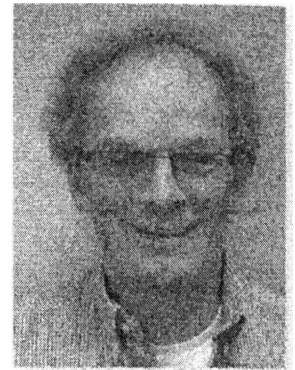


Hermann-Josef Große Kracht ist Akademischer Oberrat am Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt.



■ Hermann-Josef Große Kracht

Ist ohne Kirchen kein Staat zu machen?

Zur historischen Entwicklung von Religion und Politik in Deutschland

1. Latente Differenzierungen: Von der mittelalterlichen Christenheit zum frühneuzeitlichen Konfessionalismus

Der moderne europäische Rechts- und Verwaltungsstaat, der in den absolutistischen Fürstenstaaten des 17. und 18. Jahrhunderts seine ersten Ausformungen angenommen hatte, verdankt sich einem spezifischen Differenzierungsprozess von Religion und Politik, von geistlicher und weltlicher Herrschaft, der seinen Ausgangspunkt bereits im Investiturstreit des Hochmittelalters genommen hat. Damals fungierten die Kaiser als Grundherren und Eigentümer aller Kirchen und Klöster mit dem entsprechenden Recht zur Ernennung der jeweiligen Bischöfe und Äbte. Dagegen protestierte nun Papst Gregor VII., der um das Jahr 1075 die Einsetzung von Geistlichen im Namen der *libertas ecclesiae*, der Freiheit der Kirche, zum alleinigen Recht des Papstes erklärte. Während zuvor, vor allem im Ottonischen Reichskirchensystem (seit Otto dem Großen, 936-976), Kaiser und Könige als sakrale Figuren, als religiöse Führer ihres Volkes galten – der Kaiser fungierte als ‚Stellvertreter Christi‘, der Bischof von Rom als ‚Stellvertreter Petri‘ –, so begann das Papsttum nun „den Heiligen und Allerchristlichsten Kaiser – der jahrhundertlang die führende Rolle im Leben der Kirche gespielt hatte – zu einem einfachen Laien zu machen, der noch unter dem geringsten Priester stand“ (Berman 1995, 186).

In diesem Zusammenhang begann Gregor VII. eine umfassende Kirchenreform einzuleiten, in deren Folge erstmals eigenständige, juristisch-institutionell formalisierte Verwaltungs- und Administrationsstrukturen entstanden, die sich aus der politisch-

religiösen ‚Einheitskultur‘ des Mittelalters auszudifferenzieren begannen, denn „im Gegensatz zu modernen Vorstellungen von der Trennung von Kirche und Staat galt die Kirche um das Jahr 1000 nicht als ein sichtbares, körperschaftliches, juristisch definiertes Gebilde, das der politischen Gewalt gegenüberstand. Vielmehr fasste man die Kirche, *ecclesia*, als das christliche Volk, *populus christianus*, auf, das von weltlichen und geistlichen Herrschern regiert wurde (*regnum* und *sacerdotium*)“ (ebd., 156). Das päpstliche Ansinnen einer Entsakralisierung des König- und Kaisertums schuf nun jedoch das Problem, die Legitimität weltlicher Herrschaft nicht mehr kirchlich-religiös, also durch sakramentalische Salbungsakte o.Ä., legitimieren zu können, so dass sich aus den hochmittelalterlichen Kämpfen zwischen *regnum* und *sacerdotium* allmählich „die ersten weltlichen Theorien des Staates und des weltlichen Rechts“ (ebd., 187) entwickelten. Und dieser Differenzierung von geistlicher und weltlicher Herrschaft, später: von Kirche und Staat, verdanken die westlichen Nationen – einem Wort des berühmten englischen Historikers Lord Acton zufolge – „den Aufstieg der Bürgerfreiheit“¹, auch wenn sich die zentrale Errungenschaft der Glaubens- und Gewissensfreiheit politisch-rechtlich erst Jahrhunderte später durchsetzen konnte.

