wahrscheinlich kein Zufall ist, dass Aufklärung und Demokratie sich zunächst im christlichen Abendland entwickelt und entfaltet haben. Keine andere Religion betont so deutlich wie das Christentum, dass jeder Mensch einzigartig ist und dass dennoch gleichzeitig alle Menschen, unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Rang, vor Gott gleich sind. Da ist es nur folgerichtig zu fordern, dass sie auch vor dem Gesetz gleich sein sollten. Selbst das Prinzip der Trennung von Staat und Religion findet sich bereits im Evangelium: „Gebt denn dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Matthäus 22, 21). Die Aufklärung hat einen christlichen Kern.

Vor eineinhalb Jahrhunderten war es für den berühmten englischen Liberalen und Oberhausabgeordneten John Dalberg, Lord Acton, selbstverständlich, dass politische Freiheit nur auf einem festen religiösen Fundament gedeihen könne.³ Von dieser Haltung war auch in der frühen Bundesrepublik Deutschland noch einiges zu spüren. Im Februar 1952 stellte das Institut für Demoskopie Allensbach einem repräsentativen Bevölkerungsquerschnitt die Frage „Wie muss das Programm einer Partei sein, damit sie für Deutschland Gutes wirkt: Muss es christlich sein?“ 56 % der Befragten beantworteten damals die Frage mit „Ja.“⁴ Das waren wesentlich mehr, als die Unionsparteien damals Anhänger hatten. Auf die Frage „Welche Partei steht Ihren Ansichten am nächsten?“ nannten gleichzeitig nur 30 % der Westdeutschen die CDU oder CSU.⁵

1. Bedeutungsverlust des Glaubens

Seit jener Zeit hat sich die deutsche Gesellschaft in vielerlei Hinsicht verändert. Der seit den späten 50er-Jahren einsetzende Wertewandel führte dazu, dass aus Sicht der Bevölkerung zwischenzeitlich viele traditionelle bürgerliche Tugenden erheblich an Bedeutung verloren.⁶ Die Einstellung der Deutschen zu ihrer eigenen nationalen Identität wie auch zu ihrem

³ Vgl. Hill, Roland: Lord Acton. Ein Vorkämpfer für religiöse und politische Freiheit im 19. Jahrhundert, Freiburg 2002, S. 391.

⁴ Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage Nr. 048.

⁵ Noelle, Elisabeth / Neumann, Erich Peter (Hrsg.): Jahrbuch der öffentlichen Meinung 1947-1955, Allensbach 1956, S. 252.

⁶ Noelle-Neumann, Elisabeth / Petersen, Thomas: Zeitenwende. Der Wertewandel 30 Jahre später, in: Aus Politik und Zeitgeschichte Nr. B29, 13.7.2001, S. 15-22.

Staat hat sich im Laufe der Jahrzehnte erheblich gewandelt.⁷ Doch keine dieser Entwicklungen vollzog sich so kontinuierlich, gründlich und – wie man annehmen muss – so dauerhaft wie die Abwendung der Bevölkerung von der Kirche und dem christlichen Glauben. Nach den Daten des Statistischen Bundesamtes gehören heute noch 72 % der Deutschen einer Religionsgemeinschaft an, 57 % der evangelischen oder katholischen Kirche.⁸ In vielen Großstädten sind heute die Angehörigen der traditionellen großen christlichen Glaubensgemeinschaften in der Minderheit, in den neuen Bundesländern sogar stark: Hier sind fast drei Viertel der Bevölkerung konfessionslos. „Die Ostdeutschen“, schreibt der Soziologe Heiner Meulemann, „wurden in der DDR ‚entkirchlicht‘ und finden auch in der neuen Bundesrepublik nicht wieder zu den Kirchen zurück.“⁹

Doch auch in Westdeutschland ist die Erosion des Glaubens erheblich, und sie ist noch gravierender als die Zahl der Kirchenaustritte vermuten lässt, denn auch von denen, die noch einer der großen Kirchen angehören, entfernen sich viele innerlich zunehmend vom Glauben. Dabei ist eine charakteristische Diskrepanz zwischen der Selbstwahrnehmung der Menschen und ihrem tatsächlichen Verhalten festzustellen. Die Allensbacher Frage „Einmal abgesehen davon, ob Sie in die Kirche gehen oder nicht – würden Sie sagen, Sie sind ein religiöser Mensch, kein religiöser Mensch oder ein überzeugter Atheist?“ wird heute fast genau so beantwortet wie vor 25 Jahren: Rund die Hälfte der Westdeutschen, 52 %, bezeichneten sich im Jahr 2010 als religiös. 1985 waren es 58 %.¹⁰ Gleichzeitig ist aber die religiöse Praxis mehr und mehr aus dem Alltag der Menschen verdrängt worden. Seit Mitte der 50er-Jahre sinkt kontinuierlich der Anteil derjenigen in der Bevölkerung, die bei Allensbacher Umfragen angeben, zumindest „ab und zu“ in die Kirche zu gehen (Grafik 1).

⁷ Petersen, Thomas: Zwischen Distanz und Akzeptanz. Nationalsymbole im Spiegel der öffentlichen Meinung, in: *Flagge zeigen? Die Deutschen und ihre Nationalsymbole*, hrsg. von der Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bielefeld 2008, S. 53-59.

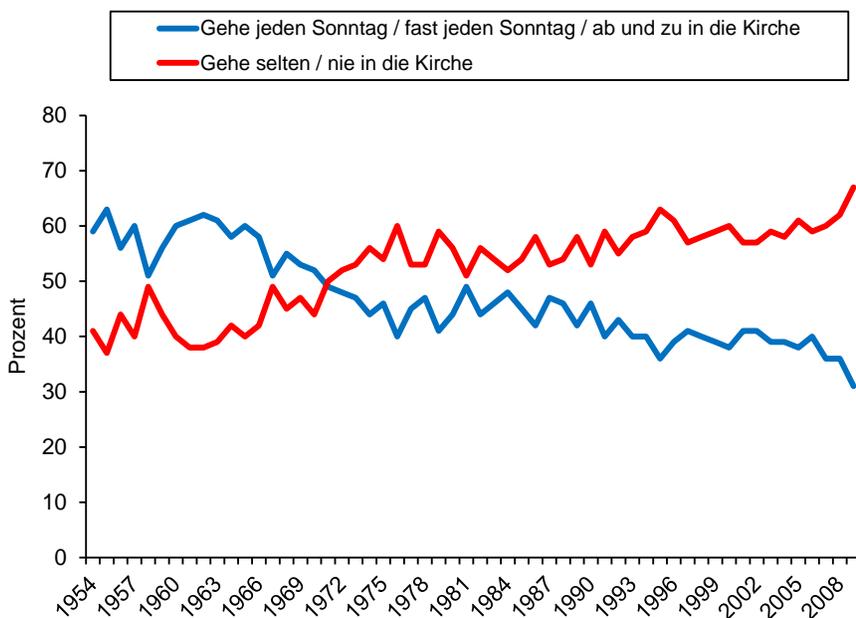
⁸ Statistisches Bundesamt (Hrsg.): *Statistisches Jahrbuch 2011 für die Bundesrepublik Deutschland mit „internationalen Übersichten“*, Wiesbaden 2011, S. 70-71; Meulemann, Heiner: *Religiosität und Säkularisierung*, in: *Datenreport 2011. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1, hrsg. vom Statistischen Bundesamt, Bonn 2011, S. 354-367, hier S. 364-365.

⁹ Meulemann: *Religiosität und Säkularisierung*, S. 365.

¹⁰ Allensbacher Archiv, IfD-Umfragen Nr. 4053, 10056.

Grafik 1: Die Abkehr von der Kirche

Häufigkeit des Kirchenbesuchs in Westdeutschland



Basis: Bevölkerung ab 16 Jahre. Quelle: Allensbacher Archiv, IfD-Umfragen.

Es ist in den letzten Jahren immer wieder argumentiert worden, der Niedergang der Religiosität habe seinen Höhepunkt erreicht und das Interesse an der Kirche nehme nun wieder zu, zuletzt anlässlich der Wahl Kardinal Joseph Ratzingers zum Papst im Jahr 2005.¹¹ Doch solche Vermutungen haben sich immer noch als Irrtum erwiesen. Die Abkehr der Deutschen von der Religion setzt sich bisher ungebrochen fort. Wie sich diese Entwicklung im Alltag niederschlägt, lässt sich am Beispiel des Tischgebets gut illustrieren. Im Jahr 1965 stellte das Institut für Demoskopie Allensbach zum ersten Mal in einer Repräsentativumfrage die Frage „Es gibt ja manches, was in den Familien üblich ist und in anderen Familien nicht üblich ist. Zum Beispiel: Wenn Sie an Ihre Kindheit zurückdenken – wurde da vor oder nach der Mahlzeit ein Tischgebet gesprochen?“ 62 %

¹¹ Vgl. z. B. Köcher, Renate: Wachsendes Interesse an Religion und Kirche, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12.4.2006, S. 5.

der Westdeutschen sagten damals, in ihrer Kindheit sei vor oder nach den Mahlzeiten ein Tischgebet gesprochen worden. Auf die Nachfrage, ob dies denn auch heute noch, also 1965, in ihrer Familie üblich sei, antworteten nur 29 % mit „Ja.“ Zwei Generationen später, im Jahr 2009, sagten noch 38 % der Westdeutschen, in ihrer Kindheit seien in ihrer Familie Tischgebete gesprochen worden. Ganze 8 % hielten auch nun noch an der Sitte fest.¹²

Die Erosion des Glaubens vollzieht sich nicht gleichmäßig, sondern einige Elemente der christlichen Religion verlieren stärker an Anziehungskraft als andere. So glauben Menschen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, kaum weniger stark als bekennende Christen an schicksalhafte Fügungen oder Wunder. Der Glaube, dass es „irgendeine überirdische Macht gibt“, hat ebenso wenig abgenommen wie die Zahl derer, die an die Hölle glauben. Der Glaube an Engel ist in den letzten Jahrzehnten sogar gewachsen. An Boden verlieren dagegen die Kernbestände des Christentums: der Glaube an Gott, Jesus Christus, die Auferstehung. An die Dreifaltigkeit glauben selbst bekennende Protestanten nur noch zu 36 %. Unter den Katholiken ist es mit 51 % immerhin noch eine knappe Mehrheit.¹³ Der christliche Glaube wird gleichsam von innen ausgehöhlt: Die Kernbotschaft findet immer weniger Glauben, erhalten bleiben dagegen Randaspekte, kulturell geprägte Äußerlichkeiten und eine vage Mystik. Damit verliert das Christentum aus Sicht der Bevölkerung folgerichtig auch als Ausgangspunkt für politische und gesellschaftliche Impulse erheblich an Bedeutung. Im Mai 2011 stellte das Institut für Demoskopie Allensbach die Frage „Von wem gehen heute die wichtigsten Impulse für die Gestaltung unserer Zukunft aus, wer hat die besten Ideen und Vorstellungen?“ Dazu wurde eine Liste mit 18 verschiedenen Institutionen und gesellschaftlichen Gruppen zur Auswahl vorgelegt. 53 % der Befragten sagten daraufhin, die besten Ideen für die Zukunft der Gesellschaft kämen von Ingenieuren und Technikern. 51 % nannten Naturwissenschaftler, 47 % die Universitäten. Die katholische Kirche und die protestantischen Kirchen fanden sich, genannt von 4% und 2 % der Befragten, auf den letzten beiden Plätzen wieder, weit hinter Sozialwissenschaftlern, Unternehmern, den sonst meist so kritisch bewerteten Politikern, Journalisten und Gewerkschaften. Selbst der Verwaltung wurde mit 5 % noch etwas mehr Innovationskraft zugezählt als den Kirchen (Grafik 2).¹⁴

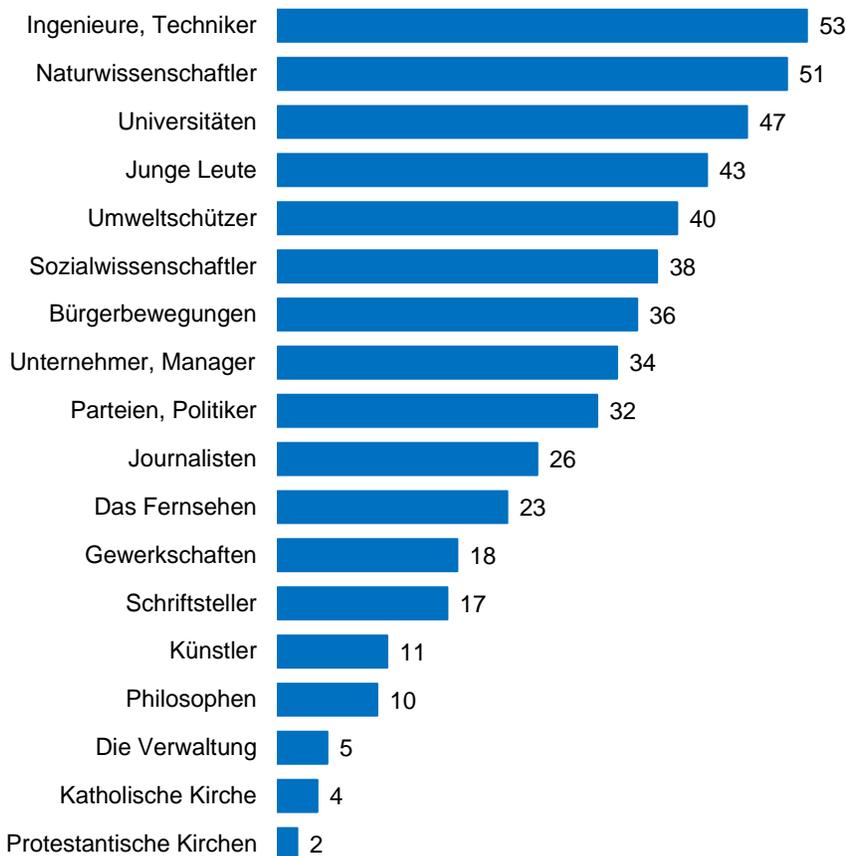
¹² Allensbacher Archiv, IfD-Umfragen Nr. 1098, 5256.

¹³ Ebd., Nr. 6047, 7088, 7093.

¹⁴ Ebd., Nr. 10071.

Grafik 2: Von wem gehen gesellschaftliche Impulse aus?

Frage: Von wem gehen heute die wichtigsten Impulse für die Gestaltung unserer Zukunft aus, wer hat die besten Ideen und Vorstellungen?



Quelle: Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage Nr. 10071.

Vom Christentum als einem unverzichtbaren Fundament der Freiheit kann aus Sicht der Bevölkerung keine Rede mehr sein. Den meisten Menschen dürfte der früher so selbstverständliche Gedanke, dass beides untrennbar miteinander zusammenhängt, heute fernliegen. Damit ist aber auch eine wesentliche Grundlage des politischen Selbstverständnisses, das die Gründung der Unionsparteien nach dem Zweiten Weltkrieg begleitet hat, vermutlich unwiederbringlich – oder zumindest auf lange Zeit – verloren.

2. Das Christentum als Element der kulturellen Identität

Der Umstand, dass der christliche Glaube in der Gesellschaft an Bedeutung verliert, muss allerdings noch nicht zwangsläufig bedeuten, dass auch christdemokratische Parteien schwächer werden, zumal das christliche Fundament der Unionsparteien auch in den Gründerjahren der Bundesrepublik Deutschland nur selten im Mittelpunkt der tagespolitischen Diskussion stand und der Erfolg der CDU/CSU auch damals schon hauptsächlich von anderen Faktoren wie der Wirtschafts- und Außenpolitik abhängig war. Symptomatisch hierfür ist beispielsweise das Hamburger Programm der CDU aus dem Jahr 1953, dem ersten Grundsatzprogramm der offiziell erst drei Jahre zuvor aus den bis dahin unabhängigen Landesverbänden zusammengeführten Partei. Es trägt den Titel „sozialer Rechtsstaat im geeinten Europa“. Breiten Raum nehmen darin wirtschafts- und sozialpolitische Forderungen ein. Die Religion spielt dagegen keine Rolle. In den zu Anfang des Dokuments aufgelisteten staatspolitischen Grundforderungen ist in einem kurzen Satz die Forderung nach der Unabhängigkeit der Kirchen festgehalten. Einige Absätze später – nach Ausführungen über das Berufsbeamtentum, die Versorgung ehemaliger Soldaten und die Freiheit künstlerischer Berufe – findet sich noch der Satz „Die christlich-demokratische Union erstrebt eine vom Christentum getragene Lebensgemeinschaft des ganzen deutschen Volkes. Alle Versuche, den überwundenen konfessionellen Hader neu zu entfachen, lehnen wir einmütig und entschlossen ab.“¹⁵ Damit ist das Thema abgehakt.

Das bedeutet nicht, dass die christliche Fundierung der CDU damals unwichtig gewesen wäre. Im Gegenteil. Wie anfangs beschrieben, kann man annehmen, dass sie den Parteivertretern wie auch der Bevölkerung viel selbstverständlicher erschien als heute. So selbstverständlich, dass man vielleicht meinte, sie nicht extra erwähnen zu müssen. Dennoch bleibt bemerkenswert, dass man in den heutigen Grundsatzprogrammen von CDU und CSU eher mehr Hinweise auf die christlichen Wurzeln der Union findet als in den damaligen Dokumenten. Mit diesen Hinweisen ist jedoch eine bemerkenswerte Begriffsverschiebung verbunden: Das Adjektiv „christlich“ erscheint hier kaum noch als religiöser, sondern eher als kultureller Begriff. Im CSU-Grundsatzprogramm finden sich Begriffe wie „christlich-abendländisches Europa“¹⁶, „christliches Menschenbild“¹⁷ oder aber das Bekenntnis zu den „Werten des Christentums“¹⁸ und damit – zumindest an dieser Stelle – nicht direkt zum Christentum selbst. Im Grundsatzprogramm der CDU sind ähnliche Stichworte enthalten. Auch

¹⁵ Bundesgeschäftsstelle der Christlich Demokratischen Union Deutschlands (Hrsg.): Hamburger Programm. Das Programm der Christlich Demokratischen Union für den zweiten Deutschen Bundestag, Bonn 1953, Kap. I.

¹⁶ CSU Landesleitung (Hrsg.): Chancen für alle! In Freiheit und Verantwortung gemeinsam Zukunft gestalten, Grünwald 2007, S. 42.

¹⁷ Ebd., S. 27-28.

¹⁸ Ebd., S. 29-30.

hier ist vom „christlichen Menschenbild“ die Rede¹⁹ und vom „christlichen Verständnis vom Menschen“²⁰. Außerdem findet sich die bemerkenswerte moderne Wortschöpfung von der „christlich-jüdischen Tradition“²¹, die zu verwenden einem Politiker der Gründergeneration – bei aller Verbundenheit mit den europäischen Juden und mit Israel, die gerade auch Adenauers Politik prägte²² – sicherlich auch dann nicht in den Sinn gekommen wäre, wenn es sie damals schon gegeben hätte. Es ist, als wolle man dem Begriff des Christlichen die religiöse Bedeutung nehmen, sodass er als lediglich kulturelles Identifikationsmerkmal erhalten bleibt, auf das man sich berufen kann, ohne ein klares Bekenntnis zum Glauben selbst abgeben zu müssen.

Mit dieser Betrachtungsweise spiegeln die Grundsatzprogramme von CDU und CSU durchaus eine entsprechende Entwicklung in der Bevölkerung wider. In den Repräsentativumfragen des Instituts für Demoskopie Allensbach zeigt sich immer wieder, dass viele Deutsche, die sich nicht zum christlichen Glauben bekennen, sich durchaus mit der christlichen Tradition des Landes identifizieren, teilweise auch unbewusst. Auf die Frage „Was würden Sie sagen, wie sehr ist Deutschland durch das Christentum und christliche Werte geprägt?“ reagiert die Bevölkerung noch zurückhaltend: 38 % der Befragten antworteten im Frühjahr 2006, ihrer Ansicht nach sei Deutschland „sehr stark“ oder „stark“ durch das Christentum geprägt. Eine relative Mehrheit von 48 % antwortete „weniger stark“, nur 8 % meinten, dass Deutschland kaum oder gar nicht vom Christentum geprägt sei. Wesentlich deutlicher fallen dagegen die Antworten aus, wenn gefragt wird, wie sehr Europa durch das Christentum geprägt sei. In diesem Fall sprachen ebenfalls im Frühjahr 2006 56 % von einer sehr starken oder starken Prägung.²³ Hier ist noch immer die Vorstellung von Europa als dem christlichen Abendland spürbar. Setzt man es in den Kontrast mit anderen Kulturen, vor allem den islamisch geprägten, gewinnt das Christentum auch heute noch eine erhebliche Identifizierungskraft. In dem Maße, in dem in der Bevölkerung die Skepsis gegenüber dem Islam wächst, verbessert sich das Bild des Christentums. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Ergebnisse einer Allensbacher Umfrage aus dem Jahr 2006. Auf die Frage, welche Eigenschaften dem Christentum zuzuordnen seien, meinten damals 80 %, das Christentum sei von Nächstenliebe geprägt. 71 % dachten bei dem Stichwort an die Achtung

¹⁹ CDU (Hrsg.): Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland. Das Grundsatzprogramm, beschlossen vom 21. Parteitag Hannover, 3.-4.12.2007, S. 4-6.

²⁰ Ebd., S. 20.

²¹ Ebd., S. 42.

²² Vgl. hierzu Adenauer: Erinnerungen 1945-53, S. 52; Adenauer, Konrad: Erinnerungen 1959-1963. Fragmente, Stuttgart 1968, S. 32-39; Poppinga, Anneliese: „Das Wichtigste ist der Mut.“ Konrad Adenauer – die letzten fünf Kanzlerjahre, Bergisch Gladbach 1994, S. 176-178; Schwarz, Hans-Peter: Die Ära Adenauer. Epochenwechsel 1957-1963, Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 3, Stuttgart / Wiesbaden 1983, S. 209-211.

²³ Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage Nr. 7088.

der Menschenrechte, ebenso viele an Wohltätigkeit, 65 % bescheinigten dem Christentum Friedfertigkeit. Auffällig ist, dass diese Eigenschaften dem Christentum im Jahr 2006 deutlich häufiger zugeordnet wurden als noch zwei Jahre zuvor, ohne dass der Anteil der gläubigen Christen in der Bevölkerung zugenommen hätte. Gewachsen war jedoch die Sorge vor Übergriffen islamischer Extremisten.²⁴ Man erkennt die Muster der Polarisierung. Der Graben zwischen dem eigenen Lager und dem „der anderen“ war tiefer geworden, was auch bedeutete, dass die Bevölkerung klarere Vorstellungen von der eigenen kulturellen Identität entwickelt hatte, zu der die christlichen Wurzeln für viele noch immer dazugehören.

Schlaglichtartig wird diese im Alltag meistens verborgene Bindung an das Christentum mit zwei Fragen illustriert, die das Institut für Demoskopie Allensbach im November 2004 anlässlich einer damals aktuellen Diskussion um die Integration von Ausländern in Deutschland stellte. Die eine Frage lautete: „Wenn jemand sagt: ‚Das Christentum sollte in Deutschland gegenüber anderen Religionen eine bevorzugte Stellung haben, weil das Christentum zum Kern unserer Kultur gehört.‘ Sehen Sie das auch so, oder sollten alle Religionen in Deutschland gleichberechtigt sein?“ Die Befragten zeigten sich bei dieser Frage gespalten: 40 % sprachen sich für eine bevorzugte Stellung des Christentums aus, praktisch gleich viele, 39 %, sagten, alle Religionen sollten gleichberechtigt sein. Ganz anderes fielen dagegen die Antworten auf die zweite Frage aus, bei der der Gedanke der Gleichberechtigung der Religionen an einem konkreten Beispiel vorgeführt wurde. Sie lautete: „Kürzlich ist vorgeschlagen worden, in Deutschland einen christlichen Feiertag zu streichen und dafür einen islamischen Feiertag einzuführen, der als gesetzlicher Feiertag in ganz Deutschland gilt. Halten Sie das für einen guten oder keinen guten Vorschlag?“ Eigentlich müsste dieser Gedanke jemandem, der sich für die Gleichberechtigung aller Religionen in Deutschland ausspricht, sympathisch sein. Angesichts des Umstandes, dass es heute – je nach Bundesland – sechs bis zehn christlich begründete gesetzliche Feiertage jährlich gibt, wäre es im Sinne der Gleichbehandlung nur konsequent, auf einen davon zugunsten des Islam zu verzichten. Das würde immer noch eine deutliche Bevorzugung des Christentums vor dem Gesetz bedeuten. Doch hier reagierte die Bevölkerung einhellig ablehnend: Eine überwältigende Mehrheit von 90 % antwortete, sie halte den Vorschlag nicht für eine gute Idee – und gab damit indirekt zu Protokoll, dass sie im konkreten Fall letztlich doch eine Bevorzugung des Christentums vor anderen Religionen befürwortete.²⁵ Die kulturelle Verankerung der Bevölkerung im Christentum reicht weit über die bewusste religiöse Bindung oder gar das offene Bekenntnis hinaus.

²⁴ Vgl. Petersen, Thomas: Die öffentliche Meinung, in: Jahrbuch der Europäischen Integration 2006, hrsg. von Werner Weidenfeld und Wolfgang Wessels, Baden-Baden 2006, S. 305-310, hier S. 309.

²⁵ Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage Nr. 7064.

3. Christliche Politik

Die auf kultureller Identifikation beruhende Bindung der Bevölkerung an das Christentum hat also nicht so stark abgenommen, wie das persönliche religiöse Bekenntnis. Noch immer wird das christliche Wertefundament als Richtschnur für die Politik von weiten Teilen der Bevölkerung akzeptiert und sogar befürwortet. Allerdings fällt die Zustimmung heute weit weniger deutlich aus als in den Gründerjahren der Bundesrepublik Deutschland. Im Jahr 1998 stellte das Institut für Demoskopie Allensbach die Frage „Für wie wichtig halten Sie es, dass sich eine Partei auch an christlichen Grundsätzen orientiert?“ 22 % der Befragten antworteten daraufhin, sie hielten dies für „sehr wichtig“, weitere 30 % rangen sich immerhin zu der eher halbherzigen Aussage durch, sie fänden eine christliche Orientierung der Politik „auch noch wichtig“²⁶. Zusammengefasst sprach sich also noch immer eine Mehrheit für die christliche Fundierung der Politik aus. Man kann annehmen, dass sich an dieser Haltung bis heute nichts Wesentliches geändert hat.

Übertriebene moralische Anforderungen an die Politik sind mit der grundsätzlichen Befürwortung einer Orientierung am Christentum nicht verbunden. In diesem Punkt liegt den Deutschen jeglicher Fundamentalismus fern. Im Februar 2010 wurde die Frage gestellt „Wie sehen Sie das: Kann sich ein Politiker oder eine Partei bei politischen Entscheidungen konsequent an christlichen Wertvorstellungen orientieren, oder ist das kaum möglich?“ Rund ein Viertel der Befragten, 27 %, meinten, es sei für Politiker oder Parteien durchaus möglich, sich konsequent am Christentum zu orientieren, eine klare Mehrheit von 55 % winkte ab und meinte, dies sei kaum möglich. Dabei spielte eine bemerkenswert geringe Rolle, welche politische Position ein Befragter selbst einnahm oder welcher Konfession er angehörte. Ost- und Westdeutsche, die bei Fragen zum Verhältnis von Politik und Religion sonst meist deutlich unterschiedliche Haltungen einnehmen, antworteten hier fast vollkommen übereinstimmend.²⁷ Und als im Bundestagswahlkampf 2002 eine heftige öffentliche Diskussion um die damalige CDU-Kandidatin für das Amt der Familienministerin Katharina Reiche entbrannte, weil diese, wie es hieß, als unverheiratete Mutter die Familienpolitik der Union nicht gut vertreten könne, lief die Debatte an den Empfindungen der Bevölkerung vorbei. Eine klare Mehrheit von drei Vierteln derer, die überhaupt eine Meinung zu diesem Thema hatten, sagte, selbstverständlich könne Frau Reiche die Familienpolitik der CDU/CSU vertreten. Für die damals von Vertretern der katholischen Kirche geäußerte Behauptung, nach der Nominierung von Frau Reiche könne die CDU nicht mehr als christliche Partei bezeichnet werden, gab es kaum Verständnis.²⁸ Offensichtlich verbindet die Bevölkerung mit der Vorstellung von einer all-

²⁶ Ebd., Nr. 5140/03.

²⁷ Ebd., Nr. 10050.

²⁸ Ebd., Nr. 7024/1.

gemeinen Orientierung an den Prinzipien des Christentums keineswegs die Forderung nach einem in jeder Hinsicht mustergültigen christlichen Lebenswandel. Stattdessen wirken die Reaktionen der Deutschen zu diesem Thema nüchtern und unaufgeregt – passend zu der eher mäßigen Bedeutung, die sie diesem Thema generell zuschreiben.

Problematischer ist aus Sicht der Unionsparteien, dass das Bekenntnis zu christlichen Werten in der Politik aus Sicht der Bevölkerung nicht besonders gut zu anderen politischen Schwerpunkten der CDU/CSU zu passen scheint. Die Unionsparteien verstanden sich von Anfang an als Sammlungsbewegung, die verschiedene politische Strömungen zusammenführen sollte, die in der Weimarer Republik noch getrennt voneinander existiert und sich letztlich zu ihrem eigenen Schaden gegenseitig bekämpft hatten.²⁹ Die wichtigsten dieser Strömungen waren die vor allem vom Katholizismus geprägte christliche Demokratie der früheren Zentrumspartei, Teile des liberalen Spektrums und konservative Traditionen, die vor dem Krieg, wenn nicht im Zentrum, dann am ehesten in der Deutschnationalen Volkspartei ihre Heimat gehabt hatten. Zu diesen drei Traditionen: der christlichen, der liberalen und der konservativen, bekennen sich die Unionsparteien bis heute, wenn auch zum Teil in etwas verklausulierter Form,³⁰ und man ist daran gewöhnt, sie im Alltag – meist unter Vernachlässigung des liberalen Elements – in einem Atemzug zu nennen, als gehörten sie untrennbar zusammen. Nur wenigen Menschen dürfte es als ungewöhnlich auffallen, wenn jemand die Unionsparteien als „christdemokratisch-konservativ“ bezeichnet.

Tatsächlich aber stehen die beiden Elemente des Christdemokratischen und des Konservativen durchaus in einem gewissen Spannungsverhältnis, das für die CDU/CSU nicht gänzlich unproblematisch ist. Im Februar 2010 stellte das Institut für Demoskopie Allensbach einem repräsentativen Bevölkerungsquerschnitt die Frage „Wenn ein Politiker sagt, dass er für christliche Werte eintritt: Was erwarten Sie, welche Ansichten er hat, was für Standpunkte er vertritt?“ Dazu wurde eine Liste mit insgesamt 21 politischen Aussagen zur Auswahl überreicht. Eine zweite Befragtengruppe bekam gleichzeitig die analog formulierte Frage vorgelegt, welche Standpunkte denn wohl ein Politiker vertreten, der sich selbst als konservativ bezeichnet. Grafik 3 zeigt die Antworten auf die beiden Fragen im Vergleich. Aus Platzgründen ist lediglich ein Teil der Ergebnisse wiedergegeben, doch der Gesamteindruck wäre bei einer Dokumentation der vollständigen Liste der gleiche: Die Vorstellungen der Bevölkerung von den Standpunkten und Zielen eines konservativen und eines christlich orientierten Politikers weisen keinerlei Ähnlichkeit miteinander auf. Beide Stichworte erzeugen vollkommen unterschiedliche Assoziationsprofile, wobei vor allem die Vorstellungen von christlicher Politik aufschlussreich

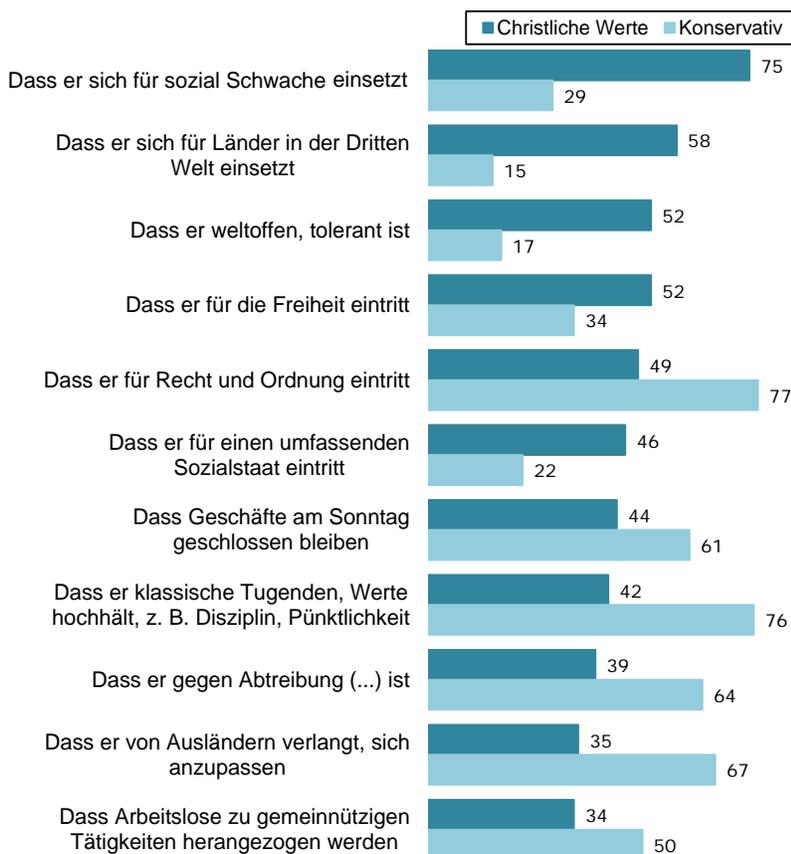
²⁹ Vgl. Adenauer: *Erinnerungen 1945-1953*, S. 50-54.

³⁰ Vgl. z. B. CDU: *Freiheit und Sicherheit 2007*, S. 2.

sind. Ohne dass es in der Öffentlichkeit bemerkt oder zumindest intensiver diskutiert worden wäre, ist der Begriff der christlichen Politik mit Inhalten aufgeladen worden, die man traditionellerweise als eher links oder linksliberal denn als konservativ bezeichnen würde: An erster Stelle stehen der Einsatz für sozial Schwache und für die Dritte Welt. Auch das Eintreten für einen umfassenden Sozialstaat gehört für einen großen Teil der Bevölkerung zu christlicher, weit weniger aber zu konservativer Politik. Andere politische Ziele, von denen man meinen könnte, sie seien aufs engste mit christlichen Vorstellungen verknüpft, werden dagegen eher dem konservativen als dem christlichen Politiker zugeordnet, beispielsweise die Forderung, dass die Geschäfte am Sonntag geschlossen bleiben, oder sogar die Ablehnung der Abtreibung.

Grafik 3: Konservative und christliche Politik

Frage: Wenn ein Politiker sagt, dass er für christliche Werte eintritt, dass er konservativ ist: Was erwarten Sie, welche Ansichten er hat, was für Standpunkte er vertritt?



Quelle: Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage Nr. 10050, Auszug aus den Angaben.

Es wäre sicherlich lohnend, der Frage nach den Ursachen dieser Profilunterschiede nachzugehen. Es liegen keine Vergleichsdaten aus früheren Befragungen vor, doch es erscheint zumindest wahrscheinlich, dass der Kontrast zwischen den Vorstellungen von christlicher und konservativer Politik vor zwei, drei Jahrzehnten noch weniger stark war. Eine Medieninhaltsanalyse der Berichterstattung über die Kirchen und ihre Verlautbarungen etwa bei Kirchentagen oder über die zitierten Äußerungen von Kirchenvertretern zu tagespolitischen Fragen wäre hierbei wahrscheinlich sehr aufschlussreich. Man bekommt den Eindruck, dass sich das Image des Christlichen auf dem politischen Spektrum von der Position der CDU/CSU entfernt und dass dies vor allem für die von der Bevölkerung als positiv wahrgenommenen Aspekte des christlichen Wertesystems gilt, während die eher negativ belegten Stichworte zurückbleiben. Das wäre trotz der beschriebenen Abwendung der Bevölkerung von der Kirche eine für die Unionsparteien äußerst ungünstige Entwicklung. Es wird eine Herausforderung für die CDU/CSU sein zu verhindern, dass ihr eines ihrer wichtigsten Alleinstellungsmerkmale vom politischen Gegner entführt wird.

Die CSU und die Kirche

Zwischen politischem Katholizismus und wertorientiertem Konservatismus

Marcus Gerngroß

Die CSU war in ihren Gründungsjahren stark vom politischen Katholizismus beeinflusst. Schrittweise säkularisierte sich die Partei in den Folgejahren. Heute sind neuerliche Bemühungen einer Religionisierung und insbesondere einer Renaissance des politischen Katholizismus zu erkennen. Fraglich ist, ob sich die C-Partei dadurch ein stärkeres Profil verleihen und damit als christlich-konservative Volkspartei bei Wählern Erfolg haben kann. Daher muss sich die CSU heute mehr denn je fragen: Wie viel Kirche braucht die CSU?

1. Genese des politischen Katholizismus in Bayern

1.1 Die Wurzeln

Der politische Katholizismus¹ entstand als Gegenbewegung zum erstarken Einfluss des Protestantismus in Europa und dem gleichzeitigen politischen Bedeutungsverlust der katholischen Kirche. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts formierten sich aus den karitativen katholischen Organisationen in vielen europäischen Staaten erste politische Sammlungsbewegungen. Je nach Region und politischer Landschaft waren diese entweder von katholischen Laien oder vom Klerus geprägt.

In Deutschland waren es Laienverbände und insbesondere die wachsende Zahl katholischer Zeitungen, die zunehmend politisch Stellung bezogen und so zur Herausbildung eines politischen Katholizismus beitrugen. Dieser Katholizismus richtete sich weniger nach päpstlich-theologischen Grundsätzen. Er spiegelte vielmehr wider, was Laien als katholische Maßstäbe für Politik verstanden. Der politische Katholizismus umfasste somit weit mehr als nur katholisch-theologische Standpunkte, sondern entwickelte eigenständige gesellschafts- und wirtschaftspolitische Vorstellungen.² Zu den beiden bis dato von den karitativen Verbänden propagierten Grundsätzen der katholischen Soziallehre und dem Subsidiaritätsprinzip

¹ Mit dem Begriff des politischen Katholizismus ist in diesem Aufsatz gemeint, dass die Glaubenslehre der römisch-katholischen Kirche zur Grundlage politischer Ansichten und Entscheidungen gemacht wird.

² Vgl. Kersbergen, Kees van: Social Capitalism. A study of christian democracy and the welfare state, London 1995, hier S. 231.

kamen zunächst konkrete Forderungen zur Ausgestaltung bzw. Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat hinzu. Erste diesbezügliche Erfolge erzielten die deutschen Katholiken bei der Erarbeitung der Reichsverfassung 1848.³

Auch in Bayern war der politische Katholizismus vornehmlich eine Graswurzelbewegung, wenn auch deutlich kirchentreu und stärker vom Klerus beeinflusst als im restlichen Deutschland. Die unterschiedlichen bayerischen Kulturräume führten hier zu einer Spaltung des politischen Katholizismus in zwei Lager. In den altbayerischen Regionen war der Katholizismus hinsichtlich der Frömmigkeit konservativ und bäuerlich-volkstümlich geprägt. Politisch waren die altbayerischen Katholiken überwiegend bayerisch-patriotisch gesinnt. In den katholisch-fränkischen und schwäbischen Gebieten hingegen waren die Katholiken größtenteils auf das Reich hin orientiert und favorisierten föderale Strukturen. Diese Spaltung des politischen Katholizismus Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts spiegelte sich auch im bayerischen Parteiensystem jener Zeit wider. Die Bayerische Volkspartei (BVP) hatte ihre Hochburgen im katholischen Franken und in Schwaben. In den altbayerischen Bezirken musste sie sich jedoch die katholischen Stimmen mit dem Bayerischen Bauern- und Mittelstandsbund und dem Bayerischen Bauernbund teilen, weshalb die BVP bayernweit meist um die 30 % der Wählerstimmen auf sich vereinen konnte und auf Koalitionspartner angewiesen war. Die protestantisch-fränkischen Landstriche waren für die katholisch orientierten Parteien Sperrgebiet. Früh konnte sich dort die Sozialdemokratie kleine bayerische Hochburgen sichern.⁴

1.2 Politischer Katholizismus in der frühen CSU

Um eine politische, aber auch moralische Erneuerung nach dem Nationalsozialismus zu ermöglichen, wollten Protestanten und Katholiken, die teils der gemeinsame Widerstand gegen die NS-Diktatur einte, eine überkonfessionelle christliche Partei schaffen.⁵ Die einzige politische Tradition, die sich explizit auf ein christliches Wertefundament stützte, war jedoch der politische Katholizismus. Wie aufgezeigt spaltete sich dieser in Bayern vor dem Nationalsozialismus in ein ultramontanes, bayerisch-

³ Vgl. Hürten, Heinz: Die Wurzeln christlich-sozialer Politik im politischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts, in: Politik aus christlicher Verantwortung, hrsg. von Hans Zehetmair, Wiesbaden 2007, S. 15-25, hier S. 19-20.

⁴ Vgl. Mintzel, Alf: Geschichte der CSU. Ein Überblick, Opladen 1977, S. 31-34; Kießling, Andreas: Die CSU. Machterhalt und Machterneuerung, Wiesbaden 2004, S. 57-58, sowie Kießling, Andreas: Das Parteiensystem Bayerns, in: Parteien und Parteiensysteme in den deutschen Ländern, hrsg. von Uwe Jun, Melanie Haas und Oskar Niedermayer, Wiesbaden 2008, S. 125-146, hier S. 125-127.

⁵ Vgl. Kaff, Brigitte: Aus Widerstand und Verfolgung zu einer Politik aus christlicher Verantwortung. Die Prägung der Jahre 1933 bis 1945, in: Politik aus christlicher Verantwortung, hrsg. von Hans Zehetmair, Wiesbaden 2007, S. 39-59, hier S. 59.

patriotisches Lager sowie in eine eher reform- und reichsorientierte Fraktion auf. Entlang eben dieser Trennlinien brachen nach dem Krieg erneut Flügelkämpfe um die Neugründung und Ausrichtung einer konservativen Partei aus. Für eine überkonfessionell christliche und liberal-konservative Partei, die sich gegen eine zu enge Verquickung von Kirche und Staat sowie für „parteipolitische Zurückhaltung des Klerus“⁶ und eine gemäßigt föderalistische Politik einsetzen sollte, stand der Flügel um den katholischen Oberfranken Josef Müller. Dagegen stemmte sich eine Gruppe um die ehemaligen BVP-Politiker Fritz Schäffer und Alois Hundhammer, die sich für eine explizit monokonfessionelle, konservativ-katholische und radikal föderalistische Parteiausrichtung stark machten.⁷ Sie forderten eine enge Verbindung zur katholischen Kirche, zuweilen gar eine klerikale Führungsrolle. Bayern sollte zu einer „antisozialistischen Bastion“⁸ und einem „christlichen Bollwerk“⁹ ausgebaut werden.

Bei den Flügelkämpfen vor und nach Gründung der CSU setzte sich letztlich die Gruppe um Josef Müller gegen die Kontrahenten durch und beeinflusste die programmatische Ausrichtung der CSU dadurch nachhaltig.¹⁰ Statt einer Wiederbelebung des konservativen originär auf Bayern fokussierten politischen Katholizismus ermöglichte Müller die strategische Öffnung der Partei für die bayerischen Protestanten. Dadurch wurde ein wichtiger Grundstein gelegt, um die CSU als Volkspartei aufzustellen.

Vom eingeschlagenen liberal-interkonfessionellen Kurs der CSU enttäuschte katholisch-konservative Parteimitglieder fanden teils in der Bayernpartei (BP) eine politische Heimstätte. Durch das Erstarren der BP drohte der CSU der Wegfall eines erheblichen Wählerpotenzials vor allem in den katholisch-ländlichen Milieus. Dadurch wurde nicht nur das Ansinnen der CSU, die alleinige politische Heimstätte für kirchentreue Katholiken im Speziellen und Christen im Allgemeinen zu sein, sondern der christliche Volkspartei-Anspruch insgesamt gefährdet. Um dies zu verhindern, galt es, sich als die einzig legitime christliche und dabei insbesondere katholische Partei zu generieren. Diese Bemühungen wurden seitens der katholischen Kirche insofern belohnt, als sie letztlich offen die

⁶ Oberreuter, Heinrich: Politik aus christlicher Verantwortung. Das „C“ im Selbstverständnis der CSU, in: Politik aus christlicher Verantwortung, hrsg. von Hans Zehetmair, Wiesbaden 2007, S. 138-148, hier S. 140.

⁷ Vgl. Schlemmer, Thomas: Bis an den Rand der Spaltung. Die Flügelkämpfe in der CSU 1945 bis 1949, in: Politik aus christlicher Verantwortung, hrsg. von Hans Zehetmair, Wiesbaden 2007, S. 60-72, hier S. 61.

⁸ Zitiert nach Mintzel: Geschichte der CSU, hier S. 279.

⁹ Ebd., S. 272.

¹⁰ Für einen ersten Kurzüberblick über die Flügelkämpfe innerhalb der CSU während der Gründungsjahre empfiehlt sich Schlemmer: Bis an den Rand der Spaltung; weiterführende Informationen bieten Fait, Barbara: Die Anfänge der CSU 1945-1948. Der holprige Weg zur Erfolgspartei, München 1995; Henke, Klaus-Dietmar / Woller, Hans: Lehrjahre der CSU. Eine Nachkriegspartei im Spiegel vertraulicher Berichte an die amerikanische Militärregierung, Stuttgart 1984; Wolf, Konstanze: CSU und Bayernpartei. Ein besonderes Konkurrenzverhältnis 1948-1960, Köln 1982; Mintzel: Geschichte der CSU.

CSU anstatt der BP unterstützte. Die CSU hatte sich bereits Ansehen als christlich fundierte Partei erworben und zudem waren exponierte Partei- und Fraktionspositionen mit katholischen Würdenträgern, wie etwa dem langjährigen CSU-Fraktionsvorsitzenden im bayerischen Landtag, Prälat Georg Meixner, besetzt.¹¹

Das Bemühen der Partei um die katholische Kirche entfaltete trotz ihrer zugleich betont gesamtchristlichen Ausrichtung eine nachhaltige Abschreckungswirkung auf das protestantische Bayern. So war die Gründungsphase der CSU hinsichtlich ihrer Mandatsträger- wie auch der Wählerstruktur eindeutig von Katholiken dominiert. Zwar war die bayerische Bevölkerungsstruktur zu etwa zwei Dritteln katholisch und einem Drittel evangelisch, was eine katholische Dominanz rechtfertigen würde, eine Erhebung der Parteimitglieder nach Konfession ergab 1948 jedoch, dass 91,3 % der Mitglieder der römisch-katholischen und gerade einmal 8,4 % der evangelisch-lutherischen Konfession angehörten.¹² Diese überproportionale Vorherrschaft der Katholiken innerhalb der Partei war bei aller Betonung der Interkonfessionalität nicht zu leugnen.

Auch programmatisch blieb der Katholizismus eine maßgebliche Prägekraft für die CSU. So richtete sich die Partei inhaltlich in Politikfeldern wie Wirtschaft, Soziales, Familie, Recht und Kultur gezielt an einem vom politischen Katholizismus inspirierten Menschen- und Gesellschaftsbild aus. Auch hinsichtlich der Wirtschaftspolitik positionierte sich die Partei ähnlich wie bereits der politische Katholizismus des 19. Jahrhunderts, indem sie sich deutlich gegen Wirtschaftsliberalismus, aber auch gegen die Kollektivierung von Eigentum oder eine „allgemeine Sozialisierung“¹³ aussprach.

Die Prägekraft des politischen Katholizismus auf die Programmatik erklärt sich nicht nur aus der deutlichen Dominanz von Katholiken, sondern zu Teilen auch daraus, dass es den bayerischen Protestanten an einer vergleichbaren Tradition und somit auch an originär evangelischen Politikkonzepten fehlte.¹⁴ Daher war der liberale Flügel der CSU bemüht, durch die Betonung christlicher Gemeinsamkeiten „die katholisch-naturrechtliche Tradition ... auf die für evangelische Christen und Liberale tolerable Höhe“¹⁵ herabzustufen. Allzu katholische Formulierungen galt es also zu vermeiden. Eine weitere Annäherung war die Bildung des Evangelischen Arbeitskreises (EAK) in der Union. Mit dieser innerparteilichen Sonderorganisation wurde Anfang der 1950er-Jahre das Problem zwar in eine

¹¹ Vgl. Oberreuter: Politik aus christlicher Verantwortung, hier S. 140.

¹² Vgl. Mintzel, Alf: Die CSU. Anatomie einer konservativen Partei 1945-1972, Opladen 1975, S. 176-177.

¹³ CSU: Das Grundsatzprogramm der CSU von 1946, http://www.hss.de/fileadmin/migration/downloads/Grundsatzprogramm_1946.pdf, S. 3, Stand: 12.2.2012.

¹⁴ Vgl. Gutjahr-Löser, Peter: CSU. Porträt einer Partei, München 1979, S. 46.

¹⁵ Maier, Hans: Die Union – eine Nova am Parteienhimmel, in: Politik aus christlicher Verantwortung, hrsg. von Hans Zehetmair, Wiesbaden 2007, S. 73-81, hier S. 80.

Struktur gegossen, eine merkliche Negierung der konfessionellen Unterschiede gelang jedoch erst nach einer deutlichen Veränderung der Bindung zur katholischen Kirche.