Die Reformation und die anschließenden Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts verursachten dann einen weiteren massiven Differenzierungsschub zwischen Religion und Politik, der jedoch ebenfalls latent blieb und sich in den politischen Selbstentwürfen frühneuzeitlicher Staatlichkeit kaum niederschlug. Noch immer nämlich markierte die Vorstellung von der einen Christenheit, der *societas christiana*, in der jedem Einzelnen ein ihm vorherbestimmter, in der organisch-hierarchisch gegliederten göttlichen Schöpfungsordnung unverrückbar festgelegter Platz zugewiesen war, das grundlegende Selbstverständnis der europäischen Gesellschaften. Mit der Aufsplitterung der christlichen Völker des Abendlandes in die drei sich heftig bekämpfenden Konfessionsgruppen der Katholiken, Lutheraner und Calvinisten waren die überkommenen Legitimationsgrundlagen der Politik allerdings an das Ende ihrer Leistungsfähigkeit geraten, denn es gelang keiner der rivalisierenden Religionsparteien, sich auf ganzer Breite militärisch durchzusetzen. Die weltliche Herrschaft stand damit erstmals vor der Aufgabe, ohne Rücksicht auf die wahre Religion zunächst einmal Ruhe und Ordnung, Frieden und Sicherheit in einem konfessionell zerrissenen Land herstellen zu müssen. Vor diesem Hintergrund begann dann – zuerst in Frankreich –

¹ Wäre die Kirche im Hochmittelalter nämlich, so der adlige Publizist und liberale Katholik im Jahr 1877, dabei geblieben, „die Throne des Königs abzustützen, oder aber: hätte ihr Kampf nach kurzer Zeit in einer totalen Niederlage geendet, so wäre ganz Europa unter das Joch eines byzantinischen oder moskowitzischen Despotismus gefallen“ (zit. n. Kallscheuer 1994, 32).

der Siegeszug der absolutistischen Fürstenstaaten, die sich auf militärische Macht und stehende Heere, auf eine ausgebauten Administration mit formaler Gesetzgebung und Verwaltung und auf eine nicht mehr von den rivalisierenden Konfessionen, sondern allein und unmittelbar ‚von Gottes Gnaden‘ abgeleitete Staatssouveränität zu stützen begannen. Damit wurde – allerdings zunächst nur in der Theorie und kaum in der politischen Praxis – die „Neutralitätserklärung gegenüber der Frage der religiösen Wahrheit“ (Böckenförde 1976, 43) zu einer staatspolitischen Notwendigkeit für den Erfolg weltlicher Herrschaft, denn noch wichtiger als die Frage nach der wahren Religion war nun diejenige, „wie man beisammen leben könne“².

Mit dem Siegeszug des fürstenstaatlichen Absolutismus versiegten die religiösen Legitimationsquellen des Politischen jedoch keineswegs; sie erlebten vielmehr einen erheblichen Aufschwung. Im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, in dem der Augsburger Religionsfriede von 1555 und dessen Bestätigung durch den Westfälischen Frieden von 1648 das so genannte *cuius regio eius religio*-Prinzip in Kraft gesetzt hatten,³ ging es um die Aufrechterhaltung des überkommenen – jetzt freilich arg aufgesplitterten und territorial mitunter nur noch kleinteilig realisierbaren – Einklangs von Religion und Politik in einem weiterhin einheitlichen christlichen Gemeinwesen, das nun von den Herrschaftsinteressen des frühmodernen Staates geprägt wurde. In den protestantisch gewordenen Territorien waren die jeweiligen Landesherren ganz selbstverständlich davon überzeugt, dass ihr Herrscheramt die Sorge um das Seelenheil der Untertanen und deshalb auch das Kirchenwesen umfassen müsse, so dass sich hier das Landesherrliche Kirchenregiment ausbildete, in dem der weltliche Herrscher zugleich der oberste Bischof seiner Landeskirche war (vgl. dazu Campenhausen/de Wall 2006, 15-19). Aber auch in den katholisch gebliebenen Territorien, in denen der Papst das Oberhaupt der Kirche blieb, sollten sich die Herrschaftsverhältnisse ähnlich ausgestalten. Auch hier bemühten sich die Fürsten – wenn sie nicht, wie in den Geistlichen Fürstentümern, selbst Bischöfe waren – in einer zuvor nicht gekannten Ernsthaftigkeit um die religiös homogene Formierung ihres Untertanenverbandes, denn auch der souverän gewor-

2 „Am prägnantesten kommt diese Neutralitätserklärung, der Wirklichkeit der Zeit vorausseilend, in den Worten des Kanzlers des Königs von Frankreich, Michel de L'Hopital, zum Ausdruck, die dieser im Conseil des Königs am Vorabend der Hugenottenkriege, 1562, aussprach: Nicht darauf komme es an, welches die wahre Religion sei, sondern wie man beisammen leben könne“ (Böckenförde 1976, 43 f.).