1.3 Säkularisierung der CSU

Unter der Parteiführung Hanns Seidels gelang der Balanceakt zwischen katholisch-christlicher Verwurzelung und liberal-moderner Zukunftsausrichtung. Seidel, selbst vom politischen Katholizismus geprägt und in der BVP politisch herangewachsen, erachtete die CSU zwar durchaus als eine Weltanschauungspartei, keinesfalls aber als eine Kirchenpartei.¹⁶ Politische Entscheidungen sollten seiner Meinung nach nicht einzig aus Pragmatismus heraus getroffen werden, sondern auf ethischen Grundsätzen basieren, die wiederum aus christlichen Werten abzuleiten seien. Ein solcher christlich-tradierter Wertekatalog sei nicht konfessionsgebunden, sondern Katholiken wie Protestanten gemein. Aber nicht nur christliche Politik sollte blind gegenüber Konfessionsgrenzen sein, auch der Staat habe Neutralität zu wahren.¹⁷ Da das politische Tagesgeschäft in einer zusehends pluralisierenden Demokratie Kompromissfähigkeit benötige, würde eine christliche Politik, die sich an theologisch-dogmatischen Grundsätzen ausrichte, in ihrer Gestaltungsfähigkeit eingeschränkt werden. Daher bemühte sich die CSU unter Seidel, die Umarmung der katholischen Kirche von ihrer Seite zu lockern. Deutlich wird dies besonders an der personellen Entklerikalisierung der Partei, allen voran der Ablösung Prälat Meixners vom Fraktionsvorsitz durch Franz Heubl, der dem Gründerflügel um Josef Müller entstammte.¹⁸

Die Säkularisierung der CSU fand unter Strauß ihren Höhepunkt, der gänzlich pragmatisch an die Konfessions- sowie insgesamt an die Religionsfrage heranging. Die Einbindung der Protestanten erschien ihm allein schon aus dem Volkspartei-Anspruch wie auch aus nüchternem Macht- und Wahlkalkül heraus geboten. Da sich die gesellschaftlichen Herausforderungen an die Politik stetig wandelten, könne sich eine Partei keinen Dogmen unterwerfen oder selbst eine bindende Wertordnung kreieren.¹⁹ Strauß war ein glühender Verfechter der Entklerikalisierung der Partei und bewirkte wohl vor allem mit diesem Engagement die erfolgreiche Einbindung von Protestanten, weshalb die CSU erst unter ihm zu einer „wirklich

¹⁶ Vgl. Seidel, Hanns: *Weltanschauung und Politik*. Ein Beitrag zum Verständnis der Christlich-Sozialen Union in Bayern, München 1960.

¹⁷ Ebd., S. 110.

¹⁸ Siehe etwa die autobiographischen Ausführungen von Franz Heubl in einem Interview mit dem Bayerischen Rundfunk (BR): Dr. Franz Heubl Landtagspräsident a. D. im Gespräch mit Werner Reuß, <http://www.br-online.de/content/cms/Universalseite/2009/04/30/cumulus/BR-online-Publikation--343823-20090430134622.pdf>, Stand: 10.1.2012.

¹⁹ Vgl. Strauß, Franz Josef: *Das Verhältnis von Programm und Pragmatismus in der politischen Praxis*, in: *Die Grundsatzdiskussion in der CSU. Studien – Berichte – Dokumente*, hrsg. von Peter Gutjahr-Löser und Theo Waigel, München 1977, S. 9-25, hier S. 19-21.

christlich-interkonfessionellen Partei²⁰ wurde. Neben der Überwindung der konfessionellen Hürden wollte Strauß die Partei zugleich auch für die stetig wachsende Zahl Andersgläubiger sowie für areligiöse Gesellschaftsteile öffnen. Dadurch vollzog die CSU ihren radikalsten Säkularisierungsschritt und definierte sich fortan selbst als eine Union von Christen und Nicht-Christen, die gemeinsame politische Vorstellungen verbindet.

So wird in der Strauß-Ära zu den Kirchen auf Distanz gegangen, um einerseits nicht als politischer Arm der katholischen Kirche abschreckend auf Nichtkatholiken zu wirken und um andererseits die eigene Politikgestaltung nicht mehr zu sehr an Kirchenmaßstäben ausrichten zu müssen. Den Kirchen bleibt die CSU zwar verbunden, insgesamt wirkt das C im Namen jedoch nicht mehr sinn- und gemeinschaftsstiftend, sondern wird vielmehr zur Tradition herabgestuft.

Die von Strauß initiierten Veränderungen der CSU hinsichtlich ihrer christlichen Fundierung und des neu justierten Verhältnisses zu den Kirchen behalten auch in den 1980er- und 1990er-Jahren ihre Gültigkeit. In den inhaltlichen Debatten der beiden Jahrzehnte gewinnen christliche Themen kaum neue Relevanz. Erst in der Folge des Kruzifixurteils von 1995 und der damit losgetretenen Debatte um religiöse Symbole in Schulen avancierte die CSU erneut zum politischen Advokaten der Kirchen²¹ und brachte ein Stück Sakralisierung in ihre Rhetorik zurück. Der Bezug der CSU auf das Christentum blieb jedoch seit der Strauß-Ära auf die abendländische Tradition beschränkt, wurde aber nunmehr zur „Leitkultur“²² ausgebaut.

1.4 Öffnung des politischen Katholizismus

Auf der anderen Seite öffnete sich die katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) den Herausforderungen der Zeit und machte damit selbst einen drastischen Modernisierungssprung. Zum einen rief sie nun ihrerseits den Klerus zum Rückzug aus politischen Ämtern auf und übergab die politische Ausgestaltung der modernen Gesellschaften in die Verantwortung von Laien. Katholiken sollten hinsichtlich der politischen Entscheidungsfindung zwar den Rat des kirchlichen Lehramts berücksichtigen, seien aber zuvorderst dazu aufgerufen, nach ihrem Gewissen zu handeln. Dabei könnten Katholiken in politischen Fragen

²⁰ Kießling: Die CSU, S. 74.

²¹ Vgl. Kruzifix-Urteil erzürnt CSU, Spiegel-Online, 3.1.2002, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,175140,00.html>, Stand: 3.2.2012.

²² Zum Wandel des Begriffs sowie zur Leitkultur-Debatte siehe beispielsweise Oberndörfer, Dieter: Leitkultur und Berliner Republik. Die Hausordnung der multikulturellen Gesellschaft Deutschlands ist das Grundgesetz, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ) 1-2/2001; Lammert, Norbert (Hrsg.): Verfassung – Patriotismus – Leitkultur. Was unsere Gesellschaft zusammenhält, Hamburg 2006.

durchaus zu unterschiedlichen Lösungsansätzen gelangen.²³ Somit wurde jener politische Katholizismus deutlich geschwächt, der stark vom Klerus beeinflusst war. Weiter betonte die katholische Kirche ausdrücklich – und das macht es nun folgeschwer für die CSU –, dass keine politische Kraft das exklusive Recht in Anspruch nehmen könne, sich auf die Autorität der Kirche zu beziehen und sich so als politischer Arm der Kirche zu generieren.²⁴ Damit kündigte nun auch die katholische Kirche zumindest auf dem Papier die Verbindung mit den C-Parteien auf. Sozialdemokratisch oder liberal zu wählen, war fortan auch für kirchentreue Katholiken kein Tabu mehr, vor allem da SPD und FDP auch ihrerseits das ideologische Korsett gelockert hatten.²⁵

Die katholische Kirche zieht sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zusehends aus der politischen Arena der westlichen Demokratien zurück. Politische Wahlempfehlungen von der Kanzel herab werden in Deutschland immer seltener. Die katholische Kirche beschränkt ihre politischen Wortmeldungen vornehmlich auf soziale und friedenspolitische Aspekte und nimmt gerade in diesen Politikfeldern zusehends oppositionelle Haltung zur christlichen Union ein.

Gleichzeitig ist zu beobachten, dass etwa bei Diskussionen um die Möglichkeiten und gesetzlichen Rahmenseetzungen von Gentechnik oder der Präimplantationsdiagnostik vermehrt die Blicke von Gesellschaft und Parteien auf die Kirchen gerichtet sind, die dazu wertbasierte Orientierungshilfen bieten und deutlich Stellung beziehen.²⁶ Hinsichtlich der jüngeren Erkenntnisse über die Gefahren des Klimawandels entdecken die evangelisch-lutherische wie die katholische Kirche ihre Rolle als Umweltlobby.²⁷ Dabei fordern sie unter Verweis auf eine christliche Verantwortung zur Erhaltung der göttlichen Schöpfung politische Maßnahmen ein. Ebenso zu Fragen der sozialen Gerechtigkeit, des Asylrechts wie auch der Friedens- und Entwicklungspolitik melden sich die Kirchen vermehrt zu Wort. Religion ist wieder in die öffentliche Sphäre zurückgekehrt und Kirchen bzw. religiöse Gemeinschaften nehmen aktiv an der gesellschaftlichen Diskussion teil. Die Kirchen beginnen, ihre gewandelte Rolle innerhalb einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft anzunehmen. Sie bieten theologische Antworten auf die Fragen der Zeit

²³ Vgl. Wiemeyer, Joachim: Das Engagement von Christen in politischen Parteien, in: APuZ 14/2009, S. 27-32, hier S. 31.

²⁴ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: Gaudium et Spes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/239.html>, Stand: 12.2.2012.

²⁵ Vgl. Wiemeyer: Das Engagement von Christen, S. 31.

²⁶ Vgl. Stammzellenforschung. „Der gute Zweck heiligt nicht jedes Mittel“, Süddeutsche.de, 11.4.2008, <http://sueddeutsche.de/politik/187/438930/text/>, Stand: 22.2.2012.

²⁷ Siehe hierzu etwa die Rede Papst Benedikts XVI. im Deutschen Bundestag am 22.9.2011. Darin hat der Pontifex die christliche Verantwortung für den Erhalt der göttlichen Schöpfung und insbesondere den aktiven Umweltschutz hervorgehoben. Nachzulesen unter <http://www.bundestag.de/kulturundgeschichte/geschichte/gastredner/benedict/rede.html>, Stand: 22.2.2012.

und treten als zivilgesellschaftliche Interessengruppen auf. Dabei fordern sie die Parteien zum Handeln auf und möchten sie wieder dahingehend beeinflussen, dass sie die jeweiligen theologisch-fundierten Handreichungen in den einzelnen Politikfeldern umsetzen. Indem die Kirchen konkrete Erwartungen an den Anspruch der Union, eine christliche Partei zu sein, knüpfen, setzen sie die Partei unter Handlungsdruck und befeuern die Debatte nach dem christlichen Gehalt der Partei.²⁸

2. CSU und politischer Katholizismus heute

2.1 Tendenzen zur Re-Konfessionalisierung

Auch innerhalb der CDU / CSU wollen viele den christlichen Gehalt der Union hervorheben. Dabei werden vermehrt konfessionelle Positionen betont und insbesondere der katholische Einfluss als unterrepräsentiert erachtet, weshalb eine Gruppe katholischer Parteimitglieder Ende 2009 als Pendant zum Evangelischen Arbeitskreis (EAK) den Arbeitskreis Engagierter Katholiken (AEK) gegründet hat. Dieser ist vornehmlich ein parteiinterner Zirkel ultramontaner papsttreuer Katholiken, von dem sich sogleich liberale Parteimitglieder sowie der geschlossene EAK distanzieren.²⁹ Seitens der katholischen Kirche begrüßte vor allem der erzkonservative Joachim Kardinal Meisner die Gründung des Arbeitskreises. Die programmatischen Auseinandersetzungen im Zuge der Aufarbeitung der Wahlverluste der CDU / CSU bei der Bundestagswahl 2009 belegen eine innerparteiliche Lagerbildung in Wertkonservative und Liberalkonservative. Die Wertkonservativen haben die Stammwähler im Blick, die sie vornehmlich im katholischen Milieu sehen. Daher wird von dieser Seite eine Schärfung des christlichen und von Teilen wie dem AEK eben auch eines eher katholischen Profils der Partei gefordert. Liberalkonservativ Gesinnte möchten die Union hingegen für neue Wählerschichten öffnen und so auf die Pluralisierung der Gesellschaft reagieren.³⁰ Wenn der AEK auch nur eine kleine ultramontane Gruppe der Partei vertritt, so steht seine Existenz dennoch für neuerliche Tendenzen hin zu einer Re-Konfessionalisierung und innerparteilichen Spaltung entlang der alten konfessionellen Bruchstellen.

²⁸ Vgl. Wetter, Friedrich Kardinal: Im Anspruch des „C“. Erwartungen aus katholischer Perspektive, in: Politik aus christlicher Verantwortung, hrsg. von Hans Zehetmair, Wiesbaden 2007, S. 279-289.

²⁹ Vgl. Langguth, Gerd: Kirchenstreit in der Union. Kardinal Meisners Helfer mischen die CDU auf, in: Spiegel Online, 25.12.2009, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,667126,00.html>, Stand: 25.3.2012.

³⁰ Siehe hierzu beispielhaft Reimann, Anna / Wittrock, Philipp: Merkels Profil-Hickhack. So kämpft die CDU mit sich selbst, in: Spiegel Online, 14.10.2010, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,671848,00.html>, Stand: 15.2.2012; Hefty, Georg Paul: CDU-Klausurtagung. C-konservativ, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.1.2010, <http://www.faz.net/s/Rub7FC5BF-30C45B402F96E964EF8CE790E1/Doc-E6AA9DDEB56A143C3836AD7BB8E08A2A6-ATpl-Ecommon~Scontent.html>, Stand: 12.2.2012.

2.2 Konfessionelle Wählerstrukturen

Wenn nicht gerade der Kanzlerkandidat der CDU / CSU aus den Reihen der CSU kommt, so ist für die CSU bei Europaparlaments-, Bundestags- wie auch bei Landtags- und Kommunalwahlen einzig die bayerische Wählerschaft von Belang. Diese unterscheidet sich insbesondere in puncto konfessioneller Bindung erheblich von den restlichen westdeutschen und vor allem von ostdeutschen Wählermilieus. Westdeutschland ohne Bayern weist 24 % katholische Wahlberechtigte, 43 % evangelische sowie 21 % konfessionslose und Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften auf. In Ostdeutschland ist der Anteil der Konfessionslosen gar über 70 %. Die christliche Minderheit setzt sich dort aus 23 % evangelischen und gerade einmal 2 % katholischen Wahlberechtigten zusammen. In Bayern hingegen lebten im Zeitraum 2000 bis 2008 37 % katholische, 24 % evangelische und 11 % konfessionslose Wahlberechtigte sowie 3 % anderen Glaubens. Auf den ersten Blick wird bereits deutlich, dass auch in Bayern allein mit den katholischen Wählern keine absolute Mehrheit zu holen ist. Der Anteil der katholischen Kirchgänger an den 37 % katholischen Wahlberechtigten betrug in diesem Zeitraum 25 %.³¹ Ihnen wird ein hohes Maß an Kirchenbindung wie auch CSU-Loyalität attestiert. Bei der Landtagswahl 2008, bei der die CSU erhebliche Verluste erlitt, stimmten 50 % der katholischen Wähler für die CSU. Im Vergleich zu den Landtagswahlen 2003 markiert dies auch bei der katholischen Wählerschaft einen deutlichen Rückgang. Mit 40 % der protestantischen Wählerstimmen fiel der Stimmverlust im Vergleich zu 2003 hier noch etwas geringer aus. Am drastischsten waren jedoch die Verluste bei Kirchenungebundenen und Nicht-Christen mit nur 22 % der Wählerstimmen.³²

Wenn die CSU zwar auch bei Wahlschlappen immerhin noch auf 50 % der katholischen Wählerschaft zählen kann, so ist dennoch erkennbar, dass auch dieses Stammklientel zu bröckeln beginnt. Erstens ist zu vermerken, dass der Anteil der kirchenverbundenen katholischen Wähler stetig sinkt. Fielen in der Dekade von 1980 bis 1990 noch 34 % der bayerischen Wahlberechtigten in diese Kategorie, so sind es heute nur noch rund 25 %.³³ Zugleich hat die CSU aber auch bereits seit den 1970er-Jahren mit einer stetigen Überalterung ihrer Wählerschaft zu kämpfen. Pappi weist darauf hin, dass zwar bei den Jahrgängen, die vor 1954 geboren wurden, und darin insbesondere bei den Katholiken eine Parteipräferenz zugunsten der CSU besteht und auch mit zunehmendem Alter bestehen bleibt. Indem jedoch die Wählergruppe der älteren Generationen, die noch von Kriegs- und direkten Nachkriegserfahrungen geprägt sind, stetig

³¹ Pappi, Franz Urban: CSU- und CDU-Wählerschaften im sozialstrukturellen Vergleich, in: Aktuelle Analysen 57/2011, S. 12. Als Kirchgänger werden hier jene verstanden, die mindestens einmal im Monat Gottesdienste besuchen.

³² Vgl. Hirscher, Gerhard: Die Wahlergebnisse der CSU. Analysen und Interpretationen, in: Aktuelle Analysen 59/2012, S. 16.

³³ Pappi: CSU- und CDU-Wählerschaften.

schrumpft, vollzieht sich ein „Wandel des Elektorats“³⁴. Daraus folgt, dass die künftige Wählerschaft erstens in einem erheblich geringeren Anteil kirchenverbunden ist und zweitens nicht von Kriegserfahrungen geprägt ist, die sie, wie im Falle der Kriegsgenerationen, zu christlich orientierten Wählern machen würde. Was bleibt, ist also ein kleiner Kern kirchenverbundener Katholiken, die voraussichtlich auch künftig überwiegend treue CSU-Wähler sein werden, und eine große Mehrheit pluraler Wählergruppen und individualisierter Wahlentscheidungen.

Dadurch offenbaren sich zwei große Herausforderungen für die CSU: Zum einen leidet die CSU an einer Überalterung ihrer Wählerschaft. Diese Entwicklung ist seit den 1980er-Jahren festzustellen und wurde insbesondere bei den starken Stimmenverlusten der Landtagswahl 2008 augenscheinlich, als die CSU vor allem bei jüngeren Wählern erhebliche Verluste erlitt und diese durch die Stimmen der älteren Generationen nicht kompensieren konnte. Zum anderen spielen auch konfessionelle Zugehörigkeiten sowie die Aufteilung der Wählerschaft in Christen und Nicht-Christen sowie Gläubige und Nicht-Gläubige eine besondere Rolle für die CSU. Nicht nur, dass die Gruppe der kirchenverbundenen Katholiken wie auch der Kirchenmitglieder insgesamt stetig kleiner wird, auch die konfessionsbasierte Loyalität von Wählern zu einer Partei scheint generell ihre Bindewirkung zu verlieren.

Diese Trends verlaufen teilweise parallel zu den Herausforderungen, denen sich auch die katholische Kirche in Deutschland gegenüberstellt. Seit den 1980er-Jahren verzeichnet die katholische Kirche in Deutschland mehr Bestattungen als Taufen sowie eine deutlich höhere Zahl an Kirchenaustritten als an -einritten. Dies führt zur Überalterung und insgesamt zum Schrumpfen der Kirchengemeinden. Auch bei den Gottesdienstbesuchen ermittelt die Deutsche Bischofskonferenz einen kontinuierlichen Rückgang.³⁵ Die katholische Kirche in Deutschland wie auch in Bayern ist somit ebenso wie die CSU mit einer Überalterung ihrer Mitgliedschaft sowie einer grundsätzlich dezimierten Gemeinschaft der Gläubigen konfrontiert. Fraglich ist, ob sich daraus für die Kirche und die CSU dieselben Konsequenzen ergeben.

3. Ausblick: CSU und Kirche am Scheideweg

Austritte aus den christlichen Kirchen sowie der Zuzug Andersgläubiger haben zu einer stetigen religiösen Differenzierung der Bevölkerung geführt. Diese Diversifizierung belebte zwar erneut einen gesellschaftlichen Diskurs zum Thema Religion, bedeutete aber zugleich, dass die einzelnen

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): *Katholische Kirche in Deutschland, Zahlen und Fakten 2010/11*, http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Allgemein_-_Zahlen_und_Fakten/Zahlen-Fakten10-11-de.pdf, Stand: 1.3.2012.

religiösen Belange zu Minderheitenangelegenheiten degenerierten. Die konfessionslose Bevölkerung stellt mittlerweile im Vergleich zu den einzelnen Konfessionsgemeinschaften die größte Gesellschaftsgruppe dar.³⁶ Kirchliche Interessen sind somit nur noch eine von vielen. Die Kirchen haben diesen Pluralismus als zivilgesellschaftliche wie auch politische Herausforderung angenommen und beschränken sich nicht mehr nur auf die Erhaltung und Ausübung religiöser Rituale, sondern haben sich als Akteure im politischen System zu modernen Interessengruppen gewandelt. Als solche beziehen die Kirchen zu einzelnen Politikfeldern Stellung und werden dabei teils auch von konfessionslosen und kirchenungebunden Teilen der Bevölkerung akzeptiert. Insbesondere in den zahlreichen neuen sozio-politischen Herausforderungen verlangt ein Großteil der pluralisierten Gesellschaft wertcodierte Antworten und ist dabei auch bereit, Politikentscheidungen, die auf spezifisch christlichen Werten basieren, zu diskutieren und gegebenenfalls auch anzunehmen.

Dabei agiert die katholische Kirche in der politischen Arena in erster Linie als Interessengruppenvertretung ihrer Mitglieder und ihrer Überzeugungen. Sie gibt keiner Partei einen Freibrief, um im Namen der Religion politisch zu handeln, und sie gibt sich ebenso wenig für politischen Klientelismus her. Sie positioniert sich vielmehr zu politischen Sachfragen und argumentiert dabei aus theologischer Überzeugung. Diese Überzeugung ist politisch kaum verhandelbar und daher per se nicht für politische Kompromisse geeignet. Demokratische Parteien müssen jedoch kompromissbereit sein. Dogmatismus ist hingegen für Kirchen oft unumgänglich. Dogmatische Parteien sind jedoch nur an den politischen Rändern vorzufinden und schließen sich a priori von demokratischen Entscheidungsprozessen aus. Richten sich demokratische Parteien allzu sehr auf politische Vorstellungen einer Religion aus, so schränken sie ihre Handlungsspielräume enorm ein. Auch eine Fokussierung der CSU auf einen von Dogmatismus bestimmten politischen Katholizismus würde diese Wirkung entfalten und politische Kompromissfindungen erschweren.

Zwar sind in Bayern nach wie vor über ein Drittel der Bevölkerung nominelle Katholiken, die Zahl der Kirchgänger ist jedoch auch hier gesunken, eine aktive Kirchenbindung besteht für einen immer kleiner werdenden Bevölkerungsteil und so hat der Anteil der katholisch geprägten Wählerschaft auch in Bayern abgenommen.³⁷ Die Individualisierungsprozesse haben die innerbayerischen Konfliktlinien abgeschwächt, was bedeutet, dass

³⁶ Vgl. Mintzel, Alf: Aktuelle Herausforderungen des säkularisierten Staates. Schwächelndes Christentum, erstarkender Islam, in: *Res publica semper reformanda. Wissenschaft und politische Bildung im Dienste des Gemeinwohls*, hrsg. von Werner J. Patzelt, Uwe Kranenpohl und Martin Sebaldt, Wiesbaden 2008, S. 135-148, hier S. 141; Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid): *Religionszugehörigkeit Deutschland, Bevölkerung 1970-2011*, http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung_1970_2011.pdf. Stand: 27.08.2012.

³⁷ Pappi: CSU- und CDU-Wählerschaften.

auch in Bayern die heterogene Gruppe der Wechselwähler angewachsen ist. Mit einer Wiederauflage eines politischen Katholizismus – wie etwa vom AEK gefordert – und somit der Fokussierung auf die Minderheit des katholisch gesinnten Stammklientels der CSU sind keine Wahlen zu gewinnen, geschweige denn der Volkspartei-Anspruch aufrechtzuerhalten. Wie aufgezeigt, machte jedoch erst die Überwindung dieser konfessionellen Gräben die CSU zu einer Volkspartei. Eine Volkspartei kann sich aus wahltaktischen Gründen nicht auf eine Minderheit ausrichten und muss qua Definition integrativ auf mehrere gesellschaftliche Gruppen wirken. Es zeigt sich sogar, dass eine explizite Betonung katholischer Bindungen andere Konfessions- und Religionsgruppen sowie Nicht-Gläubige langfristig abschreckt.³⁸ Konfessionsgebundene Politik wird demnach immer weniger honoriert werden. Eine Re-Konfessionalisierung innerhalb der Partei könnte der CSU zudem alte Flügelkämpfe zurückbringen und eine Zerklüftung der Partei forcieren.

Die historische Analyse des Verhältnisses zwischen der CSU und dem politischen Katholizismus hat gezeigt, dass sich die Partei stets erfolgreich positionierte, wenn sie ihr Verhältnis zur katholischen Kirche zeitgemäß justierte. Die bloße Betonung christlicher Tradition sowie symbolträchtiges Eintreten für die katholische Kirche mag zwar kirchentreuen Katholiken gefallen, andere Wähler erreicht die CSU damit jedoch nicht. Die CSU sollte ihre Ausrichtung am C im Namen daher weniger durch religiöses Pathos und konfessionellen Klientelismus unter Beweis stellen. Stattdessen sollte sich die Partei im Wettkampf um die hart umkämpfte Mitte der Gesellschaft durch die inhaltliche Positionierung in einzelnen Politikfeldern anhand moderat-christlicher Überzeugungen und Wertevorstellungen von den restlichen Parteien unterscheiden. Ein politischer Katholizismus unter modernen Vorzeichen sollte an die lange Tradition politischen Engagements katholischer Sozial- und Laienorganisationen anknüpfen, sich dadurch auszeichnen, wertcodierte Antworten für aktuelle politische Sachfragen aufzuzeigen, und sollte als eine von mehreren Strömungen innerhalb der CSU Platz finden. Ein solcher moderner politischer Katholizismus kann Impulse für eine wertcodierte Politik liefern, das christlich-konservative Profil schärfen, Authentizität vermitteln und dadurch Stammwähler mobilisieren. Die CSU sollte jedoch insgesamt dafür stehen, konfessionelle wie auch religiöse Barrieren abzubauen und Politik zu machen, die sich an Werten orientiert, ohne dabei konfessionelle Präferenzen herauszustellen.

³⁸ Vgl. Roßteutscher, Sigrid: CDU-Wahl 2005. Katholiken, Kirchgänger und eine protestantische Spitzenkandidatin aus dem Osten, in: Die Bundestagswahl 2005. Analysen des Wahlkampfes und der Wahlergebnisse, hrsg. von Frank Brettschneider, Wiesbaden 2007, S. 321-347, hier S. 336-343.

Strategische Herausforderungen: Die Kirchen und die Unionsparteien

Werner Weidenfeld

Entwicklungsfäden und Wahrnehmungsmuster von Kirchen und Unionsparteien sind historisch eng miteinander verwoben. Seit vielen Jahren aber ist ein elementarer politisch-kultureller Paradigmenwechsel zu beobachten, der als Einstieg in die Misstrauensgesellschaft zu beschreiben ist und beide Institutionen gleichermaßen betrifft. Von den Unionsparteien verlangt diese Entwicklung mehr als nur situatives Reagieren. Stattdessen müssen sie Deutungslinien profilieren, Smartpower entwickeln.

1. Kirchen und Religion als Identitätsanker der Unionsparteien

Um die Verbindung zwischen Kirchen und Unionsparteien einordnen und bewerten zu können, bietet sich ein Blick auf die identitätsstiftende Gründungsphase der Unionsparteien unmittelbar nach 1945 an. Nach den existenziellen Tragödien des Dritten Reichs und des Zweiten Weltkriegs gaben die Kirchen den Überlegungen, wie eine Wiederholung solcher Vorkommnisse zu verhindern sei, einen elementaren Rahmen. Der von Kirchen öffentlich manifestierte Transzendenzbezug definiert einen Freiheitsraum, der sich einem potenziell totalitären Zugriff der Politik entzieht. Genau diese von den Kirchen getragene öffentliche Repräsentanz des Transzendenzbezugs bot den Menschen auch damals eine Freiheitsgarantie nach totalitärer Erfahrung. Es kommt nicht von ungefähr, dass damals die Autoren des Grundgesetzes keine Bedenken hatten, das Grundgesetz zu beginnen mit „in Verantwortung vor Gott und den Menschen“.

In den ersten Nachkriegsjahren spielten die später von Historikern herausgearbeiteten Verwebungen zwischen den Kirchen und dem Nationalsozialismus noch keine Rolle im kollektiven Gedächtnis der Deutschen. Im Gegenteil war es allgemeines Empfinden, dass die Kirchen einen durch die Geschichte weitgehend unbelasteten Raum definierten. Sie waren Heimat auch für viele Widerstandskämpfer im Dritten Reich. Unmittelbar nach Ende des Zweiten Weltkrieges war das praktisch der Zufluchtsort und gleichzeitig der intellektuelle Anker, um die neue freiheitliche Ordnung zu begründen. Die Kirchen spielten so vor dem Hintergrund des konkreten historischen Kontextes eine wesentliche Rolle in der Revitalisierung starker gesellschaftlicher Milieus. Kirche und Religion strukturierten ganz selbstverständlich den Alltag – vom regelmäßigen Kirchgang über Fixpunkte im Jahresablauf wie kirchliche Hochfeste bis hin zu den Werten und Normen, an denen Gut und Schlecht – auch in der Politik – unterschieden wur-

den. Die Prägungen dieser Milieus griffen weit aus und hatten prägnante Folgen, eine enge Verbindung von Religiosität und Wahlverhalten ist hierfür ein Beispiel. Der spezifische historische Kontext der Nachkriegszeit gleicht so einer existenziellen Begründung: Eine tiefgreifende Erfahrung, eine aus diesem Kontext erwachsene spirituelle Kraft, die Übersetzung gewissermaßen der Sinnfrage in ein liturgisches Erlebnis. Das alles wird zum Kitt eines sozialen Milieus, das ist der Kontext, in dem die Unionsparteien entstanden sind. Daraus haben sie das Profil ihrer Identität bezogen.

Die Lehre, die CDU und CSU aus der totalitären Erfahrung zogen, war zuerst, keine Allerweltpartei sein zu wollen, nicht beliebig, sondern mit scharfem Profil auf der Grundlage ausgeprägter Werte. Die Protokolle früherer Parteitage sind hierfür beredtes Zeugnis: Dort findet sich ein Tiefsinn, zwar sehr stark auch autoritär geführt, aber ein Tiefsinn, der politischen Debatten von heute fremd ist; ein Tiefsinn, der sich bündelte in drei Profillinien, die gespeist aus identitätsstiftenden Quellen für die Gründungsgeschichte der Unionsparteien maßgeblich waren:

- Das „C“, das einerseits intellektuell zu begründen war und sich andererseits in einer engen Alltagsverwebung zwischen Kirchenoberen und Parteirepräsentanten ausdrückte. Die Hirtenbriefe der katholischen Kirche zur Wahlempfehlung sind hierfür nur ein Beispiel.
- Die soziale Marktwirtschaft, die weniger im Detail zu greifen war, sondern vielmehr in Verweisen auf Ludwig Erhard, Konrad Adenauer und die Schlagwörter „Markt“ und „Soziales“ als eine Art Grundphilosophie.
- Schließlich Europa als Ausdruck von Freiheit, Frieden, Sicherheit und Wohlstand, eine große Erfolgsgeschichte. Europa nicht nur als notwendige Voraussetzung für Wirtschaftswachstum, sondern von Adenauer ebenso kulturell unterfüttert als Schutz vor den eigenen fragwürdigen Traditionsbeständen des deutschen Volkes, namentlich antiwestliche Affekte und antidemokratisches Denken.

In ihrer Gründungsphase gelang es den Unionsparteien, diese drei starken Profillinien anschaulich nachzuvollziehen. Heute jedoch sind diese Milieus erodiert, das „C“ taugt immer weniger zur Begründung, sondern muss selbst begründet werden. Die Schwierigkeiten der Kirchen, ihre spirituelle Kraft und öffentliche Präsenz so wie früher zu demonstrieren, sind offenkundig. Ebenso haben auch die Parteien die ehemalige Schärfe ihres programmatischen Profils weitgehend verloren, Unterschiede zwischen den großen Parteien sind für eine überragende Mehrheit der Deutschen nicht mehr auszumachen. Woran eine Profil bildende Arbeit mit dem „C“ bei den Unionsparteien überhaupt festgemacht werden könnte, ist schwer zu bestimmen. Eine Debatte zum Umgang der Unionsparteien mit dem „C“, die Profil schärfende Öffentlichkeit erreichen würde, sucht man aber vergebens. Wird ein ernsthafterer Umgang mit dem „C“ angemahnt, folgt dessen Erwähnung in einer Rede. Mehr nicht.

2. Politik in der Misstrauensgesellschaft

Kirche wie auch Parteien sind zudem gleichermaßen erfasst von der generellen Distanzierung der Menschen von Institutionen. Zwar handelt es sich hierbei nicht um ein nur sie betreffendes Spezifikum: Unternehmen, Gewerkschaften, Medien, Verbände usw. bekommen diese Skepsis gleichermaßen zu spüren, allein das Bundesverfassungsgericht und die Polizei werden etwas besser bewertet. Jedoch intensiviert diese generelle Distanzierung der Menschen von Institutionen die nachlassende Kraft von Kirchen und Parteien massiv. Beide sind nicht zu lösen von der gesellschaftlichen Grundwattierung, auf der sie gebettet sind. Dies gilt auch für ihre Analyse, die sich stets vor Augen führen muss, dass Adressat mancher Kritik tatsächlich weniger Parteien oder Kirchen, sondern vielmehr Institutionen generell sind.

Die zu beobachtende Entwicklung ist als dramatischer Vertrauensverlust zu beschreiben, als Umkippen in eine Misstrauensgesellschaft. Mehr als die Hälfte der Deutschen gibt zu Protokoll, dass sie Niemandem vertraut. Dieses „Niemand“, das einen vielsagenden tiefenpsychologischen Einblick in die deutsche Gesellschaft gibt, muss nachdenklich stimmen.

Die inzwischen verstorbene Soziologin Helge Pross hat Anfang der 1980er-Jahre ein Buch mit dem Titel „Was ist heute deutsch?“¹ geschrieben, für das sie vielfältiges empirisches Datenmaterial zum Denken der Deutschen und anderer Nationalitäten komprimiert und verglichen hat. Ihr Schluss war, dass Deutsche einen ausgeprägten Wunsch nach Sicherheit hätten. Genau diese spezifische Sehnsucht aber wird nicht mehr befriedigt, betrachtet man die Einstellungen der Deutschen zu existenziellen Sicherheitsvorgängen. Beispielsweise haben über 40 % Angst vor Inflation und Einkommensverlust und nur 16 % glauben, dass die heutige hochqualitative medizinische Versorgung in Deutschland auch in Zukunft aufrechterhalten werden kann.² Es ist dies nur ein kleines Steinchen im großen Mosaik der Misstrauensgesellschaft, allerdings ein bezeichnendes. Die alle tagespolitische Bewertungen grundierende Haltung gegenüber der Politik ist nicht von Vertrauen, sondern von tiefer Skepsis und Distanz geprägt.

Die Bereitschaft zum Engagement in dieser Gesellschaft ist durchaus groß, eine gänzliche Verweigerungshaltung – „ich will mit dieser Gesellschaft gar nichts zu tun haben“ – nur bei Wenigen ausgeprägt:³

- Aktuell sind 36 % der Deutschen irgendwie in dieser Gesellschaft engagiert, Sportverein etc. dazugezählt.

¹ Pross, Helge: Was ist heute deutsch? Wertorientierungen in der Bundesrepublik, Reinbek 1982.

² Deutsche Telekom / T-Systems (Hrsg.): Sicherheitsreport 2011, Bodman am Bodensee 2011; MLP-Gesundheitsreport 2011, Wiesloch 2011.

³ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hrsg.): Hauptbericht des Freiwilligen-surveys 2009. Ergebnisse der repräsentativen Trenderhebung zu Ehrenamt, Freiwilligenarbeit und Bürgerschaftlichem Engagement, München 2010; Bertelsmann-Stiftung: Bürger wollen sich an Politik beteiligen, Pressemeldung vom 20.3.2011, Gütersloh 2011.

- Weitere 32 % würden sich gerne engagieren, wenn sie eine Information bekommen würden, wie man das machen kann.
- 30 % der bereits engagierten Mitbürger würden sich gerne stärker engagieren und knapp 90 % der Nichtwähler fordern mehr Beteiligung.

Die Gesellschaft ist demnach nicht in sich zusammengebrochen, nur funktioniert sie nicht mehr auf die traditionelle Art. Genau dies aber bekommen die Politik im Ganzen und die Parteien im Speziellen besonders zu spüren. Denjenigen, dem ich nicht vertraue, werde ich nicht fortgesetzt mit meiner Wahlstimme und meinem Engagement belohnen. Die Machtarchitektur der Republik hat sich vor dem Hintergrund der Veränderungen in den gesellschaftlichen Tiefendimensionen vom einst ausgeprägten klassischen Stabilitäts- und Kontinuitätskalkül verabschiedet:

Jahrzehntelang galt, dass nur der Koalitionswechsel einer Partei ausschlaggebend für einen Regierungswechsel auf Bundesebene ist. 1998 aber waren es zum ersten Mal die Wähler, die einen solchen erstmals in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland erzwangen.

Den traditionellen Volksparteien CDU/CSU und SPD gelingt es immer weniger, Wähler an sich zu binden. Konnten sie 1976 noch 92,2 % der Stimmen auf sich vereinen, blieben davon 2009 lediglich 56,8 % übrig. 1976 ist die Union mit ihrem Kanzlerkandidaten Helmut Kohl mit 48,6 % der Stimmen auf der Oppositionsbank gelandet. 2009 eroberte Angela Merkel mit gerade noch 33 % das Kanzleramt. Ein Problem in der Schwächung der Volksparteien aber sehen nur die wenigsten Deutschen.

Die Zahl der Wechselwähler und derjenigen, die ihre Wahlentscheidung immer später fällen, wächst stetig an. Statt Monate vor der Wahl, wie früher, entscheiden heute nicht wenige erst in der Wahlurne, wo sie ihr Kreuz machen. Die Wahlentscheidung ist deutlich flüchtiger geworden.

Bemerkenswert ist, dass im Vergleich mit den Umfragedaten anderer Staaten Deutschland den höchsten Misstrauenspegel aufweist. Das Misstrauen in Deutschland ist höher als in Frankreich, Großbritannien, Italien, USA usw. – ein Befund, der keinesfalls nur als bloßes pathetisches Ornament abgetan werden darf.

Vertrauen ist eine Schlüsselkategorie der Vitalität einer modernen Gesellschaft. Wer mit dem Auto fährt, muss darauf vertrauen, dass die Bremsen richtig eingestellt wurden. Wer ein Haus betritt, muss darauf vertrauen, dass Architekten die Statik richtig berechnet haben. Die Liste an Illustrationen ließe sich endlos fortsetzen und auch auf die Politik anwenden, beispielsweise: Wer einer Partei seine Stimme gibt, muss darauf vertrauen, dass sie das, was sie im Wahlkampf versprochen hat, auch umsetzt. Wer einen Politiker damit beauftragt, den Volkssouverän im Parlament zu repräsentieren, muss darauf vertrauen, dass dieser sein Mandat verantwortungsvoll wahrnimmt. Fehlt dieses Vertrauen, gerät die gesamte repräsentative Demokratie in eine Schiefelage. Sind die Menschen nicht mehr bereit, permanente Vertrauensvorschuße zu leisten, wird einer Ge-

sellschaft weitgehend Vitalität genommen, zumal durch die Multiplizierung des Wissens jeder einzelne nur mehr kleine Ausschnitte zu überblicken imstande ist. Ohne das Vertrauen in das Ausschnittswissen des Anderen ist eine arbeitsteilige Gesellschaft überhaupt nicht fähig zu funktionieren.

3. Smartpower als Antwort auf Unsicherheit

Der zunehmende Vertrauensentzug in der Misstrauensgesellschaft ist kein beiläufiger Befund, sondern ein nahezu dramatischer und elementarer Vorgang. Was aber ist die Konsequenz für die Unionsparteien aus diesem gesellschaftlichen Status quo? Was kann man daraus eigentlich ableiten? Wie kann man sich dem gegenüber verhalten?

Die eine Alternative, für die die CDU-Vorsitzende Angela Merkel ein Paradebeispiel ist, ist ein situativer, machttechnischer Umgang mit dieser Art Wattierung. In der herkömmlichen Denkweise von Parteien hätte Merkel bereits zweimal ihr Amt aufgeben müssen. 2005 bedeuteten 35,2 % das drittschlechteste Wahlergebnis in der Geschichte der Unionsparteien, 33,8 % 2009 sogar das zweitschlechteste. Nur bei der ersten Bundestagswahl 1949 lag die Zustimmung zu CDU/CSU mit 31 % noch niedriger. Eine Partei, die schon einmal die absolute Mehrheit errungen hat und später zweimal kurz davor war, verzeiht solche Ergebnisse normalerweise nicht. Merkel aber stürzte nicht, sie wurde beide Male Bundeskanzlerin. Wie ist das machttechnische Spiel gelaufen?

Gerhard Schröder griff die Wahlverliererin Merkel in der Elefantenrunde des Wahlabends scharf an. In der anschließenden, bis spät in die Nacht andauernden Meinungsbildung fragt auch sie sich selbst, ob dies der Zeitpunkt ist aufzuhören. Sie entschließt sich, nicht aufzugeben, sondern weiterzumachen. Dies aber geht nur, wenn die Verwundungen der Wahlniederlage möglichst rasch geschlossen werden, sich aus der Enttäuschung kein Flächenbrand entwickelt, der auch ihr gefährlich werden könnte. Merkels Idee, den Vorsitzenden der CDU/CSU-Bundestagsfraktion bereits am übernächsten Tag zu wählen, und nicht erst, wie sonst üblich, ein paar Tage später, bringt ihr genau die Unterstützung, die sie benötigt. Unter dem Eindruck der Schröderschen Attacke und ohne Zeit für Personaldebatten votieren die Parlamentarier mit fast 99 % (219 von 222 Stimmen) für Merkel – das höchste Stimmergebnis in der Geschichte der Wahlen zum Vorsitz der CDU/CSU-Bundestagsfraktion und die Krönung einer machttechnischen Meisterleistung.

Dieser situative Zugang spielt mit der Hoffnung darauf, dass in den letzten Wochen vor der Wahl ein Thema dominieren wird, das zur eigenen Identität gehört und in dem die Wähler der Partei Kompetenz zuschreiben und Handlungsfähigkeit zutrauen. Dann hat man gute Wahlchancen. Gutes Beispiel hierfür sind die Grünen. Ursprünglich hatten diese zwei identitätsstiftende Grundquellen, den Pazifismus und die Umwelt. Den Pazifismus haben sie abgelegt, als sich die grünen Bundestagsabgeordneten

im Oktober 1998 fast geschlossen und im Einklang mit Abgeordneten der Unionsparteien, der SPD und der FDP für einen Einsatz der Bundeswehr im Kosovo aussprachen. Die Umwelt als zweites identitätsstiftendes Element aber pflegen die Grünen kontinuierlich seit Ende der 1970er-Jahre. Folge ist, dass sie die Menschen in diesem Politikfeld als das „Original“ ansehen, die Umfragewerte der Grünen nach jeder Umweltkatastrophe nach oben schnellen.

Was für die Grünen gilt, könnte für alle anderen Parteien ähnlich ausgeführt werden. Wenn beispielsweise kurz vor Wahlen das Thema Innere Sicherheit aktuell wird, sind die Unionsparteien im Vorteil. Dann greift auch hier dieses Zusammenspiel situativer Machttechnik und identitätsbasierter Mobilisierung. Allerdings bleibt dieses auch bei noch so ausgeklügelten Versuchen strategischen Agenda-Settings der Parteien letztlich ein Glücksspiel. Wer dieses nicht mitmachen will, ist gezwungen, entlang elementarer Profillinien der eigenen Parteiidentität zu arbeiten. Das heißt nicht, dass sich die Parteien nicht auch weiterhin zu allen möglichen Themen äußern und dabei in ihren Positionen anpassungsfähig bleiben müssen. Eine solche Form der Flexibilität ist in der Politik elementares Alltagsgeschäft. Aber im Hinblick auf Wählerbindung oder Wählermobilisierung ist das weitgehend wirkungslos, wenn es nicht auf diese situative Form des Machtspiels abhebt, sondern eine Kontinuität der Wählerbindung ins Auge nimmt. Die Grünen sind hier ein Beispiel dafür, wie es funktionieren kann, die FDP ein aktuelles Beispiel dafür, was passiert, wenn es an identitätsbasierter Politik mangelt.

Auch für die Unionsparteien gilt: Eine langfristige Wählerbindung herbeizuführen, wird ihnen nur gelingen, wenn sie eine an ihren drei Identitätsstempeln und Profillinien – „C“, soziale Marktwirtschaft und Europa – angelegte Politik betreiben. Das Nachdenken darüber, wie man gegenüber den Wählern ein Denken vermitteln kann, das aus den Quellen des „C“ kommt, ist vor diesem Hintergrund nicht intellektuelles Glasperlenspiel, sondern zentral für den langfristigen politischen Erfolg. Es geht dabei nicht um die Erwähnung des „C“ irgendwann in einer Rede, in ein paar Zeilen – die Wirkung solcher punktueller Einwürfe wird begrenzt bleiben. Vielmehr ist es notwendig, den Menschen die Denkweise der Partei zu vermitteln, kontinuierlich und im tagespolitischen Handeln. Die Menschen müssen verstehen, warum man wie handelt, aus welchen Identitätsquellen sich welche Motivationen speisen.

Der amerikanische Harvard-Professor und renommierte Machtanalytiker Joseph Nye hat das, was ich hier meine, einmal Smartpower genannt. Nye differenzierte zuerst zwischen Hardpower und Softpower. Hardpower sind Raketen, Panzer, Maschinengewehre. Jedoch ist, so Nye, die Frage, wer die meisten Panzer und Raketen hat, letztlich nicht entscheidend. Wichtiger als solche Hardpower sei vielmehr die Softpower, die Attraktion einer politischen Ordnung. Nun, in seinem Buch „Macht

im 21. Jahrhundert⁴ geht Nye noch einen Schritt weiter. Hier ergänzt er Hard- und Softpower um die Dimension der Deutungsmacht, die er als Smartpower bezeichnet. Derjenige hat demnach in dieser Welt Macht, der die Deutung von all den komplexen, sich schnell verändernden Sachverhalten bietet.

Nye hat bei seinen Überlegungen immer die großen weltpolitischen Dimensionen im Blick. Jedoch kann sein Ansatz durchaus auch auf andere politische Zusammenhänge übertragen werden. Auf die Unionsparteien übertragen heißt dies, dass auch sie Orientierungswissen vermitteln müssen. Nicht situative Beliebigkeit, sondern eine aus den eigenen Identitätsquellen motivierte Politik der Verlässlichkeit. Das ist die auch im deutschen Parteienwettbewerb wirklich entscheidende Smartpower, die besondere strategische Umsetzungsstrategien erfordert:

Erste strategische Konsequenz ist, dass sich die Unionsparteien überhaupt erst wieder auf diese Art Orientierungsleistungen konzentrieren müssen. Deutungsleistungen von Erklärungskraft sind aktuell nur rudimentär oder defizitär zu finden. Wer die Terminkalender der Spitzenpolitiker betrachtet, wird unschwer erkennen, wie wenig Zeitaufwand eigentlich diesem Deutungsleistung gewidmet ist.

Zweitens muss dieses strategische Denken so angelegt sein, dass es jenseits situativer Aktionen große Linien etabliert und so eine permanente Orientierungsleistung erbringt. Aktuell muss diese für jede einzelne der hochkomplexen Materien erbracht werden. Energiewende, Bundeswehrreform oder Mindestlohn, um nur einige Beispiele zu nennen: Warum die Unionsparteien hier wie gehandelt haben, erschließt sich nicht auf den ersten Blick, sondern erst in detaillierten Analysen, die dem Gros der Wähler verschlossen bleiben. Genau hier müssen die Unionsparteien ansetzen: Für eine jeweils neu zu erbringende Deutungsleistung fehlt nicht nur die Zeit. Auch sind die Materien viel zu komplex geworden. Es ist deshalb zentral, dass Deutungslinien vermittelt werden, die in ihrem Verweis auf die Identitätsstempel und Profillinien der Unionsparteien selbstverständlich sind, auch von den Wählern jederzeit verstanden werden und so die Identifizierung von Motiven für politisches Handeln ohne das Verzetteln in technischen Details ermöglichen. Hierzu bedarf es der Übersetzung von Komplexität in eine einfache, aber wirkungsvolle Symbolsprache. Mit technischen Ausführungen zu den Notwendigkeiten, warum der Krankenversicherungsbeitrag von 14,9 auf 15,5 % angehoben werden sollte, ist beispielsweise niemand zu emotionalisieren und zu gewinnen. Hier bedarf es einer langfristigen Deutungslinie, welche die grundsätzliche Motivation der Unionsparteien in ihrer Gesundheitspolitik beschreibt.

⁴ Nye, Joseph: Macht im 21. Jahrhundert: Politische Strategien für ein neues Zeitalter, München 2011.

Dies aber ist drittens nur möglich, wenn wieder Wert auf kommunikative Zuverlässigkeit gelegt wird. Dem zuvor skizzierten Vertrauensverlust kann nur begegnet werden, indem sie ihre Positionen nicht ständig neu und widersprüchlich vermitteln, sondern eine Deutungslinie in kontinuierlicher Deutlichkeit langfristig etablieren.

Die gesellschaftliche Wattierung von Politik ist zweifelsohne schwieriger geworden. Dennoch können die Parteien auch weiterhin erfolgreich sein, wenn sie diese Herausforderung entsprechend strategisch beantworten. Smartpower wird auch für sie zum Schlüssel zur Macht.

Theologische Akzentuierungen

Staat und Kirche

Anmerkungen zu einer dynamischen Verhältnisbestimmung

Lorenz Wolf

Bei der Betrachtung des Themas „Staat und Kirche“ geht es immer auch um die Frage, welchen Auftrag die Kirche heute in den sich so und nicht anders darstellenden politischen Konstellationen und gesellschaftlichen Entwicklungen wahrzunehmen hat. Hierbei wird sich die Kirche darüber im Klaren sein müssen, dass das über Jahrhunderte weithin ausgeübte Monopol der Kirchen auf Vermittlung und Verwaltung sowie Repräsentation der Religion und somit eines wesentlichen Beitrages der Sinnstiftung in der Gegenwart nicht mehr gegeben ist.

Unterschiedliche Einrichtungen, Institutionen, Bewegungen und Gruppierungen haben sich des Religiösen angenommen, interpretieren es und vertreten religiöse Ansichten und Anliegen initiativ; sie wirken mitunter aggressiv in Politik und Gesellschaft hinein. Angesichts dieser religiös-weltanschaulich pluralen Angebotssituation befindet sich die Kirche in einer Konkurrenzlage, die sie zu einem klaren Profil ihrer Botschaft herausfordert. Sie formuliert eine den ganzen Menschen und seine volle Lebenswirklichkeit umfassende Botschaft vom liebenden Gott, der die sittliche Freiheit des Menschen anruft und vor die Entscheidung stellt. Diese gläubige Grundposition eröffnet den Weg zu politischen Optionen, die die Kirche in teilweise harte gesellschaftliche und politische Auseinandersetzungen führt.