3 Diese ‚wessen Gebiet, dessen Religion‘-Regelung, die die Idee des universalen christlichen Kaisertums ersetzte, spricht dem Fürsten eines Landes das Recht zu, die Religion seiner Untertanen nach seiner eigenen Konfession festzulegen. Diejenigen Bevölkerungsgruppen, die ggf. nicht konvertieren wollten, hatten lediglich das traurige Recht, in ein Territorium ihrer Konfession auszuwandern (*ius emigrandi*). Man schätzt, dass zwischen 1550 und 1750 rund eine Dreiviertelmillion Menschen von den Prozessen der ‚frühneuzeitlichen Konfessionsmigration‘ (Heinz Schilling) betroffen waren.

dene Fürstenstaat blieb auf den Glanz sakraler Selbstinszenierungen angewiesen und konnte im konfessionellen Zeitalter von Reformation und Gegenreformation auf die Indienstnahme der Religion für seine Zwecke nicht verzichten.

Allerdings beschleunigten die konfessionellen Formierungsprozesse – seien sie lutherischer, calvinistischer oder barockkatholisch-gegenreformatorischer Art – ebenfalls den Differenzierungsprozess von Religion und Politik, den sie eigentlich verhindern oder zumindest ignorieren wollten. In dem Maße nämlich, in dem sich die stark voneinander abgegrenzten Bekenntnis-Religionen institutionell verselbständigten und die einst so umfassend-undifferenzierte Religion der mittelalterlichen Christenheit zu von kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten verwalteten Großorganisationen verdichteten, wurden nun die – neu entstehenden – sozialstrukturellen Unterschiede zwischen Religion, Staat und Gesellschaft auch im Alltagsleben zunehmend greifbar; „ein Vorgang, den man als ‚Verkirchlichung des Christentums‘ bezeichnen könnte“ (Kaufmann 1989, 27).

Die Religionskriege haben also „nicht – zumindest nicht unmittelbar – den säkularen, sondern den konfessionellen Staat hervorgebracht“ (Casanova 2009, 10), auch wenn dieser sich in vielen deutschen Territorien – anders als in Frankreich oder den konfessionell homogenen Staaten Skandinaviens – von Anfang an um eine paritätische Gleichbehandlung der katholischen und der evangelischen Kirche bemühen musste.⁴ Der säkulare Staat, der auf einer klaren Trennung von Religion und Politik beruht, entstand erst in der Folge der Französischen Revolution von 1789, als die religiös-transzendenten Grundlagen von Staat und Gesellschaft durch die Enthauptung des Monarchen in eine fundamentale Krise gestürzt wurden. Bis dahin galt die soziale Ordnung als kosmologischer, im Schöpferwillen Gottes gründender und insofern vorpolitischer Naturzusammenhang; nun aber wurde sie abrupt als historisches Produkt des politischen Handelns von Menschen, als künstlich geschaffene Ansammlung individualisierter Rechtssubjekte wahrnehmbar, und damit war der gesellschaftliche

⁴ So war etwa schon das preußische Allgemeine Landrecht von 1794 auf eine Gleichberechtigung der Katholiken zugeschnitten. Es stellte die Geistlichen zwar den Staatsbeamten gleich und sah u.a. die Vorlage der Gottesdienstordnungen bei staatlichen Behörden, die Mitwirkung des Staates bei der Pfarrstellenbesetzung und dessen Obergewalt über das Kirchenvermögen vor; der beaufsichtigende Schutz des Staates für die Kirche sollte aber allen drei Hauptkonfessionen gleichermaßen zukommen. Dass dabei alle Religionsparteien als zentrale Instanzen zur moralischen Erziehung und Erbauung des Untertanenverbandes in Anspruch genommen wurden, gehörte ganz selbstverständlich zum ‚christlichen‘ Selbstverständnis der aufgeklärten Monarchie: „Jede Kirchengesellschaft ist verpflichtet, ihren Mitgliedern Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat und sittlich gute Gesinnungen gegen ihre Mitglieder einzuflößen“ (§ 13).“ Zugleich wurde im aufklärerischen Gestus der inneren Gewissensfreiheit dekretiert: „Die Begriffe der Einwohner des Staats von Gott und göttlichen Dingen, Glaube und der innere Gottesdienst, können kein Gegenstand von Zwangsgesetzen sein“ (§ 1).“ (zit. nach Link 2010, 107).

Lebenszusammenhang erstmals aus jeder vor- und übergeordneten Jenseitsverankerung herausgefallen.

Die Menschenrechtserklärung von 1789, in der sich der Siegeszug des antiabsolutistischen Bürgertums artikuliert, hatte jedem Staatsbürger das Recht auf Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit zugesprochen, die Aufgaben des Staates strikt auf die Sicherung der natürlichen Rechte der Individuen begrenzt und sich damit von den Moral- und Wahrheitsansprüchen der Religion dezidiert emanzipiert. Allerdings sollte es den – sich im Zeitalter der bürgerlichen Revolutionen nun allmählich von absolutistischer Herrschaftsbehauptung ‚von oben‘ auf demokratische Herrschaftslegitimation ‚von unten‘ umstellenden – Rechts- und Verfassungsstaaten der europäischen Moderne noch erhebliche Mühe bereiten, ihre neue, rein innerweltlich-profan gewordene Identität vorbehaltlos zu akzeptieren und auf religionsähnliche Rückversicherungen bei vermeintlich ‚höheren Autoritäten‘ konsequent zu verzichten. Die politische Ideen- und Institutionengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ist vielmehr voll von – oftmals verheerend wirkenden – Beispielen ersatzreligiöser Legitimation des Politischen, die das neue Leitbild einer republikanischen Selbstregierungspraxis der pluralen Staatsbürgergesellschaft im Medium der ‚öffentlichen Vernunft‘ und ihrer demokratisch-diskursiven Meinungs- und Willensbildungsprozesse erneut durch die Berufung auf gesellschaftliche Einheitssymbolisierungen zu unterlaufen versuchten; seien es der Kult des Höchsten Wesens in den Anfangsjahren der Französischen Revolution, die Anrufungen der übergeordneten Interessen der Nation und des Vaterlandes oder später die bizarren Personenkulte faschistischer und stalinistischer Herrschaftssysteme. Aber auch die direkte Berufung auf den ‚christlichen Staat‘ sollte noch für lange Zeit eine erhebliche Legitimationskraft entfalten können, nachdem sich die 1815 gegründete antinapoleonische ‚Heilige Allianz‘ der drei konfessionsverschiedenen Monarchen des orthodoxen Russlands, des katholischen Österreichs und des protestantischen Preußens explizit auf „die erhabenen Wahrheiten“ berief, „die die unvergängliche Religion des göttlichen Erlösers lehrt“ (Gründungserklärung vom September 1815).

2. Trennungskämpfe der Moderne: Zwischen obrigkeitlicher Religionshoheit und Selbständigkeit der Kirchen

Während der Protestantismus seit dem 18. Jahrhundert mit der deutschen Aufklärungsbewegung in vielfacher Weise verflochten war, lösten die Umbrüche zur Moderne in breiten Teilen des Katholizismus eine schwere Traumatisierung aus. Nachdem im Kontext der napoleonischen Kriege im Jahr 1803 alle geistlichen Fürstentümer Deutschlands sowie

44 reichsunmittelbare Abteien und über 200 Klöster mit ihren jeweiligen Territorien aufgehoben und auf die – für ihre linksrheinischen Gebietsverluste zu entschädigenden – weltlichen Fürsten aufgeteilt worden waren, hatte die katholische Kirche ihre bisherigen Besitztümer nahezu vollständig verloren. Als Kompensation für die erlittenen Verluste wurden ihr Ausgleichszahlungen der jeweiligen Landesherren zugesagt: die bis heute bestehenden, kompliziert zu berechnenden Staatsleistungen bzw. Staatsdotationen. An ihrer Höhe sollten sich später vielfach auch die Finanzierungsleistungen für die evangelischen Landeskirchen orientieren, wobei viele Fürstenstaaten im Interesse an der Minderung dieser Ausgleichszahlungen schon bald – Lippe 1827, Oldenburg 1831, Sachsen 1838 und Preußen 1875 – dazu übergingen, den Kirchen ein eigenes Recht auf die Erhebung von einkommensbezogenen Kirchensteuern zuzusprechen.