Kirche wird nicht selten als eine Großinstitution verstanden, die vornehmlich auf ihren Macht- und Rechtsvorteil bedacht ist und deren Selbsterhalt die erste Intention ihres Handelns darstellt. Dies schließt aber nicht aus, dass die Öffentlichkeit an die Kirche außerordentlich hohe Erwartungen hinsichtlich ihres Einsatzes für Frieden und soziale Gerechtigkeit stellt und sie in hohem Maße als Sozialagentur oder Moralinstitution versteht, die für gesellschaftliches und staatliches Leben unerlässliche Dienste zu leisten hat. Eng damit verbunden ist die Tatsache, dass die Kirche trotz der ihr begehrenden Kritik auf der Ebene der Gemeinde und der überschaubaren Lebensräume hohe Akzeptanz und emotionale Bejahung erfährt, wodurch das Kirche-Staat-Verhältnis auf dieser Ebene leichter gestaltbar ist.

Die erwähnten Veränderungsvorgänge in Kirche und Gesellschaft, die Pluralität der Religionen und Sinnanbieter, das der Kirche entgegenge-

brachte Misstrauen, die übermäßigen Erwartungen an die Kirche und nicht zuletzt die nur fragmentarisch geschehende Wahrnehmung der Kirche stellen Faktoren dar, die nach dem Selbstverständnis der Kirche fragen lassen, wenn sie ihr Verhältnis zur Welt und ihre Beziehung zum Staat formuliert.

1. Die Kirche in ihrer Beziehung zur Welt

Die Diskussionen um die Frage, in welcher Staatsnähe oder Staatsdistanz sich die Kirche zu halten habe, sind innerkirchlich mitbestimmt von der jeweils unterschiedlichen Auffassung, wie die Kirche zur „Welt“ zu stehen habe, ohne ihre Identität und den damit verbundenen Heilsauftrag für die Menschen zu gefährden.

Das Verhältnis des Christen und der Kirche zur Welt ist geprägt von den Erscheinungen des Pluralismus und der Säkularisierung, deren Entwicklung noch nicht abgeschlossen ist. Verschiedene Auffassungen und Bilder vom Menschen, unterschiedliche Konzeptionen von Staat und Gesellschaft, voneinander abweichende weltanschauliche Meinungen über Gott und die Wirklichkeit dieser Welt sowie lebensgeschichtlich und kulturell bedingte Mentalitätsverschiedenheiten führten und führen notwendigerweise zu einem unterschiedlichen Verständnis der Grunddaten menschlichen Zusammenlebens. Der Pluralismus der Meinungen und Lebensformen scheint grundsätzlicher Ausdruck unterschiedlicher menschlicher geschichtlicher Erfahrungen und der Freiheit des Menschen zu sein und somit nicht aufhebbar. Allerdings stellt sich die existenzielle Frage, wie man die Vielfalt des individuellen Lebens davor bewahren kann, in die Nähe von Willkür und Beliebigkeit zu geraten und wie zugleich vermieden werden kann, dass eine Gesellschaft ihre Identität verliert und sich in der Folge durch fehlende Bindungen selbst zerstört.

Pluralismus und Säkularisierungstendenzen nötigen die Kirche dazu, sich in ihrem Verhältnis zur Welt immer eindeutiger zu positionieren und nach Wegen zu suchen, ihre Botschaft und die damit verbundenen individuellen und gesellschaftlichen Zielvorstellungen dialogisch und argumentativ zu vermitteln und glaubwürdig zu bezeugen. Pluralismus und Säkularisierung machen es zunehmend schwer, von einem Staat, einem Volk oder einer Gesellschaft zu sprechen, dem bzw. der christliche Glaubensvorstellungen und Werthaltungen durchgängig unmittelbar einsichtig wären. Diese Tatsache hat Einfluss auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat.

2. Die Kirche und ihre Verhältnis zum Staat

Die seit einiger Zeit geführten Diskussionen über die Trennung von Staat und Kirche entzündeten sich an der Frage, ob und in welcher Weise Religion als Privatsache oder öffentliche Angelegenheit in pluralistischen Gesell-

schaften und weltanschaulich neutralen Staaten gesehen wird. Die radikalen Aussagen hierzu kennen nur eine Totalidentifikation von Staat und Kirche oder eine strikte Trennung, die sich vor allen Dingen auf die Bereiche der Konkordate und Kirchenverträge, der Erhebung der Kirchensteuer, der Erbringung von Staatsleistungen, der Subventionierung kultureller und sozialer Aktivitäten der Kirchen, der Einbindung theologischer Fakultäten in staatliche Hochschulen, der Verankerung des Religionsunterrichtes in der öffentlichen Schule, der Sonderregelungen des Arbeitsrechtes mit dem sog. Dritten Weg, der staatlichen Trägerschaft der Militärseelsorge, der Seelsorge in Gefängnissen und Krankenhäusern, der Vertretung der Kirche in den Gremien der Medien und nicht zuletzt in der Anbringung sakraler Symbole in öffentlichen Institutionen bezieht.

Von Identifikation zwischen Staat und Kirche wird dann gesprochen, wenn sich der Staat mit einer bestimmten Religion, Weltanschauung oder Ideologie so stark in einem sieht, dass er die jeweils anderen Religionen, Weltanschauungen oder Ideologien behindert oder gar unterdrückt. Die moderne christliche Kirche lehnt eine solche Identifikation, selbst wenn sie ihr der Staat in Verbindung mit einer Fülle von Privilegien anbieten würde, ab, da sie dem demokratischen Verfassungsstaat und dem eigenen Selbstverständnis entgegensteht.

In klarem Gegensatz dazu stehen die freiheitlichen Staaten, die das Prinzip der Nichtidentifikation respektieren, religiös-weltanschaulich neutral sind und die uneingeschränkte Religionsfreiheit, sofern diese nicht gegen Recht und Gesetz steht, garantieren. Zu unterscheiden davon sind die religiös indifferenten Staaten, in denen das System der strikten Trennung von Staat und Kirche gilt und in denen zumindest theoretisch jede unmittelbare Förderung und Unterstützung der Religionsgemeinschaften ausgeschlossen ist. Jedoch auch der laizistische Staat kann bestimmte Kooperationsverhältnisse mit Religionsgemeinschaften eingehen. Eine vierte Gruppe von Staaten befindet sich in einem Umbruchsprozess. So sind einige Staaten auf dem Weg von einer Identifikation mit einer bestimmten Kirche zur Neutralität, also vom Modell der Staatskirche zu dem der Kooperation von Staat und Kirche (etwa die protestantischen Staatskirchentümer des europäischen Nordens).

In Unterscheidung hierzu kann das Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland als „verfassungs- und vertragsrechtlich begründetes freiheitliches Kooperationssystem“ bezeichnet werden. Das trifft besser zu als die häufig verwendete Formel von der „hinkenden Trennung von Staat und Kirche“. Das kooperative Modell der Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit ist verfassungsrechtlich doppelt verbürgt. Einmal durch die Religionsfreiheit des Art. 4 Grundgesetz (GG), zum anderen durch das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen nach Art. 137 Abs. 3 Weimarer Reichsverfassung (WRV), der über Art. 140 GG in das Grundgesetz inkorporiert wird. Auf der Grundlage einer organisatorischen Trennung der Bereiche Staat und Kirche, der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates sowie durch

die Anerkennung des öffentlich-rechtlichen Status der Kirchen besteht ein Geflecht vielfältiger Formen von staatlicher Förderung der Kirche und einer staatlich-kirchlichen Kooperation.

Die Kooperationsfelder von Staat und Kirche brauchen im Folgenden nicht ausführlich skizziert zu werden. Sie verstehen sich als Arbeits- und Lebensbereiche, die dem Gemeinwohl verpflichtet sind. Sie vollziehen sich im Rahmen vertraglicher, gesetzlicher und verwaltungsbezogener Vorschriften sowie unter der Rücksicht, im Sinne des Subsidiaritätsprinzips öffentlich bedeutsame Aufgaben wahrzunehmen. Als ausgewählte Felder des Zusammenwirkens von Staat und Kirche sollen nur einige Bereiche angesprochen werden.

Der Öffentlichkeit springt am meisten ins Auge, dass die Kirche bzw. kirchennahe Organisationen eine große Zahl sozialer Einrichtungen tragen, die den Menschen von frühester Kindheit an bis zum Alter hilfreich zur Seite stehen. Ein Großteil dieser Einrichtungen wird durch den Caritasverband als einem der großen Sozialverbände in Deutschland verantwortet. Der Caritasverband wird im Rahmen staatlicher Sozialgesetzgebung wirksam und erhält die entsprechenden finanziellen Mittel durch die öffentliche Hand. Die Kirche unterstützt aber seine sozialen Dienste auch durch Eigenmittel, also durch Kirchensteuergelder. Bei Wegfall dieser Einnahmen würde wohl nicht das gesamte soziale Dienstleistungssystem in Deutschland zusammenbrechen, es müssten aber deutliche und für viele Menschen schmerzliche Einschränkungen sozialer Dienste hingenommen werden.

Ausfälle größerer Summen von Kirchensteuern – sei es durch Kirchenaustritte oder durch die Arbeitsmarktlage – führen notwendigerweise zur Reduzierung von Dienstleistungsangeboten. Für die Kirche ist es wichtig, dass sie soweit wie nur möglich den sozialen Dienst an leidenden und bedürftigen Menschen aufrechterhält und zugleich der Öffentlichkeit einsichtig macht, dass der Caritasverband sowie auch Pfarrgemeinden und Initiativen nur das leisten können, was bezahlbar ist. Kirchliche Finanzquellen stellen hierfür die erwähnte Kirchensteuer, Spendenaufkommen, Stiftungen, Erträge aus Liegenschaften und geldwerte Arbeitsleistungen dar. Den „Mehrwert“, den Christen aufgrund ihrer Motivation und Intention im Sinne der Nächstenliebe in den Beruf investieren und der sich zudem nicht selten in ehrenamtlicher Arbeit niederschlägt, ist sowieso nicht in seinem materiellen Wert einschätzbar und bezahlbar.

Eben weil der soziale Dienst der Kirche theologisch grundgelegt und gesellschaftlich in hohem Maße anerkannt ist, stellt der Hinweis auf die Notwendigkeit des Gottesdienstes als Grundvollzug der Kirche keine Infragestellung, sondern vielmehr eine Begründung des diakonalen Dienstes dar. Die Verbindung von sozialem Dienst und gottesdienstlicher Spiritualität stellt das Proprium kirchlichen Sozialdienstes dar. Es lässt sich in der Aussage bündeln: Weil Gott die Menschen liebt, ist der Mensch auch unserer Liebe anheimgestellt. Fällt diese geistliche Motivation und

theologische Struktur des sozialen Dienstes der Kirche und in der Kirche aus oder wird sie nicht mehr hinreichend erkennbar, besteht die Gefahr der Verwechslung der Kirche oder kirchlicher Einrichtungen mit einer mehr oder weniger gewinnorientierten „Sozialagentur“.

Die Auseinandersetzungen um den schulischen Religionsunterricht machten deutlich, dass hier mit Recht von Gegnern wie Befürwortern ein entscheidendes Feld menschlicher Bildung gesehen wird. Da die Schule nicht ausschließlich eine staatliche Veranstaltung ist, sondern für sie gerade hinsichtlich der Werteerschließung auch der Elternwille einen bedeutsamen Entscheidungsfaktor darstellt, kann gegen den schulischen Religionsunterricht so lange nicht die Forderung der weltanschaulichen Neutralität des Staates eingebracht werden, als Eltern in deutlicher Willensbekundung den schulischen Religionsunterricht fordern. Abgesehen davon muss betont werden, dass es in den Fragen zur Bildung und Erziehung grundsätzlich keine weltanschauliche Neutralität geben kann: Hinter jedem Erziehungskonzept und Bildungsideal steht irgendeine Weltanschauung. Der schulische Religionsunterricht als Angebot der geistigen und existenziellen Auseinandersetzungen mit Grundfragen des Menschseins und Christseins wird seine Dienstfunktion so lange aufrechterhalten können, als er qualitativ gestaltet und mit toleranter Haltung und sittlichem Ernst verbunden wird. Auf diese Weise wird er weiterhin mit der ausdrücklichen Akzeptanz der Eltern und der Öffentlichkeit rechnen können. Dies stellt an die Kirche hinsichtlich der Ausbildung und Förderung geeigneten Nachwuchses von Lehrerinnen und Lehrern große Anforderungen.

Es bedarf keines weiteren Hinweises, dass sich in der Tätigkeit der Kirche in den Staat-Kirche-Verantwortungsfeldern, namentlich im sozialen und karitativen Bereich, im Schul-, Erziehungs- und Bildungsbereich sowie im Kunst-, Wissenschafts- und Medienbereich die gesamte Präsenz der Kirche in der Gesellschaft nicht erschöpft. Gleichzeitig wird als evident vorausgesetzt, dass sich rechtlich gefügte und praktisch erprobte Kooperationsfelder im Rahmen gesellschaftlicher Veränderungen ebenfalls einem Wandlungsprozess ausgesetzt sehen, den Staat und Kirche nicht achtlos übergehen können, selbst wenn dies in Einzelfällen zur Neuformulierung von Kooperationsverhältnissen führen kann.

3. Veränderungen

Die rechtliche und praktische Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland und hier in Bayern hat sich nicht nur als tauglich, sondern als hilfreich erwiesen, gemeinsame Verantwortungsfelder in Staat und Gesellschaft im Bereich sozialer Anforderungen, pädagogischer Aufgaben, kultureller Zielsetzungen und rechtlicher Fragestellungen zum Nutzen und Gewinn sehr vieler Menschen in unserem Staat zu gestalten. Hierbei kann man ohne Weiteres sagen, dass das geltende Staat-Kirche-Verhältnis dem Selbstverständnis der Kirche in hohem Maße entgegen-

kommt und ihr nicht nur den Dienst an Staat und Gesellschaft im Sinne christlich-humaner Grundsätze und der Verfassung unseres Staates ermöglicht, sondern ihr auch für den weiten Raum der Verkündigung, der Seelsorge und der Gottesdienstfeiern Gestaltungs- und Entfaltungsmöglichkeiten gibt.

Damit aber das Zusammenwirken von Staat und Kirche weiterhin tragfähig bleibt, bedarf es dessen „Plausibilität“ in der Gesellschaft. Somit ergibt sich für Staat und Kirche unter anderem die Aufgabe, vertragliche Regelungen der Bevölkerung einsichtig zu machen. Auf Dauer lassen sich gesetzliche Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche gegen das Bewusstsein breiter Bevölkerungskreise, ja auch gegen eine starke Meinungsfront in der Kirche selbst, kaum durchhalten.

Somit muss im Blick auf die unterschiedlichen Auffassungen des Verhältnisses von Staat und Kirche (Religion) in unserer Gesellschaft sowie unter der Rücksicht des starken Säkularisierungsschubes darüber nachgedacht werden, welche Regelungen zwischen Staat und Kirche, die mitunter schon viele Jahrzehnte oder gar Jahrhunderte Gültigkeit haben, den veränderten politischen und gesellschaftlichen Bedingungen nicht mehr Rechnung tragen. Da es zu dem funktionierenden Kirche-Staat-System in Deutschland derzeit keine für die Gesellschaft nützlichere und gewinnbringendere Alternative gibt, müssen um den Erhalt des Ganzen willen immer wieder nötige Veränderungen und Reformen durchgeführt werden.

Die gesellschaftlichen Veränderungsvorgänge im vereinten Deutschland, die neu entstandenen politischen Konstellationen, die Einbindung Deutschlands in das europäische Recht, nicht zuletzt deutlich veränderte finanzielle Rahmenbedingungen weisen darauf hin, dass die Kooperation zwischen Staat und Kirche nicht in allen Bereichen wie bisher unverändert weitergeführt werden kann. Dabei sind Veränderungen im gegenseitigen Einvernehmen die Regel und wurden im Laufe der vergangenen Jahrzehnte immer wieder durchgeführt. Die letzte Veränderung des Bayerischen Konkordats wurde im Jahr 2009 durchgeführt mit der Ablösung der Wohnungsgewährungspflicht für die älteren Domkapitulare und Domvikare der bayerischen (Erz)Diözesen gemäß Art. 10 § 1 Buchstabe e und g des Bayerischen Konkordats (BayK).

3.1 Ablösung der Wohnungsgewährungspflicht

Ausgangspunkt zur Behandlung des Themas war die Mahnung des Bayerischen Obersten Rechnungshofs, mit der die Überprüfung der vom Staat gewährten Dienstwohnungen in allen bayerischen (Erz)Diözesen gefordert wurde, die gemäß Art. 10 § 1 e BayK den Erzbischöfen und Bischöfen sowie den Dignitären, den 5 bzw. 4 älteren Kanonikern und 3 älteren Vikaren anzuweisen sind. Daher wurden im Jahr 2006 Verhandlungen zwischen dem bayerischen Staat und der Kirche aufgenommen.

Kirchlicherseits wurde die Bereitschaft zu einer vollständigen Ablösung der Wohnungsgewährungspflicht erklärt unter der Maßgabe, dass dabei der gesetzlich geregelte Abzug des pauschalen Wohnungswertes vom Bruttogehalt der Wohnungsberechtigten ebenfalls abgelöst werden sollte. Die einzelnen (Erz)Diözesen verhandelten daraufhin bilateral mit dem Staat die Überlassung von Gebäuden und die Ablösung der Baupflicht. Dem Apostolischen Nuntius wurde die Absicht des Staates mitgeteilt, den Domkapiteln bzw. (Erz)Diözesen die bisher schon kirchlich genutzten, im staatlichen Besitz befindlichen Immobilien zu übereignen und die erforderliche Erhaltung der Immobilien durch eine zusätzliche Ausgleichszahlung aufzufangen. Ebenso wurde die Absicht aller bayerischen (Erz)Diözesen mitgeteilt, im Gegenzug nach einem zu vereinbarenden Schlüssel Ausgleichszahlungen zur Ablösung der vom Staat in Anwendung gebrachten HDWV (höchsten Dienstwohnungsvergütung – Abzug vom Bruttogehalt des Wohnungsberechtigten) zu leisten.

Am 8. Juni 2009 lag der endgültige Vertragsentwurf zur Ablösung der HDWV durch Ausgleichszahlung von Seiten der (Erz)Diözesen vor, der dem Kabinett und dem Bayerischen Landtag sowie dem Bayerischen Staatsministerium der Finanzen und dem Bayerischen Obersten Rechnungshof vorgelegt wurde. Die mit dem Kultusministerium des Freistaates Bayern ausgehandelten Verträge der einzelnen (Erz)Diözesen und der Vertrag zur Ablösung der HDWV wurden dem Apostolischen Stuhl zur Prüfung zugeleitet.

Der Gesetzentwurf bezüglich der HDWV wurde am 23. Juni 2009 vom Kabinett gebilligt und zur Verbandsanhörung versandt. Im September erfolgte die zweite Behandlung im Kabinett (Vorlage zur Beschlussfassung) und unmittelbar anschließend die Weiterleitung an den Bayerischen Landtag. Mit Schreiben vom 6. Oktober 2009 teilte der Hochwürdigste Herr Nuntius, Erzbischof Dr. Jean-Claude Pèrisset, mit, dass Papst Benedikt XVI. die Verhandlungen und deren Ergebnis gebilligt hat.

Die Unterzeichnung der Verträge erfolgte im Rahmen der Herbstvollversammlung der Freisinger Bischofskonferenz am 5. November 2009. Nach der Unterzeichnung der verschiedenen Verträge durch die zuständigen Bischöfe wurde die Verbalnote im Namen des Heiligen Stuhles an die Regierung des Freistaates Bayern gesendet. Mit der Antwort der Staatsregierung wurde der Vorgang als erledigte Anpassung zu Art. 10 § 1 e des Bayerischen Konkordats Rom mitgeteilt. Damit war wieder ein Schritt zur Entzerrung von Verflechtungen zwischen Kirche und Staat, die von vielen Bürgern nicht mehr verstanden wurden, getan.

3.2 Konkordatslehrstühle

Mit den Konkordatslehrstühlen ist eine Einrichtung des Bayerischen Konkordats gegeben, die von verschiedenen politischen Parteien, Gruppierungen und einzelnen Personen als überholt angesehen wird.

Dabei geht es nicht um die (im Bayerischen Konkordat ebenfalls garantierten) Lehrstühle an Katholisch-Theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten, sondern um Lehrstühle für Philosophie, Gesellschaftswissenschaften und Pädagogik an einem für das erziehungswissenschaftliche Studium zuständigen Fachbereich an den Universitäten Augsburg, Erlangen/Nürnberg, München, Passau, Regensburg und Würzburg. Diese Lehrstühle unterliegen nach dem Konkordat insoweit einer kirchlichen Bindung, als bei ihrer Besetzung die Zustimmung des jeweiligen Ortsbischofs erforderlich ist.

Die Konkordatslehrstühle sind eine geschichtlich seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts bekannte Einrichtung, zunächst zur Stärkung von konfessionellen Minderheiten. Der erste philosophische Konkordatslehrstuhl, der mit einem Katholiken zu besetzen war, entstand 1811 in Breslau im Rahmen der Zusammenlegung mit der Universität Frankfurt / Oder. Später wurden Konkordatslehrstühle auch im Bayerischen Konkordat von 1924 und im Baden-Konkordat von 1932 verankert.

In Bayern kam es darüber hinaus in Folge der Schulreform von 1968 zu einer spezifischen Entwicklung. Die konfessionelle Bekenntnisschule wurde zur christlichen Gemeinschaftsschule umgewandelt, der katholischen Kirche infolgedessen eine Mitwirkung bei der Besetzung der Universitätslehrstühle eingeräumt: Die Konkordatslehrstühle in Geschichte wurden auf die Gesellschaftswissenschaft übertragen und im Rahmen der Aufgabe der katholischen Pädagogikhochschulen kamen die Konkordatslehrstühle in Pädagogik hinzu. Die Regelung wurde auch auf die durch Umwandlung der pädagogischen Hochschulen (1972) und Neugründung (1974 und 1978) entstandenen staatlichen Universitäten in Bayern angewendet. Bei der Abweisung einer Popularklage gegen die Konkordatslehrstühle durch den Bayerischen Verfassungsgerichtshof (BayVerfGH) wurde festgestellt, dass immer ein nicht konkordatär gebundener Lehrstuhl einem konkordatsgebundenen Lehrstuhl gegenüberstehen müsse, da die Beschränkung auf Letztere gegen die Neutralität des Staates verstieße: Den Studierenden muss die Wahl des Lehrangebots offenbleiben.

Die Verfassungsmäßigkeit der Konkordatslehrstühle ist in der rechtswissenschaftlichen Literatur umstritten. Die Kritiker sehen hier insbesondere eine Verletzung des Art. 3 und 33 Abs. 2 GG.

Auch die Europäische Kommission beschäftigt sich mit der Thematik. Die Bundesregierung hat auf der Grundlage einer Stellungnahme des Freistaats Bayern einen entsprechenden Schriftsatz nach Brüssel gesandt. Eine Reaktion der EU-Kommission ist bisher nicht bekannt.

Eine Rolle spielt die Frage aktuell im Zusammenhang mit der Besetzung eines Lehrstuhls an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen/Nürnberg. Das dortige Besetzungsverfahren wird gerade neu eröffnet. Die in der Ausschreibung erwähnte Konkordatsbindung des Lehrstuhls wird die Gegner der Konkordatslehrstühle erneut dazu bringen, den Klageweg zu beschreiten. Unabhängig vom Ausgang solcher Prozesse wird kirch-

licherseits zu überlegen sein, welchen Nutzen die Kirche tatsächlich aus den Konkordatslehrstühlen ziehen kann und ob sie auf Dauer eine solche Bedeutung haben können, dass die vertragliche Regelung aufrechterhalten werden müsste. Im Gegenzug wäre die entgegen der einschlägigen Regelung des kirchlichen Studienrechts gewählte Vorgangsweise, die philosophischen Konkordatslehrstühle außerhalb der Katholisch-Theologischen Fakultäten auf die Mindestzahl der Professoren einer Katholisch-Theologischen Fakultät anzurechnen, kritisch zu hinterfragen. Für einen Verzicht auf die Konkordatslehrstühle wären dann etwa alle Katholisch-Theologischen Fakultäten mit eigenen Philosophielehrstühlen auszustatten.

3.3 Staatliche Baulast an kirchlichen Gebäuden

An einer Reihe von kirchlichen Gebäuden besteht staatliche Baupflicht. Die Verfahrensabläufe sind äußerst kompliziert und arbeitsaufwändig. Deshalb hat die Staatsregierung 2006 versucht, die mit den kirchlichen Rechtsträgern bereits begonnenen Verhandlungen zur Deregulierung und Verwaltungsvereinfachung auf dem Gebiet der Staatsbaulast zügig weiterzuführen und dabei neben der pauschalen Abgeltung der staatlichen Baupflicht für die Pfarrhäuser als Übergangslösung auch grundlegende Verfahrensvereinfachungen für die Baulast an den Kirchengebäuden zu erörtern. Am 8. November 2006 wurde mit der Katholischen Kirche die „Vereinbarung über Pauschalzahlungen und die Ablösung bei Pfarrgebäuden in staatlicher Baulast“ unterzeichnet. Ihr liegen ein jährlicher Pauschalbetrag und eine festgelegte Ablösesumme je Pfarrhof zugrunde. Darüber hinaus wurde die schrittweise Ablösung der Pfarrgebäude begonnen.

Mit der Evangelischen Kirche wurde die pauschale Abgeltung der Baupflicht für Pfarrhäuser im Jahr 2009 vereinbart. Das Ziel der derzeit laufenden Verhandlungen ist die Verwaltungsvereinfachung beim Vollzug der staatlichen Baupflicht an kirchlichen Gebäuden mit der Vorgabe, dass dabei die Lösungen in den Einzelfragen insgesamt zu einer Ausgewogenheit im Gesamtergebnis führen sollen. Auch wenn die Ablösung der gesamten staatlichen Baupflicht an rund 600 Kirchengebäuden kurzfristig nicht erreichbar ist, soll dies nach staatlichem Willen als langfristiges Ziel im Auge behalten werden. Dazu werden kontinuierlich Gespräche geführt.

3.4 Vereinbarung zur Kürzung der Seelsorgereinkommensergänzung

Staatsleistungen wie der staatliche Zuschuss zu den Emeritenpensionen (Art. 10 § 1 BayK), der staatliche Pauschalbetrag zur Deckung von Fehlbeträgen bei den Ordinariatsbedürfnissen (Art. 10 § 1 g mit f BayK) oder die Vergütung des durch Geistliche nebenberuflich erteilten Religionsunterrichts und die Vergütung des durch haupt- und nebenberuflich tätige

Laien Katecheten erteilten Religionsunterrichts (Art. 7 § 7 BayK) werden immer wieder neu verhandelt.

Art. 10 § 1 Satz 2 Buchst. i BayK 1924 lautet: „Für die Emeriten sorgt der Staat durch Ausstattung der Emeritenanstalt mit ausreichender Dotation oder durch entsprechende Zuschüsse zu Emeritenpensionen.“ Als Ausführungsvorschrift für die konkordatären Leistungen des Staates aufgrund des Bayerischen Konkordates von 1924 fungierte wohl das sog. Seelsorgereinkommensergänzungsgesetz (SEEG 1921), welches auch Normen betreffend die Emeriten enthielt, jedoch 1936 ersatzlos gestrichen wurde. Gleichwohl setzte der Staat die Leistungen für die Emeriten (Pauschalzahlungen) fort. Nach dem Krieg war man sich in Bayern über die Fortgeltung des Bayerischen Konkordats staatlicher- und kirchlicherseits einig. Bezüglich der Staatsleistungen für die Emeritenanstalt wurde die bisherige Praxis fortgesetzt. Schließlich wurden Verhandlungen zu Pauschalierungen der Staatsleistung im Rahmen der Seelsorgereinkommensergänzung und anderer Staatsleistungen verhandelt und 1964 ein jeweils zehnjährlich kündbarer Vertrag über die Staatsleistungen (inkl. Emeritenpensionen) abgeschlossen.

Nach Art. 7 Abs. 3 GG und Art. 7 § 1 Satz 1 BayK ist der Religionsunterricht in allen Schularten ordentliches Lehrfach. Der Umfang des Religionsunterrichtes wird im Einvernehmen mit den kirchlichen Oberbehörden festgesetzt. Nach Art. 7 § 7 BayK wird die Vergütung des Religionsunterrichtes in Vereinbarungen mit den kirchlichen Oberbehörden geregelt. Gemäß Art. 7 Abs. 1 des Bayerischen Schulfinanzierungsgesetzes wird der von Geistlichen, Katecheten und sonstigen Religionslehrern an Volks- und Volksschulen für Behinderte erteilte Religionsunterricht den Kirchen vom Staat pauschal vergütet.

Im Jahre 1979/1980 wurde zwischen dem Freistaat Bayern und den (Erz)Diözesen eine Vereinbarung hinsichtlich der Finanzierung des lehrplanmäßigen Religionsunterrichtes durch Geistliche, Katecheten und sonstige Religionslehrer der Kirche an öffentlichen Volks- und Sonder Volksschulen geschlossen. Entsprechend dieser Vereinbarung folgt die Vergütung des durch Geistliche – auch geistliche Katecheten – erteilten Religionsunterrichts je Jahreswochenstunde entsprechend dem für nebenberuflichen Unterricht durch Lehrer an Volksschulen gezahlten Betrag. Mit dem am 19./26.10.2004 abgeschlossenen Vertrag wurde aufgrund der veränderten Gegebenheiten in diesem Bereich eine pauschale Kürzung der Seelsorgereinkommensergänzung um 10 % vereinbart.

3.5 Gehaltszahlungen des Staates an Bischöfe und Domkapitel

Nach Art. 10 § 1 Satz 2 a BayK, dessen Vollzug im Gesetz über die Bezüge der Erzbischöfe, Bischöfe und Mitglieder der Domkapitel sowie über die Zuschüsse zum Personalaufwand des Landeskirchenrates (Erz-BischBezG) und in Verordnung über die Bezüge der Erzbischöfe, Bischöfe

und Mitglieder der Domkapitel (ErzBischBezV) geregelt ist, erhalten die genannten katholischen Geistlichen ihre Bezüge direkt durch den Staat. Diese direkte Besoldung rückt die Bischöfe und Domkapitulare zumindest aus Sicht der Bevölkerung in die Nähe von Staatsbeamten. Zudem wird der Rechtsgrund für die Besoldung durch den Staat in der heutigen pluralen Gesellschaft immer weniger verstanden. Daher werden zur Zeit Gespräche geführt, die Besoldung der Bischöfe und Domkapitulare in die Verantwortung der Kirche zu legen.

4. Schlussbemerkung

Um den Erhalt des Ganzen willen müssen immer wieder Veränderungen und Reformen durchgeführt werden, weil es zu dem funktionierenden Kirche-Staat-System in Deutschland derzeit keine Alternative gibt, die für die Gesellschaft nützlicher und gewinnbringender wäre. Dieses Vorgehen ist nicht neu und auch in der Vergangenheit immer wieder geschehen. Die Frage der Mitsprache der Bischöfe bei der Besetzung der Konkordatslehrstühle, die direkte Besoldung der Bischöfe und Domkapitulare durch den Staat, seine Sachleistungen an die Kirche, Baulastverpflichtungen an Kirchengebäuden und andere gesetzliche Staatsleistungen sind Gegenstand laufender Gespräche zwischen Kirche und Staat, die weiter behandelt werden, bis die notwendigen Entzerrungen bewerkstelligt sind. Dass sich dabei beide Seiten über die Einhaltung der Freundschaftsklausel im Konkordat fraglos einig sind, die für Veränderungen das gegenseitige Einvernehmen vorschreibt, ist die beste Voraussetzung zum Erreichen guter Lösungen für beide Verhandlungspartner.

Ein Land zwischen Kirchendämmerung und Renaissance des Religiösen

Die ambivalente Situation in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts

Reiner Anselm

Wie geht es weiter mit dem Christentum in Deutschland? Für viele flüchtige Betrachter scheint die Sache klar: Während die etablierten Kirchen mehr und mehr an Mitgliedern und Einfluss verlieren, wachsen auf und zwischen langsam alternden und verfallenden Formen des Christentums neue Formen von Religiosität. Bei näherem Hinsehen ist die Lage keineswegs so eindeutig. Denn die neuen Formen von Religiosität profilieren sich nicht einfach gegen die etablierte Gestalt des Christentums. Sie bilden eine eigene Form von Frömmigkeit, die neben der von den Kirchen und der wissenschaftlichen Theologie repräsentierten Mainstream-Religion eines öffentlichen Christentums zu stehen kommt. Da sich aber die private Religiosität und das kirchlich repräsentierte, öffentliche Christentum markant auseinanderentwickeln, besteht die Gefahr, dass beiden ihre jeweilige Grundlage verlorengeht. Die Herausforderung besteht daher darin, nach neuen, tragfähigen Vermittlungsformen zwischen institutionellem und individuellem Christentum zu suchen.

1. Der Ausgangspunkt: Die Spannung von Theologie und Religion im neuzeitlichen Protestantismus

Hochschätzung des individuellen Glaubens bei gleichzeitiger Kritik an der Kirche als Institution – diese Spannung begleitet das protestantische Christentum seit seinen Anfängen und wird darüber stilbildend für die Religionskultur in Deutschland. Von der Abgrenzung gegenüber der römischen Kirche, der pietistischen und erwecklichen Kritik an den aufs Neue erstarrten Formen evangelischer Kirchlichkeit, der Proklamation individuell-pantheistischer Naturfrömmigkeit in der Goethezeit, der Intellektuellenreligion des beginnenden 20. Jahrhunderts bis zu der Kirchentagsfrömmigkeit der 1980er-Jahre und den neuen Formen persönlicher, oft patchworkartig aus verschiedenen Traditionen zusammengesetzter Spiritualität spannt sich ein weiter Bogen. Doch auch wenn diese Spannung dem Protestantismus gleichsam in die Wiege gelegt ist und das Verhältnis zwischen dogmatisch formulierter und kirchlich vertretener Theologie auf der einen, persönlichem Glauben und individueller Frömmigkeit auf der anderen Seite seit dem Einspruch des Pietismus gegen die altprotestan-

tische Dogmatik umstritten ist, erhält diese Kontroverse erst mit der beginnenden Neuzeit ihre bis heute bestimmende Kontur. Denn nun werden die zentrifugalen Kräfte immer stärker, die den bei allen Spannungen doch unzweifelhaft vorhandenen Konsens des Aufeinander-angewiesen-Seins von Theologie, Kirche und Religion zerbrechen lassen: Zwischen den Vertretern der barocken Schuldogmatik, die die Theologie und ihre Lehrbildung als Grundlage der Frömmigkeit verstanden, und den Anhängern des Pietismus, für die die Religion die Bedingung für die Theologie darstellte, war doch unstrittig, dass weder eine Religion ohne Theologie noch eine Theologie ohne Religion denkbar seien. Die grundsätzliche Verbindung von Theologie und Religion mit der Kirche teilten beide Zugangsweisen ebenfalls, auch wenn diese Gemeinsamkeit vornehmlich auf einem noch sehr unscharfen und elastischen Kirchenbegriff basierte. In der Folgezeit aber kommt es zu einem verstärkten Trennungsprozess, der sowohl von der Seite der Theologie als auch der der Religion vorangetrieben wird. Das Auseinandertreten der beiden Pole Theologie und Religion gibt sodann in der Mitte den Raum frei für die Kontroverse, die Reinhold Seeberg treffend mit dem „Erwachen des Kirchenbegriffs“ charakterisiert hat.¹ In dieser Debatte versucht jede der beiden Seiten, die Definitions- und Gestaltungshöhe über den Kirchenbegriff zu erlangen.

In diesem modernisierungsspezifischen Differenzierungsprozess bilden sich zugleich spezifische Eigenlogiken aus, die die zentrifugalen Tendenzen kontinuierlich verstärken. Die Theologie orientiert sich dabei zunehmend am modernen Wissenschaftsparadigma und eignet sich damit das Selbstverständnis und auch die Binnenlogik der modernen Wissenschaften an. Dazu nimmt sie nun vor allem die historischen Bestände des Christentums in den Blick und kann sich so aus der akademischen Isolation befreien, in die sie mit der Durchsetzung des aufklärerischen Wissenschaftsparadigmas insbesondere nach Kants Erkenntniskritik zu geraten drohte. Über die Konzentration auf das Geschichtliche findet sie Anschluss an die geisteswissenschaftliche Leitdisziplin des 19. Jahrhunderts. Das Interesse für eine vergleichende Religionsforschung, die die verschiedenen Phänomene der Religion zunächst in historischer, dann auch in gegenwartsorientierter Perspektive in den Blick nimmt, ist ebenfalls in diesem Zusammenhang zu verorten. Auch die Sozial- und Naturwissenschaften, die sich stärker profilieren und mit einem immer größeren Selbstbewusstsein auftreten, bleiben nicht ohne Rückwirkung auf die Positionierung der Theologie innerhalb der Universität: Sie zwingen die Theologie in eine im Grunde apologetische Ausein-

¹ Seeberg, Reinhold: Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche, Bd. V, Erlangen 1885. Zu dieser Kontroverse vgl. auch Hirsch, Emmanuel: Geschichte der neuen evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. V, Gütersloh 1951, S. 145-231 sowie Rendtorff, Trutz: Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, Gütersloh 1966.

andersetzung, bei der diese durchaus mit Erfolg die Auffassung vertritt, dass das Verstehen und daher auch das Steuern zu einem Bessern einer Gesellschaft nur von einer selbst wertgebundenen Disziplin her erfolgen kann. Der Aufstieg der Theologischen Ethik als Sozialethik, die am Ende des 19. Jahrhunderts erfolgt, ist in diesem Zusammenhang zu sehen.

2. Emanzipierte Frömmigkeit

Das Auseintreten von Theologie und Religion ist aber auch auf der Seite der Religion deutlich spürbar. So verselbstständigt sich bereits seit dem 18. Jahrhundert die individuelle Frömmigkeit gegenüber ihrer kirchlichen Normierung und entzieht sich dadurch zunehmend der theologischen Reflexion. Was zunächst als Distanzierung von kirchlichen Angeboten begann – gerade in den Städten ist das gestiegene Angebot an Alternativen zum Sonntagsgottesdienst als ein maßgeblicher Faktor zu nennen –, setzt sich im Entstehen einer eigenen bürgerlichen Bildungsreligion fort, für die Kunst und Kultur, aber auch das Engagement in Arbeit und Familie charakteristisch sind. Während dabei die Arbeiterschaft sich deutlicher vom Christentum abwendet, bildet dieses nach wie vor den weltanschaulichen Rahmen des Bürgertums – die Alternativreligionen, die im Zusammenhang der Lebensreformbewegung am Ende des 19. Jahrhunderts entstehen, stellen eine Minderheit dar. Aber die eigene Lebensführung zielt nun auf eine humane Sittlichkeit, nicht auf Kirchlichkeit oder eine spezifische Frömmigkeitspraxis. Das Christentum ist in diesem Milieu nur mehr als Kulturfaktor und Zivilreligion präsent, in Gestalt der Kasualien, der Gottesdienste im Kirchenjahr, aber auch bei der Einweihung von Kriegerdenkmälern, kirchlichen Andachten anlässlich der Sedantage oder an der Geburtstagsfeier des Kaisers.² In der Arbeiterschaft dagegen tritt an die Stelle dieser bürgerlichen Kulturreligion ein mehr oder weniger prägnanter Atheismus, der sich in der Hinwendung zum Sozialismus oder Positivismus als Weltanschauung oder auch einfach in der inneren Distanzierung ausdrücken konnte. Die rapide steigenden Kirchengaustrittszahlen am Beginn des 20. Jahrhunderts zeigen das deutlich. Einen „dritten Weg“ zwischen der bürgerlichen Bildungsreligion und dem Atheismus der Arbeiterschaft stellen die intensiven Bemühungen der „Gesellschaft für ethische Kultur“ dar, die sozialintegrative Funktion der Religion mit einer christlich-humanen, die überkommene Trennlinie von Bürgertum

² Vgl. bes. Hölscher, Lucian: Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250/1990, S. 595-630 sowie Hering, Rainer: Säkularisierung, Entkirchlichung, Dechristianisierung und Formen der Rechristianisierung bzw. Resakralisierung in Deutschland, in: Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende, hrsg. von Stefanie von Schnurbein und Justus H. Ulbricht, Würzburg 2001, S. 120-164.

und Arbeiterschaft überwindenden Ethik zu beerben.³ Für beide Formen der Distanzierung gegenüber einer akademisch fundierten und kirchlich organisierten Form des Christentums gilt: Auf den überkommenen Fundamenten des Christentums und seinen neuzeitlichen Transformationsgestalten entstehen die neuen Formen starker Bindungen, die sich aber nicht mehr nur von der traditionellen Kirchlichkeit distanzieren, sondern sich auch nicht mehr durch deren Lehrbildung und damit eben auch nicht mehr durch die Theologie erreichen lassen.

3. Erfolgreiche Vermittlungsversuche am Beginn der Moderne

Trotz dieser gegenseitigen Absetzungs- und Differenzierungsbewegungen wäre das Bild doch nicht vollständig ohne einen Blick auf die verschiedenen Bestrebungen seitens der Theologie, den sich abzeichnenden Hiatus wieder zu überwinden. So lässt sich schon in der Aufklärungszeit die Entstehung eines neuen Genus theologisch-kirchlicher Literatur beobachten, die „praktische“ oder „populäre Dogmatik“. Programmatisch formuliert Johann Jakob Griesbach: „Der Zweck der populären Dogmatik ist, die Bildung einsichtsvoller Christen zu befördern; dahingegen durch den Vortrag der Schuldogmatik Schulgerechte Theologen zubereitet werden sollen.“⁴ Am profiliertesten haben dieses Programm sicher Friedrich Schleiermacher und seine Nachfolger verfolgt. Schleiermachers rhetorische Frage: „Soll denn der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei, die Wissenschaft mit dem Unglauben?“⁵ wird dabei stilbildend für eine Theologie, die sich die Vermittlung von moderner Kultur(religion) und christlicher Lehrbildung über eine theologische Reflexion der Religion zur Aufgabe gestellt hat. Aber auch das konservative Kulturluthertum und, im 20. Jahrhundert, besonders die Dialektische Theologie führen, unbeschadet aller zuvor geschilderten Differenzierungsprozesse, doch auch immer das Ziel mit sich, diese Differenzen wieder zu überbrücken: das konservative Luthertum durch den Versuch, die Gesellschaft des Kaiserreichs über das Programm einer auf den Schöpfungsordnungen gegründeten Sittlichkeit auf ein neues Fundament zu stellen,

³ Vgl. dazu die programmatischen Sätze von Ferdinand Tönnies: „Die Gesellschaft für ethische Kultur will alle diejenigen Menschen in sich versammeln: die mit der großen Bewegung der arbeitenden Klasse wenigstens insoweit sympathisieren, als sie darin ethisch wertvolle Motive oder ethisch wertvolle Bestrebungen entdecken; ... die sich in die Wahrheit vertiefen, dass es ein Heil der Seele gibt; ... die wohl wissend, dass Ideale Ideale bleiben, darum nicht aufhören wollen, nach Idealen zu streben ...“, in Foerster, Friedrich Wilhelm: Einführung in die Grundgedanken der ethischen Bewegung, Berlin 1896, S. 4.

⁴ Griesbach, Johann Jakob: Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, besonders für künftige Religions-Lehrer, Jena, 2. Aufl., 1787, S. 1. Die im Geist der Aufklärung gegründete theologische Fakultät Göttingen wird zu einem besonderen Zentrum für diese Art der Dogmatik; vgl. dazu auch Ahlers, Botho: Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh 1980, S. 160-164.

⁵ Schleiermacher, Friedrich: Zweites Sendschreiben an Lücke über seine Glaubenslehre, in: Kritische Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 10, hrsg. von Dems., Berlin 1990, S. 347.

die Dialektische Theologie mit dem Unterfangen, nun die Theologie selbst als Religion zu profilieren und dementsprechend alle überkommenen Formen der Kulturreligion einer Kritik zu unterziehen.⁶

Charakteristisch ist allerdings, dass allen diesen Versuchen – wie bereits ihren Vorgängern – nur ein begrenzter Erfolg beschieden ist. Der Grund dafür dürfte vor allem darin bestehen, dass alle Vermittlungsversuche letztlich von dem Bestreben geleitet sind, die individuelle Frömmigkeit der theologischen Normierung zu unterziehen. Diese Intention lässt sich schulübergreifend und keineswegs nur bei der konfessionellen Theologie beobachten. So formuliert etwa Ernst Troeltsch – charakteristischerweise unter der Kritik an einer suprarationalen dogmatischen Theologie aufnehmenden Leitfrage: „Was kann eine Glaubenslehre noch wollen?“: „Sie kann den Glauben regulieren, kann die Ordnung der wild und frei wachsenden Vorstellungen sein. Der sich selbst überlassene Glaube hat die Neigung zu Wucherungen, zu Verzettelungen und Gleichgültigkeit gegen den Zusammenhang.“⁷ Dieses Vermittlungsbestreben läuft aber der gleichermaßen aus der modernitätsspezifischen Differenzierung und der Hochschätzung des individuellen Glaubens erwachsenden Aufwertung und Verselbständigung persönlicher Religiosität zuwider.

4. Weiter wachsendes Selbstbewusstsein der privaten Frömmigkeit

Die letztlich erfolglosen Integrationsbestrebungen des 19. Jahrhunderts lassen dabei eine Struktur hervortreten, die auch für die gegenwärtige Situation maßgeblich ist: Sie scheitern, weil sich die private, individuelle Frömmigkeit eben nie vollständig in den Formen kirchlicher Lehre und kirchlicher Praxis abbilden lässt. Sie erweist sich als nur zu einem geringen Teil steuerbar – und vor allem tendiert sie dazu, sich in dem Maß, in dem sie zum Gegenstand institutioneller Regulierung werden soll, sich diesem Zugriff durch einen weiteren Rückzug ins Private zu entziehen. Zugleich ist dies genau der Kern der These von der Invisible Religion, die zunächst von Thomas Luckmann ausgearbeitet worden ist.⁸ Die Entfernung der Religion von ihren reflexiven oder institutionellen Steuerungsinstanzen ist zudem auch derjenige Bestand der soziologischen Säkularisierungsthese, die sich auch in der jüngsten Diskussion als stabil erwiesen hat.⁹ Doch diese Entfernung darf nicht unmittelbar als ein gesellschaftlicher Bedeutungs-

⁶ Vgl. dazu ausführlicher Anselm, Reiner: *Lutherische Leitkultur. Kirche und Gesellschaft in der Sicht des konservativen Kulturluthertums im Kaiserreich*, in: *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit*, Bd. 2: *Christentum und Kultur*, hrsg. von Albrecht Grözinger, Georg Pfeleiderer und Georg Vischer, Zürich 2003, S. 169-190.

⁷ Troeltsch, Ernst: *Glaubenslehre. Nach den Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, hrsg. von Gertrud von le Fort, Aalen, Neudruck, 1981, S. 55.

⁸ Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991.

⁹ Vgl. dazu zuerst und diskussionsbestimmend Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, hier S. 40-66.

verlust beschrieben werden, solange die Religionsinstitutionen, insbesondere die akademische Theologie und die verfassten Kirchen, sich als institutionell stabil erweisen bzw. – im Fall der theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten – durch entsprechende Regelungen des Staatskirchenrechts stabil gehalten werden. Gleichwohl gibt es doch deutliche Anzeichen, dass diese Entfremdung auf Dauer zu einer Erosion auch der individuellen Frömmigkeit führen wird. Schon Ernst Troeltsch hatte, die Entkirchlungswelle an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert deutlich vor Augen, festgehalten, dass das institutionell verfasste und damit das kirchliche Christentum die „stärkste Fortpflanzungs-, Ausbreitungs- und Organisationskraft“ habe.¹⁰ Neuere Studien zur Situation in Deutschland bestätigen dies eindeutig. Wo mit der zurückgehenden Bindung der individuellen Frömmigkeit die Stabilität der kirchlichen Institutionen ins Wanken gerät, kommt es mittelfristig auch zu einem Rückgang individueller Formen von Religion.¹¹ Auf diesen Gesichtspunkt wird später noch einmal zurückzukommen sein.

Nach diesem langen Anmarschweg sind nun die Koordinaten bestimmt, von denen aus die gegenwärtige Situation der Religion, insbesondere des Christentums in Deutschland, in den Blick genommen werden kann. Hier zeigt sich nämlich ein in der Tat ambivalentes, nach dem bisher Ausgeführten aber auch nicht mehr überraschendes Bild: Die Bedeutung des Christentums und mit ihm auch anderer Religionen nimmt weder einfach zu noch eindeutig ab. Es kommt vielmehr zu einem immer stärkeren Auseinanderdriften zwischen einer kirchlich vertretenen und öffentlich artikulierten Form des Christentums und einer persönlichen Religiosität bzw. Frömmigkeit. Dabei scheinen mir die Dinge so zu liegen, dass die gesellschaftliche Aufmerksamkeit für die öffentlich artikuliert Religion zumindest konstant ist, angesichts eines größeren Orientierungsbedarfs aufgrund von Modernisierung und Globalisierung vielleicht sogar eher zugenommen hat. Auch die Sensibilität für die Fragen individueller religiöser Orientierung scheint mir eher stärker geworden zu sein. Dagegen aber gibt es eine massive Krise der Vermittlungsinstanzen zwischen einer solchen öffentlichen Christentums- bzw. Religionsartikulation und den vielfältigen Formen individueller Frömmigkeit. Dementsprechend beschränkt sich die Artikulation von Religion vor allem auf Fragen der gesellschaftlichen Orientierung, während sich die persönliche Frömmigkeit in eine sprachlose Innerlichkeit zurückzieht. Dadurch wird es immer schwieriger und auch seltener, die eigene Frömmigkeit anderen zu kommunizieren und sie so – durchaus im wörtlichen Sinn – mit-zu-teilen. Privatisierung und Rückzug der Religion aus der Öffentlichkeit gehen in dieser Perspektive

¹⁰ Troeltsch, Ernst: Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hrsg. von Hans Baron, Tübingen 1925, S. 166-191, hier S. 174.