Im deutschen Katholizismus setzte nach dieser Entfeudalisierung der vom Adel geprägten Reichskirche seit den 1830er Jahren der Siegeszug der ultramontanen Bewegung ein, die sich streng am Papsttum ‚jenseits der Berge‘ (*ultra montes*) ausrichtete. Sie bezog eine massive Frontstellung gegen die älteren, aus dem 18. Jahrhundert stammenden Traditionen der katholischen Aufklärung mit ihrem nationalkirchlichen Selbstverständnis, in deren Folge sich viele Bischöfe darum bemüht hatten, ihre Unabhängigkeit von Rom zu stärken und die konfessionellen Gegensätze zwischen katholischer und evangelischer Kirchlichkeit abzuschwächen. Der Ultramontanismus erteilte nun sämtlichen Errungenschaften der modernen Gesellschaft eine denkbar schroffe Absage, revitalisierte die barockkatholischen Muster einer an Prachtentfaltung und äußerlicher Schau orientierten Frömmigkeit, schnitt die katholische Glaubenstradition streng auf eine ‚hierarchisch geordnete Papstmonarchie‘ (Siegfried Wiedenhofer) zu und bemühte sich darum, die katholische Bevölkerung vor den Herausforderungen der modernen Welt möglichst umfassend abzuschotten. So entstand ein geschlossener subgesellschaftlicher Milieukatholizismus, der „ein Netz von eigenen Institutionen für möglichst viele Lebensbereiche und -funktionen“ schuf, mit dem es den einzelnen Katholiken – von der Wiege bis zur Bahre – möglich wurde, „Kontakte mit Nicht-Milieugehörigen bei der Erfüllung der alltäglichen Bedürfnisse auf ein Minimum zu reduzieren“ (Gabriel 1992, 81). Dieser Milieukatholizismus sollte sich bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg als ungewöhnlich stabil und erfolgreich erweisen, so dass die Jahrzehnte zwischen 1850 und 1960 zu Recht als Zweites konfessionelles Zeitalter qualifiziert werden können. In der Tat weisen alle statistischen Erhebungen zum Stellenwert von Kirchenmitgliedschaften und Gottesdienstbesuchen bis in die 1960er Jahre hinein konstant hohe Raten auf, bevor es dann in ganz Europa zu einem „drastischen und plötzlichen Niedergang religiöser Praktiken“ (Casanova 2007, 338)

kam; und dieser Niedergang setzt sich bis heute – trotz der medialen Rede von der ‚Renaissance der Religion‘ – im Wesentlichen unverändert fort.

Der deutsche Protestantismus war in der Beamtenschaft und den aufstrebenden sozialen Schichten vieler der sich nun rasch modernisierenden deutschen Territorialstaaten des 19. Jahrhunderts fest beheimatet. Nicht umsonst galt gerade das evangelische Pfarrhaus als Hort von Bildung und Aufklärung, von bürgerlicher Traditionspflege und moderner Kulturerziehung. Die zunehmenden schul-, kultur- und religionspolitischen Regulierungsansprüche der modernen Staaten stellten für ihn also keine Bedrohung dar. Allerdings gab es im 19. Jahrhundert durchaus Bemühungen protestantischer Kirchenreformer um eine größere Unabhängigkeit gegenüber dem etablierten Kirchenregiment des Staates, etwa im Blick auf die Einführung einer Presbyterialverfassung in den Gemeinden und einer Synodalstruktur auf der Ebene der Provinzen und der jeweiligen Länder. Derartige Reformansätze blieben aber bis in die 1870er Jahre hinein weithin erfolglos. Erst der Untergang des Kaiserreichs 1918 führte dazu, dass sich die evangelischen Kirchen in Deutschland notgedrungen eine neue Verfassung geben mussten.

Der ultramontane Katholizismus, der nun eine enge Allianz mit dem einfachen, gläubigen Volkeinging, begann dagegen einen energischen Kampf um die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat aufzunehmen und die neuen obrigkeitsstaatlichen Gestaltungsansprüche zurückzuweisen. So kam es immer wieder zu vehementen Auseinandersetzungen um die jeweiligen Zuständigkeiten, etwa in den Fragen der Verwaltung und Beaufsichtigung der Kirchenfinanzen, der Mitwirkungsmöglichkeiten des Staates bei Bischofsernennungen, der kirchlichen Einsegnung konfessionsverschiedener Ehen, der Fortexistenz der geistlichen Schulaufsicht, der Errichtung bischöflicher, von den staatlichen Universitäten unabhängiger Ausbildungsstätten für den Klerikernachwuchs etc.⁵ Insofern kann man das 19. Jahrhundert als ein religiös und religionspolitisch sehr nervöses, zu leichter Erregbarkeit und heftiger kulturpolitischer Militanz neigendes Zeitalter bezeichnen, das sich mit dem religiös und konfessionell deutlich friedfertigeren 20. Jahrhundert, das zu Recht als das blutigste der Menschheitsgeschichte gilt, kaum vergleichen lässt.

In den Beratungen der Frankfurter Nationalversammlung (1848/49), dem ersten frei

5 Besonderes Aufsehen erregte der Streit um die Mischehenfrage. Hier hatte die preußische Regierung 1831 die Verhaftung des ultramontanen Kölner Erzbischofs Clemens August zu Droste Vischering verfügt, der seinen Pfarrern verboten hatte, den geltenden Modus Vivendi fortzuführen und bei konfessionsverschiedenen Ehen auf das formelle Versprechen beider Ehepartner zu einer katholischen Kindererziehung zu verzichten; mit der Folge, dass preußischen Offizieren per Armeebefehl verboten wurde, bei einer konfessionsverschiedenen Eheschließung dem Verlangen katholischer Pfarrer nach einer eidlich bekräftigten Zusage einer katholischen Erziehung der Kinder nachzugeben (vgl. Link 2010, 149).

gewählten Parlament auf deutschem Boden, konnte der Ultramontanismus erhebliche verfassungsrechtliche Erfolge erzielen. Den obrigkeitsstaatlichen Vorstellungen einer möglichst weitgehenden staatlichen Kirchenhoheit⁶ wurde hier ebenso eine Absage erteilt wie den laizistischen Forderungen nach einer prinzipiellen Trennung von Staat und Kirche. Statt vom ‚christlichen Staat‘ zu reden, wurde nun ausdrücklich betont, dass „fernerhin keine Staatskirche“ (§ 147) bestehe. Zudem wurde jedem Deutschen freie Religionsausübung sowie „volle Glaubens- und Gewissensfreiheit“ (§ 144) zugesichert, wobei alle Religionsgesellschaften eine ausdrückliche Gleichbehandlung erfahren sollten. Vor allem aber wurde die ‚Selbständigkeit‘ der Kirchen festgeschrieben;⁷ ein religionspolitisches Zugeständnis, das auch von der oktroyierten preußischen Verfassungsurkunde vom Januar 1850 übernommen wurde, die ansonsten wieder deutlich an die Tradition des christlichen Staates anknüpft und die Formel ‚Es besteht keine Staatskirche‘ vermeidet.⁸ Die Frankfurter Paulskirchenverfassung hatte damit eine „ihrer Zeit weit vorseilende Regelung“ (Czermak 2008, 7) zustande gebracht. Und auch wenn sie nie in Kraft getreten ist, so hat sie doch „ein spezifisch deutsches Modell einer freiheitlichen Religionsverfassung entworfen“ (Link 2010, 134), das die religionsrechtliche Entwicklung bis heute entscheidend prägen sollte.

Die langwierigen Abgrenzungs- und Anerkennungskämpfe zwischen dem katholischen Ultramontanismus und den von protestantisch-liberalen Überzeugungen geprägten Obrigkeitsstaaten des 19. Jahrhunderts erlebten ihren historischen Höhepunkt dann im preußischen Kulturkampf der Jahre 1870 bis 1878. Die nationalliberale Bewegung und die aufgeklärte Beamtenschaft des 1871 gegründeten deutschen Kaiserreichs waren –im Interesse an der ‚inneren Reichsgründung‘ und im ungebrochenen Selbstbewusstsein der eigenen Modernitätsstandards von Wissenschaft und Rationalität – zutiefst davon überzeugt, gegenüber modernisierungsfernen Bevölkerungsgruppen auch eine elementare Bildungs- und Erziehungsaufgabe wahrnehmen zu müssen. Dabei war es

6 In Deutschland, dem Land der Reformation, konnte eine konfessionell vereinheitlichte staatskirchliche Tradition ohnehin nicht wirklich Fuß fassen. So hatte sich in Preußen die Idee des Landesherrlichen Kirchenregiments schon früh zu einem System der Staatskirchenhoheit über beide Konfessionen entwickelt, die seit 1817 von einem Ministerium für geistliche, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten wahrgenommen wurde (vgl. Zippelius 2009, 151-155). In Bayern dagegen war bis 1919 der katholische König zugleich auch der oberste Bischof der evangelisch-lutherischen Landeskirche seines Staates.

7 „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheit selbständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen.“ (§ 147). Diese Regelung wurde in den Folgejahren von ultramontaner Seite immer wieder als ‚Magna Charta des Religionsfriedens in Deutschland‘ begrüßt und gefeiert.