¹¹ Vgl. dazu insbes. Pollack, Detlev: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, S. 77-182.

keineswegs unmittelbar Hand in Hand, wie es die Vertreter der klassischen Säkularisierungsthese meinten. Der Zusammenhang ist vielmehr deutlich vielschichtiger: Modernisierung als Pluralisierung und Individualisierung generiert zunächst ein neues Bedürfnis nach einer orientierenden Religion, die sich aber, hier ist die Säkularisierungsthese im Recht, zunehmend von den Formen individueller Religiosität abkoppelt. Durch diese Entkopplung verliert jedoch nach und nach diese öffentliche Religion ihre Basis, ein Prozess, der dann auch die Lebensader der individuellen Religiosität versiegen lässt. Denn mit dem Rückzug ins Private schwindet auch deren intersubjektive Artikulationsfähigkeit und damit die Möglichkeit zur Weitergabe einer Religion. Die Krise der Vermittlungsinstanz Kirche bedingt somit stets auch eine Krise der beiden anderen Bereiche, der öffentlichen Religion und der individuellen Frömmigkeit. Diese These soll nun im Folgenden weiter erläutert werden.

5. Akzeptierte öffentliche Präsenz des Christentums

Blickt man auf die Präsenz des Christentums in der Öffentlichkeit, so zeigt sich: Die Stimmen beider großen Kirchen in Fragen der moralischen Orientierung sind ein selbstverständlicher Faktor der öffentlichen Meinungsbildung. Die Teilnahme kirchlicher Vertreter in den zahlreichen in den letzten Jahren geschaffenen Beratungs- und Entscheidungsgremien für ethische Fragen, insbesondere im Bereich der Bioethik, aber etwa auch im vergangenen Jahr in der „Ethikkommission für eine sichere Energieversorgung“, stößt in der Regel nicht auf Widerstand, sondern wird häufig sogar begrüßt, ebenso wie das Engagement der Kirchen für soziale Fragen.¹² Hier wirkt sich offenbar aus, dass den Kirchen zugetraut wird, gerade nicht interessengeleitet zu agieren, sondern als Repräsentanten einer bestimmten ethisch-humanen Kultur die Perspektive der Allgemeinheit zu verkörpern. Sie stellen den ethischen Common-Sense dar, eine Funktion, die sonst nur noch dem Bundesverfassungsgericht zugetraut wird. Das gilt allerdings nur, solange sie ihrer bereits skizzierten Vermittlungsaufgabe nachkommen und ihre Vertreter keine Positionen vertreten, mit denen sie die individuellen Überzeugungen und Praktiken zu regulieren suchen. Möglicherweise lässt sich sogar noch pointierter formulieren: Ihre Zustimmung erhalten die Kirchen und ihre Vertreter in den entsprechenden Gremien genau deswegen, weil sie im Unterschied zu den Repräsentanten anderer gesellschaftlicher Interessensgruppen gerade den Eindruck erzeugen können, eben nicht vom Gesichtspunkt individueller und damit

¹² Vgl. Fateh-Moghadam, Bijan: Bioethische Diskurse zwischen Recht, Ethik und Religion. Juristische Perspektiven – Zum Einfluss der Religion in bioethischen Beratungsgremien, in: Religion in bioethischen Diskursen. Interdisziplinäre, internationale und interreligiöse Perspektiven, hrsg. von Friedemann Voigt, Berlin u. a. 2010, S. 31-64; Anselm, Reiner: Beraten oder Entscheiden? Was leisten Ethikkommissionen in gesellschaftlichen Kontroversen, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 55/2011, S. 162-167.

notwendig partikularer Überzeugungen zu sprechen, eben gerade keine starken konfessorischen Erklärungen einzufordern. Nur solange ein spezifisch christlicher Lehrgehalt im Hintergrund bleibt oder sich nur in der Sprache eines allgemeinen Common Sense artikuliert, können die Kirchen und ihre Vertreter die an sie herangetragenen Erwartungen erfüllen und ihre Akzeptanz erhalten. Im Bereich des Protestantismus ist dies noch stärker ausgeprägt als im Katholizismus – aller mitunter zu vernehmenden Rhetorik eines prophetischen Wächteramts zum Trotz. Denn hier wirkt sich die traditionelle Hochschätzung individueller Überzeugungen aus, die sich in einem innerprotestantischen Pluralismus abbildet. Das evangelisch-entschiedene „Sowohl-als-auch“ in ethischen Fragen ist schon sprichwörtlich. Sehr zugespitzt lässt sich formulieren: Gerade das Traditionsstück, das häufig mit dem problematischen Weg des Luthertums in die Moderne zusammengebracht wurde, die Zwei-Reiche-Lehre, erweist sich hier als produktiv, indem die Unterscheidung zwischen Reich Gottes und Reich der Welt eine grundsätzliche Skepsis gegenüber innerweltlichen Gewissheiten artikuliert.

Für eine solche, im Grunde als selbstverständlich angesehene öffentliche Artikulation des Christentums lassen sich noch weitere Beispiele benennen. Sie weisen alle dieselben Strukturmerkmale auf und sollen darum nur kurz skizziert werden: Zunächst ist auf die oft übersehene Tatsache aufmerksam zu machen, dass mit der Union eine seit Gründung der Bundesrepublik maßgebliche politische Kraft ihr Wirken dezidiert als politische Umsetzung christlicher Wertvorstellungen begreift. Auch hier ist es so, dass das „Dass“ einer solchen christlichen Politik keineswegs bestritten wird. Die Kritik konzentriert sich viel eher auf die Frage, ob die Union dem Anspruch christlicher Politik gerecht wird. In den nahezu ausschließlich an die amerikanische Debatte anschließenden Diskursen um die Legitimität religiöser Äußerungen im politischen Raum wird das häufig übersehen.¹³ Auch die Ergebnisse einer jüngst publizierten Studie zu „Religion bei Meinungsmachern“, die auf eine durchaus positive Bewertung des Christentums unter Journalisten hinweisen, fügen sich nahtlos in die hier vorgeschlagene Interpretationsperspektive ein.¹⁴ Schließlich sind sowohl das Studienfach Theologie an den staatlichen Universitäten als auch der Religionsunterricht an staatlichen Schulen im Grunde akzeptiert, auch wenn in diesem Bereich vielleicht der stärkste Gegenwind einer religionskritisch-laizistischen Öffentlichkeit zu vernehmen ist.

¹³ Vgl. dazu ausführlicher Grotefeld, Stefan: Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft, Stuttgart 2006, sowie Anselm, Reiner: Religiöse Überzeugungen und politische Entscheidung. Überlegungen aus der Perspektive der theologischen Ethik, in: Theologische Literaturzeitung 135/2010, S. 1187-1196.

¹⁴ Gärtner, Christel / Gabriel, Karl / Reuter, Hans-Richard: Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elite-Journalisten in Deutschland, Wiesbaden 2012.

6. Wachsende Aufmerksamkeit für die individuelle Religiosität

Parallel zu diesem weithin fraglos akzeptierten Agieren der Kirche im öffentlichen Raum gibt es durchaus auch eine neue Aufmerksamkeit für individuelle Religion. Hier ist es allerdings schwierig, diese Aufmerksamkeit bereits mit einer Trendwende zu mehr persönlicher Frömmigkeit zu verbinden, schon allein, weil diese Größe sich weitgehend dem analysierenden Zugriff entzieht und nur auf der Grundlage weitreichender Theoriekonstrukte zu erfassen ist. Als sicher gelten darf darum zunächst nur, dass die – migrations- und globalisierungsbedingte – Pluralisierung der Religion auch zu einer größeren wahrnehmbaren Vielfalt von Religion geführt hat. Sichtbar in der Öffentlichkeit getragene religiöse Insignien wie das Kopftuch muslimischer Frauen oder der Dastar bei den männlichen Angehörigen der Sikhs sind nur zwei Beispiele für dieses Phänomen. Die neue Visibilität von Religion hat zusammen mit ihrem hohen Mobilisierungspotenzial dafür gesorgt, dass die Rede über die Religion wieder zu einem gesellschaftlichen Thema geworden ist. Nicht zuletzt dürfte die Erfahrung des religiös motivierten Extremismus maßgeblich für diese Entwicklung verantwortlich sein. Zentrale Fragen gesellschaftlicher Orientierung werden seither als Fragen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen verhandelt und beispielsweise nicht mehr als Konsequenz unterschiedlicher politischer Konzepte und Überzeugungen. Zwei Beispiele können das illustrieren: In der Diskussion über die Aufnahme der Türkei in die EU herrscht seit einiger Zeit das Thema „Europa als Wertegemeinschaft“ vor, verbunden mit dem Hinweis, dass die Wertesysteme des christlich geprägten Europas mit denen der islamisch geprägten Türkei nur schwer kompatibel seien. Die Debatte darüber, ob die EU sich nicht eher als Freihandelszone nach angelsächsischem Vorbild denn als Wertegemeinschaft verstehen sollte, ist demgegenüber in den Hintergrund getreten. Ähnliches lässt sich in den Auseinandersetzungen um die Fortpflanzungsmedizin wahrnehmen. Auch hier wurde die Religion als bestimmender Faktor über den in den 1970er-Jahren noch dominanten Diskurs über Emanzipation und Selbstbestimmung der Frau abgelöst.

7. Das Christentum in der Authentizitätsfalle

Doch auf der anderen Seite gilt: Den beiden großen Kirchen in Deutschland gehören immer weniger Menschen an. Dies wäre zunächst vor dem Hintergrund der religionssoziologischen Einsichten zur Privatisierung von Religion allein noch kein Grund dafür, die These von einer Renaissance der Religion in Deutschland zurückzuweisen. Allerdings haben neuere Untersuchungen, zuletzt der von der Bertelsmann-Stiftung in Auftrag gegebene Religionsmonitor, ergeben, dass die Wahrscheinlichkeit, dass Konfessionslose sich selbst als religiös oder hoch religiös bezeichnen, sehr

gering ist.¹⁵ Der Grund für die Differenz zwischen der zumindest allenthalben wahrgenommenen Renaissance von Religion und den seit Jahren zu beobachtenden sinkenden Mitgliederzahlen dürfte – entsprechend des zweiten Teils der oben formulierten These – darin zu suchen sein, dass zwar das Reden über Religion als gesellschaftlicher Faktor wieder zugekommen hat, es gleichzeitig aber der Thematisierung der eigenen Religion und Frömmigkeit an gesellschaftlicher Akzeptanz, an sozialen Orten und nicht zuletzt an den dafür notwendigen individuellen Kompetenzen fehlt. Denn gegenüber der öffentlichen Rede von Religion, auch von Religion als Faktor für die individuelle Motivation und gesellschaftliche Orientierung, ist eine signifikante Sprachlosigkeit im Blick auf die Thematisierung eigener Religiosität zu verzeichnen. Über den eigenen Glauben zu sprechen, ist nur für einen sehr kleinen Teil der Bevölkerung selbstverständlich. Mehr noch: Es dürfte, schenkt man den Beobachtungen aus dem Religions- und Konfirmandenunterricht Glauben, auch nur noch für wenige möglich sein. Einen eigenen Glauben haben und über diesen Glauben sprechen und ihn damit auch weitergeben zu können, ist zweierlei. Dieser Sachverhalt ist dabei wohl nicht einfach einem Traditionsabbruch geschuldet, er resultiert vielmehr aus der strikten Individualität der Glaubensüberzeugungen. Diese ist dabei, hierin ist der Analyse von Armin Nassehi unzweifelhaft Recht zu geben, nicht mehr nur die Innenseite einer institutionell vermittelten Lehrmeinung, gewissermaßen die subjektive Aneignung der kirchlich repräsentierten Form des Christentums, sondern ein durchweg individueller Produktionsprozess, der sich aus den vorwiegend medial vermittelten Traditionsstücken und Leitfiguren unterschiedlicher Religionskulturen und ihrer Vertreter speist.¹⁶ Während sich die individuelle Religion des 19. und weitgehend auch des 20. Jahrhunderts dementsprechend an „ihrer“ Kirche und ihren Lehren abarbeitete, weil diese letztlich auf die Vermittlung von kirchlichem und individuellen Christentum zielte, sind diese neuen Formen von Religiosität als „Patchwork-“ oder „Bricolage-Religiosität“ das Kombinieren aus unterschiedlichen, auch durchaus sich widersprechenden Beständen gewöhnt. Dies wird nicht nur als unproblematisch, sondern sogar als Ausdruck der besonderen Authentizität von Religion empfunden. Problematisch wird dieser Zugang zur persönlichen Religiosität nicht durch seine Widersprüchlichkeiten, sondern dadurch, dass er letztlich zum Gefangensein in der Authentizität führt. Zugleich aber führt er auch in die eben angesprochene religiöse Sprachlosigkeit, die dann auch die entsprechenden Kommunikationsgemeinschaften, von der Familie bis zu Kirchengemeinde, als überflüssig erscheinen lässt. Die

¹⁵ Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.): Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007; vgl. darin etwa den Beitrag von Gabriel, Karl: Religiöser Pluralismus. Die Kirchen in Westdeutschland, S. 76-84, hier S. 79 f.

¹⁶ Vgl. Nassehi, Armin: Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors, in: Religionsmonitor 2008, hrsg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2007, S. 113-132.

Authentizität als Kriterium für die eigene Religiosität wird hier so weit getrieben, dass man diese Religiosität oder Frömmigkeit nur mit sich selbst ausmachen kann. Möglicherweise kann man sie auch überhaupt nur für sich praktizieren. Denn immer, wenn man das eigene religiöse Erleben in Worte fassen möchte, muss man sich ja einer Sprache bedienen, die auch für andere verständlich ist und die darum die eigenen Eindrücke nie wirklich authentisch, sondern immer schon gefiltert durch die gemeinsame Sprache wiedergibt.

Von dieser Überlegung aus lässt sich die Art der öffentlichen Thematisierung von Glaubensinhalten und Orientierungsmarken für die christliche Lebensführung durch die Kirchen und ihre Repräsentantinnen und Repräsentanten noch einmal aus einer anderen Perspektive betrachten: Ihr nach außen gerichteter, deklarativer Charakter entspricht genau den Erwartungen, die die meisten Christinnen und Christen an ihre Kirche haben – sie soll Christentum bzw. eine christliche Position deutlich machen, ohne freilich die eigene Überzeugung damit nachhaltig beeinflussen zu wollen. Zu dieser Beobachtung passt genau, dass nur eine Gruppe von Christinnen und Christen diesem Agieren nicht zustimmt: die Hochverbundenen. Sie empfinden diese Distanz zwischen kirchlich vertretenen Positionen und dem individuellen Glauben als eine Schwundstufe von Kirche, in der die Gemeinschaft der Gläubigen zu einer „Bundeswerteagentur“ (Wolfgang Huber) verkommt. Umgekehrt bedeutet das, dass die in diesen Diskursen durch die Kirchen und ihre Vertreter artikulierten Standpunkte keineswegs mit der eigenen Auffassung korrelieren müssen, sie müssen nur zu erkennen geben, dass sie nicht die Absicht haben, die persönliche Überzeugung der Einzelnen determinieren zu wollen. Wenn diese Bedingung erfüllt ist, dann ist auch ein profiliertes Auftreten der Kirchen und ihrer Repräsentanten in der Öffentlichkeit akzeptiert. Die Einstellungen zu Ehe und Sexualität, aber auch zur Fortpflanzungsmedizin oder zur Sterbehilfe geben instruktive Beispiele ab. Die Konzinnität zur individuellen Überzeugung ist daher offenbar gar nicht notwendig, wichtiger erscheint, dass die Kirchen ihre Position erwartbar formulieren und damit die ihnen für den öffentlichen Diskurs zgedachte Funktion erfüllen. Das bedeutet aber auch, dass das etwa von Friedrich Wilhelm Graf immer wieder beklagte Glaubwürdigkeitsproblem der Kirchen, das im Kern in der schon 1973 von Gerhard Schmidtchen diagnostizierten „kognitiven Dissonanz“ zwischen den eigenen und den kirchlich vertretenen Wertvorstellungen besteht, eher auf einem überkommenen bürgerlichen Ideal einer Vermittlung von individueller und institutioneller Überzeugung fußt als auf den Bedürfnissen, welche die Menschen derzeit an das Christentum stellen.¹⁷

¹⁷ Graf, Friedrich Wilhelm: Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen, München 2011, siehe ferner Schmidtchen, Gerhard: Gottesdienst in einer rationalen Welt. Eine religionssoziologische Untersuchung im Bereich der VELKD, Stuttgart 1973. Zum Problem des bürgerlichen Vermittlungsideals vgl. Nassehi: Erstaunliche Religiöse Kompetenz, S. 118 f.

8. Herausforderungen an die Kirche als Vermittlungsinstanz

Die Herausforderung für die Kirche scheint mir darum nicht primär darin zu liegen, ihr eigenes Agieren mit den Wertvorstellungen eines aufgeklärten, modernen Bürgertums in Übereinstimmung bringen zu wollen. Die modernitätsspezifischen Differenzierungsprozesse sind unumkehrbar – und wie der historische Rückblick gezeigt hat, dürfte auch jeder Versuch, die divergierenden Elemente wieder zu einer konzinnigen Einheit bringen zu wollen, nur stärkere Absetzbewegungen der beiden Pole zur Folge haben. Die gegenwärtige Programmatik für ein reflektiertes kirchliches Handeln kann darum nicht darin bestehen, in neuen Syntheseversuchen die beiden auseinanderstrebenden Elemente, die öffentliche und vor dem Forum aufgeklärter Vernunft zustimmungsfähige Formulierung christlicher Grundeinsichten und das individuelle Ensemble von Glaubensüberzeugungen, neu zur Deckung bringen zu wollen. Vielmehr kann und sollte es darum gehen, die beiden Bereiche gerade in ihrer Unterschiedlichkeit zu erhalten und gegenseitigen Vereinnahmungsversuchen zu wehren. Der höchstindividuelle und zugleich im Modus höchster Authentizität formulierte Charakter des persönlichen Glaubens bringt es mit sich, dass derartige Überzeugungen in ihrer Bindungskraft eben nicht regulierbar sind. Das bedeutet aber auch, dass diese, sofern sie nicht konform gehen mit den allgemeinen Regeln des Zusammenlebens, keine Kraft im öffentlichen Raum entfalten dürfen. In diese Richtung wäre sodann wohl auch Jürgen Habermas' Forderung aufzunehmen, Religion könne nur dann im liberalen Gemeinwesen akzeptiert werden, wenn sie sich im Modus der Reflexion mit ihrer eigenen Bedingtheit und ihrer Kompatibilität zu den Prinzipien des Verfassungsstaates auseinandersetze.¹⁸ Umgekehrt bedeutet das aber auch, dass Kirche und Theologie sich allen Regulierungsversuchen des individuellen Glaubens enthalten und stattdessen als Übersetzungs- und Transformationsinstanzen zwischen der öffentlichen Artikulation des Christentums und den privaten Glaubensüberzeugungen agieren sollten.

Diese Übersetzungsleistung ist unverzichtbar, da die Form des individuellen Glaubens durch eine rezeptive Struktur gekennzeichnet ist. Er basiert auf der Aneignung und Rekombination vorgegebener und anderweitig tradiertter Formen von religiöser Überzeugung. Dies gilt nicht nur für die Inhalte des persönlichen Glaubens, es gilt auch für die Kommunikation über den Glauben. Wenn Armin Nassehi festhält, dass derjenige religiös kommuniziert, der religiös angesprochen wird, so beschreibt das diese Struktur präzise und liefert auch eine zusätzliche Erklärung für die neue Aufmerksamkeit für Religion in öffentlichen Diskursen: Nachdem der politische Islam seine Ziele religiös artikuliert, reagiert auch die öffentliche Debatte mit einer religionsbezogenen Artikulation. Die rezeptive Struktur bringt es allerdings mit sich, dass diese Kommunikationsform

¹⁸ Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, S. 14.

darauf angewiesen bleibt, dass man von anderen religiös angesprochen wird. Nur in diesem Modus können die Sprachfähigkeit und damit auch die Vermittlungsfähigkeit des Glaubens gewährleistet werden. Dies erklärt freilich auch, dass schon die Weitergabe des Glaubens in der Familie mit dem Problem konfrontiert ist, dass hier Eltern sich in der Rolle der aktiven Sprecher, nicht nur in der der Rezipienten wiederfinden müssen. Zugleich bedeutet es, dass religiöse Artikulation auf das Vorhandensein entsprechender Bildwelten und eines Vorstellungsreservoirs angewiesen ist, ohne dass aber diese Bilder den Anschein erwecken dürfen, in Konkurrenz zu den individuellen religiösen Ensembles zu treten. In der Produktion solcher Vorlagen individueller Religion besteht die Aufgabe der Kirchen und der Theologie. Die Bedeutung dieser Vorlagen ergibt dabei nicht nur aus ihrer Funktion für die Kommunikabilität des Glaubens, sondern auch in dem von ihnen ausgehenden Schutz für die Authentizität des eigenen Glaubens, der sich (nur) so als ein persönlicher Glaube, also ein Glaube, der sich eben von den Vorlagen unterscheidet, konstituieren und verstehen kann. Ein wichtiger, wenn nicht der wichtigste Ort dafür ist der Gottesdienst, dem auch von den religiös Interessierten eine besonders hohe Bedeutung zugemessen wird. Da aber der Gottesdienst als Gemeinschaftsform fast zwangsläufig von Christinnen und Christen mit unterschiedlichen Erwartungen und Erfahrungen besucht wird, können die hier präsentierten Vorstellungsmuster und Ansprachen immer nur einen Kompromiss darstellen. Die Verbindung von hoher Erwartung und ebenso hohem Enttäuschungspotenzial hat hier ihre Ursachen.

Beide Pole der gegenwärtigen Artikulation des Christentums sind, so haben es die vorangegangenen Überlegungen ergeben, nur zukunftsfähig, wenn sie miteinander vermittelt werden, ohne die jeweiligen unterschiedlichen Zielrichtungen und Binnenlogiken zu vernachlässigen oder gar ineinander überführen zu wollen. Diese Vermittlungsaufgabe – und hier liegt wohl die größte Herausforderung an das Christentum der Gegenwart – kann aber nur durch stabile Organisationen geleistet werden. Ohne die Existenz der Kirchen als Organisationen, die die differenzierten Teilbereiche zu einem gemeinsamen Handeln zusammenfassen können, verlieren das öffentliche wie das private Christentum ihre Kraft. Zudem droht das Problem einer Entdifferenzierung von öffentlichem und privatem Christentum, das bereits oben identifiziert wurde: religiöser Fundamentalismus bzw. Extremismus auf der einen, ein „Locked-in-Syndrom“ religiöser Sprachlosigkeit und, daraus resultierend, die Unfähigkeit zur Weitergabe des Glaubens auf der anderen Seite. Das hierin liegende Problem hatte Ernst Troeltsch bereits 1922 klar gesehen, konnte allerdings noch von einer sehr viel stabileren Grundsituation der Volkskirchen ausgehen: „In dem Kräftespiel der modernen religiösen Lebensformen gegeneinander, der Volkskirchen, der Sekten und des völlig kult- und gemeinschaftslosen Individualismus behalten die alten Landeskirchen nunmehr als Volkskirchen immer noch die eigentlich leitende Stellung. Sie halten die religiöse

Grundsubstanz am Leben, in deren kritischer Zersetzung und persönlicher freier Gestaltung sich der reine Individualismus und in deren exaltierter Verengung und exklusiver Zuspitzung sich das Sektentum betätigt. Es ist der Ast, auf dem sie alle sitzen.“¹⁹ Unter den Bedingungen von gerade bei den einzelnen Christinnen und Christen geschwundenen Bindungskräften an ihre Kirche solche Organisationsstrukturen aufrechtzuerhalten, wird das Christentum vor große Aufgaben stellen.

9. Neue Anforderungen an Pfarrerinnen und Pfarrer

In diesen Prozessen dürfte den Pfarrerinnen und Pfarrern eine hervorgehobene Rolle zukommen. Von ihnen gefordert ist vor allem eine Mehrsprachigkeit, die den Einzelnen als religiöses Subjekt anzusprechen und ihn dabei zugleich mit den notwendigen Bausteinen für eine je spezifische Form individueller Christlichkeit auszustatten vermag. Dazu müssen die Lehrmuster der Theologie zwar gewusst, aber zugleich in eine entsprechende aneignungs- und interpretationsfähige religiöse Bildwelt übersetzt werden. Pfarrerinnen und Pfarrer sind hier nicht als Religionsintellektuelle gefragt, sondern als authentische und empathische religiöse Akteure – obwohl sie gerade diese Funktion wahrscheinlich nur durch eine entsprechende religiöse Bildung wahrnehmen können. Zugleich ist von ihnen verlangt, in einer ganz anderen Sprachform ethische Orientierungspunkte zu formulieren, und das heißt: auf grundlegende Fragen gegenwärtiger Gesellschaftsgestaltung im Horizont einer aufgeklärten, christlich-humanitären Sittlichkeit Antwort geben zu können – und zwar so, dass hier zugleich mögliche religiös motivierte Radikalismen abgeschliffen werden.

Auf all diese Aufgaben werden, dieser selbstkritische Blick auf die Theologie als Wissenschaft muss abschließend erlaubt sein, Pfarrerinnen und Pfarrer derzeit nur unzureichend durch ihre Ausbildung an der Universität vorbereitet. Wesentlich dafür verantwortlich dürfte der bereits angesprochene Sachverhalt sein, dass die Theologie sich in ihrem Selbstverständnis weitestgehend an dem in der Moderne entstandenen System universitärer Wissenschaft orientiert hat und dabei die Anforderungen der kirchlichen Praxis und auch der individuellen Frömmigkeit verlassen musste oder auch aus dem Blick verlor. Dennoch erscheint es an der Zeit, diese Ausrichtung wie auch die Disziplinengliederung der Theologie im Blick auf die ihr gestellten spezifischen Ausbildungsaufgaben neu zu überdenken. Etwas zugespitzt formuliert: Sie muss die angehenden Pfarrerinnen und Pfarrer in einer anderen Weise auf die von ihnen geforderte Mehrsprachigkeit vorbereiten, als dies derzeit der Fall ist. Zu dieser Mehrsprachigkeit gehört es, zunächst die analytischen Fähigkeiten zu vermitteln, die

¹⁹ Troeltsch, Ernst: *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (1906 / 1909 / 1922), zit. nach Dems.: *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 7, hrsg. von Volker Drehsen und Christian Albrecht, Berlin 2004, S. 455 f.

die beiden maßgeblichen Formen des Christentums und die zugehörigen Sprachformen unterscheiden lassen. Hier hat die historische Bildung ihren Platz, darf aber den Blick nicht für die Aufgaben der Gegenwart verstellen. Für die Theologie ist sodann gefordert, allen Tendenzen zu einem christlichen Esperanto zu wehren, sei es in Gestalt der Sprachform des öffentlichen Christentums, sei es in der Form einer artikulierten religiösen Unmittelbarkeit. Weder dürfen theologische Lehraussagen und Systeme als Glaubensaussagen ausgegeben werden, noch darf sich der Gehalt des artikulierten Christentums direkt aus der Frömmigkeit speisen. Gefragt ist vielmehr eine Kenntnis der Grammatik des christlichen Glaubens, die zu Artikulationen in der einen oder anderen Sprache befähigt.

Metropolis ohne Gott?

Von Glaube, Atheismus und Großstadtleben

Thomas Brose

Metropolis, der berühmteste aller deutschen Filme, ist ein einzigartiges Dokument der Moderne. Er inszeniert eine Zukunftswelt, bezieht sich im Kern jedoch auf die jüdisch-christliche Tradition und zeigt dabei, dass sich das Schicksal der Großstadt im ethisch-religiösen Bereich entscheidet. In den Megacitys von heute und morgen geht es ums Ganze.

Wie ein Magnet hat der Film Metropolis die geistigen Energien einer ganzen Epoche an sich gezogen, miteinander reagieren lassen und dabei die Vision einer gewaltigen Megalopolis hervorgebracht. In ihr ragen Wolkenkratzer gen Himmel, Flugzeuge kreisen über der City, Autos durchfluten die Straßen, Hochbahnen schlängeln sich über gewagte Brückenkonstruktionen. Alles ist auf Effizienz ausgerichtet. Metropolis' Skyline ist längst nicht mehr – wie in traditionellen Metropolen – von Kirchen und Kathedralen geprägt, sondern wird von einem gigantischen Monument beherrscht: dem Neuen Turm Babel.

Dass der berühmteste aller deutschen Kinofilme nach seiner Uraufführung im Jahr 1927 Anfang 2010 seine zweite Weltpremiere erlebte, ist – bisher wissenschaftlich kaum gewürdigt – ein geistiges Ereignis ersten Ranges. Denn seine Wiederaufführung¹ vor dem Brandenburger Tor mitten im Kraftfeld des wiedervereinigten Berlin enthält eine anthropologische, sozialetische sowie philosophisch-theologische Signatur, die es für den Diskurs der Gegenwart zu entziffern gilt.

Der Film inszeniert zwar eine Zukunftswelt, bezieht sich in seinem Kern jedoch auf die der jüdisch-christlichen Tradition eingeschriebenen Paradigmen von „Babylon“ und „Jerusalem“. Danach bildet die Stadt jenen Freiraum, in dem es zwischen Sündenfall und Verheißung anthropologisch ums Ganze geht: um Versklavung und apokalyptischen Untergang, aber auch um Befreiung und endgültige Gerechtigkeit – die Polis als religiöses Phänomen par excellence. Mehr als acht Jahrzehnte nach seinem Kinostart avanciert dieses Monument der Moderne zum einzigartigen Dokument seiner Entstehungszeit und zum scharf-sezierenden Kommentar

¹ Die Wiederaufführung der restaurierten Fassung von Metropolis erfolgte am 12.2.2010 live mit Orchester im Berliner Friedrichstadtpalast. Von dort aus wurde sie in die Alte Oper in Frankfurt a. M. sowie an den deutschen „Erinnerungsort“ par excellence übertragen, das Brandenburger Tor.

unserer Gegenwart. „Metropolis“ – das ist eine Zeitkapsel, deren Inhalt uns an die Zukunft erinnert.

Visionär nimmt die Wolkenkratzerstadt etwas von dem vorweg, was tatsächlich erst in unserer Gegenwart Wirklichkeit geworden ist: die Urbanisierung des Globus mit riesigen Agglomerationen und Megalopolen. Dieser Artikel betrachtet Anfänge des Großstadtlebens, um einen Beitrag zu einer „Theologie der Stadt“ zu leisten. Er blickt deshalb auf Geschichte und Gegenwart von Glaube, Religion und Christentum in einer Welt, deren Zukunft in der Stadt liegt. Seit dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts leben erstmals mehr Menschen in Städten als in ländlichen Gebieten. „Bis zum Jahr 2030 werden geschätzt knapp 60 % der bis dahin prognostizierten 8 Mrd. Menschen in Städten leben – ein Großteil davon in den Megacitys der Entwicklungsländer.“²

1. Die Welt als Metropolis: Vision und Wirklichkeit

Ein Riss geht durch die Riesenstadt. Die Erde bebt. Alles gerät ins Wanken. Aus den Katakomben von Metropolis steigt Wasser empor, überflutet die unterirdische Arbeiterstadt und sprengt Beton. Kinder fliehen aus ihren elenden Wohnsilos; sie müssen um ihr Leben laufen, geraten an einem Gitter ins Stocken. Vierzehn Tage lässt Fritz Lang Schauspieler, Komparsen und Kinder fast pausenlos im Wasser proben. „Mehr unter die kräftigen Duschen gehen!“, ruft der Mann mit dem Megafon. Der Regisseur will ein cineastisches Kunstwerk schaffen, das die Welt noch nicht gesehen hat.³

Langs Kunst bannt die nervöse, temporeiche, elektrisierende Vitalität einer Megacity neuen Typs auf Leinwand. Metropolis wird damit zum fernen Spiegel einer Zeit, in der die Stadtsoziologie – wie von Georg Simmel (1858-1918) exemplarisch in seinem Aufsatz „Die Großstädte und das Geistesleben“⁴ gezeigt – überhaupt erst begann, ihren Gegenstand zu beschreiben und zu identifizieren.

1.1 Eine Vision bedrohter Zivilisation

Mit der teuersten Produktion der Stummfilmära, riesigen Kulissen und tausenden Statisten hat Fritz Lang in engster Kooperation mit Thea von

² Wurtzbacher, Jens: „Suchet der Stadt Bestes ...“ Die Stadtsoziologie und das Leitbild gelingender Urbanität, in: *Evangel* 4/2011, S. 5-7, S. 5.

³ Vgl. Deutsche Kinemathek – Museum für Film und Fernsehen (Hrsg.): *Fritz Langs Metropolis*, Berlin 2010.

⁴ Simmel, Georg: *Die Großstädte und das Geistesleben*, in: *Das Individuum und die Freiheit. Essays*, hrsg. von Dems., Berlin 1994, Nachdruck: *Die Großstädte und das Geistesleben*, Dresden 1903, S. 192-204, hier S. 192 f.

Harbou Kinogeschichte geschrieben.⁵ Nie zuvor wurde die ganze Welt in einer Stadt atemberaubender verfilmt; nie öffnete der urbane Moloch sein Maul auf erschreckendere Weise. In seiner gewaltigen Saga beschreibt der Regisseur Spannung und Spaltung einer ganzen Gesellschaft: Oben und Unten, Arm und Reich, Selbstbestimmt und Fremdgesteuert prallen darin aufeinander. Eine ganze Zivilisation wird von ihm klar und analytisch in Szene gesetzt.

Für den Film spielt das Mädchen Maria, mit überwältigendem Charisma von Brigitte Helm verkörpert, eine tragende Rolle. Selbst aus der sozial deklassierten Unterstadt stammend, wird sie zur Verkünderin eines christlich-solidarischen Menschenbildes. In ihrer Katakomben-Predigt – diese Kulisse erinnert an die Zufluchtsstätten der ersten Christen – ruft die gütige Prophetin die Fronarbeiter zu Umkehr und Versöhnung auf. Sie stärkt die Hoffnung auf ein gerechteres Gemeinwesen: die neue Stadt. Maria gewinnt dafür sogar die Unterstützung von Freder, dem Sohn des Autokraten von Metropolis, der sich nach dem Muster der alttestamentlichen Mose-Geschichte von seinem Vater Frederson abwendet, um für seine versklavten „Brüder“ einzustehen. Dieser Joh Frederson, Beherrscher der Megacity, verfolgt jedoch unbemerkt alles, was sich tief unter „seiner“ Stadt ereignet. „Als der sonst so kühle Frederson die entrückten Blicke der Arbeiter sieht, die Maria blind zu folgen scheinen, lässt er sich zu der Kraftgeste einer geballten Faust hinreißen und prophezeit: ‚Ich will Zwietracht säen zwischen ihnen und ihr.‘“⁶ Der Magnat entwickelt einen teuflischen Plan. Er zwingt seinen alten Rivalen, den mit Magie aller Art vertrauten Rotwang, eine täuschend echte Kopie der Predigerin zu erschaffen: Mit dieser Maschinen-Maria, in einer grandiosen Doppelrolle von Brigitte Helm dargestellt, erwächst der gütigen Protagonistin eine dämonische Gegenspielerin.

Das zum Leben erweckte Roboteridol, von Rotwang auf Destruktion programmiert, bringt Fredersons Imperium an den Rand der Selbstvernichtung. Völlige ethische Orientierungslosigkeit und die Zerstörung des Humanum führen fast zur Apokalypse. Die falsche Maria setzt dabei – als verführerische Tänzerin und maschinenstürmende Einpeitscherin – alle technischen Hebel Babels in Bewegung, um das Gemeinwesen zugrunde zu richten. Nur mit letzter Kraft gelingt es Grot, dem Hüter der „Herzmaschine“, im Film von Heinrich George gespielt, die Katastrophe abzuwenden, indem er dem aufgepeitschten Mob die Frage entgegen schreit: Wo sind eure Kinder? Fast zum Opfer entfesselter Wassermassen geworden, gelingt es Freder und der echten Maria in einer dramatischen Rettungs-

⁵ Das Filmprojekt *Metropolis* von Fritz Lang (1890-1976) geht auf einen Entwurf seiner Ehefrau, der Erfolgsautorin und Dramaturgin Thea von Harbou (1888-1954), zurück. Es erscheint als desiderat weiterer Forschung, ihren Anteil an *Metropolis* klarer zu konturieren; vgl. Harbou, Thea von: *Metropolis*, Berlin 1926.

⁶ Jaspers, Kristina: *Die Katakomben*, in: Fritz Langs *Metropolis*, hrsg. von der Deutschen Kinomathek – Museum für Film und Fernsehen, Berlin 2010, S. 145-147, hier S. 147.

aktion, die in der Unterstadt eingeschlossenen Kinder zu befreien – die Zukunft der Zivilisation entgeht nur knapp der Vernichtung.

1.2 Weltstadt Berlin: Der europäische Newcomer als Vorlage

Nach der Reichsgründung von 1871 erfasste die beschauliche Preußenresidenz ein atemberaubender Wachstumsschub: Im Jahr 1880 betrug die Zahl ihrer Einwohner schon über eine Million. Nachdem 1920 umliegende Ortschaften zur Gemeinde Groß-Berlin zusammengefasst worden waren, erstreckte sich dieser Moloch mit mehr als vier Millionen Menschen über 900 Quadratkilometer. Innerhalb weniger Jahrzehnte avancierte der europäische Newcomer nach New York und London damit zur drittgrößten Metropole.

Als Berlin noch dabei war, sich seine Weltstadtsproten zu verdienen, veröffentlichte Georg Simmel 1903 seinen klassisch gewordenen Grundlagentext „Die Großstädte und das Geistesleben“. Mit diesem Aufsatz avancierte der phänomenologisch arbeitende Philosoph zum Begründer einer neuen Forschungsrichtung: der Stadtsoziologie. Auf ihn berufen sich heute Urbanistiker, Stadtentwickler und Sozialwissenschaftler.

Für Simmel bildet das pagane Dasein den kontrastiven Maßstab, um den Rhythmus und die Eigendynamik eines neuen Typs von Großstadtleben darzustellen. Weil urbane Existenz zu Beginn des 20. Jahrhunderts plötzlich einer ungeheuren Steigerung des „Nervenlebens“ ausgesetzt sei, diagnostiziert der Forscher die Herausbildung einer spezifisch großstädtischen Individualität. „Die psychologische Grundlage, auf der der Typus großstädtischer Individualität sich erhebt, ist die Steigerung des Nervenlebens, die aus dem raschen und ununterbrochenen Wechsel äußerer und innerer Eindrücke hervorgeht. ... Indem die Großstadt gerade diese psychologische Bedingung schafft – mit jedem Gang über die Straße, mit dem Tempo und den Mannigfaltigkeiten des wirtschaftlichen, beruflichen, gesellschaftlichen Lebens –, stiftet sie schon in den sinnlichen Fundamenten des Seelenlebens, in dem Bewusstseinsquantum, das sie uns wegen unserer Organisation als Unterschiedswesen abfordert, einen tiefen Gegensatz gegen die Kleinstadt und das Landleben, mit dem langsameren, gewohnteren, gleichmäßiger fließenden Rhythmus ihres sinnlich geistigen Lebensbildes.“⁷

Die rasant wachsende Finanz- und Wirtschaftsmetropole Berlin verkörpert für Simmel die Moderne. Walter Mehring dichtete in den 1920er-Jahren: „Die Linden lang, Galopp. Galopp, mit der Uhr in der Hand, mit dem Hut auf'm Kopp; keine Zeit, keine Zeit, keine Zeit!“⁸

⁷ Simmel: Die Großstädte, S. 192 f.

⁸ Kiaulehn, Walter: Berlin. Schicksal einer Weltstadt, Berlin 1980, S. 21.

1.3 Zwischen Babylon und Jerusalem

Metropolis bedient sich der Bildsprache der Bibel. Der Film inszeniert das In- und Miteinander von Gut und Böse – Sündenbabel ist nie ohne seinen völligen Gegensatz zu denken: das neue Jerusalem. Das Schicksal Jerusalems repräsentiert nicht bloß die Geschichte einer Stadt. Es ist eine grundlegende Erfahrung, in der es ums Ganze menschlicher Existenz geht: „Die Stadt ist ein altes Bild der Totalität. Babylon musste untergehen, weil seine Bewohner meinten, durch eigene Kraft alles, auch den Himmel, erreichen zu können. Jerusalem ist die eschatologische Stadt der Fülle. In ihr gibt es keinen Mangel, denn Gott selbst hat sie für die Menschen gebaut.“⁹

Typus Babylon: Magnet – Moloch – Metropolis

Der Typus „Babylon“ spielt innerhalb der apokalyptischen Gesellschaftsdiagnose Oswald Spenglers eine tragende Rolle. Zur Verteufelung des Großstadtlebens hat der agrarromantische Autor mit „Der Untergang des Abendlandes“ einen fundamentalen Beitrag geleistet: Er malt das Bild eines verruchten Babel an die Wand – und hat dabei die Millionenstadt Berlin vor Augen. „Kino, Expressionismus, Theosophie, Boxkämpfe, Nigertänze, Poker und Rennwetten – man wird das alles in Rom wiederfinden“.¹⁰ Was Spengler für die antike Weltstadt diagnostiziert, gilt seiner Auffassung nach jedoch in verschärfter Form für die urbane Massengesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

„Babylon“ manifestiert sich für viele Zeitgenossen vor allem im Glamour und Glanz der Roaring Twenties. Man sei, so das Grundgefühl der traumatisierten Weltkriegsgeneration, nochmal davongekommen. Klaus Mann protokolliert eine grassierende Vergnügungssucht, in der Tanz „zur Manie, zur idée fixe, zum Kult“ geworden sei. „Die Börse hüpfte, die Minister wackeln, der Reichstag vollführt Kapriolen. Kriegskrüppel und Kriegsgewinnler, Filmstars und Prostituierte, pensionierte Monarchen (mit Fürstenabfindung) und pensionierte Studienräte (völlig unabgefunden) – alles wirft die Glieder in grausiger Euphorie.“¹¹

Mit der filmischen Sequenz im Vergnügungsviertel Yoshiwara findet Lang eine kongeniale künstlerische Umsetzung der zeitgenössischen Sucht nach Luxus und orgiastischer Betäubung. Die Szenerie des Yoshiwara wird zur grandiosen Spiegelung großstädtischer Glückssuche und mondäner Vergnügungssucht. Eindrucksvoll bedient sich der Regisseur

⁹ John, Ottmar: Artikel „Cityreligion“, in: Lexikon neureligiöse Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, hrsg. von Harald Baer, Hans Gaspar, Joachim Müller und Johannes Sinabell, Freiburg 2005, Sp. 219-224, Sp. 219 f.

¹⁰ Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bde., München, 1. Aufl., 1922, Nachdr. Düsseldorf 2007, S. 678.

¹¹ Mann, Klaus: Die „Jazz-Infektion“, in: Geschichte des modernen Lebensstils. Essen – Wohnen – Freizeit – Reisen, hrsg. von Ursula A. J. Becher, München 1990, S. 176.

expressionistischer Überblendungen und prismenhaft aufgespaltener Perspektiven, um zu zeigen: An diesem Ort kann der Einzelne schnell dem Rausch der Sinne verfallen. Keineswegs zufällig zelebriert die künstliche Femme fatale genau an diesem Ort ihren ersten großen Auftritt. Mit einem entfesselten Tanz versetzt sie Zuschauer in Taumel, weckt Leidenschaft und lähmt jeden Ansatz sozialen Denkens.

Taumel, Rausch und Betäubung bilden jedoch bloß die bunt verzierte Seite der merkwürdig antikisierend wirkenden „Sklavenhaltergesellschaft“ von Metropolis. Dass sich diese Wirkung einstellt, hängt mit dem Kontrast von modernster Technik und anachronistischer Gesellschaftsform zusammen – und mit der Tatsache, dass dieses Gemeinwesen christlichen Werten (noch) nicht verpflichtet zu sein scheint. „Im Unterschied zur antiken Anschauung, die mit Herrn und Sklaven als einem selbstverständlichen ‚natürlichen‘ Faktum rechnete, war das Vorhandensein von Herrschafts- und Diensträngen in einer vom Christentum geprägten Gesellschaft nicht einfach eine naturhafte, mit der Geburt gegebene Tatsache.“¹²

Georg Simmel nimmt die Großstadt als Ort sozialer Gegensätze und Kämpfe wahr. Metropolis illustriert diese gesellschaftliche Spaltung als Zeichen der Zeit: Hoch oben, in den sonnenbeschiedenen Ewigen Gärten, vergnügen sich die Söhne der Reichen bei Spiel und Müßiggang. Tief unten, in dunklen Verliesen, schufften Kohorten von Arbeitssklaven. Licht und Luxus der Oberstadt haben einen hohen Preis: Sie müssen durch Armut, Leid und Plackerei der Menschen ganz unten teuer erkaufte werden. In einer der eindringlichsten Filmszenen sind es jene Existenzen im Schatten, die dem unersättlichen Götzen Großstadt zum Opfer dargebracht werden. Die Bildsequenz vom Maschinen-Abgott, der Heere von Arbeitern regelrecht auffrisst, ist kaum je wieder zu vergessen.

Das Motiv vom Götzen Großstadt, der seine Lebenskraft aus menschlichem Fleisch und Blut erneuert, taucht bereits 1910 in einer gewaltigen Großstadtvision von Georg Heym auf:

Der Gott der Stadt

Auf einem Häuserblocke sitzt er breit.
Die Winde lagern schwarz um seine Stirn.
Er schaut voll Wut, wo fern in Einsamkeit
Die letzten Häuser in das Land verirren.

Vom Abend glänzt der rote Bauch dem Baal,
Die großen Städte knien um ihn her.
Der Kirchenglocken ungeheure Zahl
Wogt auf zu ihm aus schwarzer Türme Meer.

¹² Maier, Hans: Welt ohne Christentum – was wäre anders?, Freiburg 2009, S. 16.

Wie Korybanten-Tanz dröhnt die Musik
 Der Millionen durch die Straßen laut.
 Der Schlote Rauch, die Wolken der Fabrik
 Ziehn auf zu ihm, wie Duft von Weihrauch blaut.

Das Wetter schwelt in seinen Augenbrauen.
 Der dunkle Abend wird in Nacht betäubt.
 Die Stürme flattern, die wie Geier schauen
 Von seinem Haupthaar, das im Zorne sträubt.

Er streckt ins Dunkel seine Fleischerfaust.
 Er schüttelt sie. Ein Meer von Feuer jagt
 Durch eine Straße. Und der Glutqualm braust
 Und frisst sie auf, bis spät der Morgen tagt.¹³

Das gesamte Großstadtleben erscheint in dem expressionistischen Gedicht als riesiger Baalsdienst. Millionen von Menschen liefern die kultische Begleitmusik, wenn sich der „Gott der Stadt“ an den Abgasen der Industrieschlote wie an Weihrauch berauscht. In der Gewalttätigkeit dieses Götzen, der sich von menschlichem Mark und Bein nährt, verdichtet Heym sein apokalyptisches Panorama des gefräßigen Moloch, dem Fritz Lang und Alfred Döblin in den 1920er-Jahren weitere Facetten hinzufügen.

Typus Jerusalem: Hoffnung – Hilfe – Heilserwartung

„Dieser ganze erste Tag war Traum, Wirrwarr, Babylon! Alles erdrückend.“,¹⁴ notiert der junge Carl Sonnenschein, als er nach dem Ersten Weltkrieg in der deutschen Hauptstadt eintrifft. Auch er bedient sich des Typus von „Babylon“, um die deutsche Metropole zu charakterisieren. Der Weltstadtapostel hält sich aber nicht auf damit, Sündenbabel zu verteufeln, sondern geht selbst an die Herkulesaufgabe, Armen, Entwurzelten und Vereinsamten die Vision einer besseren, gesünderen Welt zu bieten: Die Hoffnung auf die neue Stadt Jerusalem.

Zeigt Metropolis eine Polis ohne Religion? Das ist keineswegs der Fall. „Vater, Vater, weißt du, wie lange zehn Stunden dauern?“, ruft Freder dem Alleinherrscher von Metropolis zu. Die Begegnung mit der Predigerin Maria hat sein Leben radikal verändert. Er lässt – wie Mose, der Befreier aus ägyptischer Knechtschaft – sein altes Leben hinter sich. Zum äußeren Zeichen der Solidarität „mit seinen Brüdern“ legt er sein weißes Gewand ab, kleidet sich in die dunkle Kluft der Unterstadt und „erlöst“ den Arbeiter

¹³ Heym, Georg: Gedichte, Frankfurt a. M. 1999, S. 47.

¹⁴ Sonnenschein, Carl: Notizen III, Berlin 1922, S. 39.

Gregory von seiner unerträglichen Plackerei. Schließlich wird der Sohn – mit ikonographischem Bezug zum gekreuzigten Christus – von einer Maschine an beiden Armen regelrecht auseinandergerissen. Freder gelingt es schließlich, mit Hilfe Marias eine Verbindung zwischen Ober- und Unterwelt herzustellen und so zum ersehnten „Mittler“ zu werden.

2. Die Großstadt als Ort komplementärer Vermittlung: Transzenden und Immanenz

Großstadt = Gottlosigkeit? Sind die Metropolen mit ihren speziellen Lebensrhythmen überhaupt dafür geeignet, Glauben weiterzugeben? Brauchen Menschen vielleicht die Nähe zur Natur, die Erfahrung von Wachstum und Ernte, von Geburt und Tod, um sich selbst als transzendente, den Alltag übersteigende Wesen zu begreifen? Wie kein anderer Ort, so die hier vertretene These, bietet die Großstadt Raum für die komplementäre Vermittlung von Transzendenz und Immanenz, von geistiger Idealität und erfahrbarer Realität.

Wer die Bibel liest, stößt dabei auf großstädtisches Leben zwischen Ideal und Wirklichkeit: Jerusalem und Babylon, Ninive, Athen und Rom, Alexandria und Antiochien. Sie alle sind nicht wegzudenken von der Landkarte des Glaubens. Wenn von Städten die Rede ist, geht es dabei um Realsymbole für geschöpfliche Wirklichkeit vor Gott, für Menschsein in Freude und Angst, verstrickt in Hass und Schuld, hoffnungsvoll und sehnsüchtig – um Maßstäbe für gerechtes und menschenwürdiges Leben.

2.1 Großstadtleben und Transzendenzstreben: Aurelius Augustinus und Bertolt Brecht

„Ja, renn nur nach dem Glück / doch renne nicht zu sehr! / Denn alle rennen nach dem Glück / Das Glück rennt hinterher“,¹⁵ konzentriert Bertolt Brecht seine Weltstadt-Erfahrungen in der „Ballade von der Unzulänglichkeit menschlichen Planens“, die 1928, nur ein Jahr nach der Premiere von *Metropolis*, mit den Songs der Dreigroschenoper uraufgeführt wird. Der religiöse Skeptiker klingt dabei fast wie ein spiritueller Klassiker, wenn er wie der Kirchenlehrer Augustinus zu bedenken gibt: Glücks-Jagd und Suche nach Seelenruhe bilden ein Leitthema großstädtischer Existenz. Allerdings begnügt sich der spöttische Atheist – anders als der Gottsucher und Kirchenvater des 4. Jahrhunderts – damit, sich auf ein sehr irdisches Glück zu konzentrieren.