8 Die Preußische Verfassungsurkunde erklärt, dass „die christliche Religion ... bei denjenigen Einrichtungen des Staats, welche mit der Religionsausübung im Zusammenhang stehen, ... zum Grunde gelegt“ wird (Art. 14).

noch vor den ‚gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie‘, die man 1878 per Gesetz zu unterbinden versuchte, vor allem die sich hartnäckig als vernunft- und aufklärungsfeindlich inszenierende katholische Kirche, die man nationalpolitisch ‚zur Raison bringen‘ zu müssen meinte.

Zuvor hatte die katholische Kirche im Juli 1870 mit der Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes die kulturellen Errungenschaften der europäischen Moderne erneut in massiver Form provoziert; und nun galten die dem Papst bedingungslos ergebenen Katholiken endgültig als ‚innere Reichsfeinde‘, deren finsternen Umtrieben man dringend Einhalt gebieten müsse. Deshalb wurden zwischen 1871 und 1875 zahlreiche Gesetze erlassen: etwa zur Klerikerausbildung, in der neben dem Theologiestudium jetzt auch ein staatliches ‚Kulturexamen‘ in Nationalgeschichte und deutscher Literatur verlangt wurde; den bis 1953 gültigen Kanzelparagraphen gegen eine ‚den öffentlichen Frieden gefährdende‘ Amtsausübung der Pfarrer; das Verbot aller nicht rein karitativ tätiger Orden; das so genannte ‚Brotkorbgesetz‘, das ‚die Einstellung der Leistungen aus Staatsmitteln für die römisch-katholischen Bistümer und Geistlichen‘ vorsah etc. Diese Verordnungen, die mit staatlichen Zwangsmaßnahmen wie Geld- und Gefängnisstrafen durchgesetzt werden sollten, trafen auf den einhelligen Ungehorsam der Kirchenleitungen und der großen Masse der katholischen Bevölkerung, die sich nun in einem bisher nicht gekannten Ausmaß mit der ultramontanen Papstkirche solidarisierte und der katholischen Zentrumspartei bei den Reichstagswahlen seit 1874 jeweils Rekordergebnisse bescherte. Bis zur Beendigung des preußischen Kulturkampfes waren tausendachthundert Pfarrer inhaftiert worden; von den elf preußischen Bischöfen verbrachten fünf etliche Monate im Gefängnis; und mehr als tausend Pfarreien waren über lange Zeiträume ohne Seelsorger, bevor Reichskanzler Bismarck und der wesentlich konzilianter als sein Vorgänger auftretende Papst Leo XIII. diese Auseinandersetzungen dann seit 1878 allmählich abklingen ließen.

Im Rückblick wird man fragen können, ob es nicht gerade diese Konfliktlagen waren, in denen sich Religion und Politik gleichermaßen darüber aufzuklären begannen, dass moderne Gesellschaften nicht darauf angewiesen sind, sich selbst und ihre verschiedenen Bevölkerungsgruppen möglichst umfassend auf eine homogene weltanschauliche Einheitskultur – sei sie konfessionell-kirchlicher oder liberal-laizistischer Art – festlegen zu müssen. Dass sich das politische Selbstverständnis moderner Staatlichkeit in Deutschland – auch nach den historischen Übergängen von der Monarchie zur Republik – nicht auf das Muster eines bürgerlich-liberalen ‚Weltanschauungsstaates‘ festgelegt hat; dass sich hier vielmehr ein neutraler, gewissermaßen ‚wahrheitsim-muner‘ Rechts- und Verfassungsstaat durchsetzen konnte, der auch ‚vormodern‘

empfindenden religiösen Bürgern mit gleicher Achtung begegnet und ihnen egalitäre Freiheits- und Partizipationsrechte einräumt, dürfte insofern auch daran liegen, dass es dem modernen Staat des 19. Jahrhunderts nicht gelungen ist, die sperrige Widerständigkeit kirchlicher Traditionen und Strukturen zu brechen. Insofern haben die politisch-religiösen Konflikte dieser Zeit zwar durchaus schmerzliche Tendenzen einer kultureller Fragmentierung mit bis heute nachwirkenden wechselseitigen Aversionen hervorgebracht; zugleich scheinen sie aber auch zentrale Durchbrüche zu einem nicht länger von kulturellen Überlegenheitsgefühlen, sondern von strikter freiheitsrechtlicher Egalität gekennzeichneten Umgang mit religiöser Differenz befördert zu haben. Und es ist mehr als fraglich, ob der moderne Staat diese Durchbrüche auch allein mit den Bordmitteln seiner eigenen vernunftrechtlichen Theorietradition hätte erzielen können.