Dem urbanen Intellektuellen spätantiker Wendezeiten winkt eine imperiale Karriere im Ballungszentrum der Macht. Glänzende Verlockungen bleiben nicht aus: politischer Einfluss, Ruhm als Redner und schneller Ge-

¹⁵ Brecht, Bertolt: *Die Gedichte*, Frankfurt a. M. 2000, S. 115f.

nuss. Aber das bisschen „Unsterblichkeit“ taugt auf Dauer nicht dafür, seinen Durst nach Leben zu stillen. Aurelius Augustinus, der Verfasser der „Bekenntnisse“, gibt darum gleich zu Beginn der ersten Autobiografie der Weltliteratur zu bedenken: „und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir – et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“¹⁶

„Denn für dieses Leben / ist der Mensch nicht anspruchslos genug / Drum ist all sein Streben / nur ein Selbstbetrug.“,¹⁷ heißt es dagegen in Brechts zitierter Ballade. Das dem Menschen innewohnende Glücksverlangen bleibt bei dem Anti-Illusionisten unerlöst. Auf der Suche nach neuen Glaubenssystemen wird Glücksstreben für den Religionskritiker zum Treibmittel ideologischer Träume. Der Autor, mit dem Dickicht der Megacitys vertraut, empfiehlt seinen Lesern im 1922 entstandenen autobiografischen Gedicht „Vom Armen B. B.“ deshalb, cool zu bleiben und es mal mit lockerem Egoismus zu versuchen: „In der Asphaltstadt bin ich daheim. Von allem Anfang / Versehen mit jedem Sterbesakrament: / Mit Zeitungen. Und Tabak. Und Branntwein.“¹⁸

2.2 Großstadtleben und Menschenwürde: Alfred Döblin

Für Brechts zwiespältige Verheißungen kann sich der Großstadtautor Döblin keineswegs begeistern. Dagegen erlebt der angehende Schriftsteller schon früh eine einschneidende Begegnung mit Friedrich Nietzsche. „Ich erinnere mich, wie ich im Zimmer sitze und nach der Lektüre der ‚Genealogie der Moral‘ das Buch schließe, beiseitelege und mit einem Heft bedecke, buchstäblich zitternd, fröstelnd, und wie ich aufstehe, außer mir, im Zimmer auf und abgehe, und am Ofen stehe. Ich wusste nicht, was mir geschah, was man mir hier antat. Kannte ich Gott, trotz alledem? Gott, gegen den es hier ging? Wusste ich von ihm? Ahnte und ersehnte ich ihn? Ich weiß nicht. Aber ich sah, dass es hier schrecklich ernst wurde, dass es um Gott ging und dass ich daran beteiligt war.“, berichtet der Autor in seiner autobiographischen Schicksalsreise.¹⁹

Döblin ist einer jener Autoren, die das Genre des Großstadttromans²⁰ erfunden haben. Der Titel seines Welterfolgs ist klug gewählt, denn der „Alex“, bei dem Venen und Arterien des urbanen Organismus zusammenlaufen, bildete seit Beginn des 20. Jahrhunderts das Herzstück der Weltstadt Berlin. Der Roman wurde 1929 veröffentlicht und bald darauf mit Heinrich George als Franz Biberkopf verfilmt – etwa zu gleicher Zeit, als das Wort vom „Moloch Großstadt“ aufkam und sich einzubürgern begann.

¹⁶ Augustinus, Aurelius: Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch, eingel., übers. und erläutert von Joseph Bernhart, mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt a. M. 1987, S. 12.

¹⁷ Brecht: Die Gedichte, S. 116.

¹⁸ Ebd., S. 96 f.

¹⁹ Döblin, Alfred: Schicksalsreise, Leipzig 1983, S. 126.

²⁰ Vgl. Klotz, Volker: Die erzählte Stadt. Ein Sujet als Herausforderung des Romans von Lesage bis Döblin, Reinbek b. Hamburg 1987.

Das Schreckbild vom Moloch hat sich am Beispiel der deutschen Hauptstadt herausgebildet. Damit der Stadtkörper nicht schlapp macht, müssen in einem gewaltigen „struggle for life“ Hetakomben von Schlachtopfern dargebracht werden. Um darzustellen, was dieses vieltausendköpfige Ungeheuer tagtäglich verschlingt, kreierte Döblin den genialen Gedanken, seine Leser in den Nordosten der Stadt, zum „Städtischen Central-Vieh- und Schlachthof“, zu führen. Denn hier wird die Versorgung des Molochs fabrikmäßig organisiert, um Millionen von Großstadtmägen zu stopfen. „An den langen Hallen sind Türen, schwarze Öffnungen zum Eintrieb der Tiere, Zahlen daran, 26, 27, 28. Die Rinderhalle, die Schweinehalle, die Schlachträume: Totengerichte für die Tiere, schwingende Beile, du kommst mir nicht lebend raus.“²¹

Döblin nimmt die Erschütterung der bisherigen Fundamente – soziale, wirtschaftliche, und ethische Herausforderungen – existenziell wahr. Die von Nietzsche artikulierte Prognose, wonach sich die dünne Deckschicht jüdisch-christlicher Zivilisation in einem beschleunigten Auflösungsprozess befinde, bringt den „Alexanderplatz“-Autor dazu, seine schriftstellerische Energie in einer exemplarischen Konstellation zu konzentrieren: Biberkopfs Agon mit den Pathologien der Weltstadt.

2.3 Zur Konstruktion des religiös-politischen Feldes: Der Kontrast zwischen Idealität und Realität

Um vom Menschen zu sprechen, kann ein Kunstwerk wie *Metropolis* von Gott nicht schweigen. Lang lädt zu einem cineastischen Großexperiment ein. Der Filmpionier schafft – ähnlich wie Döblin – ein *Theatrum humanum*, eine filmische Versuchsanordnung, um dem Problem von Existenz, Glaube und Großstadt auf den Grund zu gehen: Kann es Menschen in dieser Arena überhaupt gelingen, den ethischen Herausforderungen einer Megacity gerecht zu werden? Mit der Signatur des Turms, Symbol bis an den Himmel reichender technizistisch-ökonomistischer Selbstüberschätzung (Gen 11,5), stellt Lang die entscheidende Frage nach dem Wesen humaner Existenz: Wenn das Geschöpf seine Kreatürlichkeit verneint, eine Welt der Werte und der Transzendenz radikal negiert, erwächst aus dieser Hybris die Gefahr des Untergangs. Gier, Machtanbetung und Menschenopfer, so der Regisseur, bedrohten den gewaltigen zivilisatorischen Turmbau von innen her – sie drohen, die ganze babylonische Gesellschaft in die Tiefe zu reißen.

²¹ Döblin, Alfred: *Berlin Alexanderplatz*, München, 37. Aufl., 1998, S. 118.

Von der Kraft normativer Ideen: Freiheit und Menschenwürde

Die „babylonische Perspektive“ prägt Metropolis. Die Hoffnung auf das himmlische Jerusalem, religiöses Narrativ für endzeitliche Versöhnung zwischen Oben und Unten, Natur und Kultur, Gott und Mensch, scheint dagegen in der Wirrsal der Weltstadt ortlos zu sein. Wie jedoch die Katakomben-Predigt der gütigen Maria sowie die große Versöhnungsszene am Ende des Films demonstrieren, existiert dazu eine Gegenmacht: die Idee gleicher Freiheit und Würde.

Gegen die versöhnliche Schlusseinstellung hat der Publizist Siegfried Kracauer heftig polemisiert. Auf Freders Vorschlag hin reichen sich nämlich sein Vater und der Vorarbeiter Grot die Hand. Noch dazu, so Kracauer, gebe Maria „dieser symbolischen Allianz von Arbeit und Kapital ihren Segen. ... Freders Rebellion endet in der Festigung totalitärer Autorität, und er hält dies noch für einen Sieg.“²² Zum Finale des Films heißt es: „Mittler zwischen Hirn und Händen muss das Herz sein.“²³ Es kommt nicht zu Klassenkampf und Revolution, sondern zu Kommunikation und versöhnlicher Haltung. Herrscher und Beherrschte, Arbeiter und Oberschicht, „Hirn“ und „Hand“, finden mit Hilfe des vermittelnden „Herzens“ zusammen. Metropolis zeigt, dass im Raum der Polis Interaktion und Kommunikation eine reale Möglichkeit bleibt, sofern die humane Würde aller Akteure anerkannt wird.

Wie Hans Maier hervorhebt, ist die Geschichte des modernen Rechts-, Sozial- und Kulturstaates nicht ohne das biblische Menschenbild zu verstehen. „Die kreatürliche Gleichheit der Menschen vor Gott bereitet eine Position prinzipieller Rechtsgleichheit vor – daher kann im christlichen Kontext die Sklaverei nicht dauern. Die Universalität der Menschennatur wird entdeckt.“²⁴ Rousseau drückt es im *Contract social* in prägnanter Weise aus: „L'homme est né libre, et partout il est dans les fers.“ „Der Mensch wird frei geboren, und überall liegt er in Ketten.“²⁵ Mit anderen Worten: Freiheit schließt die Kontrasterfahrung von Unfreiheit nicht aus; Menschenwürde nicht die gesellschaftspolitische Konfrontation mit Unterdrückung und Sklaverei. „Es existiert, so die einzige mögliche Erklärung der Doppeldeutigkeit, etwas Kontrafaktisches, etwas, was der empirischen Realität gegenübersteht und sie doch bewertet“.²⁶

Die Hoffnung auf das Heil der Unterdrückten und Versklavten gewinnt am Ende des Films Kontur durch die Orientierung an einer durch Soli-

²² Kracauer, Siegfried: *Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films*, Frankfurt a. M. 1984, S. 172 f.

²³ März, Peter: *Der Dom*, in: Fritz Langs *Metropolis*, hrsg. von der Deutschen Kinemathek – Museum für Film und Fernsehen, Berlin 2010, S. 345-347, hier S. 347.

²⁴ Maier: *Welt ohne Christentum*, S. 112 f.

²⁵ Rousseau, Jean-Jacques: *Der Gesellschaftsvertrag*, Leipzig 1981, S. 38.

²⁶ Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Menschenrechte und Menschenwürde denken*, in: *Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, hrsg. von Thomas Brose und Matthias Lutz-Bachmann, Berlin 1994, S. 11-20, hier S. 11.

darität, Toleranz und Nächstenliebe geprägten Lebensweise. Diese in der jüdisch-christlichen Tradition überlieferte Vision vom himmlischen Jerusalem avanciert zum Maßstab einer humanen Gesellschaft. „Die Idee der Stadt Gottes ... ist die Umwandlung ihrer tödlichen Widersprüche in kreative Spannungen und das Aufrichten von Recht und Gerechtigkeit für alle Bewohnerinnen und Bewohner. Die Idee der Stadt ist Leben in Fülle: Die Lahmen tanzen, die Blinden sehen, die Tauben hören. Die Reichen teilen aus – und die in Schuldknechtschaft Versklavten werden frei.“²⁷

Christliches Menschenbild und die Soziale Frage

Aus einer Höhe, in der gesellschaftliche Abgründe nicht wahrnehmbar sind, lenkt Joh Fredersen vom Neuen Turm Babel aus das Geschick der Fünfzig-Millionen-Stadt. Bildtelefone und Schaltpulte dienen dem Magnaten dazu, seine Herrschaft über den Stadtstaat aufrechtzuerhalten. Angesichts solcher Modernität wirkt die Versklavung der „Untermenschen“ besonders anstößig und anachronistisch. Damit stellt sich explizit die Frage nach der Bedeutung der Arbeit bzw. der Sozialen Frage.

Dass die Arbeit der Schlüssel zur gesamten Sozialen Frage sei (Person; Familie; Gesellschaft), wurde bereits im Jahr 1891 von Leo XIII. in seiner Enzyklika „*Rerum novarum*“ festgehalten. Es ist kein Zufall, dass die Verteidigung menschenwürdiger Arbeit mit dem im großstädtischen Raum manifesten Wandel sozialer Strukturen und dem Wachsen wirtschaftlicher Ungleichgewichte zusammenfällt. In dieser Enzyklika, formuliert mit Blick auf die Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, fordert der Papst u. a. gerechte Entlohnung, staatliche Aktivitäten zur Wirtschaftsförderung sowie die Stärkung von Arbeitnehmerorganisationen.²⁸ Die Katholische Soziallehre wurde weiterentwickelt durch die Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ (QA) Pius' XI., die 1931, also 40 Jahre nach der ersten Sozialenzyklika, publiziert wurde und wesentlich von dem Ansatz des Jesuiten Oswald von Nell-Breuning inspiriert war. „3. Gegen die Neige des 19. Jahrhunderts hatten ja die neue [kapitalistische] Wirtschaftsweise und die Industrialisierung bei einer ganzen Reihe von Völkern mehr und mehr zu einer Spaltung der Gesellschaft in zwei Klassen geführt: Die eine Klasse, nur gering

²⁷ Gott in der Stadt. Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2007, S. 15.

²⁸ Die Kontinuität katholischer Sozialverkündigung wird u. a. deutlich, wenn Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „*Mater et Magistra*“ – siebzig Jahre nach Erscheinen von „*Rerum novarum*“ – im Jahr 1961 schreibt: „8. Nur selten fand ein Papstwort einen so weltweiten Widerhall wie dieses. Grund dafür ist sowohl die Wichtigkeit und Weite seines Inhalts wie die unvergleichliche Kraft seiner Sprache. In der Tat wurden jene Richtlinien und Mahnungen so bedeutsam, dass sie aus dem Gedächtnis der Nachwelt nicht mehr auszulöschen sind. Seither weitet sich das Wirken der katholischen Kirche sichtbar. Ihr Oberhirt macht sich gewissermaßen die Leiden, die Klagen, die Bestrebungen der unteren Schichten und der Unterdrückten zu eigen. Er tritt auf als Anwalt und Schützer ihrer Rechte.“, <http://www.iupax.at/index.php/liste-soziallehr/129-1961-johannes-xxiii-mater-magistra.html>, Stand: 30.4.2012.

an Zahl, genoss fast allein alle Annehmlichkeiten, welche die neuzeitlichen Erfindungen so reichlich zu bieten vermochten; die andere Klasse dagegen, die ungeheure Masse der Arbeiterschaft umfassend, litt unter dem Druck jammervoller Not, ohne sich trotz angestrengtesten Bemühens aus ihrer kläglichen Lage befreien zu können.“²⁹ In QA wird das heute fast durchgängig respektierte „Subsidiaritätsprinzip“ hervorgehoben. Demnach ist überall da dem Einzelnen oder einer kleineren Gruppe der Vorrang zu geben, wo diese dem Gemeinwohl besser dienen kann. Wird ein Zustand erreicht, in dem dies nicht mehr möglich ist, entfaltet das „Solidaritätsprinzip“ seine Wirkung: Danach existiert für die höhere Ebene stets auch die Verpflichtung zur Hilfeleistung.

3. Glaube – Gott – Großstadtleben

3.1 Atheismus und Christentumskritik: Berlin als Großstadt ohne Gott?

Wie keine andere Metropole galt und gilt Berlin bei Kommentatoren als „Stadt ohne Gott“. Längst existiert ein organisatorischer Zusammenhang von „östlichem“ Atheismus und „westlicher“ Christentumskritik. Befinden sich damit jene im Recht, die unter dem einstmals geteilten Himmel der Hauptstadt – bei einem Anteil von bald 70 % Konfessionslosen – eine stetig steigende Gottlosigkeit ausmachen?

Zwar bleibt Berlin ein Zentrum weltanschaulicher Auseinandersetzung, aber seine religionsproduktive Vitalität ist nicht zu unterschätzen: Hier, wo unter 3,4 Millionen Einwohnern 320.000 katholische und 740.000 evangelische Christen sowie 210.000 Muslime und 11.000 Mitglieder der Jüdischen Gemeinde auf engstem Raum mit Nichtglaubenden zusammenleben, wird auch der Mut zum religiösen Bekenntnis großgeschrieben.

Tatsächlich existiert – neben dem „Weltstadtapostel“ Carl Sonnenschein – in der Person Romano Guardinis, der 1923 auf den neu geschaffenen Lehrstuhl für „Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung“ berufen wurde, schon seit der Weimarer Republik ein bewundernswertes Beispiel für eine Theologie, die versucht, den Glauben im großstädtischen Raum neu zur Sprache zu bringen.

Guardinis Mission war vorbildlos. Bald gelang es dem Gelehrten, seine umstrittene Professur zu einer Institution zu machen. Mit seiner Antrittsvorlesung „Vom Wesen katholischer Weltanschauung“ glückte ihm dabei ein Auftakt, den er sechzehn Jahre bis zu seiner Zwangspensionierung durch die Nazis im Jahr 1939 durchhielt: nämlich das Sehen neu einzuüben. Gemeinsam mit seinem bunt zusammengesetzten Auditorium – Künstler, Studenten, urbane Intellektuelle, handfeste Praktiker, Ordensschwwestern

²⁹ <http://www.iupax.at/index.php/liste-soziallehre/115-1931-pius-xi-quadragesimo-anno..html>, Stand: 30.4.2012.

und agnostische Zeitgenossen – übte er das ein, was ihm Max Scheler mit auf den Weg gegeben hatte: die moderne Welt mit christlichen Augen anzuschauen. „Das Kolleg lässt sich gut an. Ich habe etwa 200-250 in einem, 100 im andern, und sie hören zu. Ich spreche ganz positiv, vermeide alle Apologetik ... ich möchte eine geistige Atmosphäre schaffen, in der die Dinge richtiger stehen, Perspektiven und Maße und Eigengesicht von allem deutlicher sind; eben katholisch.“³⁰

Der Religionsphilosoph an der Berliner Universität ließ sich nicht bloß auf eine Vielfalt von widersprüchlichen Lehrmeinungen, sondern auf einen Pluralismus von Weltanschauungen ein. Noch längst nicht in seiner Tragweite für die Gegenwart ausgelotet, kam es in der Zwischenkriegszeit zu einer denkwürdigen Begegnung: Guardini begab sich auf Augenhöhe mit der Moderne. Der Glaubensdenker suchte – von Dostojewski bis Nietzsche – Blickkontakt zu prägenden geistigen Gestalten und machte diese Suchbewegung zum Gegenstand einer expliziten Theologie.

Carl Sonnenschein dagegen redete mehr durch Taten als durch theologische Traktate. Im Gegensatz zu Guardinis diskursiv entfalteter Gottesrede lässt sich bei ihm von impliziter Theologie sprechen. Sonnenschein mit seiner speziellen Leib- und Seelsorge wusste das Idiom der Weltstadt einzigartig zu beherrschen. Er nahm das Wort Jesu: „Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. (Mt 11,28)“ wörtlich, lebte nachbarschaftlich mit den Ärmsten zusammen und sortierte Menschen nicht nach Konfessionen und Weltanschauungen. Als der „Papst von Berlin“ 1929 starb, gaben ihm darum Zehntausende Berliner das letzte Geleit. Der sozialdemokratische Vorwärts widmete ihm einen Nachruf: „Seine Arbeit war im tiefsten gegen uns gerichtet. Wie selten sind aber, gerade im Lager der Frommen, die Menschen, die ihren Glauben zu leben den Mut und die Kraft haben! Sonnenschein war einer dieser wenigen Menschen.“³¹

Auf je unterschiedliche Weise ließen sich Sonnenschein und Guardini vom Kairos der Zeitenwende nach dem Ersten Weltkrieg inspirieren. Sie stimmten jedoch darin überein, für ein Prinzip einzutreten, das in den Großstädten der Gegenwart ständig an Gewicht gewinnt: dass Menschen mit differierenden Credo, Konfessionen und Weltanschauungen lernen, tolerant, aber nicht beziehungslos miteinander zu leben. Wie können Christen, Atheisten und Muslime, Glaubende und Nichtglaubende, so der Fundamentaltheologe Michael Gabel, in der „Dynamik der Nachbarschaft“ friedlich koexistieren?³² Dies erweist sich als zentrale Zukunftsfrage.

³⁰ Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (Hrsg.): „Ich fühle, dass Großes im Kommen ist.“ Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908-1962, Ostfildern 2008, Brief vom 1.12.1923, S. 243 f.

³¹ Sollmann, Walter: Dr. Karl Sonnenschein. Dem Andenken eines Menschen, in: Vorwärts, 21.2.1929, S. 7.

³² Gabel, Michael: Migration – Minderheit – Mission. Ostdeutsche Katholiken als „Fremde“ im Neuland, in: Glaube, Macht und Mauerfälle, hrsg. von Thomas Brose, Würzburg 2009, S. 170-177, hier S. 174.

Berlin – das ist seit 1989 zu einem besonderen Topos geworden: Nämlich nicht an der Ewigkeit bestehender Verhältnisse zu verzweifeln, sondern auf die Möglichkeit von Veränderung zu vertrauen. Was das theologisch heißt? Gerade die Großstadt Berlin lädt – um mit dem Systematischen Theologen Alex Stock zu sprechen – dazu ein, Neues zu entdecken: „Fundorte, Plätze des Redens von Gott, an denen man noch keine Argumente findet, aber elementare Einblicke, Einsichten, Gesichtspunkte für den Prozess der theo-logia.“³³

3.2 Christen als „Seele der Stadt“

„Seele der Stadt“ sollten sie sein – das fordert der Diognetbrief aus dem 2. Jahrhundert von den Christen. Im 21. Jahrhundert hat es diese optimistische Sichtweise nicht gerade leicht, sich in einer zunehmend agnostisch und atheistisch gepolten Umwelt zu behaupten. Wie der Blick auf Millionenstädte wie Hamburg, München, Köln oder Berlin mit ihrer Konkurrenz an Sinn-, Lebens- und Weltentwürfen verrät, fällt es christlichen Gemeinden und Gemeinschaften zunehmend schwer, dem hohen Anspruch des Anfangs gerecht zu werden.

Was aber haben gläubige Christen der Großstadt heute anzubieten? Bei der Beantwortung dieser Frage kann der im Spannungsfeld von Antike und Christentum angesiedelte Diognetbrief Wegweisung bieten. Sein Adressat Diognet, kein Christ, aber gebildeter Zeitgenosse, möchte von gläubigen Freunden erfahren: Was glaubt ihr eigentlich? Wodurch unterscheidet ihr euch? Wie steht ihr zum Gemeinwesen?

Zwar reicht die hier favorisierte Antwort weit ins 2. Jahrhundert zurück, aber sie enthält eine wertorientierte Standortbestimmung, die noch heute tragfähig erscheint: „[D]ie Christen unterscheiden sich von andern Menschen nicht durch ihren Wohnort, ihre Sprache oder ihre Bräuche. Weder wohnen sie in eigenen Städten, noch sprechen sie einen besonderen Dialekt, noch haben sie eine ungewöhnliche Lebensweise. Die christliche Lehre hat kein besonders einfallsreicher oder fleißiger Mensch erfunden, und die Christen vertreten auch nicht nur einfach irgendeine andere menschliche Lehre. Sie wohnen in Städten, in denen man Griechisch oder andere Sprachen spricht, so wie es sich für jeden ergeben hat. In Kleidung, Nahrung und allem, was sonst zum Leben gehört, schließen sie sich dem jeweils Üblichen an. Und doch haben sie ein erstaunliches und anerkannt wunderbares Gemeinschaftsleben. Sie leben zwar an ihrem jeweiligen Heimatort, doch wie Fremde. Sie beteiligen sich als Mitbürger an allem, doch ertragen sie es nur wie Durchreisende. Jede Fremde ist ihre Heimat, und jede Heimat ist ihnen fremd. Sie heiraten und bekommen Kinder wie andere auch, aber sie setzen die Neugeborenen nicht aus. Ih-

³³ Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Gotteslehre. 1. Orte, Paderborn u. a. 2004, S. 30.

ren Tisch bieten sie allen an, aber nicht ihr Bett. Sie leben als schwache Menschen, richten sich jedoch nicht nach menschlichem Willen. Sie halten sich auf Erden auf, doch sie leben als Bürger des Himmels.“ Dann folgt das hoffnungsvolle, aber auch Verantwortung nach sich ziehende Fazit: „Um es kurz zu sagen: Was die Seele im Körper ist, das sind die Christen in der Welt.“³⁴

³⁴ Der Diognetbrief, in: Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übers. und kommentiert von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt a. M. / Leipzig 2005, S. 1287-1299, hier S. 1291 f.

Grenzüberschreitende Perspektiven

Staat und Kirche: In welcher Verfassung ist Europa?

Bernd Posselt

So sehr die Trennung von Staat und Kirche zu den wesentlichsten Errungenschaften der europäischen Geschichte gehört, so sehr war das Christentum ein staatsbildender Faktor – in der Spätantike, im Mittelalter, in vielen neuzeitlichen Nationalstaaten und beim europäischen Einigungsprozess nach dem Zweiten Weltkrieg. Dieser scheinbare Widerspruch prägte auch die europäische Verfassungsdebatte, die mit dem Lissabonner Vertrag nur ein vorläufiges Ende fand.

Seit der Anweisung Jesu, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist, zerbrechen sich Christen den Kopf über die Abgrenzung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt. Für die großen Denker des christlichen Abendlandes waren allerdings beide gleichermaßen göttlichen Ursprungs, auch wenn sie noch so sehr für deren Trennung eintraten. Erst die nicht- oder gar antichristliche Begründung moderner Staatlichkeit in der Neuzeit machte aus Kirche und Staat nicht nur Rivalen, wie es Papst und Kaiser waren, sondern oftmals sogar politische und weltanschauliche Gegner.

Vor allem in jenen Ländern, die später mit der Sechsergemeinschaft den Kern der heutigen EU bilden sollten, ging im 19. und 20. Jahrhundert die Entchristlichung ihrer weltlichen Strukturen einher mit dem Aufstieg der Nationalstaatlichkeit. Bei den Nachbarn sah dies teilweise erheblich anders aus, wenn man die nationalstaatsbildende Funktion der katholischen Kirche in Irland und Polen sowie das Staatskirchentum der Anglikaner in Großbritannien, der Lutheraner in Skandinavien oder der Orthodoxen auf dem Balkan betrachtet.

Für die christlichen Gründerväter der Kohle-und-Stahl-Gemeinschaft war ihr Katholizismus eine wesentliche Triebfeder ihres leidenschaftlichen Europäertums. Dieses war nicht nur eine Antwort auf die Verbrechen des Nationalsozialismus wie auf die Herausforderungen durch den Kommunismus, sondern schon nach dem Ersten Weltkrieg entstanden und durch die Ablehnung des Nationalismus des 19. Jahrhunderts motiviert. In der Vergötzung der Nation im Gefolge der Französischen Revolution sahen die Christdemokraten der 50er-Jahre den entscheidenden Sündenfall, den sie in Italien, Belgien und Luxemburg katholisch-sozial, in Frankreich christlich-liberal sowie in Deutschland und den Niederlanden christdemokratisch-ökumenisch zu überwinden trachteten.

1. Nation der Nationen

Die 313 mit dem Edikt von Mailand sowie wenig später mit der Einführung des Christentums als Staatsreligion im Römischen Reich begonnene Entwicklung war für sie der Ausgangspunkt einer gemeinsamen europäischen Identität, die viel älter ist als die der Nationalstaaten und nach dem Zweiten Weltkrieg aus deren Trümmern wieder ausgegraben wurde. Es war Theodor Heuss, ein evangelischer Liberaler, der ständig vom Europa der drei Hügel – also Golgotha, Akropolis und Kapitol – sprach als von einer Art europäischer Nation, die durch die Verschmelzung von griechischer Philosophie, römischem Recht und Christentum geschaffen wurde. Selbst ein Befürworter des Nationalstaates wie General de Gaulle prägte damals den Satz „Karl der Große ist unsere Zukunft“ und forderte die Wiedervereinigung von Ost- und Westfranken, deren Symbol die feierliche Begegnung mit Konrad Adenauer in der Kathedrale von Reims war.

Der christlich fundierte Versöhnungsgedanke wurde zur Gründungs-idee und laut Robert Schuman auch zum eigentlichen Zweck der Montanunion und des gemeinsamen Marktes, obwohl zunächst wirtschaftliche Aktivitäten im Vordergrund standen. Diese Ausrichtung verkörpert insbesondere die vom Münster beherrschte Europa-Hauptstadt Straßburg als Sitz sowohl des Europäischen Parlamentes als auch des Europarates. In der elsässischen Metropole wird bis heute der christliche Impuls für die Bildung einer kontinentalen Föderation sichtbarer als anderswo. Die Europafahne mit den zwölf Sternen entstammt der Kathedrale, zwölf ist die biblische Zahl der Vollkommenheit. Das 1999 bezogene elegante Hauptgebäude des Straßburger Europaparlamentes wurde von dem den französischen Grünen nahestehenden Architekten im Dialog mit dem Münster und mit bewusstem Blick auf dieses errichtet, die tragenden Säulen der Haupthalle haben Grundrisse in Kreuzesform.

Wenn man heute den radikalen Laizismus sieht, der inzwischen Teile der EU-Institutionen ergriffen hat, kann man sich kaum noch vorstellen, dass gewisse SPD-Politiker die Einrichtungen des gemeinsamen Marktes in den 50er-Jahren heftig ablehnten, unter anderem mit der schon damals polemischen Begründung, sie seien Ausgeburten eines reaktionären Klerikalismus.

So unsinnig dies war, bei der Entstehung der heutigen EU spielten Christen und Kirchen in der Tat eine wesentliche Rolle, von radikaler Trennung konnte genauso wenig die Rede sein wie von verstocktem Klerikalismus oder Konfessionalismus. Gleichzeitig blieb das Staat-Kirche-Verhältnis in den Mitgliedstaaten der sich seit den siebziger Jahren erweiternden Europäischen Gemeinschaft sehr unterschiedlich, und in den Europäischen Verträgen fand sich nicht der geringste Hinweis auf Gott, das Christentum oder die Rolle der Religionsgemeinschaften. Selbst Christen, deren Seligsprechung derzeit betrieben wird, wie Robert Schuman und Alcide de Gasperi, unternahmen keinerlei Vorstoß, die Verantwortung vor Gott und den Menschen oder einen Bezug auf das Christentum in ihnen zu ver-

ankern. Dies wurde erst in der zweiten Hälfte der 90er-Jahre zu einem zunächst deutschen und dann Schritt für Schritt europäischen Thema.

2. Der Mensch ist nicht Gott

Gerade die Debatte darüber verdeutlichte, wie verschiedenartig das Verständnis von Staat und Kirche sowie deren Beziehung zueinander in den einzelnen EU-Mitgliedstaaten ist. Nur vier von ihnen kennen einen Gottesbezug. Deutschland spricht in der Präambel seines Grundgesetzes bekanntlich von der „Verantwortung vor Gott und den Menschen“, was als Antwort auf die Hölle des Nationalsozialismus ausdrücken soll, dass es über Staat und Mensch noch eine höhere Instanz gibt, die deren Macht an sittliche Normen bindet und relativiert. Der Münchner Erzbischof Kardinal Reinhard Marx hat dies einmal so ausgedrückt: „Man könnte auch einfach schreiben, der Mensch ist nicht Gott.“ Griechenland und Irland berufen sich wie viele wichtige Urkunden des Mittelalters und vereinzelte der Neuzeit auf die Heilige Dreifaltigkeit. Polen hat nach dem Sturz des Kommunismus für seine Verfassung einen Kompromisstext entwickelt, in den sowohl die Auffassung von Gläubigen als auch die von Nichtgläubigen einbezogen wird. Darin ist die Rede von denjenigen, „die an Gott als Quelle der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Guten und Schönen glauben“, und von jenen, „die diesen Glauben nicht teilen, aber diese universalen Werte als aus anderen Quellen entspringend respektieren.“

Während auch manche bayerische Sozialdemokraten einen Gottesbezug in einer Europäischen Verfassung oder einem entsprechenden Vertrag begrüßt hätten, lehnten ihn konservative Bischöfe aus Frankreich ab mit der Begründung, der Allerhöchste habe in so etwas Profanem wie einer irdischen Verfassung nichts verloren. In Österreich befürchteten die verschiedenen Kirchen Anklänge an den christlichen Ständestaat des Engelbert Dollfuß in den 30er-Jahren. Französische Radikallaizisten wiederum bekämpften das Projekt mit der Behauptung, dies sei der Versuch, in ihrem Land die Abtreibung zu verbieten. Im Europaparlament war die christdemokratische EVP-Fraktion so gut wie geschlossen für eine Präambel mit Gottesbezug, was auch ihre französischen Mitglieder in namentlicher Abstimmung bekundeten. Deutsche Sozialdemokraten hingegen, die sich zu Hause positiv zu dem Vorschlag äußerten, votierten in Straßburg dagegen. Die ganze Auseinandersetzung ließ erkennen, dass Europa wahrscheinlich noch nicht reif für eine gemeinsame Formulierung in dieser Frage ist. Als Erfolg der Initiatoren, zu denen ich 1994 mit Otto von Habsburg und Ingo Friedrich zählte, lässt sich immerhin verbuchen, dass erstmalig eine kontinentale Diskussion darüber stattfand.

Bewegen sich nun Europas Länder aufeinander zu, was die kulturelle Fundierung ihres jeweiligen Staat-Kirche-Verhältnisses betrifft, oder eher auseinander? Dies lässt sich derzeit nicht abschätzen. Die in Deutschland übliche Partnerschaft zwischen einem weltanschaulich neutralen Staat,

der christliche Wurzeln hat, und Kirchen, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, ist in der EU einzigartig. Sie dürfte in ihren Grundzügen bestehen bleiben, sich aber in gewissen Elementen verändern und lockern – durch die größere Zahl von Nichtglaubenden und Angehörigen anderer Religionen, durch die völlig andere Kirchenerfahrung der Menschen aus der ehemaligen „DDR“, aber auch durch Anstöße wie jene von Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Rede, die Kirche müsse sich entweltlichen.

Besonders gut funktioniert dieses traditionelle Kooperationsmodell, wo auch Staat und Gesellschaft zumindest teilweise auf christlichen Fundamenten stehen. Das beste Beispiel dafür ist Bayern. Dessen Verfassung verweist schon in den ersten Sätzen auf das „Trümmerfeld, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des Zweiten Weltkrieges geführt hat“, um dann konsequenterweise die „Ehrfurcht vor Gott“ in Art. 131 zu einem der obersten Bildungsziele zu erklären. Gleichzeitig wird an mehreren Stellen deutlich gemacht, dass es weder eine Staatskirche noch irgendeine Einschränkung der Religionsfreiheit geben darf.

Heftige Attacken von links, aber nicht nur von links erfuhr Ungarns 2011 verabschiedetes Grundgesetz. Aus der Erwähnung des Christentums im Text folgern liberalistische und zum Teil auch sozialistische Kritiker, die Regierung von Premierminister Viktor Orbán sei bei dessen Ausarbeitung klerikalen Ideen gefolgt. Fast alle Mitglieder dieses Kabinetts gehören jedoch zu den 13 % Reformierten und 3 % Lutheranischen Christen und sollten, wie Orbán selbst, eher als evangelisch-liberal charakterisiert werden. Auch die mehr als 52 % Katholiken des Landes sind weit von jedem reaktionären Klerikalismus entfernt. Deshalb ist in der Präambel nicht nur das Bekenntnis zum Christentum und zu dessen „die Nationen erhaltender Rolle“ formuliert, sondern auch die „Wertschätzung der verschiedenen religiösen Traditionen unseres Landes“. Solches kennt weder die französische Verfassung, die religionsblind ist, noch die britische Rechtsordnung, die es nicht-anglikanischen Prinzen verweigert, den Thron zu besteigen, was erst jetzt vielleicht geändert wird.

Sehr detailliert legt Art. VI der ungarischen Verfassung fest: „(1) Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Glaubensfreiheit. Dieses Recht umfasst die freie Wahl oder Änderung der Religion oder sonstigen Überzeugung und die Freiheit, seinen Glauben oder seine anderweitige Überzeugung durch religiöse Handlungen und Rituale oder auf sonstige Weise – sei es individuell oder mit anderen gemeinsam – öffentlich oder in seinem Privatleben zu bekennen, nicht zu bekennen, auszuüben oder zu unterrichten. (2) In Ungarn betätigen sich der Staat und die Kirchen getrennt. Die Kirchen sind selbständig. Der Staat handelt zur Erfüllung gemeinschaftlicher Ziele gemeinsam mit den Kirchen. (3) Ausführliche Regeln in Bezug auf die Kirchen werden in einem Schwerpunktgesetz festgelegt.“

Polemiken entzündeten sich auch daran, dass zu Beginn des Dokumentes die ersten Worte der Nationalhymne, „Gott segne den Ungarn“ stehen. Ist das so viel weniger akzeptabel als all die anderen entsprechenden Lieder, von „God save the Queen“ bis „Gott mit dir, du Land der Bayern“?

Die Aussagen zu Ehe und Familie in der ungarischen Verfassung mögen jenen missfallen, die beides unterhöhlen wollen. Im deutschen Grundgesetz ist vom besonderen Schutz des Staates für beide die Rede, ohne sie zu definieren, weil diese Begriffe damals völlig eindeutig zu sein schienen. Heute werden sie uminterpretiert und manipuliert, unter anderem dadurch, dass man die klassische Begrifflichkeit für diskriminierend und EU-widrig erklärt. Dies widerfährt derzeit auch Ungarn. Dabei wird vergessen, dass in der EU zwar Diskriminierung mit Recht verboten ist, dass Lissabonner Vertrag und EU-Grundrechtecharta aber, vor allem auf Betreiben des ehemaligen Vizepräsidenten des Europäischen Parlamentes Ingo Friedrich, eines evangelischen Christen aus Bayern, die Definition von Ehe und Familie ausdrücklich den Mitgliedstaaten übertragen. Davon macht Ungarn korrekt Gebrauch, indem Art. K festhält: „(1) Ungarn schützt die Institution der Ehe als eine Lebensgemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau, die durch freiwillige Entscheidung zustande gekommen ist, sowie die Familie als Grundlage des Fortbestehens der Nation. (2) Ungarn fördert die Entscheidung zum Kind. (3) Der Schutz der Familie wird in einem Schwerpunktgesetz geregelt.“

3. Große Vielfalt

Unter den Gründerstaaten der EU waren es Italien und Belgien, die völlig laizistisch-liberale Verfassungsordnungen als Dach einer mit großer Mehrheit katholischen Gesellschaft errichteten. Belgien war lange Zeit das EU-Land mit den prozentual meisten kirchlichen Schulen. Während in diesem krisengeschüttelten Königreich die christliche Prägung der Bevölkerung spürbar schwächer wird und sich die Gesellschaft weltanschaulich dem Geist der Verfassung annähert, ist in Italien der Dualismus zwischen beiden trotz vieler Veränderungen sehr lebendig. Auch nach dem Zusammenbruch der jahrzehntelang dominanten Democrazia Cristiana Anfang der neunziger Jahre besteht die Mehrheit der Verantwortlichen aus überzeugten Christdemokraten, die sich allerdings auf die verschiedenen Lager und Parteien von links nach rechts verteilt haben und einen strikt liberalen Staat immer wieder mit christlich beeinflussten Inhalten zu füllen versuchen.

Kaum etwas könnte die Pluralität Europas im Staat-Kirche-Verhältnis besser illustrieren: Die Spannweite reicht vom formell völlig kirchenfernen republikanischen System Italiens mit seiner erstaunlich stark christlichen Ausrichtung bis hin zu den Staatskirchensystemen Großbritanniens und Skandinaviens, in denen der Monarch Politiker zu Bischöfen ernennt und

die Gesellschaft fast völlig entchristlicht ist. Ich nahm in Prag einmal an einer Diskussion zwischen einem finnischen und einem tschechischen Politiker teil, die beide nicht religiös waren. Als jedoch der Tscheche sagte, er brauche keine Kirche, brach es aus dem staatskirchlich geprägten Finnen heraus: „Aber wer soll Sie dann beerdigen?“

In den beiden EU-Mitgliedstaaten mit dem geringsten Anteil an organisierten Christen und der stärksten laizistischen Tradition auf Seiten des Staates, nämlich Frankreich und der Tschechischen Republik, deuten sich derzeit die spannendsten Veränderungen in Europa an, was diese Thematik betrifft. Klaus Brill, der Prag-Korrespondent der Süddeutschen Zeitung, vermerkte in seinen klugen und sensiblen Berichten über die Beerdigung des Dichterpräsidenten Václav Havel, dass das ganze Land nach katholischer Liturgie um ihn getrauert habe, obwohl er selbst ein sehr undogmatisch Gläubiger war und der offizielle Katholikenanteil der Bevölkerung nur bei rund 20 % liegt. Die übrigen 80 % gehören bis auf winzige Gruppen nicht anderen Glaubensrichtungen an, sondern sind statistisch gesehen konfessionslos, wobei der Prager Erzbischof, Kardinal Dominik Duka, über diese Menschen mit Recht bemerkte: „Sie sind nicht, wie oft behauptet, Atheisten, sie wissen nur bislang zu wenig von Gott.“ Dieser Auffassung konnte sich anschließen, wer den überfüllten Trauergottesdienst im Veitsdom mit dem bislang sehr kirchenfeindlichen Präsidenten Václav Klaus an der Spitze der Gäste, die Millionen vor den Fernsehschirmen und die Tausenden von kirchenfernen Studenten auf dem Wenzelsplatz sah, die dort Kerzen entzündeten, sich bekreuzigten und beteten.

In der Tschechischen Republik wurden die Kirchen schon so weit aus dem öffentlichen Raum gedrängt, dass die Talsohle bald durchschritten sein dürfte. Auf dem Land finden sich in den Gotteshäusern oft nur noch alte Frauen, in manchen Großstädten blühen hingegen kinderreich junge Gemeinden, inspiriert von neuen geistlichen Bewegungen.

Die Parallelität zu Frankreich springt trotz dessen ganz anders gearteteter Geschichte ins Auge. Wie schon im 19. Jahrhundert hat ein großer Teil der Erneuerungsbewegungen dort und in Italien seinen Ursprung. Beindruckend auch die Ähnlichkeiten zwischen Tschechen und Franzosen, was das Verhältnis agnostischer Intellektueller und nicht besonders gläubiger Politiker zur Kirche betrifft, die, anders als in Deutschland und in Österreich, auch als politische oder gesellschaftliche Kraft lange Zeit nicht ernst genommen wurde. In Prag und in Paris war man bei dessen Besuch fasziniert vom zutiefst intellektuellen Papst Benedikt XVI., mit Langzeitwirkungen auf das geistige Leben der Nation. In beiden Fällen erfasste dies auch Persönlichkeiten an der Staatsspitze, von denen derlei bisher nicht zu erwarten war.

Tschechische Geistliche berichten, dass sie systematisch für weltliche Lehrstühle angeworben werden, um das intellektuelle Niveau ihres Landes zu heben und den Studenten einen für das Funktionieren des Staates unverzichtbaren ethischen Hintergrund zu vermitteln. In Frankreich formu-

lierte Präsident Sarkozy gemeinsam mit Papst Benedikt den Gedanken eines „positiven Laizismus“, der den aggressiven und kirchenfeindlichen von 1905 ablösen könnte. Präsident Jacques Chirac, persönlich ein praktizierender Katholik, der auch Werktagsmessen besuchte, hatte als Politiker noch diesen Extremelaizismus vertreten, weil er nur so eine Chance sah, die große muslimische Gemeinschaft in den Staat einzubinden. Der nicht gerade als kirchlich geltende Nicolas Sarkozy verfocht hingegen in aller Öffentlichkeit das Gegenkonzept: Nur durch Wiederbesinnung auf ihre christliche Kultur werde die französische Gesellschaft die Kraft und die partnerschaftliche Toleranz entwickeln, Muslime und andere Minderheiten zu integrieren.

4. Gemeinsamkeit oder Sonderweg?

Während ein Großteil der katholischen und evangelischen Christen in Europa – Letztere vor allem, wenn sie sich aus dem Korsett der Staatskirchen befreit haben – sich trotz der einzelstaatlichen Unterschiede im Staat-Kirche-Verhältnis auf EU-Ebene aufeinander zubewegt und sich in Brüssel wie auch in Straßburg immer besser organisiert in den Willensbildungsprozess einbringt, trifft dies auf einige katholische Bischofskonferenzen und vor allem auf die Mehrheit in den orthodoxen Kirchen noch nicht zu. Irland sah in seinem Katholizismus immer eine Art Schutzwall seiner Eigenständigkeit, zuerst gegen Großbritannien und dann auch gegen die EU. Statt sich, wie seinerzeit die irischen Missionare, evangelisierend in das Zusammenwachsen Europas einzubringen, suchte man sein Heil im Isolationismus. Heute bricht diese Bastion von innen her zusammen, so sehr, dass die grüne Insel inzwischen zu den ganz wenigen europäischen Staaten zählt, die keine Botschaft mehr beim Heiligen Stuhl unterhalten und sich mit diesem in einem ständigen Konflikt befinden.

Ähnlich rasch vollzog sich der Einsturz der vermeintlichen katholischen Festung Spanien, als dort vor sieben Jahren der linkssozialistische und extrem kirchenfeindliche Ministerpräsident José Luis Rodríguez Zapatero das Ruder übernahm. Sowohl die katholische Kirche in Spanien als auch die ihr nahestehenden politischen Kräfte waren zutiefst verunsichert, wenn man gegen sie den Vorwurf erhob, die Franco-Ära mit ihrem Staatskirchentum nicht ausreichend aufgearbeitet zu haben. Inzwischen beeindruckt Spanien durch eine inhaltliche Erneuerung des Katholizismus, der sich nicht mehr auf Äußerlichkeiten verlässt und sich mutig in den gesellschaftlichen Diskurs einbringt, was in der nunmehr veränderten politischen Landschaft zur Hoffnung berechtigt, etliche Fehlentwicklungen der letzten Jahre korrigieren zu können.

Diese lehrreichen Beispiele sollten vor allem in Polen beachtet werden. Dieses Land hat sich europäisch geöffnet und erneuert, ohne seine christliche Verankerung zu verlieren. Klerikalistisch-nationalistische Kräfte trauern jedoch einer mythischen nationalpolnischen Herrlichkeit nach,

an deren Überwindung sich aber gerade Papst Johannes Paul II. nach dem Sturz des Kommunismus intensiv beteiligte. Er stellte sich den Antieuropäern um das polnische Radio Maria entgegen und schickte zum Beispiel einmal die ganze polnische Bischofskonferenz nach Brüssel, um sich dort in die Idee und Praxis der europäischen Einigung hineinzuleben. Auch kirchlich hat der polnische Katholizismus alle Möglichkeiten, zu den Triebkräften einer Neuevangelisierung Europas zu werden und nicht zu implodieren wie – hoffentlich vorübergehend – der irische. Zu den Besonderheiten Polens gehört, dass dessen erfolgreichster Europapolitiker Jerzy Buzek, der immerhin als erster Bürger eines ehemaligen Ostblockstaates zum Präsidenten des Europaparlamentes gewählt wurde, ein evangelischer Christ war, der den offiziellen strukturierten Dialog der EU mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften in feste organisatorische Bahnen leitete.

Besondere Schwierigkeiten, ihren Platz im Rahmen der europäischen Einigung zu finden, hat nach wie vor die Orthodoxie. Jüngere Reformkräfte dort führen dies vor allem darauf zurück, dass ihre Kirchen – allesamt nationalkirchlich strukturiert und miteinander mehr politisch-historisch als aus theologischen Gründen uneins – bislang keine Gesellschaftstheorie wie die Katholische Soziallehre oder die evangelische Sozialethik entwickelt haben. Diese heranwachsenden Führungspersönlichkeiten sind deshalb bestrebt, so etwas im Dialog mit den westlichen Kirchen aufzubauen. Die größte Fraktion im Europaparlament, die der in der Europäischen Volkspartei zusammengeschlossenen Christdemokraten, führt zur Unterstützung solcher Bestrebungen und zur Festigung der christlichen Fundamente Europas jährlich einen ökumenischen Dialog durch, der 2011 am Sitz des Primas von Ungarn in Esztergom abgehalten wurde und 2012 im mazedonischen Ohrid. Die Fraktion verfügt in Jan Olbrycht über einen eigenen Vizepräsidenten für Beziehungen zu den Kirchen, auf der Ebene des Europaparlamentes als Ganzes ist dessen jetziger Präsident, der katholische Sozialdemokrat Martin Schulz, durchaus aufgeschlossen für systematische Kontakte mit den Kirchen. Einer seiner Stellvertreter, der ungarische Christdemokrat László Surján, wurde mit deren Durchführung betraut.

Diese Kontakte sind eine Frucht des Lissabonner Vertrages, der von kirchlichen und nationalistischen Splittergruppen als „entchristlichend“ bekämpft wurde, aber wertvolle Ansätze bietet, um sowohl die Kooperation zwischen EU und Kirche auszubauen als auch die Eigenständigkeit der Entwicklung in den Einzelstaaten gemäß dem Subsidiaritätsprinzip zu bewahren. Der Debatte um den Gottesbezug ist es zu verdanken, dass der Präambel dieses ansonsten sehr nüchtern, den wichtigsten Organisationsreformen gewidmeten Textes auf Verlangen der deutschen Bundeskanzlerin Angela Merkel ein Absatz hinzugefügt wurde, demzufolge die vertragschließenden Mitgliedstaaten „aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unver-

äußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben“, schöpfen. Für deutsche Ohren mag das Bekenntnis zum religiösen Erbe nicht sehr aufregend klingen, in Frankreich etwa löste es eine heftige Agitation antichristlicher Kreise gegen den Vertrag aus. Sicher wäre es besser gewesen, ausdrücklich Christentum und Judentum zu nennen. Doch worin sonst sollen die religiösen und kulturellen Wurzeln Europas bestehen?

5. Europäische Identität

Wie man das deutsche Grundgesetz trotz seiner weltanschaulichen Neutralität und seiner klaren Trennung von Staat und Kirche als „getaufte Verfassung“ bezeichnet, weil es auf kulturellen und ethischen Voraussetzungen aufbaut, die der Staat nicht schaffen kann, sondern vorgefunden hat, so ist auch die EU-Grundrechtecharta eine logische Konsequenz der Zehn Gebote und der Bergpredigt, des christlichen Personalismus und der Nächstenliebe, die die europäische Identität ausmachen. Wie die deutsche Verfassung beginnt die provisorische europäische, als die der Lissabonner Vertrag durchaus gesehen werden kann, im Grundrechteteil mit der Unantastbarkeit der Menschenwürde, aus der sich alles andere ergibt. So lautet Art. 1 der EU-Grundrechtecharta: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen“, um in Art. 2 dementsprechend festzuhalten: „Jeder Mensch hat das Recht auf Leben.“ Die Freiheit der Religionsausübung wird im Art. 10, Abs. 1 so in Worte gefasst: „Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, die Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen.“

Weit über die Bestimmung hinaus, wonach niemand wegen seiner religiösen Überzeugung diskriminiert werden darf, geht der seinerzeit auf massiven Druck Helmut Kohls dem Amsterdamer Vertrag als Klausel beigefügte Kirchenartikel, der jetzt ins Primärrecht übernommen wurde und als Art. 17 AEUV des Lissabonner Vertrages so lautet: „(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.“

Diese vertraglichen Festlegungen haben dreierlei sehr konkrete Konsequenzen: Zum einen kann das gewachsene Staat-Kirche-Verhältnis in den Mitgliedstaaten wie bisher bewahrt bleiben oder sich entsprechend dem Willen beider Seiten frei weiterentwickeln, ohne dass sich die EU hier

einmischen darf. Zum Zweiten wird *expressis verbis* zwischen Kirchen, religiösen Vereinigungen oder Gemeinschaften sowie weltanschaulichen Gemeinschaften unterschieden, wodurch traditionelle Differenzierungen nicht infrage gestellt, sondern weiterhin ermöglicht werden. Weit über den Laizismus nach französischem Modell geht vor allem Abs. 3 hinaus, auf dem der strukturierte Dialog gründet, den die früheren Präsidenten des Europäischen Parlamentes, Hans-Gert Poettering und Jerzy Buzek, eröffnet haben und der heute ohne jede Einschränkung seine Fortsetzung findet, ja im derzeitigen Parlamentspräsidium sogar aufgewertet wurde. Kommission und Rat handeln entsprechend, wobei der amtierende EU-Ratspräsident Herman van Rompuy schon in den neunziger Jahren eines der besten Bücher über den Christen in der Politik verfasst hat. Es ist 2010 unter dem Titel „Christentum und Moderne“ auch auf Deutsch erschienen.

Auf die Dauer werden aber über das Verhältnis von Staat und Kirche sowohl in den Mitgliedsländern als auch auf europäischer Ebene nicht Paragraphen entscheiden, sondern Menschen, die sich in den jeweiligen Institutionen engagieren. 80 % aller Europäer bezeichnen sich in Umfragen selbst als Christen, fühlen sich also sowohl dieser größten unter den Weltreligionen als auch ihrem jeweiligen Heimatland und dessen europäischem Dach verbunden. Auch wenn Kirche und Staat zum beiderseitigen Nutzen getrennt bleiben müssen, der gläubige Staatsbürger lässt sich nicht künstlich in zwei verschiedene Personen teilen. Die Schnittmenge zwischen jenen, die sich als Christen und als Europäer einstufen, umfasst auch in unserem säkularisierten Zeitalter eine klare Mehrheit. Diese kann die Basis sein für ein Europa, das jeden Glauben und jede Weltanschauung toleriert, solange sie nicht die Freiheit und die Rechte des jeweils anderen gefährdet, aber seine christlichen Wurzeln nicht verleugnet, sondern sie für die Zukunft fruchtbar macht.

Dies gewinnt gerade angesichts des um sich greifenden Nationalismus und Egoismus in Europa neue Bedeutung. In der Enzyklika „*Populorum progressio*“ formulierte schon 1967 Papst Paul VI.: „Es ist verständlich, dass die Völker, die erst jüngst ihre politische Unabhängigkeit erlangt haben, eifersüchtig auf ihre noch zerbrechliche nationale Einheit bedacht sind und sich bemühen, sie zu schützen. Es ist ebenfalls normal, dass die Völker einer alten Kultur stolz sind auf das Erbe, das ihnen die Geschichte überliefert hat. Aber diese berechtigten Gefühle müssen doch überhöht werden durch eine Liebe, die alle Glieder der Menschheitsfamilie umfasst. Der Nationalismus trennt die Völker voneinander und schadet ihrem wahren Wohl. Er wirkt sich dort besonders schädlich aus, wo die Schwäche der Volkswirtschaften vielmehr die Gemeinsamkeit von Anstrengungen, Erkenntnissen und finanziellen Mitteln fordert.“

Wir Christen können, ohne ein Monopol zu beanspruchen oder andere in ihrer Glaubensfreiheit zu beschneiden, der europäischen Einigung ebenso wie den einzelnen Ländern mit ihrem speziellen Staat-Kirche-Verhältnis auch in Zukunft manches bieten. Es wird aber darauf ankommen,

dass Europa zwei Gefahren entgeht: Weder darf es in die Hände jener internationalen Pseudoreligion fallen, die sich Laizismus nennt, aber einen ideologischen Absolutheitsanspruch erhebt, noch zum sinnentleerten Museum dessen verkommen, was einmal das christliche Abendland war. EU und Nationalstaat, Region und Gemeinde können auf eine christliche Inspiration nicht verzichten, die unser Europa kulturell und menschlich als gewachsene Solidargemeinschaft zusammenhält.

Labile Laizität

Wie es Frankreich mit den Religionen hält

Medard Ritzenhofen

Die Trennung von Staat und Kirchen ist der französischen Republik heilig. Doch so unveräußerlich das Prinzip der Laizität erscheint, so unverdrossen wird über deren Praxis gestritten. Allah steckt im Detail. Es ist die zweitstärkste Religion des Landes, die den laizistischen Staat heute vor neue Herausforderungen stellt. Wie hast du's mit dem Islam, lautet die Gretchenfrage à la française.

Der General wusste, was er tat. Als Charles de Gaulle mit Konrad Adenauer am 6. Juli 1962 in der Kathedrale von Reims die französisch-deutsche Versöhnung besiegelte, nahm der praktizierende Katholik nicht an der Kommunion teil. Was der deutsche Bundeskanzler wie selbstverständlich tat, versagte sich der Franzose. Wenn das politische Meisterwerk auch durch ein feierliches Hochamt gekrönt wurde, so legte es der Chef eines laizistischen Staates nicht auf eine persönliche Demonstration seines Glaubens an. Praktizierte de Gaulle die Laizität gerade deshalb so souverän, weil sein Christentum keinen Zweifel duldete?

Vergleichbares lässt sich von der laïcité selbst nicht unbedingt behaupten. Auch wenn Frankreich seit 1905 wie kein anderes westliches Land die Trennung von Staat und Kirchen legalisiert hat, sorgt die Laizität immer wieder für profunde Debatten oder tagespolitischen Streit. Während die erzrepublikanischen Hohepriester der weltanschaulichen Neutralität des Staates beim Auftauchen religiöser Symbole im öffentlichen Raum Alarm schlagen, halten Politiker mit ihren Bekenntnissen nicht hinter dem Berg. Staatspräsident Nicolas Sarkozy schwärmte im Wahlkampf von „unseren Kirchenglocken und den Türmen unserer Kathedralen“. Im selben Atemzug wies er auf die Gefahren hin, die vom Islam für die französische Gesellschaft ausgingen. 2011 strengte Innenminister Claude Guéant einen „Code de la laïcité“ als verbindlichen Verhaltenskodex im Alltag an. Der im Mai 2012 neu gewählte sozialistische Präsident François Hollande versprach noch im Wahlkampf, „die fundamentalen Prinzipien der Laizität“ noch stärker in der Verfassung zu verankern, obwohl es in deren Art. 2 unmissverständlich heißt: „La France est une République laïque.“ Dass auch „eine laizistische Republik“ im Namen von Allah angegriffen werden kann, belegen die Morde des Islamisten Mohamed Merah in der jüdischen Schule von Toulouse im März 2012 auf das Schrecklichste. Plötzlich geisterte wieder „der Krieg der Religionen“ durch die Medien.

Die aktuellen Debatten können insofern überraschen, als die in Europa einzigartige französische Laizität eine beispielhafte Erfolgsgeschichte hat. Dabei war die Trennung von Staat und Kirchen dem alten christlichen Land nicht in die Wiege gelegt worden. Ganz im Gegenteil. Über Jahrhunderte herrschten Könige und Klerus Hand in Hand, verbanden sich Glaubenspolitik und Staatsräson zum nationalkirchlichen Gallikanismus. Frankreich sah sich als „*filie aînée de l'Église*“, weil 496 der westfränkische Heerführer Clovis mit seinem Übertritt zum Christentum die Allianz von Thron und Altar nördlich der Alpen aus der Taufe gehoben hatte. Die „älteste Tochter der Kirche“ machte ihrem Namen im Mittelalter höchste Ehre, wuchsen die gotischen Gotteshäuser doch nirgendwo häufiger in den Himmel als zwischen dem Mont-Saint-Michel und Marseille. Im 17. Jahrhundert waren es die Kardinäle Richelieu und Mazarin, die Frankreich zur führenden Großmacht Europas machten, bevor unter Ludwig XIV. die Herrscherdevise „ein Glaube, ein König, ein Gesetz“ triumphierte. Napoléon, der sich in Notre-Dame im Beisein des Papstes die Kaiserkrone aufs Haupt drückte, war es nach dem Kirchensturm während der Revolution um ein gutes Einvernehmen mit Rom zu tun. 1801 schloss er ein Konkordat mit dem Vatikan, das Frankreichs Religionspolitik für ein Jahrhundert bestimmen sollte. Im Elsass sowie im lothringischen Département Moselle besitzt es bis heute Gültigkeit.

Dennoch fiel die Trennung des Staates von den Kirchen 1905 nicht vom Himmel. Wo der Absolutismus von Gottes Gnaden mit der Herrschaft des Sonnenkönigs ihren Zenit erreicht hatte, ging es Krone, Klerus und Klöstern schon bald an den Kragen. „*Écrasez l'infâme!*“ („Vernichtet die Schändliche!“), wettete Voltaire gegen eine opportunistische Kirche, die sich allzu sehr mit der weltlichen Macht arrangierte. Die bürgerliche Aufklärung bereitete den Boden für einen radikalen Atheismus, der mit der Revolution 1789 zum politischen Durchbruch kam. Das militante Neuheidentum der Jakobiner machte weder vor sakraler Kunst noch vor dem christlichen Kalender halt. Kirchen wurden zu Tempeln der Vernunft. Auch wenn Frankreich unter Napoléon I. zu einer moderaten Kirchenpolitik zurückkehrte, die über seinen Enkel Napoléon III. hinaus bestimmend blieb, war der Säkularismus nicht mehr zu bannen. Wobei festzuhalten gilt, dass sich die Ressentiments der Liberalen und Demokraten weniger gegen die Religion an sich als gegen deren Amtsinhaber richteten. Gambetta brachte das Credo der Republikaner in einer hitzigen Debatte am 4. Mai 1877 auf den Punkt: „*Le cléricalisme, voilà l'ennemi!*“ („Der Klerikalismus, das ist der Feind!“)

Um diesem Feind beizukommen, wurde dessen bestimmender Einfluss auf die Schulbildung in der III. Republik (1870-1940) zurückgedrängt. Jules Ferry, dem es selbstredend um „die Menschheit ohne Gott und König“ ging, gab dem Erziehungssystem in den 80er-Jahren des 19. Jahrhunderts mit dem allgemeinen, kostenlosen und weltanschaulich neutra-

len Unterricht eine neue Grundlage, die bis heute als unantastbar gilt. Den Jesuiten wurde die Lehrbefugnis entzogen. Kirchliche Vertreter verwies man der Schulbehörde, katholische Universitäten waren den staatlichen nicht länger gleichgestellt. Der Religionsunterricht verschwand von den Lehrplänen. Konfessionelle Schulen wurden toleriert, mussten aber zunächst ohne staatliche Förderung auskommen.

Dass die Kirche mit dem Unterricht eine ihrer von alters her angestammten Domänen verlor, ließ die Wellen der Empörung im katholischen Milieu hoch schlagen. In der Dreyfus-Affäre (1894-1906) eskalierte der Antagonismus der sogenannten „deux France“, sprich des konservativ-kirchengebundenen und des aufklärerisch-republikanischen Frankreichs. Die Unvereinbarkeit der reaktionären Weltsicht des politischen Katholizismus mit dem aus Rationalismus und Positivismus gespeisten Fortschritts-ethos der Republik legte die Scheidung zwischen zwei Sphären nahe, die sich anderthalb Jahrtausende die öffentliche Macht geteilt hatten. Frankreichs Kulturkampf führte zur offiziellen Trennung des Staates von den Kirchen. Diese erlangte mit „La loi de séparation des Églises et de l'État“ am 9. Dezember 1905 verbindliche Gesetzeskraft.

Das Trennungsgesetz, mit dem die Kirchen ihren öffentlich-rechtlichen Status verloren, musste der Katholizismus als unerhörten Affront empfinden. Wurde nicht Gottes Bodenpersonal, das die Geschicke Frankreichs die längste Zeit bestimmt hatte, ins Private verbannt? Anders als das damit obsoletere Konkordat von 1802 lag dem Parlamentsbeschluss zum Trennungsgesetz (341 gegen 233 Stimmen) kein Vertrag zwischen zwei Verhandlungspartnern zugrunde, sondern eine einseitige Verfügung der Republik gegenüber den Religionen. Papst Pius X. konnte gar nicht anders, als diesen beispiellosen Schritt aufs Schärfste zu verurteilen.

Vor diesem historischen Hintergrund eines kirchenpolitischen Diktats der III. Republik grenzt es nahezu an ein Wunder, wie schnell der Katholizismus nicht nur seinen Frieden mit der Laizität machte, sondern auch deren heilsame Seiten zu schätzen lernte. Diese Entwicklung ging soweit, dass es heute die Kirchen in Frankreich sind, die nichts auf ihre Distanz zum Staat kommen lassen und sich gegen Interventionen seitens der Politik verwahren. Dass dies längst auch den Segen Roms hat, unterstreicht einmal mehr die Zielvorgabe des derzeitigen Papstes nach einer „entweltlichten Kirche“. Akzentuiert Benedikt XVI. mit diesem Kernbegriff seines Pontifikats nicht geradezu die Trennung von Politik und Religion zum Nutzen eines von irdischen Verstrickungen befreiten authentischen Christentums? Unmissverständlich sprach der Papst in einer Pariser Videobotschaft vom 25. März 2011 einer „gerechten und offenen Laizität“ das Wort, die jedem Menschen gestatte, „das zu leben, was er getreu seinem Gewissen glaube“. Dass Rom ausdrücklich die humanistischen Ideale der Revolution von 1789 teilt, belegt diese Aufforderung des Papstes: „Wenn es darum geht, eine Welt der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit

zu schaffen, müssen sich Gläubige und Nicht-Gläubige frei in ihrem Sein fühlen, gleich in ihren Rechten sowohl in ihrem persönlichen wie in ihrem gemeinschaftlichen Leben, und sie sollten dabei Brüder sein.“

1. Vom Dogmatismus zum Dialog

Das – so möchte man in Anlehnung an einen populären französischen Film sagen – fabelhafte Schicksal des Trennungsgesetzes erklärt sich zunächst aus dessen Wortlaut. An erster Stelle steht nicht die weltanschauliche Ausgrenzung, sondern eine religiöse Affirmation: „Die Republik stellt die Freiheit des Gewissens sicher. Sie garantiert die freie Ausübung der Religionen“, heißt es in Art. 1. Völlig zu Recht befand deshalb Aristide Briand, der in seiner später im Verhältnis zu Deutschland auch international sich offenbarenden diplomatischen Meisterschaft wesentlichen Anteil an der Formulierung des Trennungsgesetzes hatte: „Der Staat ist nicht antireligiös, sondern areligiös geworden.“

Stärker ins allgemeine Bewusstsein getreten ist allerdings die dreifache Verneinung des zweiten Artikels, laut dem die Republik keine Religion anerkennt, entlohnt oder subventioniert: „La République ne reconnaît, ne salue, ni ne subventionne aucun culte.“ Damit verloren die Kirchen de jure jeden finanziellen Rückhalt beim Staat, was sich vor allem in der Aufhebung der Kirchensteuer auswirkte. Der französische Klerus muss seitdem mit den Spenden seiner Gläubigen auskommen. Aus der materiellen Beschränkung wuchs jedoch spirituelle Bereicherung, und die Distanzierung des Staates von den Religionen eröffnete diese Freiheiten. So markiert das Trennungsgesetz das Ende eines Gallikanismus, der Kirchenbelange und Ämterbesetzungen der Staatsräson unterworfen hatte. Fortan war es mit der unheiligen Allianz vorbei. Der französische Episkopat erhielt seine Direktiven nicht länger von Paris, sondern allein aus Rom.

Die beiden wesentlichen Prinzipien des Gesetzeswerkes, die individuelle Glaubensfreiheit einerseits und die staatliche Glaubensferne andererseits, ergeben eine Ambivalenz, die das Trennungsgesetz vor einer allzu rigiden Auslegung bewahren sollte. Nicht der Laizismus trug den Sieg über die Kirche davon, sondern eine innovative Laizität justierte das Verhältnis zwischen Res publica und Religionen. Historische Umstände kamen hinzu, die den Katholiken die Aussöhnung mit der Republik erleichterten. So zwang der Erste Weltkrieg Linke und Rechte zu dem innenpolitischen Burgfrieden einer „Union sacrée“, deren Heilscharakter unabweisbar war. Indem die französische Nationalheldin Jeanne d’Arc 1920 zur Ehre der Altäre erhoben wurde, trug der Heilige Stuhl das Seine zur religionspolitischen Entspannung bei. Bereits ein Jahr später nahmen der Vatikan und Frankreich die 1907 von Paris einseitig abgebrochenen diplomatischen Beziehungen wieder auf.

Dass der anfängliche Dogmatismus auf beiden Seiten nach und nach einer wechselseitigen Dialogbereitschaft wich, hat seinen Grund auch da-

rin, dass der französische Staat in finanziellen Fragen Augenmaß bewies. So wurden Unterhaltung und Restaurierung der Kirchen im Rahmen der Denkmalpflege von der öffentlichen Hand sichergestellt. Selbst beim sensiblen Thema erwies sich der Staat als großzügig. Um die katholischen Privatschulen vor dem drohenden Bankrott zu bewahren, wurden diese 1959 in die finanzielle Grundversorgung des Staates einbezogen. Als die Sozialisten in den achtziger Jahren allerdings auf die Idee kamen, das Erziehungssystem auf Kosten der katholischen Schulen zu vereinheitlichen, kam es zu so eindrucksvollen Massendemonstrationen empörter Eltern und Schüler, dass die pädagogischen Egalitätspläne der Linken schnell wieder in den Schubladen verschwanden.

„Kirchen und Staat haben gelernt, in einem subtilen Gleichgewicht zu leben“, befand 1987 der Kardinal von Paris Jean-Marie Lustiger und sprach damit nicht nur für die große katholische Mehrheit des Landes. Die etwa 800.000 Protestanten in Frankreich identifizieren sich ebenso vorbehaltlos mit der republikanischen Laizität wie die rund 600.000 Mitglieder zählende jüdische Religionsgemeinschaft. Dass trotzdem ein so sprechender Buchtitel wie „Concorde sans concordat“ („Eintracht ohne Konkordat“) aus dem Jahr 1978 heute nicht mehr zitiert wird, liegt an einer Religion, die zu Anfang des 20. Jahrhunderts noch keine Rolle in Frankreich spielte. Konnte der laizistische Gesetzgeber 1905 die verschwindend geringe Zahl von Muslimen noch ignorieren, so dominiert hundert Jahre später der Islam die öffentliche Wahrnehmung beim Thema Religionen in Frankreich.

Ins allgemeine Bewusstsein rückte der Islam in Frankreich erst im Zuge des wirtschaftlichen Aufschwungs der Nachkriegsjahrzehnte. Auf den sprunghaft ansteigenden Bedarf an Arbeitskräften reagierte der Staat mit der Anwerbung von Immigranten aus den ehemaligen Kolonien. Die massive Einwanderung aus Nord- und Schwarzafrika veränderte die Religionsverteilung in kürzester Zeit. Da weder Protestanten noch Juden als stabile Minderheiten die Million-Schwelle tangieren, wurde der Islam bald die „zweite Religion Frankreichs“. Diese ständig gebrauchte Bezeichnung „la deuxième religion de France“ ist insofern missverständlich, als der Islam zwar deutlich mehr Gläubige zählt als Protestanten und Juden zusammen, nach wie vor jedoch weit hinter der überwiegend katholischen Mehrheit der 61 Millionen Franzosen bleibt. Überhaupt ist eine annähernd genaue Quantifizierung problematisch, da es gerade die Laizität ist, die offizielle statistische Erhebungen nach religiöser Zugehörigkeit untersagt. So weisen die angegebenen Zahlen der heute in Frankreich lebenden Muslime zwischen fünf und zehn Millionen erhebliche Unterschiede auf. Auf jeden Fall ist Frankreich das Land in der Europäischen Union, in dem die meisten Muslime leben.

Nicht nur seine demographische Dynamik, auch die normative Kraft des Islam stellt die politische Kultur Frankreichs vor Herausforderungen. Muslimen mit ihrem traditionsgebundenen, integrierten Welt- und Got-

tesbild bereitet eine rein private Glaubenspraxis weit mehr Probleme als Christen und Juden. Eine Kultur, in der Gesellschaft und Glaube, Religion und Recht, Ethik und Politik eine Einheit im Geiste Allahs bilden, muss zwangsläufig mit dem laizistischen Prinzip in Konflikt geraten. Aber auch das Umgekehrte liegt auf der Hand: Da Muslime weniger als individuelle Gläubige denn als Mitglieder einer globalen Religion mit erheblichem Aggressionspotenzial wahrgenommen werden, vermischen sich in der Debatte um einen französischen Islam religiöse, politische, kulturelle, soziale und pädagogische Aspekte. Kritisch gewendet: Islam, Jugendgewalt, gesetzlose Vorstädte, Burka tragende Frauen, illegale Einwanderung, Polygamie – häufig wird alles in einen Topf geworfen, der von den reichlich mit Klischees würzenden Medien unter Dampf gehalten wird.

2. Streit um den Schleier

Damit kein Missverständnis aufkommt: Lammfromm gibt sich der Islam nicht. Und das nicht nur, weil arabischstämmige Jugendliche es in französischen Vorstädten darauf anlegen, eine Art Schmalspurdschiihad zu proben. 1989 beharrten muslimische Schülerinnen darauf, dem Unterricht mit ihrem Kopftuch zu folgen. Während sich Europa nach dem Fall des Eisernen Vorhangs anschickte, seine ideologische Spaltung zu überwinden, brachen in Frankreich Gräben auf zwischen den Gralshütern der Laizität und den Vorkämpfern eines Multikulturalismus. Ideologische Munition in dieser ersten nationalen Kraftprobe zwischen Dogmatikern der Republik und der Religion lieferte das viel beachtete Buch „Les Banlieues de l’Islam“. Hinter dem reißerischen Titel stand eine wissenschaftlich seriöse Studie, mit der der Soziologe Gilles Kepel 1987 die Öffentlichkeit für die brisante Ausbreitung islamischer Parallelwelten in den deklassierten Vorstädten sensibilisierte. An diesem Punkt hört die Toleranz in Frankreich auf. Einen Kommunitarismus amerikanischer Provenienz duldet die Republik nicht. Als traditionelles Einwanderungsland zeigt sich Frankreich seit jeher offen für ausländische Einflüsse, solange die Neubürger dessen politische Kultur respektieren. Jeder Gläubige kann in Frankreich nach seiner *Façon* selig werden, wenn er als *Citoyen* die Gebote der Republik achtet. Zu deren wichtigsten gehört das weltanschaulich neutrale Schulsystem.

Der Conseil d’État als oberstes Verwaltungsgericht bot am 27. November 1989 einen Schiedsspruch im Konflikt um das Kopftuch an, der beiden Grundprinzipien der Laizität Rechnung trug. Demnach sei das Tragen von Zeichen, mit denen die Schüler ihre religiöse Zugehörigkeit zum Ausdruck bringen, statthaft, solange entsprechende Insignien oder Kleidungsstücke nicht „in demonstrativer oder herausfordernder Weise“ zur Schau gestellt würden. Dieses salomonische Urteil erwies sich aber als so weit interpretierbar, dass der Streit um das Kopftuch nicht geschlichtet war. Wobei es, darauf sei hingewiesen, ausschließlich um Schülerinnen ging. Dass auch eine Lehrkraft ihre Religionszugehörigkeit an einer öffentlichen Schule zur

Schau stellt, stand – weil schlechterdings unvorstellbar in Frankreich – nie zur Debatte.

Auch wenn das Schicksal der französischen Republik – die seit jeher ein weitaus höheres Ethos für sich geltend macht als die Bundesrepublik – nie am seidenen Schleier hing, drängte „la querelle du voile“ zu einer definitiven Klärung. Staatspräsident Jacques Chirac rief daher 2003 eine Kommission ins Leben, die ein Gutachten zur „Laizität in der Republik“ erstellen sollte. Die hochkarätige Expertengruppe schlug in ihrem Bericht einen restriktiveren Ton an als der Conseil d'État 14 Jahre zuvor, indem sie „offenkundige“ religiöse Zeichen als nicht akzeptabel in der Schule bezeichnete. Gestützt auf diese Expertise wandte sich Chirac am 17. Dezember 2003 in einer Grundsatzrede an die Nation, um diese mit allem Nachdruck an das „nicht verhandelbare Prinzip der Laizität“ zu erinnern: „Die Schule ist ein republikanisches Sanktuarium, das wir verteidigen müssen“, betonte der Präsident. Dieser Einschätzung folgte die Nationalversammlung, indem sie beinahe einstimmig (!) am 10. Februar 2004 ein weiteres „Gesetz zur Laizität“ verabschiedete, das an allen öffentlichen Schulen Zeichen und Kleidungsstücke verbot, „die offenkundig die religiöse Zugehörigkeit der Schüler erkennen lassen“.

Dieses Gesetz schuf Rechtssicherheit. Zugleich war „la loi sur la laïcité“ ein politisches Signal, mit dem die Republik der muslimischen Bevölkerung eine Grenze zog: Am Schultor endet die Freiheit das Kopftuch zu tragen. Sechs Jahre später wurde im Oktober 2010 auch die Vollverschleierung generell im öffentlichen Raum verboten. Frankreich ist neben Belgien eines der wenigen Länder, in denen das Tragen der Burka einen Strafbestand erfüllt. Wenn es um eine Kleiderordnung geht, die dem europäischen Standard Hohn spricht, kennt die Republik kein Pardon. Die Errungenschaften der westlichen Zivilisation wiegen im Zweifel mehr als postmoderne Toleranz. Religiöse Pluralität geht solange in Ordnung, wie die republikanischen Werte nicht relativiert werden. Wo seine politische Kultur bedroht wird, zeigt Frankreich Flagge. Insofern hat le multiculturalisme keine gute Presse. Der Erfolg gibt dieser klaren Positionierung im Namen der laïcité recht. Einmal vom Gesetzgeber verboten, kam es weder im Zusammenhang mit dem Kopftuch in der Schule noch mit der Burka auf dem Boulevard zu nennenswerten Protesten oder Verstößen von Seiten der Muslime. In beiden Streitfällen hat sich das laizistische Prinzip durchgesetzt.

3. Französischer Islam oder „Halalisation française“?

Nichtsdestotrotz bleibt die Laizität in Frankreich weiter im Gespräch. Das lag nicht zum wenigsten an Präsident Sarkozy, den dieses Thema mehr umgetrieben hat als seine Vorgänger im höchsten Staatsamt. Schon als Innenminister hatte sich Sarkozy den Umgang mit den Religionen dermaßen angelegen sein lassen, dass er als „ministre des Cultes“ apostrophiert

wurde. Dabei widersprach Sarkozy niemand, wenn er mit Blick auf die undurchsichtige Religionsausübung der Muslime ein um das andere Mal betonte: „Nichts ist gefährlicher als ein Islam der Keller und Garagen!“ Dem Drängen Sarkozys war es zu verdanken, dass 2003 mit dem „Conseil français du culte musulman“ (CFCM) ein Zentralorgan der französischen Muslime ins Leben gerufen wurde. Mit diesem Muslimrat bekam die Regierung einen repräsentativen Ansprechpartner der in vielerlei Gruppen fraktionierten zweitgrößten Glaubensgemeinschaft des Landes.

Das von Sarkozy angestrebte „normale Verhältnis zwischen Staat und Islam“ schloss das Angebot französischer Ausbildungsstätten für Imame ein. Dass islamische Prediger in Frankreich ihr Handwerk mit dem Segen der Republik erlernen, strapazierte den Glauben an die Trennung von Kirchen und Staat. Die unvermeidliche Kritik an seiner aktiven Religionspolitik konnte Sarkozy allerdings mit dem Argument entkräften, diese diene dem zentralen Ziel der Integration der Muslime. Statt eines „Islam in Frankreich“ wolle man einen „französischen Islam“ – will heißen: Imame haben nicht auf Arabisch, sondern in französischer Sprache zu predigen.

Dass aber selbst ein auf die Muslime zugehendes Integrationsmodell nicht vor spektakulären Rückschlägen gefeit ist, wurde im Herbst 2005 offenbar. Während drei Wochen kam es zu einer anarchischen Gewaltwelle, wie sie die Vorstädte noch nicht erlebt hatten. Bei den bürgerkriegsähnlichen Krawallen wurden hunderte Menschen verletzt und an die 10.000 Autos abgefackelt.

Waren die Täter mehrheitlich Jugendliche maghrebinischer und afrikanischer Herkunft, so hatte der große Aufstand der Banlieues doch keinen religiösen Hintergrund. Dass es nicht der Glaube an Allah ist, der die Einwanderersöhne und -enkel zu Brandstiftern werden lässt, darin sind sich die Experten einig. Kriminalität und Vandalismus in den Vorstädten sind vielmehr Reaktionen auf die soziale Deklassierung einer Einwandererjugend, die in den urbanen Ghettos die Hoffnung auf eine bürgerliche Existenz verloren hat. Diese in vielen Banlieues kollektiv empfundene Kränkung führt allerdings häufig bei frustrierten Jugendlichen zu einer verstärkten Hinwendung zur Religion ihrer Väter. Pointiert formuliert: Allah profitiert von einem Staat, der seinen hohen Idealen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in den sozialen Randbezirken nicht gerecht wird. Oder wie mit Gilles Kepel einer der besten Kenner in seinem neuen Buch schreibt: „Der Islam nimmt seinen Aufschwung nicht in Opposition zur Republik, sondern als Folge von deren Abwesenheit. Die Werte des Islam stoßen in die Leere, die eine kraftlose Republik hinterlassen hat.“

Der Autor, der vor 25 Jahren „die Banlieues des Islam“ beschrieb, nimmt in seinem aktuellen Werk „Banlieue de la Republique“ mit Clichy-sous-Bois und Montfermeil die beiden Epizentren der Gewaltexplosionen von 2005 unter die Lupe. In diesen beiden Pariser Vorstädten, die zusammen 60.000 Einwohner zählen, gibt es zehn Moscheen, deren Imame sich über mangelnde Besucher nicht beklagen können. In Anspielung auf das

orientalische Märchenbuch hatte Kepel 1987 von 1.001 Moscheen gesprochen. Heute hat sich deren Zahl in ganz Frankreich verdreifacht, auch wenn es sich dabei in der Regel um bescheidene Gebetsräume handelt. So wurde Sarkozys erklärtes Ziel von einem öffentlichen französischen Islam zwar erreicht, aber nicht in der Weise, wie dieser es sich vorgestellt hat. Denn das nicht eingelöste Versprechen der Integration habe, so Kepel, zu einer „Intensivierung der muslimischen Identität“ vor allem bei jenen Einwanderern geführt, die die Wohlstands- und Wissensgesellschaft auf der Strecke lässt. Neben dem Bau von Moscheen und der Respektierung des Fastenmonats Ramadan zeige sich die Vitalität des Islam in der „außergewöhnlichen Entwicklung des Halal“. Dabei geht es bei halal (arabisch: erlaubt) nicht nur um nach islamischem Ritus geschächtetes Fleisch, das nicht vom Schwein stammen darf, sondern um die vom Koran diktierte Lebensweise, die privates wie soziales Leben erfasst.

Inwieweit eine Republik, deren Selbstverständnis in ihrer weltanschaulichen Neutralität wurzelt, öffentlich praktiziertes Halal dulden darf, darüber wurde im zurückliegenden Präsidentenwahlkampf lauthals gestritten. Nachdem die Chefin des rechtspopulistischen Front National Marine Le Pen ihren Landsleuten Glauben machen wollte, alles Fleisch, das in Paris vertrieben werde, sei ohne Wissen der Verbraucher Halal-Fleisch, setzte Sarkozy noch eins drauf, indem er verlauten ließ: „Das wichtigste Problem, das die Leute bewegt, ist Halal-Fleisch.“

Im Namen der Laizität erklärte Sarkozy, dass Halal-Fleisch in den Kantinen staatlicher Schulen nichts zu suchen habe. Anstatt mit der Alternative von vegetarischen Menüs das Fleischproblem still, aber effizient zu umgehen, schwadroniert man über eine „Halalisation française“. So der bekannte Journalist Franz-Olivier Giesbert, der im Magazin *Le Point* fragte: „Ist die Republik noch laizistisch?“

Offenbar kommt Populisten der Appetit beim Essen. Nach den gesetzlichen Novellen zur Kleiderordnung steht eine republikanische Schulspeisung in Rede. Die Laizität gerät vom Hölzchen aufs Stöckchen: Nachdem das Kopftuch in den Schulen verboten ist, wird darüber gestritten, ob Kindergartenkinder beim Ausflug ins Grüne von kopftuchtragenden Müttern begleitet werden dürfen. So gleitet die Debatte vom Grundsätzlichen ins Abseitige. Dass im Namen der Laizität es stets die Muslime sind, die am Pranger der Republik stehen, kann kaum übersehen werden. Dies ist nicht nur ungerecht gegenüber einer Religion, deren Mehrheit und offizielle Repräsentanten sich zur Laizität bekennen, es stellt auch das der Republik heilige Prinzip auf den Kopf. Setzt doch der Staat heute alles daran, seine Bürger, namentlich die muslimischen, zu säkularisieren, während es doch das ursprüngliche Ziel des Gesetzgebers war, den Staat und seine Institutionen zu säkularisieren.

4. Der Bürger kommt vor dem Gläubigen

Nicht nur die französische Laizität hat, seitdem sie vor mehr als hundert Jahren gesetzliche Verbindlichkeit erlangte, einen weiten Weg zurückgelegt, auch die Gesellschaft hat sich fundamental gewandelt. Wollte die Republik mit dem Trennungsgesetz 1905 einen allzu politischen Katholizismus in die Schranken weisen, so glaubt es die französische Politik heute mit einem Islam zu tun zu haben, der allzu ungeniert seine Riten praktiziert. „Ich will keine Minarette, keine Gebetsaufrufe in der Öffentlichkeit, keine Gebete auf der Straße“, eiferte Sarkozy im Februar 2011, um wieder einmal „eine Debatte über den Islam“ anzustoßen. Doch so wie die Republikaner in der Vergangenheit die Kirche im Dorf gelassen haben, sollten sie heute nicht ständig die Moschee ins Visier nehmen. Die wenigsten muslimischen Gebetshäuser verfügen über Minarette. Dass es in Paris vereinzelt dazu kommt, dass Muslime ihre Gebetsteppiche auf der Straße ausrollen, liegt am Mangel an Moscheen in einer Stadt mit überdurchschnittlich vielen Muslimen. Was die selbst im Zusammenhang mit der Laizität keineswegs ketzerische Frage nahelegt: Beunruhigt der Islam die westlichen Gesellschaften nicht auch deshalb so sehr, weil Allahs Gebetsräume den Gläubigen kaum genug Platz bieten, während die Gottesdienste in Kirchen und Kathedralen häufig so schwach besucht sind?

Es sind die zahlreichen Einwanderungswellen gewesen, die Frankreichs kosmopolitische Kultur geprägt haben. Indem die Republik bereits 1905 eine klare Trennlinie zwischen der politischen Öffentlichkeit sowie Glaubens- und Gewissensfragen zog, ebnete sie vielen Neubürgern den Weg in die Nation und Gesellschaft. Dass französische Sensibilitäten gegenüber muslimischen Immigranten stärker ausgeprägt sind als bei Einwanderern aus europäischen Ländern liegt auf der Hand. Dass es sowohl Krawallbrüder oder vereinzelte Kriminelle mit arabischen Wurzeln sind, die die große friedliche Mehrheit der Muslime regelmäßig in Misskredit bringen, sollte nicht übersehen werden. Die Debatten um das Kopftuch oder koscheres Kantinenessen zeigen, wie sich kultische Fragen auch in einer reifen Republik zu Staatsaffären auswachsen können, in deren Verlauf die Laizität in eine labile Gemengelage gerät.

„L’islamisme, voilà l’ennemi!“ (Der Islamismus, das ist er Feind!). So berechtigt diese an Gambetta geschulte Kriegserklärung gerade im Licht der jüngsten Toulouser Tragödie ist, sollte die Politik dafür Sorge tragen, dass darüber der Islam nicht zur Neurose der Republik wird. Verlangen doch gerade die beiden Grundprinzipien der Laizität, uneingeschränkte Glaubensfreiheit für jeden Bürger und absolute Bekenntnisneutralität des Staates, nach geistvoller und zuweilen auch großzügiger Umsetzung. Vertreter aller Religionen fordern deshalb gemeinsam „une laïcité de bonne intelligence“.

Eine solche umsichtige Laizität stellt die Religionen nicht ins soziale Abseits, sondern weiß deren Rolle für Kultur und Gesellschaft zu würdigen, ohne dass der Staat in Glaubensfragen Partei ergreift. Um anderer-

seits die Laizität zu schützen, müssen sich alle Konfessionen zur Republik bekennen. Le citoyen prime sur le croyant. (Der Bürger kommt vor dem Gläubigen.) Katholiken, Protestanten, Juden und Buddhisten haben sich diese Regel zu eigen gemacht. Wenn auch der französische Islam – und zwar nicht nur in den gepolsterten Salons der Republik, sondern auch in deren Betonwüsten – dem vorbehaltlos zustimmt, steht einer citoyenneté musulmane nichts im Wege, erfüllt auch die zweite Religion Frankreichs den Esprit der Laizität.

Die Beziehung der Republik Polen zur Katholischen Kirche

Aktuelle Entwicklungen und Impulse des Staat-Kirche-Verhältnisses in Polen für Deutschland

Heinrich Badura

Das offizielle Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Polen von heute hat einerseits eine unverrückbar historisch verankerte, andererseits eine mit den aktuellen allgemeinen Säkularisierungstendenzen korrespondierende Dimension. Sie ist vom jahrhundertealten Kampf Polens um die eigene Freiheit und Unabhängigkeit, den geistigen Entwicklungen in Kunst und Kultur, der Spezifik nationalen Selbstbewusstseins und der zentralen politischen Rolle der Kirche innerhalb dieser Prozesse nicht wegzudenken. Eine Darlegung des aktuellen Standes dieser Beziehung mit einem anschließenden „Widerhall“ in Richtung Deutschland bildet den Fokus dieser Untersuchung.

1. Einleitung

Bis zum Erlangen der Unabhängigkeit 1989 und dem Beginn der ordnungspolitischen Neukonstituierung des Staates war die Katholische Kirche de facto die gestalterisch zentrale Macht im Land. Deutlich brachte dies der gegenwärtige Präsident Bronisław Komorowski bei einer Feierlichkeit aus Anlass der Verleihung des höchsten Staatsordens Orła Białego an den Erzbischof Gołowski am 10. November 2011 zum Ausdruck. Er sagte: „ ... die Kirche hat der polnischen Demokratie und Freiheit das Fundament gegeben. / ... / Ihr ward die Steine in der Lawine polnischer Freiheit“, Steine, die „in der nicht immer einfachen, sehr wohl aber glorreichen Geschichte ihren Lauf und ihre Geschwindigkeit bestimmt haben.“¹

Hinsichtlich der aktuellen Beziehungen zwischen Staat und Kirche hob er hervor: Diese „sind nicht begründet am Prinzip einer kalten Separation, sondern auf dem Grundsatz einer freundschaftlichen Trennung zwischen Staat und Kirche, in der es Platz gibt für gegenseitige Wertschätzung, Autonomie und den Willen zur Zusammenarbeit, für das Verständnis dafür, dass alle – im Hinblick auf das Wohl der Heimat und ihrer Bürger – für das Gemeinwohl arbeiten.“²

¹ Prezydent o relacjach państwo-kościół, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,7852,prezydent-o-relacjach-panstwo-kosciol.html>, Stand: 29.1.2012.

² Ebd.

Wie sieht das aktuelle offizielle Verhältnis zwischen Staat und Kirche nun tatsächlich aus?

2. Gesetz über das Verhältnis des Staates Republik Polen zur Katholischen Kirche³ (17. Mai 1989)

„Im Zuge des Systemwandels veränderte sich die Rolle der katholischen Kirche als vormaliges Sammelbecken systemoppositioneller Gruppen hin zur Mitgestalterin der jungen Demokratie. So wurde bereits parallel zu den Gesprächen am Runden Tisch von 1989 ein Staats-Kirchen-Gesetz initiiert, das im Mai 1989 verabschiedet werden konnte und der Kirche Autonomie gegenüber dem Staat garantierte.“⁴

Der Wortlaut dieses Gesetzes verlangt es, ihn in einen Zeitabschnitt eingebettet zu sehen, in dem die Führung der noch regierenden Vereinigten Arbeiterpartei Polens, angesichts des realen Wandels der politischen Kräfteverhältnisse und unmittelbar vor den Neuwahlen, einen – mit dem bisherigen Anspruch dieser Partei nicht zu vereinbarenden und der Verfassung von 1952⁵ widersprechenden – Toleranzgrad an den Tag gelegt hat.

Das Gesetz besteht aus einer Präambel, 4 Bereichen und 77 Artikeln. Der I. Bereich lautet „Die Katholische Kirche in der Polnischen Volksrepublik“, der II. „Die Tätigkeit der Kirche“, der III. „Die Vermögensangelegenheiten kirchlicher Rechtspersonen“, der IV. „Übergangs- und Schlussbestimmungen“. In der Präambel ist zu lesen:

„Das Parlament der Volksrepublik Polen:

- in Erfüllung jener Verpflichtungen, die aus der Verfassung der Volksrepublik Polen resultieren
- geleitet von der angenommenen Charta der Vereinten Nationen, des internationalen Paktes der bürgerlichen und politischen Rechte, der Schlussakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa und der Deklaration über die Eliminierung jedweder Form der Diskriminierung aus religiösen und Überzeugungsgründen
- im Hinblick auf das Gut der Person und auf die Erfordernis einer Zusammenarbeit aller Bürger im Interesse der Entwicklung des Landes und des polnischen Staates bestimmt wie folgt:⁶

³ Nimmt explizit kaum Bezug auf frühere grundlegende Regelungen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, siehe Lubecka, Małgorzata: Porozumienie Państwo-Kościół i jego reperkusje na przykładzie województwa ostrołęckiego 25/2008, S. 493-507, <http://www.seminare.pl/25/35-Lubecka.pdf>, Stand: 16.3.2012.

⁴ Gawrich, Andrea: Zivilgesellschaft, katholische Kirche und organisierte Interessen, in: Das moderne Polen. Staat und Gesellschaft im Wandel, hrsg. von Jochen Franzke, Berlin 2003, S. 46-67, <http://www.andrea-gawrich.de/wp-content/publikation.pdf>, S. 4.

⁵ Vgl. Heidenhain Stephan: Das Verbraucherschutzrecht in Polen und in der Europäischen Union, Berlin 2001, S. 111 f.

⁶ Übers. des Autors.

In den Folgeartikeln werden die der Kirche gewährten Freiheiten genannt.

Bereich I: Art. 1 garantiert der Katholischen Kirche volle Freiheit bei der Ausübung religiöser Praktiken.

Art. 2: Die Kirche regiert in ihren eigenen Angelegenheiten nach eigenem Recht, übt die geistige und juristische Zuständigkeit frei aus und regiert autonom in ihren eigenen Angelegenheiten.

Art. 3: beschreibt die Grundsätze des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, darin seine rechtliche und vermögensbezogene Situation.

In den Art. 4-8 werden u. a. Fragen einer einzuberufenden paritätischen Gemeinsamen Kommission, die die Aufgabe erhält, sich sowohl mit den weiteren Entwicklungen des gegenständlichen Verhältnisses als auch mit dessen Anwendungen und Interpretationen zu befassen, erörtert und die Vielfalt einschlägig zuständiger kirchlicher Rechtspersönlichkeiten festgelegt und geregelt.

Bereich II: Die Aktivitäten der Kirche, Art. 15-17, regeln die öffentliche Ausübung religiöser Praktiken und liturgischer Zeremonien, wobei stets die Zuständigkeit der kirchlichen Institutionen und eine entsprechende Verständigung der zuständigen zivilen Verwaltungseinrichtungen festgehalten werden.

In Kap. 2, Art. 18 ff. erkennt der Staat das Recht der Kirche sowohl auf einen Religionsunterricht als auch auf eine religiöse Erziehung im Sinne einer seitens der Eltern bzw. Erziehungsberechtigten getroffenen Entscheidung an. Die Festlegung des jeweiligen Unterrichtsprogramms obliegt der Kirche. Der Religionsunterricht ist eine interne Angelegenheit der Kirche.

Ferner werden sowohl weitere Freiheiten der Kirche und deren Teilorganisationen im Bildungs- und Erziehungsbereich als auch die Gleichstellung des Lehr- und sonstigen Personals im Bereich der Rechte und Pflichten mit dem Lehr- und sonstigen Personal der staatlichen Einrichtungen festgeschrieben.

Kap. 3 regelt Fragen der Militärseelsorge, Kap. 4 den „irregulären“ Zugang zur Wahrnehmung religiöser Praktiken, Kap. 5 den rechtlichen Status kirchlicher Organisationen und deren Abhängigkeit von jeweils hierarchisch übergeordneten Organen der Kirche. Kap. 6 legt die karitative und fürsorgliche Tätigkeit der Kirche fest, Kap. 7 bestimmt den rechtlichen Rahmen des sakralen und kirchlichen Baus und der damit verbundenen Finanzierungsfragen und Förderungen.

Im Kap. 8 „Kirche und Massenmedien“ findet sich eine genaue Bestimmung des rechtlichen Rahmens eigener Massenmedien.

Bereich III erwägt die Besitzverhältnisse kirchlicher Rechtspersönlichkeiten und die dazugehörigen Freiheiten.

Bereich IV definiert a) die Übergangsbestimmungen auf dem Sektor der Besitz- und Eigentumsverhältnisse einschließlich der Restitutionsfragen, b) Fragen der Einnahmen aus der Spendentätigkeit, die neuen arbeitsfreien Tage, die Durchführung liturgischer Aktivitäten, die Verleihung wissenschaftlicher Grade und Fragen der Wehrpflicht.

Das nach dem 4. Juni 1989 veränderte politische Klima machte bereits am 17. Juli eine Wiederaufnahme der Beziehungen zwischen der Regierung Polens und dem Vatikan möglich. An diesem Tag kam es zur Übergabe eines teils aus dem Jahre 1987 stammenden Entwurfes einer internationalen Konvention an die Experten des Vatikans. Ein analoges Projekt ist am 12. März 1993 durch die damalige Regierung präsentiert worden, womit auch Verhandlungen hinsichtlich des Abschlusses eines Konkordates begonnen haben.⁷

3. Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Polen⁸ (28. Juli 1993)

Die Frage eines Konkordats zwischen Polen und dem Heiligen Stuhl war an sich keine Erfindung des Transformationsprozesses der 90er-Jahre. Es gab bereits ein solches aus dem Jahr 1925, annulliert im September 1945. Die nachfolgenden, kommunistisch geprägten Jahre kannten ausschließlich einen Kampf gegen die Kirche, ihre Vertreter und religiösen Praktiken.⁹

Die Tatsache, dass es rund 5 Jahre gebraucht hat, um das Konkordat zu ratifizieren, zeigt, wie schwierig dieser Weg war. Gawrich schreibt: „Die rechtliche Regelung der Staats-Kirchenbeziehungen war entsprechend dem häufigen Wechsel der Regierungskonstellationen in Polen ein langsamer Prozess. Nach Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Polen und dem Vatikan 1989 kam es kurz vor Auflösung der Regierung von H. Suchocka 1993 in einem eher hektischen Prozess zur Unterzeichnung eines entsprechenden Konkordats.“¹⁰

⁷ Siehe Góralski, Wojciech: Nowa jakość stosunków między państwem a Kościołem w Polsce po ratyfikacji konkordatu, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAI/konkordat_rp_komentarz.html, Stand: 29.3.2012; Gowin, Jaroslaw: Die katholische Kirche im Leben des demokratischen Polens, <http://www.owep.de/artikel/174/katholische-kirche-im-leben-des-demokratischen-polens>, Stand: 28.3.2012.

⁸ Sollemnis conventio inter Apostolicam Sedem et Poloniae Rem Publicam, A. A. S., vol. XC (1998), n. 2, S. 310-329, http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/index_ge.htm (IT und PL), deutsche Übers. (nur relativ präzise) Puza, Richard / Puza, Karin: Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Polen vom 28.7.1993, in: Neue Verträge zwischen Kirche und Staat. Die Entwicklung in Deutschland und Polen, hrsg. von Richard Puza und Abraham P. Kustermann, Freiburg 1996, S. 133-145. Die nachstehenden inhaltlichen Angaben beruhen teils auf dieser und teils auf einer eigenen Übersetzung des polnischen Originals durch den Verfasser. Aus Gründen der Lesbarkeit wurde dabei bewusst auf die Einfassung einzelner Vokabeln verzichtet, ohne gegen die Regeln wissenschaftlichen Arbeitens zu verstoßen.

⁹ Vgl. Bingen, Dieter: Gesellschaftliche Strukturen, Kap. Religionsgemeinschaften, Röm.-kath. Kirche, in: Informationen zur politischen Bildung 273, http://www.bpb.de/die_bpb/RTPANR.html

¹⁰ Siehe Gawrich: Zivilgesellschaft, katholische Kirche und organisierte Interessen, S. 6.

Eine genaue Auseinandersetzung mit dem zunehmend kontrovers diskutierten Text des Konkordats weist auf eine gewisse Sprengkraft der darin international bindend getroffenen Vereinbarungen hin. An sich steht es in keinem Widerspruch zum Gesetz vom 17. Mai 1989.

Als Sinn und Zweck dieses Dokuments wird die Absicht einer stabilen und harmonischen Regelung der gegenseitigen Beziehungen angeführt. Ferner werden in der Präambel die religiöse Zugehörigkeit der Bevölkerungsmehrheit, die Sendung der Kirche in der Geschichte Polens, das Pontifikat Johannes Pauls II., die Bedeutung der Kirche für die Gewinnung der Unabhängigkeit, die Festigung der Moral, der Respekt vor Menschenrechten und Grundfreiheiten, der Zusammenhang zwischen der Entwicklung einer demokratischen Gesellschaft auf der Grundlage der Achtung der Menschenwürde und der ihr innewohnenden Rechte festgehalten. All das unter Beachtung der Verfassungsprinzipien, des o. g. Gesetzes aus 1989 und der einschlägigen Kernaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

In den einzelnen Artikeln wird der Kirche als einer anerkannten souveränen und autonomen Rechtspersönlichkeit jede Art von Freiheit in der Gestaltung eigener Strukturen, in der Umsetzung der kirchenrechtlich und theologisch begründeten Sendung und Aufgabenstellung zugesichert. Diese Rechte erstrecken sich auch auf den Bereich einer kanonischen Eheschließung, die Rechte der Eltern auf religiöse Erziehung, die Entscheidungsgewalt hinsichtlich der Lehrpläne für den Katholischen Religionsunterricht, die Verleihung einer Lehrbefugnis, die Errichtung eigener Schul-, Erziehungszentren, Universitäten und anderer Forschungseinrichtungen. Die Bedeutung der Militär- und Gefängnisseelsorge gemäß den Forderungen zuständiger kirchlicher Entscheidungsträger werden außer Streit gestellt. Auch die Pastoral von Minderheiten in ihrer jeweils eigenen Sprache findet hier eine entsprechende Verankerung.

Die Republik Polen anerkennt die volle Versammlungsfreiheit der Kirche. Wie im Gesetz von 1989 wird auch an dieser Stelle eine umfassende Freiheit der Kirche im wirtschaftlichen Bereich bekräftigt. Die Ratifizierung erfolgte erst am 23. Februar 1998, rechtsverbindlich wurde es ab dem 25. April, d. h. nach Inkrafttreten der neuen Verfassung.¹¹

¹¹ Vgl. Glinkowski, Benedykt: Konkordat ciągle „dopracowywany“ 11/2001, <http://www.archpoznan.org.pl/serwis/artykuly/2001/1/konkordat2.html>; vgl. Pieronek, Tadeusz: Die Katholische Kirche im postkommunistischen Transformationsprozess Polens aus der Sicht eines Bischofs, <http://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/lehrende/spieker/projekt/symposion/pieronek.pdf>, Stand: 6.3.2012.

4. Verfassung vom 2. April 1997

Sie ist, bestätigt vom Referendum am 25. Mai, am 16. Oktober 1997 in Kraft getreten. Im Spektrum europäischer Verfassungen war sie mit ihrem ausgeprägten zentralen Gottesbezug lange Zeit gewissermaßen unikal:¹² „In der Sorge um unser Vaterland und seine Zukunft, nachdem wir 1989 die Möglichkeit wiedergewonnen haben, souverän und demokratisch über unser Schicksal zu bestimmen, beschließen wir, das polnische Volk – alle Staatsbürger der Republik, sowohl diejenigen, die an Gott als die Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und des Schönen glauben, als auch diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, sondern diese universellen Werte aus anderen Quellen ableiten, wir alle, gleich an Rechten und Pflichten dem gemeinsamen Gut, Polen, gegenüber – in Dankbarkeit gegenüber unseren Vorfahren für ihre Arbeit, für ihren Kampf um die unter großen Opfern erlangte Unabhängigkeit, für die Kultur, die im christlichen Erbe des Volkes und in allgemeinen menschlichen Werten verwurzelt ist ...“¹³ Nachstehend wird die Verantwortung vor Gott oder vor dem eigenen Gewissen festgeschrieben.

Ein derart theozentrischer Einstieg und die Gleichsetzung der genannten Werte mit universellen Werten sind zweifelsohne exemplarisch und bergen unweigerlich ein hohes Widerspruchspotential in sich.

Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche regelt der im Kapitel 1, Die Republik, enthaltene Art. 25:

„1. Kirchen und andere Religionsgemeinschaften sind gleichberechtigt.

2. Die öffentliche Gewalt in der Republik Polen wahrt die Unparteilichkeit in Angelegenheiten der religiösen, weltanschaulichen und philosophischen Anschauungen und gewährleistet die Freiheit, diese im öffentlichen Leben zu äußern.

3. Die Beziehungen zwischen dem Staat und den Kirchen werden unter Achtung ihres Selbstbestimmungsrechtes, gegenseitiger Unabhängigkeit zum Wohle des Menschen und der Gesellschaft gestaltet.

4. Die Beziehungen zwischen der Republik Polen und der Katholischen Kirche werden von einem völkerrechtlichen Abkommen, das mit dem Heiligen Stuhl abgeschlossen worden ist, und von Gesetzen bestimmt.

5. Die Beziehungen zwischen der Republik Polen und anderen Kirchen sowie Religionsgemeinschaften werden durch Gesetze geregelt, die aufgrund von Abkommen verabschiedet werden, welche vom Ministerrat mit ihren zuständigen Vertretern abgeschlossen worden sind.“¹⁴

¹² Das Grundgesetz Ungarns vom 25.4.2011 beginnt mit den Worten: „Gott segne die Ungarn!“, <http://www.kormany.hu/download/7/81/40000/Grundgesetz%20Ungarns%202011.pdf>, Stand: 19.3.2012.

¹³ Siehe <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/niemiecki/kon1.htm> (DE)

¹⁴ Ebd.

Fragen der freien Ausübung religiösen Lebens, des Kultus, des Religiösen in der Schule und anderenorts, definiert Kap. II, Art. 53:

„1. Gewissens- und Religionsfreiheit wird jedem gewährleistet.

2. Die Religionsfreiheit umfasst die Freiheit, die Religion eigener Wahl anzunehmen oder zu bekennen, sowie die Freiheit, die eigene Religion individuell oder mit anderen Personen, öffentlich oder privat durch das Bezeigen von Verehrung, Gebet, die Teilnahme an religiösen Handlungen, Praktizieren und Lehren auszudrücken. Die Religionsfreiheit umfasst auch den Besitz von Tempeln und anderen, den Bedürfnissen der Gläubigen entsprechenden Orten sowie das Recht der Gläubigen, religiöse Hilfe am Aufenthaltsort in Anspruch zu nehmen.

3. Die Eltern haben das Recht, die moralische und religiöse Erziehung und Unterrichtung ihrer Kinder gemäß ihren Anschauungen sicherzustellen. / ... /

4. Die Religion einer Kirche oder einer anderen rechtlich anerkannten Glaubensgemeinschaft darf in der Schule unterrichtet werden, wobei die Gewissens- und Religionsfreiheit anderer Personen nicht berührt werden darf.

5. Die Freiheit, die Religion auszudrücken, kann nur auf dem Gesetzeswege eingeschränkt werden, wenn die Einschränkung zum Schutz der Sicherheit des Staates, der öffentlichen Ordnung, der Gesundheit, der Moral oder der Freiheiten und Rechte eines anderen notwendig ist.

6. Niemand darf gezwungen werden, an religiösen Praktiken teilzunehmen. Niemand darf an der Teilnahme gehindert werden.¹⁵

7. Niemand darf durch die öffentliche Gewalt verpflichtet werden, seine Weltanschauung, seine religiösen Anschauungen oder seine Konfession zu offenbaren.“¹⁶

5. Zwischenrückblick

Versucht man nun die Kernaussagen aller drei Dokumente¹⁷ zu rekapitulieren, dann ergibt sich daraus folgendes judikatives Szenario:

- Beide Institutionen sind autonom, Selbstbestimmungsrecht und reziproke Unabhängigkeit prägen das im Konkordat völkerrechtlich verankerte Miteinander.
- Die Wahrnehmung eigener Aufgabenstellungen erfolgt konsensorientiert voneinander unabhängig.
- Als Basis der Verständigung gelten Glaubenswerte der Katholischen

¹⁵ Ebd.; vgl. Diemer-Benedict, Tanja: Die Grundrechte in der neuen polnischen Verfassung, in: Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 58/1998, S. 205-238, http://www.zaovr.de/58_1998/58_1998_1_b_205_238.pdf, Stand: 17.3.2012.

¹⁶ Übers. des Autors.

¹⁷ An sich entsprechen sie den Regelungen vom 17.5.1989.

Kirche, die als universelle Werte angesehen werden, Zugänge aus anderen Quellen sind möglich.

- Allgemein anerkannte und gültige Grundrechte und Grundfreiheiten werden im vollen Umfang anerkannt.
- Die „dem Menschen angeborenen Würde, sein Recht auf Freiheit und seine Pflicht zur Solidarität“ sind irreduzibel.
- Die inhaltliche Gestaltung des kirchenrechtlich definierten religiösen Lebens ist eine Angelegenheit der Kirche.
- Die Einrichtung einer gemeinsamen paritätischen Kommission soll eine konstruktive Zusammenarbeit gewährleisten.
- Zwischen den Kirchen und Religionsgemeinschaften herrscht Gleichberechtigung.
- Die Sonderstellung der Katholischen Kirche ist evident und wird „von den anderen“ klar differierend festgehalten.

6. Ist Polen ein Konfessionsstaat?

Zieht man die realpolitische Tragweite des seit 1989 bestehenden Mit-, In- und Füreinander beider Seiten summarisch in Betracht, dann ist es hypothetisch nicht verfehlt zu fragen, ob bzw. inwieweit die bestehende Kooperationsbeschaffenheit¹⁸ als Merkmal eines konfessionellen Staates bestehen kann.

Eine Kirchenstaatlichkeit im Sinne der früheren Jahrhunderte¹⁹ ist gewiss keine Kategorie, die für das moderne Polen zutrifft. Was spricht trotzdem dafür? Neben allen o. g. ordnungspolitischen, völker-, staats- und kirchenrechtlich basierten Interdependenzen sind es insbesondere finanzielle Zuwendungen des Staates, die als eine unmittelbare Förderung der Katholischen Kirche, des Klerus und der institutionalisierten Gestaltung des Glaubenslebens gesehen werden, woraus – unterschiedlich qualifizierbar – ein Verstoß gegen die Trennung von Staat und Kirche, deren Ei-

¹⁸ Vgl. u. a. Stanosz, Barbara: Państwo wyznaniowe, 8.10.2010, <http://hyakinthos1978.blogspot.com/2010/10/barbara-stanosz-panstwo-wyznaniowe.html>; Die katholische Kirche in Polen heute, Polen-Analysen 79, 16.11.2010, www.laender-analysen.de/polen; vgl. Meyer, Philipp: „Religio vinculum societatis“. Der Einfluss des religiösen Wandels im konfessionellen Europa als Motor der frühmodernen Staatsbildung, München 2010, <http://www.hausarbeiten.de/faecher/vorschau/168523.html>, Stand: 28.3.2012; vgl. Juros, Helmut: Polens Katholische Kirche und die Nachbarn, in: Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. Polnische und deutsche Erfahrungen, hrsg. von Ewa Kobylińska und Andreás Lawaty, Wiesbaden 1994, S. 139-161.

¹⁹ Vgl. Kirche und Staat, in: Staatslexikon, Recht-Wirtschaft-Gesellschaft, Bd. 3, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Freiburg 1987, S. 468-512.

genständigkeit und Unabhängigkeit, abgeleitet wird.²⁰ Ein gewisses Unbehagen rufen auch einflussreiche Präsenzen der Kirche im Exekutivbereich hervor.

Als einen unmittelbaren Eingriff in die Souveränität des Staates werden Einflussnahmen der kirchlichen Amtsträger auf das öffentliche Leben mittels moralischer Persönlichkeitsanalysen bei den Wahlen und auf politische Entscheidungsfindungsprozesse in den Bereichen Abtreibung, künstliche Befruchtung, Homosexualität und Religionsfreiheit (Kreuze) angeführt. Ein wachsender Teil der Gesellschaft und der Regierungsmitglieder ortet darin eine evidente Einschränkung der Entscheidungsfreiheit ziviler Verwaltungsorgane und lehnt sie ab.

Diese Art öffentlicher Auseinandersetzung wird als Klerikalisierung der Öffentlichkeit kommuniziert, die bekanntlich Antiklerikalisierungstendenzen nach sich zieht. Entsprechende Rufe nach einer differenzierten Betrachtungsweise von Recht und Rechtsstaatlichkeit werden immer entschiedener urgiert. Dies gilt auch hinsichtlich einer bewussten Instrumentalisierung der Kirche durch den Staat, die jedoch ein reziprokes Phänomen sein dürfte.

Kolportiert wird auch der Vorwurf, die Kirche wolle sich von jener Schlüsselrolle, die ihr in der Zeit des Sozialismus zukam, nicht verabschieden und missachte hiermit sowohl die veränderten politischen Machtverhältnisse als auch die Heranreifung einer demokratisch fundierten Zivilgesellschaft und den begleitend einhergehenden gesellschaftlichen Wertewandel.²¹

Die geforderte klare Trennung beidseitiger Interessen ist z. T. eine Folgewirkung zunehmender Relativierung des Stellenwertes der Kirche in der öffentlichen Meinung, die durch den seit 1989 bestehenden Parteienpluralismus und das Reisen in Länder der EU mit säkularen Staatsstrukturen begünstigt wird. Die Möglichkeit, unterschiedliche politische und gesellschaftliche Gestaltungsmodelle kennenzulernen, erschließt als solche das subjektive Potenzial von Vergleichsanalysen, welches wiederum für die Herauskristallisierung mündiger Glaubens- und Überzeugungsparadigmen grundlegend ist. Ferner trägt dazu auch die Nutzung moderner Informations- und Kommunikationsinstrumentarien bei, die einen anderen meinungsbildenden Effekt als die bisherige bloß katechetische Tätigkeit der Kirche in strukturell abgegrenzten Räumen haben.

Die wachsende Pluralisierung der Gesellschaft und Transformation bis-

²⁰ Vgl. u. a. Polska się laicyzuje vom 24.2.2011, Cezary Łazarewicz im Gespräch mit Paweł Borecki, Ile Kościoła, ile państwa i Państwa?, <http://www.polityka.pl/kraj/wywiady/1513442,1,wywiad-polska-sie-laicyzuje.read>, Stand: 12.3.2012; ferner Miedzińska, Jolanta: Debata Jedyński – relacje państwo-Kościół, Stand: 18.10.2011, <http://www.polskieradio.pl/13/53/Artykul/463070,Debata-Jedyński-relacje-panstwoKosciol>; vgl. <http://duchowy.pl/2012/01/13/jak-panstwo-powinno-finansowac-kosciol-debata/>, Stand: 26.3.2012.

²¹ Vgl. Gawrich: Zivilgesellschaft, katholische Kirche und organisierte Interessen.

lang bestehender Werteskalen und -strukturen trägt in der Expansion der Pluralisierung des demokratisch Politischen entsprechende Früchte. Das Faktum, dass die frei gewählten politischen Mandatare den Interessen ihrer Wähler und Wählerinnen zu entsprechen suchen, liegt in der Natur des Politischen an sich.

Unschlagmäßig ist die auch medial verbreitete Behauptung, der Beitritt Polens zur EU sei schuld am Wertewandel und an einer Lockerung der Bindung an die Kirche.²² Obwohl derartige Auslegungen, unterstützt durch proeuropäische Haltung des Vatikans und Einbindung Polens in die Entscheidungsorgane der EU, an Zugkraft verloren haben, sind sie – entsprechend den jeweiligen Entwicklungen innerhalb der EU²³ – stets präsent.

7. Problemzonen

Das aktuelle Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Polen ist mit folgenden Herausforderungen konfrontiert:

- Finanzierungsmodus der Kirche²⁴
- Erosion der moralisch-ethischen Glaubwürdigkeit der Autoritäten der Kirche und des Staates
- internationale Ortsbestimmung des Vorrangs nationaler Identitäten
- Verhaftung im geschichtlich fundierten Amtsverständnis
- zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung der Interpretation der Staats- und Kirchenordnung und deren Interessensstrukturen
- Abwanderung der jungen und jüngeren Generation in die Ballungszentren
- Handhabung der Geschlechterfrage in der Kirche
- allgemeine Laizisierung und Säkularisierung
- entwicklungsbedürftige Öffentlichkeitsarbeit der Kirche

In einer auffallend scharfen Form bringt Erzbischof Głódź die aktuelle Lage der Kirche im Kontext der Liquidierung des Kirchlichen Fonds zum Ausdruck, indem er von den „wohl schwierigsten Verhandlungen der Gemeinsamen Kommission in der Republik Polen“, vom „Diktat der Re-

²² Ebd., S. 7-8.

²³ Vgl. Weninger, Michael H.: Europa ohne Gott?, Baden-Baden 2007; Badura, Heinrich (Hrsg.): Atheismen und Säkularisierung oder Wie religiös sind noch die Bürgergesellschaften Europas, Krams 2008; Erdő, Péter: Typen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in den Beitrittsländern. Die Kirchen als Partner der EU?, <http://jesz.ajk.elte.hu/erdo11.html>, Stand: 19.3.2012; Fürst, Walter / Drumm, Joachim / Schröder, Wolfgang M. (Hrsg.): Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik, Münster 2004.

²⁴ Exemplarisch <http://wiadomosci.wp.pl/query,micha%B3%20boni,szukaj.html?ticaid=1e2ed,http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,9372,michal-boni-o-rzadowej-propozycji-ws-funduszu.html>, Stand: 30.3.2012; Szpak, Konrad: Relacje między państwem a Kościołem, http://www.pressje.org.pl/assets/articles/article_8_issue8.pdf, Stand: 28.3.2012; 61 procent Polaków pozytywnie ocenia Kościół, 22.3.2012 (Übers.: 61 % der Polen beurteilt die Kirche positiv), <http://www.piotrskarga.pl/ps,9992,2,0,1,1,informacje.html>, Stand: 30.3.2012.

gierung“, vom durch die Regierung „an-die-Wand-gestellt-worden-Sein“, von einer „direkten Konfrontation“, von „Peitschenhieben“, vom „Kampf der Regierung gegen die Kirche“, vom „Eitern in den Beziehungen“, von „Attacken gegen die Kirche“, einem „Antiklerikalismus, der durch das Land zieht und in der Kirche einen Feind des Volkes sucht“, spricht. Er hebt hervor, dass die Kirche weder Privilegien noch „Almosen bzw. Gnade“, sondern einen „ihr gebührenden Platz in der Gesellschaft“ wolle, und fordert eine Lösung der bestehenden Fragen „auf eine zivilisierte und ruhige Art“²⁵ ein.

Für einen auswärtigen Beobachter und Analytiker völlig überraschend, kam es mittlerweile zur Präsentation eines gegenangriffsartigen Positionsdokumentes, in dem die o. g. Spannungsfelder thematisiert werden.

8. Sozialdokument der Konferenz des Polnischen Episkopats „In Sorge um den Menschen und das Gemeinwohl“²⁶ (29. März 2012)

Das 72-seitige Dokument setzt sich aus einer (I.) Einleitung, 5 Themenbereichen und einem Schlusskapitel zusammen. Diese sind folgendermaßen gegliedert: II. Förderung eines integralen Menschenbildes, III. In Sorge um die Kultur, IV. Ethische Standards politischen Lebens, V. Die Notwendigkeit einer Veränderung im Verständnis wirtschaftlichen Handelns, VI. Medien im Dienste der Wahrheit und des Guten.

Die Bischöfe halten fest, dass diese Publikation als Ergebnis einschlägiger Konsultationsprozesse mit Soziologen, Politologen und Ökonomen zu sehen sei.²⁷

Es ist die erste umfassende Veröffentlichung der Bischofskonferenz hinsichtlich jener Herausforderungen, die die aktuelle Wirtschaftskrise und die aktuelle sozialpolitische Situation Polens mit sich bringen. Wie aus der obigen Inhaltsskizze ersichtlich, thematisiert dieses Dokument, ausgehend vom Festhalten an der normativen Verbindlichkeit der christlichen Anthropologie und Naturrechtslehre, am Begriff einer theo- und christozentrisch gefassten Menschenwürde, nahezu das gesamte Spektrum ak-

²⁵ Vgl. Czego boja sie biskupi?, in: ANGORA, 25.3.2012, S. 14. Mancherorts ist auch eine Art rückwärtsbezogene Beschwerde seitens der Vertreter der Kirche zu lesen: „Als wir in der Zeit des Totalitarismus in öffentlichen Angelegenheiten das Wort ergriffen haben, war das gut und wurde akzeptiert, wenn wir es heute tun, ist es schlecht.“; siehe: Ocalić przyjazny rozdział Kościoła od państwa. Interview mit T. Mazowiecki, in: ZNAK 3/2012, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/index.php?tekst=4432&p=all>

²⁶ Dem Autor liegt eine ihm am 30.3.2012 seitens des Biblos Verlages zur Verfügung gestellte elektronische Version des Dokumentes vor. An dieser Stelle werden nur jene Momente herausgegriffen, die mit der inhaltlichen Zielsetzung dieser Untersuchung unmittelbar korrelieren. Eine präzise Auseinandersetzung mit dem gesamten politisch brisanten Text kann nur Gegenstand einer gesonderten Studie sein, vgl. <http://www.piotrkarga.pl/ps,10018,2,0,1,1,informacje.html>, Stand: 29.3.2012.

²⁷ Ebd.

tueller Gesellschaftsfragen einschließlich jener, die mit der Bioethik und der Sexualerziehung korrelieren.²⁸ Die Autoren „erinnern“ daran, dass die Kirche unmissverständlich gegen Abtreibung, Euthanasie und künstliche Befruchtung eintritt. Vom Mord, einer Vernichtung von Menschenwesen und der Gefahr des Ausbruchs eines Konfliktes zwischen den Generationen ist darin die Rede.²⁹ Bereits in der Einleitung heißt es: „Polen befindet sich gegenwärtig in einem Moment des Umbruchs, in dem der Entwicklung – trotz zahlreicher anerkennungswürdiger Erfolge – eine ernsthafte Krise droht: eine Krise der Werte, die über Jahrhunderte das polnische Volk zusammenhielten und ein Überleben in den schwierigsten Zeiten möglich machten. Ohne Bezugnahme auf Werte kann sich der Fortschritt nur als eine Momentaufnahme und Illusion erweisen und in weiterer Konsequenz das Überleben der Nation gefährden.“³⁰

Der normative Relativismus und Rationalismus, die zunehmende Verabsolutierung von Individualrechten, verbunden mit einer inhaltlichen Aushöhlung und Devaluierung personaler Rechte³¹ unterminieren die christliche ethische naturrechtsbasierte Lehrmeinung der Kirche und werden, als Gefahr für die Nachhaltigkeit einer demokratischen Gesellschaftsordnung, abgelehnt.

Im Kulturkapitel wird einerseits auf das existenzielle Recht einer Nation auf eigene Kultur (deren transzendente, metaphysische Dimension inkludierend) hingewiesen, andererseits jeder Art von Fanatismus und Fundamentalismus eine Absage erteilt.³²

Nicht gerade typisch kommen auch „Patriotismus als Schule der Identität“ und „Liebe zur Heimat“ als mehr denn je gesuchte Tugenden und Gewissenspostulat zur Sprache.³³

Politik ist aus der Sicht der Autoren „eine vernünftige Sorge um das Gemeinwohl“, deren handlungs- und entscheidungsbezogene Adäquanz als Richtigkeitsnachweis gilt. Politik heißt „Dienen“. „Versuchungen“ wie Unredlichkeit, Korruption, Lüge, Selbstbereicherung, Egoismus, Eigenkult, Karrieresucht gilt es zu überwinden. Obwohl politische Auseinandersetzungen verständlich sind, so geben „Ausformungen“ wie Aggressivi-

²⁸ Ebd., S. 20 ff.

²⁹ Ebd., S. 9, 11 (*corruptio legis*), 16 ff., 35 f., vgl. Episkopat znowu przeciwko aborcji, eutanazji oraz in vitro, http://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/606777,episkopat_znowu_przeciwko_aborcji_eutanazji_oraz_in_vitro.html, Stand: 29.3.2012; ferner http://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/601166,tegoroczna_manifa_pod_haslem_rozdzialu_panstwa_od_kosciola.html, Stand: 10.3.2012.

³⁰ Ebd. S. 5-6, vgl. <http://www.piotrskarga.pl/ps,10018,2,0,1,1,informacje.html>, Stand: 29.3.2012; vgl. Episkopat Polski: „Troska o człowieka i dobro wspólne“, <http://www.piotrskarga.pl/ps,10018,2,0,1,1,informacje.html>, Stand: 29.3.2012.

³¹ Ebd. u. a. S. 10 ff.

³² Ebd., S. 25 ff.

³³ Ebd., S. 29 ff., 33.

tät, gegenseitige Anschuldigungen, Geringschätzung, Spott, Vulgarismen, moralische Diskreditierung, Kompromittierung, Verdächtigungen des politischen Gegners, der sich verbreitende Antiklerikalismus, Populismus etc. Anlass zur Beunruhigung.

Außerordentlich scharf konfrontiert dieses Dokument die Politiker mit dem Vorwurf, aus den sich verstärkenden „Attacken gegen die Kirche politisches Kapital schlagen zu wollen“. Das „lächerlich-Machen“ der Kirche, ihrer Morallehre und Tätigkeit, ungerechte Anschuldigungen gelten als unethische Handlungen, denen entschieden widersprochen wird. „Beunruhigend und schädlich ist die Förderung eines Antiklerikalismus.“³⁴

Völlig inakzeptabel ist die Anwendung des „Freund-Feind-Modells“. Sein Bestehen beeinflusst negativ die öffentliche Meinung, schafft politische Frustration, Entfremdung, Desinteresse, trägt zur Radikalisierung des sozialen Klimas und zur Etablierung der Auffassung, dass Politik eine Gefahr für die Moral sei, bei.³⁵ „Es herrscht die Meinung vor, Politik stütze sich auf Lügen. Für viele Bürger sind das politische Spiel, der Mangel an Transparenz, die Nichteinhaltung von Wahlversprechen und die Geheimhaltung der wahren Ziele realisierter Politik unverständlich. All das bewirkt, dass alle Politiker, besonders jene, die der Regierung angehören, einer Manipulation der Wahrheit, deren Verheimlichung oder gar der Lüge verdächtigt werden.“³⁶

Das Episkopat kritisiert scharf das „niedrige Niveau der politischen Kultur“ und appelliert an die Politiker, die Standards der eigenen Verantwortungswahrnehmung und des öffentlichen Lebens zu heben. Die Christen werden wiederum – gemäß den Vorgaben der politischen Tugenden – zu mehr politischem Engagement aufgefordert. Die Autoren weisen diesbezüglich auf die Grenzen der Kompromissnotwendigkeit und -bereitschaft hin und brandmarken jeden politischen Opportunismus, jede Art von Feigheit. Sie zögern nicht, die Bürgerinnen und Bürger aufzufordern, nur „jene Personen zu wählen, die die politischen Tugenden und moralischen Prinzipien nicht gering achten.“³⁷

In einer selbst- und sendungsbewussten Form greift das Dokument auch die Rechte der Kirche auf. Die Bischöfe räumen zunächst ein, dass der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft keine besondere Rolle zukommt, dass ihre Lehre auf dem konkurrenzorientierten Wertemarkt eines von vielen Angeboten sei. Gleichzeitig halten sie jeden Versuch für unannehmbar, ihr das Recht auf Mitwirkung am öffentlichen Leben abzuspre-

³⁴ Ebd., S. 39; vgl. http://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/606777,episkopat_znowu_przeciwko_aborcji_eutanazji_oraz_in_vitro.html, Stand: 29.3.2012.

³⁵ Ebd., S. 38 ff.

³⁶ Ebd., S. 43 ff.; vgl. <http://www.piotrskarga.pl/ps,10018,2,0,1,1,informacje.html>, Stand: 29.3.2012.

³⁷ Ebd., S. 44.

chen und ihre Rolle ausschließlich auf die rein religiöse Sphäre und auf das Privatleben zu reduzieren. Sie lehnen sich gegen jede Infragestellung eines Religionsunterrichtes in der Schule auf, mahnen den Anspruch der Kirche auf eine aktive Mitgestaltung öffentlicher Angelegenheiten an und betrachten dies als ihre Verpflichtung. Sie verlangen eine entsprechende Toleranz gegenüber der Verwendung religiöser Symbole an öffentlichen Plätzen und fordern eine angemessene Wertschätzung und Achtung der Würde eines jeden Menschen und der ihm eigenen Entscheidungsfreiheit. „Die Kirche schätzt Demokratie, macht jedoch darauf aufmerksam, dass diese die Rechte des Menschen und Werte zu beachten hat. Eine Demokratie, die sich nicht auf Werte stützt, verliert Kriterien zur Beurteilung der Handlungen der regierenden Klasse. Was immer sie dann tut, kann – in Ermangelung einer Berufungsinstanz – den Anschein der Richtigkeit tragen. / ... / Durch nichts eingeschränkte Mehrheitsregierungen können direkt zur Tyrannei führen. „Die Geschichte lehrt uns, dass Demokratie ohne Werte leicht in einen offensichtlichen oder getarnten Totalitarismus mutieren kann.“³⁸

Gemäß den Grundprinzipien der Christlichen Soziallehre üben die Bischöfe im 5. Abschnitt Kritik an der Instrumentalisierung des Menschen und des Primats des Geldwertes in der Wirtschaft.³⁹ Von dieser Kritik werden auch jene Personen nicht ausgenommen, die außerhalb der Heimat arbeiten. In diesem Kontext werden jedoch a priori hauptsächlich religiöse und moralische Gefährdungen konnotiert.⁴⁰

Bemerkenswert ist auch – im Lichte der Internationalisierung und Globalisierung – das Eingehen auf die Bedeutung des Dorfes („Dorf – besondere Herausforderung“)⁴¹ und der Migration.⁴²

In Bezug auf den Stellenwert der Medien betont das Episkopat deren sowohl positive als auch bedrohliche Ebenen. Es fordert die Verantwortlichen auf, Medien, als die in einer demokratischen Gesellschaft „vierte Macht im Staat“, glaubwürdig zu gestalten und der Gefahr einer vorteilsorientierten „Verpolitisierung“, „Brutalisierung und Gewaltförderung“, „Manipulierung“ zu entsagen. Es protestiert vehement gegen die Erscheinungen einer „heidnischen“, ja „satanischen Unsittlichkeit“, gegen „öffentliche Entehrung der Bibel, des Kreuzes und anderer religiöser Symbole als Akt der Profanation, als Verstoß gegen die religiösen Gefühle der Gläubigen und als Verletzung deren Rechts auf Religionsfreiheit.“⁴³ „Der fundamentale Grundsatz des Journalismus muss die Wahrheit sein.“⁴⁴

³⁸ Ebd., S. 46-47.

³⁹ Ebd., S. 49 ff.

⁴⁰ Ebd., S. 61 f.

⁴¹ Ebd., S. 58 ff.

⁴² Ebd., S. 60 ff.

⁴³ Ebd., S. 63 ff.

⁴⁴ Ebd., S. 66.

Die Bischöfe bedauern sowohl die geringe Marktpräsenz katholischer Medien als auch den generellen Rückgang des Lesens, wofür auch die Schulen zur Mitverantwortung gezogen werden. Abschließend ersuchen sie die Journalisten, in der medialen Darstellung der Kirche „Objektivität einzuhalten“. „Die Kirche rechnet mit keiner Tarifiermäßigung. Wir leben in einer freien, demokratischen Gesellschaft und haben keine Angst vor einer redlichen Kritik. Wir bemerken jedoch, dass das Begehren einer Demaskierung beunruhigender Ereignisse manchmal von einer Art Befriedigung aus der Kompromittierung begleitet wird.“⁴⁵

9. Schlussfolgerungen

Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Polen befindet sich derzeit in einer Phase der Neuorientierung. Forderungen nach einer dezidierten Trennung des Staates von der Kirche auf allen Ebenen der Staatsordnung und der Staatsgewalt nehmen beständig zu. Laizierung,⁴⁶ Säkularisierung und wachsender Antiklerikalismus werden beiderseits als gegeben wahrgenommen. Die Zunahme an Polaritäten erfordert die Entwicklung einer adäquaten Qualität des Dialogs sowohl mit allen Politikern als auch mit den bürgerlichen Basiskräften. Seitens der kirchlichen Hierarchie wird eine aktive Beteiligung der Kirche an der Initiierung und Realisierung politischer Entscheidungsfindungsprozesse als Komponente einer nachhaltigen Gesellschaftsordnung gefordert.

Das Dokument wird zwar als Ergebnis eines multidisziplinären Konsultationsprozesses präsentiert, an den angeführten Quellendokumenten, die dominierend aus Konzilsdokumenten, päpstlichen Enzykliken, Rundschreiben, Homilien, Predigten und anderen Redevorlagen bestehen, lässt sich das jedoch kaum erkennen. Rückbindungen an Dokumente Johannes Pauls II. gefolgt von Zitaten aus Konzilsdokumenten sind im gesamten Papier richtungsweisend.⁴⁷

Es ist eine Ansammlung aus Theoremen und Lehrsätzen aus dem Glauben an Glaubende adressiert. Die sprachlichen Kommunikations- und Argumentationsweisen dieses Dokumentes erfolgen auf einem fachtheologischen Niveau und machen in der inhaltlichen gesellschaftlichen Erschließung und Anwendung eine entsprechende Unterstützung erforderlich. Dies gilt sowohl für die Vertreter des Staates (von denen ein fachtheologisches Wissen nicht verlangt werden kann) als auch für breite Bevölkerungskreise. An die Letzteren könnte das Dokument in Form eines Hirtenbriefes gerichtet werden.

⁴⁵ Ebd., S. 68.

⁴⁶ Vgl. erg. „Rozumienie świeckości państwa zależy od tradycji historyczno-kulturowej danego kraju“, Płock, 28.11.2011, <http://wpolityce.pl/artykuly/18932-rozumienie-swieckosci-panstwa-zalezey-od-tradycji-historyczno-kulturowej-danego-kraju>, Stand: 18.3.2012.

⁴⁷ Nur einmal, d. i. auf S. 30, den Patriotismus betreffend, findet man in den Fußnoten eine darüber hinausgehende Expertenmeinung, allerdings nur als Wiedergabe einer Textstelle von Papst Pius X.

Ob der Zeitpunkt der Veröffentlichung dieses wegweisenden Sozialdokumentes die laufenden Diskussionsabläufe konstruktiv beeinflussen wird, das wird erst der weitere Verlauf des ausgebrochenen Konflikts zeigen. Eines ist gewiss: Dieses Ergebnis wird nicht nur ein Produkt der auf höchster Kirchen- und Regierungsebene geführten Verhandlungen, sondern auch ein Produkt der Haltung der polnischen Bevölkerung und der Qualität einschlägiger medialer Berichterstattungen sein.

10. Impulse des Staat-Kirche-Verhältnisses in Polen für Deutschland

Die Ernsthaftigkeit und Bedeutung der Themenstellung dieser Analyse verwehren es dem Autor, an dieser Stelle von Impulsen für Deutschland zu sprechen. Ein solcher Zugang müsste eine ausgewogene Erfassung der Sachlage in Deutschland mit einbinden, was jedoch aufgrund räumlicher Vorgaben außerhalb des Machbaren liegt. Die gebotene Sorgfaltspflicht empfiehlt es daher, die nachstehende, aus der obigen Untersuchung resultierende, thesenhafte Aufstellung von Phänomenen als eine bescheidene wie respektvolle Einladung zu einer weiteren einschlägigen Vertiefung zu betrachten, als Denkanstöße, Gedankenmomente, die als solche sowohl aufgegriffen als auch verworfen werden können.

Ein entsprechender Handlungsbedarf – als Spiegelung der gegenwärtigen innerpolnischen Spannungsfelder zwischen Kirche und Staat – wird in folgenden Räumen geortet:

- wertbasierte Transformation, Erneuerung der Politik⁴⁸
- Renaissance des Gewissens in der Politik
- Einführung der Kategorie Tugend in die Verhaltenskodizes der Politik
- Politik als Ausdrucksform und Austragungsort der Widersprüche; Grenzen der Kompromissbereitschaft
- Sprachkultur in der Politik
- Engagement für den Primat des Menschen in der Wirtschaft
- Stellenwert der Familie und christlichen Erziehung
- Wertewandel – Säkularisierung – Atheisierung – Laizierung
- moralischer Rationalismus und Relativismus
- Heimat – Patriotismus – Bekenntnis zur eigenen Identität
- Medienmacht – Politik – Kirchen

⁴⁸ Vgl. Hildmann, Philipp W.: 68 Cent oder die ethische Leitkategorie der Menschenwürde, in: Der Wert des menschlichen Lebens im 21. Jahrhundert oder Zu den Grenzen der menschlichen Verfügungsmacht, hrsg. von Heinrich Badura, (Schwerpunktband, vgl. weitere Beiträge hierin), Wiss. Schriftenreihe der Europäischen Akademie für Lebensforschung, Integration und Zivilgesellschaft (EALIZ), Bd. 11, Krems 2010, S. 15-16; Hildmann, Philipp W.: Orientierung im europäischen Wertegewitter, in: Die Zukunft Europas und das Problem mit den Werten; ebd., Bd. 13, Wien 2011, S. 119-128; Ders.: Menschenwürde als Maßstab politischen Handelns, in: Ethik im Sog der Ökonomie. Was entscheidet wirklich über unser Leben?, hrsg. von Michael Fischer und Ingeborg Schrems, Frankfurt a. M. 2008, S. 103-112; vgl. Analysen zur Säkularisierung, Religiosität in Zeiten der Transformation, Jahrbuch für Philosophie 5/2009-2010: „Teologia Polityczna“, Warszawa 2009.

Das Außenbild des Verhältnisses zwischen dem Staat und den Kirchen Deutschlands ist geprägt von sensibler Sachlichkeit, intellektueller Stringenz, Ökumene, geordneten finanziellen Regelungsmechanismen, Unabhängigkeit, Autonomie, Wertschätzung, Dialog-, Verhandlungs- und Kompromissbereitschaft, Gemeinwohlinteresse, Solidarität und Subsidiarität, Respekt gegenüber anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften, Offenheit gegenüber der Wissenschaft und Forschung.

Inwieweit die genannten „Wortzeichen“ für das Deutschland von heute von Relevanz und Reflexionsadäquanz sind, mögen all jene beurteilen, die – auf unterschiedliche Art und Weise und auf verschiedenen Ebenen in dieses Verhältnis eingebunden – bemüht sind, der ihnen zugedachten und bewussten Aufgabenstellung in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Wissenschaft, Forschung, Bildung und Kultur nach Maßgabe ihres Wissens und Gewissens gerecht zu werden.

Katholizismus und italienische Nation

Rudolf Lill

Der Papst ist auch „Primas von Italien“. Der Vatikan und die direkt von ihm dominierte katholische Kirche Italiens gehören zu den kulturellen, politischen und finanziellen Akteuren des Landes. Rom ist eine „doppelte Hauptstadt“, konkret seit den Lateranverträgen von 1929. In der Gegenwart hat Pius XII. (1939-1958) noch versucht, die Katholiken Italiens auch politisch ganz in seiner Abhängigkeit zu halten. Erst Johannes XXIII. und Paul VI. (1958-1978) praktizierten Partnerschaft und Pluralismus. Infolge der partiellen Rückkehr zum Stil Pius XII. ist der Katholizismus in Italien inzwischen von ähnlichen Spannungen betroffen wie in anderen Ländern. Der Vatikan stützt die „rechten Gruppen“ (z. B. Opus Dei, Comunione e Liberazione). Aber nicht wenige Italiener haben infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils erkannt, dass Kirche mehr ist als Papsttum, Hierarchie und Dogmatik. Auch wissen sie aus langer Erfahrung, dass der Vatikan ein Machtzentrum ist, in dem es immer wieder, so zuletzt im Mai / Juli 2012, Kämpfe um die Macht gibt.

In Italiens Medien sind der Vatikan und die katholische Kirche (der gut 81 % der Italiener angehören, von denen über 40 % „praktizieren“) weitaus präsenter als bei uns beide christliche Konfessionen zusammen. Der Papst und der Vatikan (diplomatisch repräsentiert durch den Kardinalstaatssekretär, seit 2006 Tarcisio Bertone, der aus Joseph Ratzingers Glaubenskongregation hervorging und entsprechend doktrinär auftritt) sowie die Conferenza Episcopale (seit 2006 unter dem pastoraler denkenden Kardinal Angelo Bagnasco) nehmen oft Stellung zu gesellschafts-politischen Fragen. Zu Letzteren tun das auch die sehr aktive, im Vergleich zum Vatikan „linkere“ Caritas und katholische Laienorganisationen, darunter die Comunità di Sant' Egidio (so benannt nach einer Kirche im römischen Stadtteil Trastevere), deren Gründer und Inspirator, der Historiker Andrea Riccardi, im November 2011 Minister für Integrationsfragen geworden ist. Im italienischen Katholizismus wirken sowohl der päpstliche Hierarchismus (mit Machtsprüchen und Machtansprüchen) wie die enge sozial-religiöse Verbundenheit des Klerus mit der katholisch gebliebenen Mehrheit des Volkes. Die meisten Bischöfe folgen (vor allem infolge der päpstlichen „Gleichschaltung“ des Episkopats seit den 1980er-Jahren) in allen doktrinären Fragen dem Papst; aber sie handeln näher bei den Menschen als etwa ihre deutschen Kollegen. Kirchliche Traditionen und Ausdrucksformen der tief verwurzelten Volksfrömmigkeit wirken immer noch ins gesellschaftliche Leben hinein.

Der bioethische und familienpolitische Rigorismus Benedikts XVI. hat zunächst auch in Italien erhebliche, historisch unnötige Konflikte hervorgebracht. Aber der Präsident der Republik, seit Mai 2006 der konsequent laizistische Giorgio Napolitano, behandelt den Papst mit mediterraner Courtoisie (also ganz anders als unsere eher post-preußische Bundeskanzlerin), offeriert ihm z. B. jedes Jahr ein bestens ausgewähltes Konzert. Ministerpräsidenten (wie auch Roms Oberbürgermeister) machen dem Papst einen Antrittsbesuch; so hielt es im Januar 2012 auch Mario Monti, der katholische und liberale Gesinnung in lombardischer Unaufdringlichkeit verbindet. Sowohl Benedikt XVI. wie Kardinal Bagnasco ermutigen seinen Reformismus, nachdem Bertone lange zu große Rücksicht auf Berlusconi genommen hatte. Am Jahrestag der Lateranverträge (11. Februar 1929), welche die „Conciliazione“ von Staat und Vatikan erbracht haben, kommen die meisten Minister zum Empfang in die päpstliche Nuntiatur; und diese Verbundenheit, zugleich die Schutzpflicht für das vatikanische Territorium, bezeugen auch die Ehrenformationen des italienischen Heeres bei einigen päpstlichen Liturgien auf dem Petersplatz. Ihre Präsenz und das Anspielen der beiderseitigen „Hymnen“ sind freilich auch Symptome dafür, dass von der kürzlich vom Papst postulierten, d. h. von anderen geforderten „Entweltlichung“ im Vatikan selbst noch nichts zu spüren ist. Als politischer, gerade in finanziellen Fragen höchst weltlich agierender Akteur in Italien ist der Vatikan auch an den dortigen Krisen beteiligt, er ist nicht nur deren gelegentliches Opfer. Für möglichst großen Einfluss in Italien hat der Vatikan auch das eine oder andere Prinzip und vor allem Personen geopfert, sowohl 1929 wie auch wieder im letzten Jahrzehnt, als er mehr auf den ihm bequemen Hallodri Silvio Berlusconi als auf den unbequemen Reformkatholiken Romano Prodi setzte.

Hinter der starken katholisch-kirchlichen Präsenz steht eine singuläre, mehr als 1.600-jährige Geschichte¹ – einerseits engster, bis zur späten Antike zurückreichender Verflechtung von katholischem Christentum und italienischer Kultur, andererseits von römisch-päpstlicher Macht –, welche nur im 14./15. Jahrhundert durch Exil (in Avignon), Schisma und Konziliarismus sowie dann erst wieder von 1860/70 bis 1929 durch die damalige laizistische Dominanz im Risorgimento und im neuen Italien unterbrochen war.

Die Reichskirche Kaiser Konstantins I. (306-337) hatte dem Bischof der Reichshauptstadt die hegemoniale Stellung in der westlichen Kirche verschafft, aus der das Papsttum erwachsen ist.² Die römischen Bischöfe wurden mit Regierungsrechten in Rom und Mittelitalien betraut. Seit dem 8. Jahrhundert wurden diese zum Kirchenstaat verfestigt, welcher schon

¹ Zur Einführung Alberigo, Giuseppe: Art. Italien, in: Lexikon der Kirchengeschichte, Bd. 1, Freiburg 2001, S. 667-691 (zuvor LThK, Bd. 5, 3. Aufl., Freiburg 1996, Sp. 655-694); Lill, Rudolf: Art. Italien, in: Staatslexikon – Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Bd. 6, Freiburg, 7. Aufl. 1992, S. 222-225, 231 ff.; Denzler, Georg: Das Papsttum. Geschichte und Gegenwart, München, 2. Aufl., 2004.

² Lill, Rudolf: Die Macht der Päpste, Kevelaer 2011, Kap. I und II.

im hohen Mittelalter vier zentrale Regionen umfasste: Latium (mit Rom), Marken, Umbrien und Romagna; nach den Wirren des späten Mittelalters wurde dieser Staat von den seit 1420 wieder in Rom residierenden Päpsten wiederhergestellt, teils zurückerobert; er bestand bis 1860 resp. 1870. Außerdem waren die Päpste seit dem 11. Jahrhundert bis 1860 Oberlehnsherren des Königreichs Neapel, d. h. fast des ganzen Süditalien. Schon daraus resultiert die Neigung vieler Päpste und Angehöriger der römischen Kurie, Italien als „ihr eigenes Land“ zu betrachten. Von den Päpsten, die seit 1420 regiert haben resp. regieren, sind nur fünf Nicht-Italiener. Das Italienische ist weiterhin die alltägliche Sprache der Kurie, welche auch Benedikt XVI. geläufig benutzt. In den eineinhalb Jahrtausenden italienischer Vielstaatlichkeit war die Rom-Idee³ eine der wenigen Einheit stiftenden Kräfte, welche die Päpste an sich gezogen hatten; vor allem in der Zeit der Renaissance, in der sie Rom neu und monumental gestalteten, traten sie ebenso als Nachfolger der Kaiser wie der Apostel auf. Das tat vor allem Julius II., der Mäzen Bramantes, Michelangelos und Raffaels, welcher durch seine Kriege (!) nicht nur den Kirchenstaat festigen, sondern ganz Italien von fremden Herrschaften befreien wollte. Der lange Pluralismus hatte freilich auch unterschiedliche Ausprägungen kirchlicher Mentalität in den verschiedenen Großregionen zur Folge. Der Katholizismus des Nordens, so der Lombardei (welche ebenso wie die Toskana im 18. Jahrhundert u. a. von der österreichischen Aufklärung beeinflusst war), ist nüchterner, ernster und aktiver als der eher barock gebliebene und veräußerlichte Katholizismus des Südens.

Aber diese Hegemonie der römischen Kirche musste auch Gegenkräfte wecken, welche sich zu einem numerisch weniger starken, aber kulturell gewichtigen Antiklerikalismus verdichtet haben. Um es an vier großen politischen Denkern anzudeuten: Dante Alighieri (1265-1321) postulierte eine ganz auf die Religion konzentrierte Kirche. Niccolò Machiavelli (1469-1527) machte das Papsttum für alle Übel Italiens verantwortlich, weil es dessen politische Einigung verhindert hätte; sein Kontrahent Francesco Guicciardini (1483-1540) meinte hingegen, dass die Päpste indirekt den Pluralismus garantiert hätten, welcher Italiens eigentliche, besonders kulturelle Kraft darstellte. Und im 19. Jahrhundert plädierte „Italiens liberaler Reichsgründer“,⁴ Camillo Graf Cavour (1810-1881), für „die freie Kirche im freien Staat“. Sie alle sind in Italien nicht vergessen.

³ Zur Rom-Idee in ihren drei Ausprägungen: kaiserlich, päpstlich und national-italienisch: Bauer, Franz J.: Rom im 19. und 20. Jahrhundert. Konstruktion eines Mythos, Regensburg 2009, Kap. I.; wegen der politischen, geradezu national-italienischen Ambitionen Julius' II. (1503-1513), Pauls III. (1534-1549) und Pauls IV. (1555-1559) vgl. deren Kurzviten von Ganzer, Klaus, in: Lexikon der Päpste und des Papsttums, Freiburg i. Br. u. a. 2001.

⁴ So der Untertitel der neuesten deutschsprachigen Cavour-Biographie von Peter Stadler, München 2001; großes Verständnis für Cavour's Staatsgründung hatte auch die Biographie des liberal-katholischen Historikers Franz-Xaver Kraus, Mainz 1902, charakterisiert.

1. Das Risorgimento und die Trennung von Kirche und Staat

Das „Risorgimento“ (Wiedererstehung), d. h. die Bewegung, welche zwischen 1815 und 1861/70 Italien zum unitarischen Nationalstaat umgeformt hat, hat die Macht der Päpste in ihrer traditionellen Form gebrochen. Das lag auch daran, dass die damaligen Päpste, Gregor XVI. (1831-1846) und, abgesehen von einem liberalen Anfangs-Intervall, Pius IX. (1846-1878), jeden Kompromiss mit der neuen, aber dem Geist der Epoche entsprechenden Bewegung verweigert haben. Im Kirchenstaat erblickten sie nämlich eine von Gott gewollte Grundlage für die Ausübung ihres geistlichen Amtes. Und auch gegen den das Risorgimento inspirierenden Liberalismus verschanzten sie sich in autoritärer Defensive. So wandten sie sich keineswegs nur gegen den revolutionären Radikalismus Giuseppe Mazzinis, der eine unitarische Republik mit einem „Dritten Rom des Volkes“ postulierte, sondern auch gegen den geistlichen Politiker Vincenzo Gioberti,⁵ der die römisch-päpstliche Tradition mit der nationalen Idee verbünden wollte und für sein Projekt eines Bundes der italienischen Staaten unter dem Vorsitz des Papstes seit ca. 1840 im Bürgertum recht breite Zustimmung fand. Verurteilt wurde erst recht der geistliche Philosoph Antonio Rosmini Serbati, der zugleich mit nationaler Einigung eine Reform der katholischen Kirche im Sinne ihrer ursprünglichen Verfassung vorschlug.⁶

Im Revolutionsjahr 1848 erwies sich, dass weder das Programm Giobertis noch das Mazzinis realistisch war; und die Führung der nationalen Bewegung ging an Piemonts ersten Minister Cavour. Der katholische Politiker Cesare Balbo hatte schon vor 1848 zu ihm gehalten; nun schlossen sich ihm auch andere katholisch-reformistische Politiker wie Bettino Ricasoli und Marco Minghetti an. Aber die Mehrheit der Katholiken hielt zum Papst.

Die von Cavour mit höchstem Geschick, freilich auch mit Opferung vieler Menschenleben gesteuerte Krise von 1859/61 – Krieg Piemonts gegen das die Lombardei und Venetien beherrschende Österreich, Eroberung des Südens durch den „linken“ Mazzinianer Giuseppe Garibaldi, Revolution in Mittelitalien – erbrachte die Gründung des Königreichs Italien,⁷ welches eine liberale Gesetzgebung (Einziehung kirchlichen Eigentums, Zivilehe, laizistische Schule) einführte. Vom Kirchenstaat verblieben dem Papst nur Rom und Latium, zunächst noch geschützt von Napoleon III., der aber 1870 seine Garnison abziehen musste. Der italienische Katholizismus

⁵ Gioberti, Vincenzo: *Il Primato morale e civile degli Italiani*, 1842/43.

⁶ Rosmini Serbati, Antonio: *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*; Ders.: *La Costituzione secondo la giustizia sociale*. Beide Werke erschienen 1848 und wurden 1849 auf den römischen Index gesetzt.

⁷ Vgl. die zahlreichen Erinnerungen des Jahres 2011, darunter in der Hanns-Seidel-Stiftung die Tagung „150 Jahre staatliche Einheit – Nationswerdung im 19. Jahrhundert“, 17./18.3.2011. Grundlegend für die seitherige Geschichte der Kirchenpolitik in Italien bleibt: Jemolo, Carlo Arturo: *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1958 (engl: *Church and State in Italy*, Oxford 1960).

wurde nun lange bestimmt von der „Römischen Frage“.⁸ Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil setzten Pius IX. und seine „Partei“ (zu der fast alle der ca. 300 italienischen Bischöfe gehörten) das Dogma von der persönlichen Unfehlbarkeit und vom Universalepiskopat des Papstes durch, welches im CJC von 1917 zu einem absolutistischen Regierungssystem ausgestaltet worden ist. Am 20. September 1870 besetzten italienische Truppen Rom, welches von allen Gruppen des Risorgimento als Hauptstadt beansprucht wurde. Die Säkularisation der europäischen Staatenwelt erreichte damit ihren letzten Höhepunkt. Die noch in Florenz amtierende rechts-liberale Regierung schritt auch deshalb zur Gewalt, weil unter den noch instabilen Verhältnissen im neuen Italien seit dem Abzug der Franzosen aus Rom ein revolutionärer, d. h. weitaus gewaltsamerer Angriff der Garibaldiner auf Rom und darüber eine generelle Links-Verschiebung zu befürchten war. Sie hatte deshalb dem Papst für den Verzicht auf seinen Staat präzise Garantien seiner freien Amtsausübung, diplomatischen Status und finanzielle Ausstattung in Höhe seiner bisherigen Einkünfte angeboten.

Doch Pius IX. bestand auf seinem Recht. Er exkommunizierte alle, die am „Raub des Patrimonium Petri“ mitgewirkt hatten, bezeichnete sich als den „Gefangenen im Vatikan“ und verbot den Katholiken die Mitwirkung am politischen Leben Italiens („Non expedit“). Kardinal Antonelli wurde nur zu begrenzten Verhandlungen mit der Regierung wegen finanzieller Fragen ermächtigt. Andererseits konnte die päpstliche Kirchenmacht davon profitieren, dass mit der Abdankung der früheren Monarchen (incl. des Rückzugs Österreichs aus Italien) auch deren Mitspracherechte in kirchlichen Fragen entfallen waren. Fortan ernannte der Papst alle Bischöfe Italiens frei, wodurch deren Bindung an den Vatikan noch enger wurde.

Aber insgesamt hat das Jahr 1870 einen unerhörten Bruch in der Geschichte Italiens erbracht, der offiziell ein halbes Jahrhundert gewirkt hat. Umso größer war der Prestigegewinn für Mussolini, als er 1929 diesen Bruch zu heilen verstand.

Im neuen Italien regierte das liberale Bürgertum, welches den Unterschichten nur langsam politische Partizipation gewährte. Die Katholiken und die Sozialisten schufen sich dagegen oppositionelle Massenbewegungen. Die Sozialisten bildeten seit den 1880er-Jahren eine politische Partei. Eine solche konnten die Katholiken wegen des „Non expedit“ erst 30 Jahre später gründen. Aber schon in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts schufen sie ein dichtes Netz von Zeitungen, Vereinen und Genossenschaften, Volksbanken und gewerkschaftsähnlichen Ver-

⁸ Seibt, Gustav: Rom oder Tod. Der Kampf um die italienische Hauptstadt, Berlin 2001; Lill: Die Macht der Päpste, Kap. III; Schatz, Klaus: in: Lexikon der Kirchengeschichte, Bd. 2, Freiburg 2001, S. 1702-1710.

bänden.⁹ Die Päpste versuchten, diese Verbände in der *Azione Cattolica* (Katholische Aktion) zusammenzufassen und zu kontrollieren. Leo XIII. (1878-1903) formulierte in seinen Enzykliken die katholische Staats- und Soziallehre, welche wenigstens indirekt die (in Mitteleuropa längst erstarkte) christliche Demokratie gefördert hat; er rekurrierte auf das Naturrecht, für welches er jedoch ein päpstliches Interpretationsrecht beanspruchte. Pius X. (1903-1914, der Patron der heutigen Pius-Brüder) kehrte zum Rigorismus Pius' IX. zurück, verurteilte Reformer und Demokraten als „Modernisten“ und setzte vollends die kulturelle Enge durch, welche Italiens Katholizismus bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil geprägt hat. Andererseits gab es im Linksliberalismus extrem antiklerikale Strömungen, welche von Freimaurern und einigen Juden (darunter dem römischen Oberbürgermeister Ernesto Nathan, 1907-1913) angeführt wurden. Das provozierte weitere Ressentiments, von denen z. B. Eugenio Pacelli (Pius XII.) erfasst war. Benedikt XV. (1915-1922) wirkte für vorsichtige Öffnungen, suchte den Ersten Weltkrieg zu verkürzen und ermächtigte 1919 den seit Langem in diese Richtung wirkenden Priester Luigi Sturzo zur Gründung einer katholisch-demokratischen Partei (*Partito Popolare Italiano*). Zu Sturzos engen Mitarbeitern gehörte bald Alcide De Gasperi, der als Trentiner im Wiener Reichsrat bereits als christlicher Demokrat gewirkt hatte. Auf der liberalen „Gegenseite“ war es besonders der Ministerpräsident Giovanni Giolitti,¹⁰ der die Integration der Katholiken (wie der nicht revolutionären Sozialisten) in den Staat offerierte. Kontakte des Vatikans zur Regierung gab es also längst, als Pius XI. (1922-1939) sie in seine Hände nahm und nun nicht durch demokratischen Diskurs, sondern durch die Verständigung mit einem autoritären Regime zum vordergründigen Erfolg führte.

2. Die Lateranverträge: rechtliche Grundlage neuer Verbundenheit

Auf den Lateranverträgen beruht sowohl die seitherige internationale wie die römisch / italienische Stellung des Papsttums.¹¹ Nach der schweren

⁹ Über Geschichte und Programme der katholischen resp. christlich-demokratischen Parteien in Italien siehe De Rosa, Gabriele: *Storia del movimento cattolico in Italia*, Bari 1966; Candeloro, Giorgio: *Il movimento cattolico*, Rom, 3. Aufl., 1974; in deutscher Sprache Lill, Rudolf / Wegener, Stephan: *Die Democrazia Cristiana Italiens*, in: *Christlich demokratische Parteien in Westeuropa 3*, hrsg. von Hans-Joachim Veen, 1991.

¹⁰ Über die Diskurse zwischen Liberalismus und Katholizismus unterrichten mit am besten die Schriften des liberalen Historikers, Publizisten und Politikers Spadolini, Giovanni (1925-1994), v. a.: *Coscienza laica e coscienza cattolica. Le due Rome fra '800 e '900 und Giolitti e i Cattolici (1901-1914)*, Florenz 1988, 1990. Über den Linksliberalismus (E. Nathan) in Rom siehe Bauer: *Rom im 19. und 20. Jahrhundert*, S. 171-196.

¹¹ *Patti Lateranensi, Convenzioni e accordi successivi*, Citta del Vaticano 1972; Jemolo: *Chiesa e Stato in Italia*; Ders.: *Lettere (1912-1941)*, Introduzione di Francesco Margiotta Broglio, Roma 1997; siehe aus der neueren Literatur v. a. De Felice, Renzo: *Mussolini il fascista II, L'organizzazione dello stato fascista 1925-1929*, Torino 1968; Spadolini, Giovanni (Hrsg.): *Il cardinale Gasparri e la questione romana*, Firenze, 3. Aufl., 1973; Hollerbach, Alexander: *Die Lateranverträge im Rahmen der neueren Konkordatsgeschichte*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 75/1980*; Lill, Rudolf / Altgeld, Wolfgang: *Kleine italienische Geschichte*, Ditzingen 2004, S. 392-395.

Krise, die Italien aufgrund der inneren Kriegsfolgen seit 1919 durchlebt hatte, sah Pius XI. (wie viele Konservative) in dem ebenfalls 1922 zur Macht gekommenen Mussolini einen Garanten neuer Ordnung, der er auch die junge katholische Volkspartei opferte. Im Vatikan drängte neben dem aus der Schule Benedikts XV. gekommenen Kardinalstaatssekretär Gasparri auch der alte und reaktionäre Kardinal Merry del Val, Staatssekretär Pius' X., auf eine Einigung mit Mussolini. Diesem ging es um die weitere Stabilisierung seines autoritären Regimes und um seine Rolle in der Geschichte Italiens, dem Papst um die völkerrechtliche Garantie seiner Souveränität; an Territorium wollte er nur so viel, wie dazu unerlässlich schien. Ebenso wichtig war für Pius gesellschaftliche Macht, und darum drängte er auf ein Konkordat mit Garantien institutioneller Kirchlichkeit. Mussolini war zu solchen Garantien bereit und gab liberale Prinzipien des Risorgimento auf; der Papst und Gasparri erlebten, dass ein autoritärer Staat ihnen weiter entgegenkam als die auf verschiedene Standpunkte Rücksicht nehmenden Demokratien.

Am 11. Februar 1929 haben Gasparri und Mussolini im Lateran das Vertragswerk unterzeichnet, welches aus dem eigentlichen Vertrag, dem Konkordat und der Finanzkonvention bestand. In den ersten drei Artikeln des Vertrages wurden die katholische Religion als die einzige Religion des Staates sowie die Souveränität des Heiligen Stuhls anerkannt; dem Papst wurden Eigentum, Staatsgewalt und Rechtsprechung über den Vatikan garantiert, welcher dadurch der „Stato della Città del Vaticano“ wurde; er erhielt bald eine absolutistische Verfassung. Des Weiteren wurde dem Papst das aktive und passive Gesandtschaftsrecht bestätigt, wichtigere vatikanische Gebäude in Rom und Umgebung wurden für exterritorial erklärt. Der Papst sprach endlich die Anerkennung des Königreichs Italien mit Rom als Hauptstadt aus und verpflichtete sich zur Neutralität. Dafür übernahm Italien den Schutz des Vatikans.

Das Konkordat garantierte die freie Ausübung der kirchlichen (und das hieß praktisch der päpstlichen) Jurisdiktion und Verkündigung sowie den Schutz des „geistlichen Charakters Roms“, die freie Besetzung aller geistlichen Ämter und konkret die Ernennung aller Bischöfe durch den Papst, die freie, sofern nicht politische Tätigkeit der Katholischen Aktion, dazu das Recht, in den Randgebieten Italiens auch in deren Sprache Gottesdienst zu halten. Aber die Art. 5, 34 und 36 begründeten eine mit der modernen Staatsauffassung unvereinbare Monopolstellung der katholischen Hierarchie: Kein Geistlicher konnte fortan ohne Zustimmung seines Bischofs eine öffentliche Anstellung erhalten; die Ehegesetzgebung wurde dem kanonischen Recht angepasst, die Scheidung damit unmöglich gemacht; der katholische Religionsunterricht wurde als „Grundlage und Krönung“ des ganzen öffentlichen Unterrichts bezeichnet und darum auch wieder für die höheren Schulen verpflichtend vorgesehen. Der Papst räumte dem Staat das Recht ein, vor der Ernennung der Bischöfe politische Einwände zu äußern; nach der Ernennung hatten sie auch einen Treue-Eid auf

den Staat zu leisten (immerhin mit einer kirchlich vorgeschriebenen Einschränkung). Den Geistlichen wurde parteipolitische Betätigung verboten (Art. 43). In der Finanzkonvention sagte Italien dem Hl. Stuhl für den Verlust des alten Kirchenstaates die hohe Entschädigung von 1,75 Milliarden Lire zu, die teils bar, teils in Staatsanleihen ausgezahlt worden ist. Außerdem erhielten der Hl. Stuhl für seine Immobilien in Italien sowie kirchliche Institutionen erhebliche Steuerprivilegien. Die Verwaltung des neuen Vermögens übernahm der im italienischen und im internationalen Bankgeschäft bestens ausgewiesene Bernardino Nogara (bis 1954), welcher den Vatikan gut auf den Finanzmärkten Italiens, der Schweiz, Frankreichs und der USA zu platzieren verstand. Der Hl. Stuhl war auch nach 1870 nicht eigentlich arm gewesen, seit 1930 ist er sehr reich.¹²

Den in den 1930er-Jahren im Faschismus hervortretenden Tendenzen zum Totalitarismus hat er heftig widersprochen. Gegen Ende seines Lebens wollte er sogar öffentlich protestieren, doch das wusste sein geschmeidigerer Staatssekretär / Nachfolger Pacelli zu verhindern.¹³

Aber mit den Lateranverträgen waren bei den meisten Katholiken die letzten Bedenken gegen den autoritären Staat Mussolinis gefallen; bei den „Wahlen“ im März 1929 wurde die Einheitsliste mit sehr großer Mehrheit angenommen. Auch die vatikanische Elite hat seit 1929 ein Jahrzehnt lang offen mit dem Faschismus sympathisiert, denn dessen Kombination von Autoritarismus und Korporativismus passte bestens zu ihren Gesellschaftskonzepten. Zu den bemerkenswerten Ausnahmen zählt Mons. Montini (Paul VI.), der für politische Autonomie der Katholiken eintrat. Auch sein Kollege Tardini hat seit Italiens Krieg gegen Äthiopien (1935/36) dem Faschismus den moralischen Niedergang Italiens angelastet. Aber der Papst hatte zu dem Angriffskrieg geschwiegen, und mancher im Episkopat ihn als „Kreuzzug“ (gegen ein christliches Volk!) begrüßt; und auch in Grenzgebieten Italiens wie in Südtirol sind italienische Geistliche damals sehr nationalistisch aufgetreten. Insofern hatte die Nähe des Vatikans zu Italien ihn auch in eine „unheilige Allianz“ gebracht, für die er sich nie erklärt hat.

Ebenso kritisch ist der partiell illiberale, d. h. antimoderne Charakter der Conciliazione und die Rückkehr zu anachronistischer monarchischer Selbstdarstellung zu sehen. Muss ein oberster Bischof als Fürst auftre-

¹² Die Verwaltung des neuen Vermögens wurde der Nogara unterstellten Amministrazione speciale per la Santa Sede übertragen. Pius XII., der schon 1939 eine klerikalisierende Kontrollkommission unter Kardinal Nicola Canali einsetzte, ließ 1942 resp. 1944 (unter Ausnutzung kriegsbedingter Probleme im internationalen Kapitalverkehr der katholischen Orden mit Sitz in Rom) diese Amministrazione zur Vatikanbank ausgestalten, welche aber als „Istituto per le opere di Religione“ (IOR) bezeichnet wurde. Benz, Hartmut: Finanzen und Finanzpolitik des Heiligen Stuhls, Stuttgart 1993, S. 15-26; Pollard, John F.: Money and the rise of the modern Papacy. Financing the Vatican, 1850-1950, Cambridge 2005, Kap. 2; Neueste Darstellung der Entwicklung des vatikanischen Vermögens seit 1929, in: L'Europeo (Corriere della Sera) 10/2009, Sonderheft, 144 S.

¹³ Fattorini, Emma: Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa, Torino 2007, Kap. VIII; verkürzt aufgegriffen von Wolf, Hubert: Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich, München 2008, 5. Kap.

ten? Mit militärischen Ehren, Fahnen und Hymne (zu welcher Pius XII. den traditionellen Papstmarsch erklären ließ)? Auch wurde das Konkordat benutzt, um die Ehescheidung unmöglich zu machen, um Kinder aus laizistischen Familien in den Religionsunterricht zu zwingen und um missliebigen gewordenen Priestern eine neue und adäquate Berufsplanung unmöglich zu machen.¹⁴

Überhaupt haben die Konkordate Pius' XI. das vatikanische Machtsystem von 1870 und 1917 noch konsolidiert, denn wie im Laterankonkordat war in den meisten von ihnen das Recht des Papstes zur Ernennung der Bischöfe bestätigt worden. In Italien regierte der Vatikan seit 1929 indirekt wieder mit. Die Mehrheit der dortigen Katholiken war damit noch einverstanden, unzufrieden war die Minderheit, welche Reformen, Pluralismus und Demokratie wünschte.

Die nach dem Sturz des Faschismus (1943) unter Führung von Alcide De Gasperi gegründete Democrazia Cristiana (DC) hat auf Wunsch des Vatikans in der Costituente die Aufnahme der Lateranverträge in die republikanische Verfassung (1948, Art. 7) erreicht. Ihr stimmten die Kommunisten zu; und das war für sie ein erster Schritt zu einem „compromesso storico“ (historischen Kompromiss) mit der Absicht einer späteren Teilung der Macht in Italien zwischen den beiden politischen Volksbewegungen Katholizismus und Kommunismus. Zu den Kompromissen in der Verfassung von 1948 gehörte jedoch auch, dass ihr Art. 8 die rechtliche Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften bestimmte.

3. Der HI. Stuhl und die italienische Demokratie: Von der Ambivalenz Pius' XII. zur vollen Akzeptanz durch Johannes XXIII. und Paul VI.

Pius XII. (1939-1958), der seine kuriale Karriere unter dem intransigenten Pius X. begonnen hatte und diesen 1954 heiliggesprochen hat, hat den päpstlichen Absolutismus im Sinne des Dogmas von 1870 zum ersten Höhepunkt gebracht. Damit verband er autoritäre Gesellschaftspolitik, die er im Vakuum nach 1943 gerade in Italien anzuwenden und zu dirigieren suchte. Aber im Sinne der Bevölkerung vermittelte er zunächst zwischen Deutschen und Alliierten, wurde der „Verteidiger Roms“ und der Retter vie-

¹⁴ 1929 ff. hatte nur eine liberale Minderheit gegen die Lateranverträge protestiert, was immerhin im faschistischen Italien noch möglich war. Aber das Scheidungsverbot hat neue Spaltungen erzeugt und in der Italienischen Republik (seit 1946) der neuen christdemokratischen Partei (DC) unnötige politische Kämpfe aufgebürdet. 1974 ist es infolge eines Referendums (aufgrund Art. 75 der Verfassung von 1948) gefallen. Bis dahin hatten Italiener nur bei einem der obersten päpstlichen Gerichte, der Sacra Romana Rota, eine Annullierung ihrer Ehe erreichen können; viele von ihnen hatten schnell gelernt, mit welchen Tricks man dabei vorgehen konnte; und die darin versierten (vom Vatikan ausgesuchten) Anwälte hatten gut verdient. Erst aufgrund der ekklesiologischen Neubewertung des Zweiten Vatikanischen Konzils kam 1984 ein neues, zeitgemäßes Konkordat zustande, S. 289.

ler dortiger Juden:¹⁵ Insgesamt eine Integrationsfigur für sehr viele nicht-kommunistische Italiener.¹⁶ Die Hoffnung auf einen „christlichen“ Staat (Alberigo) kam auf. Aber noch standen eben zwei antagonistische Blöcke einander gegenüber, der christdemokratische und der sozialistisch-kommunistische; und dazwischen gab es die Liberalen, welche immerhin im Antikommunismus mit der DC übereinstimmten.

Pius XII. hatte im Zweiten Weltkrieg an seiner politischen Neutralität festgehalten und sich erst seit 1944 mehr den Westmächten zugewandt; besonders den USA, mit denen gemeinsam er „sein“ Italien vor einer kommunistischen Machtergreifung bewahren wollte. In seiner Weihnachtsansprache 1944 hat er, nun endlich über Leo XIII. hinausgehend, die Demokratie als zeitgemäße Staatsform gewürdigt; jedoch wieder mit dem Vorbehalt, dass sie „auf den unveränderlichen Grundsätzen des Naturrechts und der geoffenbarten Wahrheiten“ aufbauen müsse. Entsprechend hat Pius fortan vor allem wegen Italiens gehandelt – und seit ca. 1980 haben Johannes Paul II. und Joseph Ratzinger intensiv auf diesen Vorbehalt zurückgegriffen.

Die Democrazia Cristiana hat Pius XII. auf ihrem Weg zur Regierungsmehrheit in vielfacher Weise unterstützt, besonders vor der „Schicksalswahl“ im April 1948 (DC 48,5 %, Linke Volksfront 31 %), zu der vom Vatikan die im ganzen Land kapillar präsente Katholische Aktion mobilisiert worden war. Mehr als die Hälfte der Italienerinnen und Italiener, besonders auf dem Land, war damals der katholischen Kirche noch eng verbunden.

1949 exkommunizierte der Papst alle Mitglieder und Förderer der kommunistischen Partei. Die italienische Position des Papsttums wurde für ein gutes Jahrzehnt so stark, wie sie seit 1860/70 nie mehr gewesen war; und das „Hl. Jahr 1950“ hat diese Stärke eindrucksvoll demonstriert. Der Papst trat mit dem Anspruch auf, den Menschen – nicht nur in Italien – die richtigen Wege aus der tiefen Bewusstseinskrise zu weisen, welche die Totalitarismen und der Krieg hinterlassen hatten.

Die DC entwickelte sich schnell zur großen Integrationspartei der Mitte, mit rechteren, mittleren und linken Gruppierungen (*correnti*), welche De Gasperi auf mittlerem Kurs zusammenhielt: die katholisch geführte Repräsentation des „wahren“ Italien, welche mehr als 40 Jahre lang Regie-

¹⁵ Lill, Rudolf: Notizen aus der „offenen Stadt“ Rom, in: Religiöse Prägung und politische Ordnung in der Neuzeit. Festschrift für Winfried Becker zum 65. Geburtstag, Köln / Weimar 2006, S. 488-518. Über das Gesamtverhalten Pius' XII. im und zum Zweiten Weltkrieg ist hier nicht zu diskutieren; es war hilfreicher, als Kritiker behaupten: Blet, Pierre S. J.: Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikans, Paderborn u. a. 2000 (zuvor französisch und italienisch).

¹⁶ Riccardi, Andrea: Il potere del Papa. Da Pio XII a Paolo VI, Roma / Bari 1988, Kap. I-IV; Gelmi, Joseph, in: Lexikon der Päpste, S. 342-346; Alberigo, Giuseppe, in: Lexikon der Kirchengeschichte, Band 1, S. 686 f.; Lill: Die Macht der Päpste, Kap. V.

rungspartei geblieben ist, doch den Diskurs mit der Moderne scheute.¹⁷ Dabei bestand der Ministerpräsident auf politischer Unabhängigkeit, aber die passte nicht in das Konzept Pius' XII. Er forderte einen hohen Preis für seine Hilfe und versuchte, die DC autoritativ zu beeinflussen und 1952 sogar zu einem Bündnis mit Rechtsparteien zu bewegen.

De Gasperi wurde aus dem Vatikan nur von Mons. Montini (seit 1952 Pro-Staatssekretär) unterstützt. Doch der wurde 1954 von Pacellis reaktionärer Equipe aus dem Vatikan verdrängt und als Erzbischof nach Mailand „abgeschoben“, nämlich nicht zum Kardinal ernannt, sodass er von der Nachfolge als Papst praktisch ausgeschlossen war. Außer ihm traten damals nur die Kardinäle Roncalli (Venedig) und Lercaro (Bologna) für kulturelle Öffnungen ein, insgesamt blieb der offizielle italienische Katholizismus unter Pius XII. autoritär und provinziell; und viele Intellektuelle des Landes hielten auch deshalb zur (kommunistischen) Linken. Dass sich hinter der oft noch glänzenden katholischen Fassade auch im Hause Italien ein Prozess gesellschaftlicher Säkularisierung entwickelte, wurde bis dahin im Vatikan und im Episkopat nicht genügend ernst genommen.

Der Tod Pius' XII. (Oktober 1958) und die Wahl Johannes' XXIII. im Oktober 1958 (Angelo Giuseppe Roncalli, geb. 1881) haben jedoch eine tiefe, vielleicht die tiefste Zäsur in der neueren Geschichte der katholischen Kirche markiert: Vom Absolutismus zur Kollegialität, von römischen Machtansprüchen und Monopolbehauptungen zum Dialog mit Theologen anderer Traditionen und ebenso mit anderen Konfessionen; auch zur Anerkennung der Eigenständigkeit politischen und sozialen Handelns. Paul VI. (der schon erwähnte Giovanni B. Montini, geb. 1897, Papst 1963-1978) hat an dieser Richtung festgehalten, wenngleich mit Konzessionen an die „konservative“ Opposition.¹⁸

Diese Zäsur von 1958 – am wirksamsten realisiert durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) – hat auch das Verhältnis des Papsttums zu Italien qualitativ verändert: Sowohl durch die Anbahnung kirchlicher und politischer Reformen wie zur freundschaftlichen Vertiefung der eingangs skizzierten Verbundenheit.

Der Römer Pacelli war aus einer dem Vatikan nach 1870 eng verbunden gebliebenen Beamtenfamilie gekommen und hatte sich deren Ressentiments gegen das liberale Italien fest angeeignet; nach der Conciliazione hatte er mehr von außen und von oben Weisungen formuliert. Aber Roncalli und Montini fühlten sich sowohl ihrer lombardischen Heimat wie Italien als solchem eng verbunden, sie wollten an seiner sozialen Modernisierung mitwirken. Roncalli hatte breite Erfahrungen mit der nicht-italienischen Welt gemacht und war historisch sehr gebildet. Montini kannte die Ku-

¹⁷ Di Nolfo, Ennio: Von Mussolini zu De Gasperi. Italien zwischen Angst und Hoffnung 1943-1953, Paderborn u. a. 1993 (zuvor ital. 1986); in: Lill / Wegener: Die Democrazia Cristiana Italiens, S. 58-164; Altgeld / Lill: Kleine italienische Geschichte, S. 431-488; Alberigo, in: Lexikon der Kirchengeschichte Bd. 1, S. 686 f.; Lill: Die Macht der Päpste, Kap. VII-IX.

¹⁸ Melloni, Alberto: Papa Giovanni, Torino 2009.

rie und über seine literarischen Studien die moderne Kultur. Roncalli kam aus einer Familie einfacher Leute, für die der neue Staat eine Selbstverständlichkeit war, Montini aus einer Akademikerfamilie, in der man diesen christdemokratisch reformieren wollte: Sein Vater wie ein Bruder hatten 1919 ff. in der Volkspartei, nach 1943 in der DC gewirkt.

Wegen der italienischen Politik sympathisierten Johannes XXIII. und Paul VI. daher mit dem linken Flügel der DC (um Amintore Fanfani und Aldo Moro), welcher auf eine reformistische Mitte-Links-Koalition mit den Sozialisten hinarbeitete. Diese Koalition kam 1962 unter Fanfani zum ersten Mal zustande, zwischen 1963 und 1968 ist sie von Moro gefestigt worden und hat eine erste, wenngleich zunächst nicht lange währende sozialpolitische Stabilisierung Italiens bewirkt.

Nach dem Besuch des Ministerpräsidenten Fanfani im Vatikan am 11. April 1961 (d. h. zum Zentenar der italienischen Einheit) konnte Johannes XXIII. in sein Tagebuch schreiben: „È la prima volta dopo un secolo che viene dal Vaticano una parola di compiacimento, in buon' aria cristiana, circa l'unità d'Italia come fatto compiuto e ormai senza rimpianti ...“ (Es ist das erste Mal nach einem Jahrhundert, dass vom Vatikan ein Wort freundlicher Zustimmung, in guter christlicher Stimmung, zur Einheit Italiens kommt; als vollendete Tatsache und nun ohne Bedauern).¹⁹ Und zum Zentenar der Hauptstadt Rom erklärte Paul VI. 1970, dass das Ende des Kirchenstaates wohl den Plänen der göttlichen Vorsehung entsprochen hatte. Auf Änderungen vatikanischer Standpunkte muss man nicht selten sehr lange warten.

Pius XI. hatte in den Lateranverträgen eine institutionelle Verständigung mit Italien erreicht. Aber erst die beiden Konzilspäpste haben diese mit Leben erfüllt. Dabei wusste Johannes XXIII. Angehörige aller Schichten anzusprechen, Paul VI. mehr die Intellektuellen. Als erster Papst ist er in die seit 1870 ff. wesentlich laizistische Staatsuniversität Roms (La Sapienza) eingeladen worden – nach ihm auch Johannes Paul II., nicht aber Benedikt XVI., weil sich von ihm die Professoren nur unerwünschte Belehrungsversuche erwarteten.

Das gute Einvernehmen zwischen Vatikan und italienischem Staat ist während des langen Pontifikats Johannes Pauls II. (1978-2005), des ersten nicht-italienischen Papstes nach 455 Jahren, erhalten geblieben. Seinen Neo-Konservatismus wusste er hinter spontan-freundlichen Gesten zu verschleiern. Auch regierte er mit jener Ambivalenz, die charakteristisch für die meisten Päpste ist: im Inneren der Kirche mit zentralistischer, wieder defensiv intendierter Härte, aber nach außen kompromissbereit.²⁰

¹⁹ Pater amabilis. Agende del Pontefice 1958-1963 (Edizione nazionale dei Diari di Angelo Giuseppe Roncalli / Giovanni XXIII, vol. 7), Bologna 2008, S. 238. Dieser Band mit den Tagebüchern Johannes' XXIII., welche durchgehend seine menschliche Offenheit, seinen Reformismus und seinen Ökumenismus bezeugen, ist in Deutschland kaum bekannt. Die offizielle katholische Presse beschweigt ihn geradezu.

²⁰ Miccoli, Giovanni: In difesa della fede. La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, Mailand 2007.

Daher ging der Papst aus Polen, der aufgrund seiner dortigen Erfahrungen staatliche Rechte in Kirchensachen abschaffen wollte, auf die Wünsche mehrerer italienischer Regierungen nach zeitgemäßer Revision des Konkordats von 1929 ein.

Die Regierung des Sozialisten Bettino Craxi (1983-1987), wiederum eine Koalition der linken Mitte, in der die DC die Mehrzahl der Minister stellte (mit dem Vatikan-Experten Giulio Andreotti als dem für solche Verträge zuständigen Außenseiter), handelte recht schnell ein neues Konkordat aus. Im Vatikan war dafür Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli zuständig, der die in Italien positiver als bei uns rezipierte Ostpolitik Pauls VI. ausgeführt hatte. Die konkreten Vorgespräche führten für ihn der Bischof Attilio Nicora (seit 2003 Kardinal und Präsident der päpstlichen Vermögensverwaltung, als solcher integrierter als seine Umgebung), für die Regierung der liberal-katholische Staatskirchenrechtler Francesco Margiotta Broglio.

Im Konkordat von 1984/85 verzichtete der Staat auf seine 1929 verabredeten Mitsprachen, der HI. Stuhl auf seine Privilegien wegen Ehe, Schule und staatlicher Anstellung von Geistlichen. Von Staatsreligion war nicht mehr die Rede, der katholische Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen wird seitdem fakultativ angeboten, seit 2003 sind die Religionslehrer staatliche Angestellte. Für die Finanzierung der Kirche wurde eine selbstverantwortliche Lösung vereinbart, die hierzulande als Vorbild wirken könnte. An die Stelle (geringer) staatlicher Zahlungen an die Geistlichen ist seitdem ein freiwilliger Beitrag getreten. Jeder Bürger kann bestimmen, dass 8 % von seiner Lohn- resp. Einkommensteuer an die katholische Kirche oder an eine andere kirchliche, kulturelle oder soziale Institution weitergegeben werden. Dabei gewährte der Staat einen für die katholische Kirche äußerst günstigen Abrechnungsmodus.²¹ Zum freiheitlichen Charakter des Ganzen gehört auch, dass erstmals entsprechende Verträge mit den kleinen evangelischen Kirchen und mit der Union der jüdischen Kultusgemeinden geschlossen wurden.²²

²¹ Die für den Kultus etc. bestimmten 8 % derjenigen Bürger, welche nicht über deren konkrete Bestimmung verfügen, werden prozentual auf die begünstigten Institutionen verteilt. Das kommt der katholischen Kirche zugute, weil sie von einer relativen Mehrheit der Italiener bedacht wird. Alle Regierungen, zuletzt dezidiert die Berlusconi's, haben es auch hingenommen, dass die 1929 verabredete Steuerfreiheit für kirchliche Gebäude auch für solche bestehen blieb, welche kommerziell genutzt wurden, z. B. als Krankenhäuser und Schulen, aber auch als Hotels etc. Erst die Regierung Monti hat im Februar 2012 erklärt, dass die Steuerfreiheit nur noch für Gebäude gelten soll, welche ausschließlich religiösen Zwecken dienen. Vgl. die laufende Berichterstattung in: *Corriere della Sera*, z. B. 16.2.2012.

²² Die jüdischen Gemeinden hatte ausgerechnet das faschistische Italien schon 1931 als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt. De Felice, Renzo: *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino 1961, Kap. II. – Diese Maßnahme sollte den jüdischen Gemeinden einen Ausgleich für die neuen Privilegien an die katholische Kirche verschaffen, sie ist zugleich ein starkes Indiz dafür, dass der Faschismus grundsätzlich nicht antisemitisch war. Zum Protestantismus in Italien siehe Krüger, Jürgen: *Die Kirche der Zukunft / La chiesa del futuro*, Karlsruhe 2010.

Das Konkordat von 1984 sanktionierte freilich nur Entwicklungen, welche seit den 1960er-Jahren die italienische Gesellschaft verändert hatten. Bei vielen Katholiken hatte das Konzil mit seiner Ent-Klerikalisierung der Kirche und seinen Freiheitspostulaten ein neues Selbstbewusstsein entstehen lassen. Auch aufgrund der Liturgiereform entwickelten sich viele Gemeinden zu sehr aktiven, von Laien mitgeprägten Handlungseinheiten, in sozialen Spannungsgebieten bildeten besonders engagierte Priester basis-demokratische Gemeinden. Die *Azione Cattolica* mutierte unter ihrem neuen Präsidenten, dem Historiker Alberto Monticone, zu einer weniger politisch als religiös und sozial wirkenden Kraft, im Sinne von Erneuerung. 1965 wurde die (allerdings unter päpstlicher Aufsicht bleibende) italienische Bischofskonferenz, 1971 die italienische Caritas gegründet. In Folge der 1968er-Bewegung war andererseits auch in Italien eine Jugend-, Frauen- und Studentenbewegung entstanden, welche in Anbetracht der konservativ gebliebenen Strukturen radikaler auftrat als bei uns. Linksradikale Terroristen ermordeten 1978 Aldo Moro, den zielbewusstesten unter den katholischen Reformern und Freund Pauls VI.

Die in Art. 138 der Verfassung ermöglichten Referenden zur Ehescheidung (1974) und zur Abtreibung (1981) erwiesen den Prozess der Säkularisierung. Dabei lehnte die Mehrzahl der Italiener nicht die Kirche als solche ab, sondern nur ihre Eingriffe in die Politik. Die meisten praktizierenden Katholiken blieben auf dem konziliaren Mittelweg, der der Hierarchie suspekte linke Dissens blieb aber lebendig. Die Pius-Brüder wurden nicht so stark wie in Frankreich und in Deutschland, aber eine sehr aktive intellektuelle Minderheit schreibt in ihrem Sinne.

Doch die Spannungen an den Rändern wurden seit 1978 vom Vatikan benutzt, um die schon erwähnte autoritäre Rückwende zu propagieren und im neuen Kirchenrecht (CJC von 1983) zu dekretieren. Johannes Paul II. setzte z. B. die großenteils konziliar gewordenen Jesuiten zurück und förderte stattdessen das *Opus Dei*, welches sich in Italien u. a. in der Finanzwelt festsetzte; 1985 erhielt es ein internationales Studienzentrum in Rom, welches schon 1993 (also viel schneller als die Hochschulen der alten Orden) zur Päpstlichen Universität erhoben wurde. Die italienische Bischofskonferenz wurde mit Hilfe des Prälaten Camillo Ruini (1983 Sekretär, 1991-2007 Präsident, seit 1991 Kardinal) wieder ganz auf päpstlichen Kurs gebracht, entsprechend wurden die Bischöfe ausgewählt. 1982 wurde die Vereinigung *Comunione e Liberazione* (CL) approbiert, welche kirchliche, politische und soziale Aktivitäten mit unbedingtem Gehorsam gegenüber dem Papst verbindet. Anders als das sich elitär gebende *Opus Dei* ist sie eine rechtskatholische Massenbewegung geworden.

Zum innerreligiösen kam neuer politischer Pluralismus. Seit der Krise der 1970er-Jahre lockerte sich die Bindung der Katholiken an die DC. Seit der Parteienkrise der frühen 1990er-Jahre (u. a. mit der Selbstaflösung der DC) verteilten sie sich im neuen Bipolarismus auf Parteien der linken Mitte (inzwischen *Partito Democratico* und *Unione Democratica del Cen-*

tro) und der rechten Mitte (Popolo delle libertà). Die Rechteren um Berlusconi haben alle finanziellen und gesellschaftspolitischen Forderungen des Vatikans akzeptiert, während die Linken die Souveränität des Staates stärker betonten und die Ansprüche von Nicht-Katholiken in Familienpolitik und Bio-Ethik berücksichtigen wollten. Gegenüber Machtansprüchen aus dem Vatikan bezeichnete Romano Prodi sich als „cattolico adulto“ (erwachsenen Katholiken). Für eine radikale Trennung von Staat und Kirche plädiert nur eine Minderheit, besonders im numerisch kleinen, allerdings gesellschaftspolitisch nicht selten erfolgreichen Partito Radicale.

Benedikt XVI. (seit 2005) hat den Neo-Konservatismus seines Vorgängers – der sein eigener gewesen war²³ – konsequent fortgesetzt und dessen kirchen- und gesellschaftliche Positionen mit noch größerer Härte vertreten („Il Papa é troppo rigido – é tedesco“ / „Der Papst ist zu hart, er ist deutsch“, sagte mir ein älterer Pater in einer der schönen, inzwischen meist leerstehenden gotischen Ordenskirchen Bolognas).

Benedikts XVI. Polemik gegen die „Diktatur des Relativismus“ und gegen die Aufklärung musste in der italienischen Politik, in deren beiden großen Blöcken Katholiken und Liberale zusammenarbeiteten, und in der akademischen Welt, die sich über ihr Risorgimento auch auf die Aufklärung bezieht, Irritationen und Kritik provozieren. Und dass der dialogischer und pastoraler auftretende Kardinal Angelo M. Martini (emeritierter Erzbischof von Mailand) auf seine Erinnerung daran, dass es auch einen christlichen Relativismus gebe und dass die Kirche nicht nur ihre Prinzipien hochhalten, sondern die Menschen mit ihren Problemen ernst nehmen müsse, aus dem Vatikan keine Antwort erhielt, beunruhigte auch viele „erwachsene“ Katholiken. Dieselbe Wirkung musste die ebenfalls schon 2005 erhobene Klage über die angeblich zu weit gegangene Auslegung des letzten Konzils haben.

Seine Stellungnahmen und die seiner Mitarbeiter zu Sexualität, Ehe und Familie sowie zu nicht-ehelichen Gemeinschaften nahmen an Schärfe immer noch zu. „Über das Leben und die Familie ist nicht zu verhandeln“, sagte Benedikt z. B. am 30. März 2006 bei einer römischen Tagung der EVP; und „Stimmt nicht für Gesetze, die gegen die Natur sind“ beim Family Day, Rom, März 2007. „Natur“ ist dabei stets im Sinne der extensiven vatikanischen Interpretation zu verstehen. „Schutz des Lebens von der Empfängnis bis zum Tode“ wurde die päpstliche Parole. Entsprechende konkrete Forderungen, die z. B. jede Sterbehilfe ausschlossen und manchmal sogar gegen Stammzellenforschung polemisierten, richtete der Vatikan an die Politik, bis 2007 auf der italienischen Ebene mit besonderer Härte durch den Kardinal Ruini. Er erweckte schon im Wahlkampf des Jahres 2006 den Eindruck der Sympathie für Berlusconi, der durch

²³ Vgl. zur Intransigenz Kardinal Ratzingers in der Frage der Schwangeren-Beratung, welche offenbar die der anderen Entscheidungsträger im Vatikan (so des damaligen Kardinalstaatssekretärs Sodano) übertraf: Maier, Hans: Böse Jahre, gute Jahre. Ein Leben 1931 ff., München 2011, S. 369-371.

die Rechtslastigkeit der größten der neuen kirchlichen „Bewegungen“ (so *Communione e Liberazione*) noch verstärkt wurde. Die demokratische Mehrheit der italienischen Katholiken wurde erneut irritiert, und erst recht Liberale und Laizisten. Manche Beobachter befürchteten, dass der Vatikan die Grenzen zwischen Kirche und Staat grundsätzlich zugunsten der ersten zurückverschieben wolle und dass eine Konfliktsituation wie zwischen Pius XII. und De Gasperi oder gar wie in der Zeit des *Risorgimento* zurückkehre. Ein Essay des bekannten liberalen, aber keineswegs antikleikalischen Publizisten Sergio Romano „Il confine scomparso“ (die verschwundene Grenze: *Corriere della Sera*, 17. Juni 2006) sprach diese Befürchtung maßvoll aus; einige Monate vorher hatte der linksliberale Sergio Luzzato sogar vom „Schatten einer zweiten Gegenreformation“ gesprochen (ebd., 12. Dezember 2005). Überhaupt gibt es in Italien durchaus nicht nur die von unseren Medien rezipierte Zustimmung zu „unserem Papst aus Bayern“, sondern auch heftige Kritik an ihm.²⁴

Aber bisher hat sich der italienische Sinn für Tradition, Maß und Kompromisse erneut durchgesetzt. Der Papst trägt ihm Rechnung, indem er viele italienische Städte und Wallfahrtsorte besucht. Wo es linke Bürgermeister und Mehrheiten gibt, konzentriert man sich auf die Bekundung gemeinsamen Einsatzes für Menschenrechte und Lösung sozialer Probleme, wobei die der Migranten in letzter Zeit öfter im Mittelpunkt stehen. Dem an dieser Front besonders aktiv gewesenen Kardinal Tettamanzi (Mailand) gab der HI. Stuhl allerdings 2011 einen zurückhaltenderen und konservativeren Nachfolger – die Ernennung der Bischöfe folgt längst stets dem gleichen Muster. Und zu den Ursachen der derzeitigen Krise gehört, dass der Vatikan durch Kardinal Bertone große finanzielle Zentren des Mailänder Katholizismus, deren Autonomie Tettamanzi geschützt hatte, in seine Abhängigkeit zwingt.

Die katholische Kirche und katholische Organisationen sind, wie eingangs gesagt, noch weitaus breiter präsent als in den meisten europäischen Ländern. Es hat weder einen tiefen Einbruch wie in Spanien noch eine Missbrauchskrise wie in Deutschland, den Niederlanden und Irland gegeben. Aber der päpstliche Neo-Konservatismus und dessen rigide Durchsetzung haben auch in Italien jene Spannungen hervorgerufen, welche in der gesamten katholischen Kirche wirken und ihre gesellschaftliche Kraft schwächen. Gerade in Italien werden vom Vatikan nur die rechteren Gruppen und Institutionen unterstützt. Über Krankenhäuser (so in Mailand) und Schulen sucht man die eigenen bio-ethischen und pädagogischen Positionen durchzusetzen, private werden gegen öffentliche Schulen ausgespielt. Es fließt viel Geld; und auch dem Prestige der Rechten

²⁴ Vgl. z. B. schon den Band: *Contro Ratzinger*, Milano 2006, 158 S.; beste Darstellung der Anfänge Benedikts XVI.: Melloni, Alberto: *L'inizio di papa Ratzinger*, Torino 2006. Obwohl dieses Buch (mit Bibliographie 161 S.) gründlicher und historischer informiert als die meisten der von deutschen Journalisten 2005 ff. schnell geschriebenen Papst-Bücher, wurde es nicht ins Deutsche übersetzt.

wird nachgeholfen, so neuerdings durch die Erörterung der Seligsprechung des Gründers der CL, Don Luigi Giussani.

Eine Momentaufnahme anhand des *Corriere della Sera* vom Februar 2012 zeigt, dass auf das insgesamt positive Bild auch Schatten fallen.

So werden aktuelle Machtkämpfe im Vatikan und die Indiskretionen darüber gründlich beobachtet, dazu neuerliche Transaktionen der Vatikanbank IOR, welche die nun fällig werdenden Steuerlasten verringern will.²⁵

Aufsehen erregte Adriano Celentano, als er am 14. Februar 2012 beim Festival di San Remo, d. h. vor einem TV-Millionen-Publikum, die beiden größten katholischen Zeitungen des Landes heftig angriff, weil sie zu viel von der Politik und zu wenig vom Himmel sprächen und weil sie „linke“ Priester heruntermachten. Anschließend erklärte er, dass er diese Kritik als überzeugter Katholik übe.

Dagegen wurde am 16. Februar beim Empfang in Italiens Botschaft beim Hl. Stuhl, dem die Präsidenten Napolitano und Monti, dazu die der beiden Kammern des Parlaments präsidierten, Harmonie demonstriert. Kardinal Bertone versicherte Monti, dass die Beziehungen von Kirche und Staat noch nie so gut gewesen seien wie heute. Aber vor dem Palast demonstrierten die Radikalen; besonders heftig stritten sie mit dem zum Empfang eilenden Titular-Erzbischof Fisichella, einem der „Falken“ im Umkreis des Papstes, wohl deshalb von ihm mit der (ganz retrospektiv intendierten) Re-Evangelisierung Italiens und Europas betraut. Fast gleichzeitig ließ das oberste Kassationsgericht wissen, dass es die Ehenichtigkeiturteile vatikanischer Gerichte nicht mehr anerkenne, weil sie die finanziellen Folgen nicht regeln.

Die Beziehungen Italiens zum Katholizismus sind aufgrund ihrer Geschichte besonders eng und vielseitig. Sie bedürfen aber weiterer Kompromisse mit der Moderne. Diese sind prinzipiell möglich und werden von vielen Katholiken und Liberalen auf der politischen Ebene realisiert. Jedoch einerseits durch linksliberale Aggressionen einer Minderheit, andererseits durch unhistorische Übertreibungen päpstlicher Lehramtsansprüche werden sie erschwert. *Virtus in medio stat!* (Die Tugend liegt in der Mitte!)

²⁵ Diese Schatten sind durch die „Vatileaks“-Krise der ersten Hälfte des Jahres 2012 grell beleuchtet worden. Siehe hierzu: Nuzzi, Gianluigi: *Sua Santità. Le carte segrete di Benedetto XVI*, Milano 2012; Lill Rudolf: *Die Krise im Vatikan*, im Druck (2012).

Autorenverzeichnis

Anselm, Reiner, Prof. Dr.

Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen

Badura, Heinrich, Prof. Dr. Dr.

Honorarprofessor der Schlesischen Universität Kattowitz; Ministerialrat im Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Wien

Beese, Dieter, Prof. Dr.

Superintendent des Evangelischen Kirchenkreises Münster; apl. Professor der Ruhruniversität Bochum

Brose, Thomas, Dr.

Projektleiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft der Universität Erfurt; Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste

Gerngroß, Marcus, M.A.

Doktorand am Institut für Politikwissenschaft der Universität Regensburg

Hasselfeldt, Gerda, MdB

Bundesministerin a.D., Vorsitzende der CSU-Landesgruppe im Deutschen Bundestag, Berlin

Heim, Manfred, Prof. Dr.

Professor für Bayerische Kirchengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München

Hildmann, Philipp W., Dr.

Leiter des Büros für Vorstandsangelegenheiten der Hanns-Seidel-Stiftung, München; Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste

Kissler, Alexander, Dr.

Medien- und Literaturwissenschaftler, Kulturjournalist, München

Lill, Rudolf, Prof. Dr.

Professor em. für Neuere Geschichte an der Universität Karlsruhe und Lehrbeauftragter für Italienische Geschichte an der Universität Bonn

Maier, Hans, Prof. Dr. Dr. h.c. mult.

Bayerischer Staatsminister a. D., Professor em. für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Petersen, Thomas, PD Dr.

Projektleiter am Institut für Demoskopie Allensbach und Lehrbeauftragter an den Universitäten Mainz und Krems (Donau)

Posselt, Bernd, MdEP

CSU-Europaabgeordneter und Präsident der Paneuropa-Union Deutschland, München

Ritzenhofen, Medard, M.A.

Publizist und Journalist, Straßburg

Rößle, Stefan

Landrat des Landkreises Donau-Ries; Landesvorsitzender der Kommunalpolitischen Vereinigung der CSU sowie stellvertretender Vorsitzender der Zukunftskommission der CSU

Schirmacher, Christine, Prof. Dr.

Islamwissenschaftlerin und Professorin für Islamische Studien an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Leuven, Belgien

Seegers, Axel, Dipl.-Theol., M.A.

Beauftragter für Weltanschauungsfragen der Erzdiözese München-Freising

Spaenle, Ludwig, Dr.

Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus, München

Thielmann, Jörn, Dr.

Islamwissenschaftler, Geschäftsführer des Erlanger Zentrums für Islam und Recht in Europa (EZIRE), Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

de Wall, Heinrich, Prof. Dr.

Professor für Kirchenrecht, Staats- und Verwaltungsrecht an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Weidenfeld, Werner, Prof. Dr. Dr. h.c.

Professor für Politische Systeme und Europäische Einigung am Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München; Direktor des Centrums für angewandte Politikforschung der Ludwig-Maximilians-Universität München

Weiß, Dieter J., Prof. Dr.

Professor für Bayerische Geschichte und Vergleichende Landesgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des Mittelalters an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Wolf, Lorenz, Dr.

Leiter des Katholischen Büros Bayern, München