Aber nicht nur der moderne Weltanschauungsstaat, auch der katholische Ultramontanismus ist aus den Konfliktkonstellationen dieser Zeit nicht unverändert hervorgegangen. Vielmehr hat er sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts – zunächst ungewollt, dann aber mit immer größerer Selbstverständlichkeit – selbst in eine Art ‚Demokratisierungsfalle‘ manövriert, die er nicht ohne erhebliche staats- und verfassungsrechtliche Modernisierungsleistungen verlassen konnte. Schon im Kontext der Frankfurter Nationalversammlung hatten die ultramontanen Katholiken nämlich das moderne Petitionsrecht, die Presse- und Vereinsfreiheit sowie das Demonstrations- und Versammlungsrecht für sich entdeckt. So gelang es den 1848 gegründeten ‚Pius-Vereinen für religiöse Freiheit‘ innerhalb weniger Wochen, zahlreiche religionspolitische Petitionen mit mehr als 270 000 Unterschriften an die Abgeordneten zu adressieren, die ihre politische Wirkung nicht verfehlten. Auch die katholische Presse, ursprünglich gedacht als Defensiv-Medium zur Formierung und Festigung des katholischen Milieus, begann in dieser Zeit, sich für das Grundrecht der freien Meinungsäußerung stark zu machen und mit Nachdruck zu verlangen, dass „jede Meinung gleiches Recht haben müsse sich zu äußern [...]. Also Preßfreiheit! – Haben wir eine Wahrheit, so dürfen wir ihr nicht misstrauen – sie wird sich im Kampfe bewehren ...“⁹. Auch kirchliche Wallfahrten und Katholikentage entwickelten sich nun zunehmend zu religiösen Mega-Events, die für erhebliches Aufsehen sorgten und den Zeitgenossen einen imposanten Eindruck von der nach wie vor vorhandenen Stärke einer durch Revolution und Säkularisation, durch Liberalismus und Sozialismus nur scheinbar entmachteten Kirche vermittelten.

⁹ Schlesisches Kirchenblatt 11, 1846, 285 f.; zit. n. Pesch 1966, 307-309. Den Päpsten galt die Pressefreiheit – ebenso wie die Glaubens- und Gewissensfreiheit – in dieser Zeit noch als ‚seuchenartiger Irrtum‘ (Gregor XVI., 1832); eine Lehrmeinung, die seitens des Papsttums erst im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) klar und deutlich aufgegeben wurde.

Vor allem aber sollte die breite katholische Vereins- und Verbandsbewegung – nicht zuletzt die 1870 gegründete Zentrumsparterie – den so militant antimodernistisch auftretenden Ultramontanismus irreversibel mit den egalitären Verkehrsformen und Spielregeln des modernen Verfassungsstaates infizieren, denn schließlich konnte man nicht dauerhaft für sich selbst egalitäre politische Partizipationsfreiheiten reklamieren und diese bürgerlichen Grundrechte zugleich – wie von der päpstlichen Lehre verlangt – als ‚verwerfliche Irrtümer‘ der modernen Zeit verachten und verdammen. Von daher wird verständlich, warum eine Religionsgemeinschaft wie die damalige katholische Kirche, die auf die Herausforderungen der politischen Moderne „mit einer offen autoritären, antiliberalen und antidemokratischen Grundhaltung“ reagierte und „alle wesentlichen Kennzeichen eines religiösen Fundamentalismus“ besaß (Wehler 1995, 1182), schon kurze Zeit später, in der Weimarer Republik, zu einer wichtigen Trägergruppe der neuen parlamentarischen Demokratie avancieren konnte.

3. Verzögerungen auf dem Weg zur säkularen Politik: Religionsverfassungsrecht im 20. Jahrhundert

Mit dem Untergang des Kaiserreichs im November 1918 hatte die evangelische Kirche, die mit der preußischen Monarchie und der nationalen Sache eng verbunden war, ihre verfassungsrechtliche Grundlage verloren, so dass breite Teile des traditionell staatsfrommen Protestantismus in eine schwere moralische Krise stürzten, von der sie sich lange Zeit kaum zu erholen vermochten. Auch der Katholizismus wurde durch das Ende der Hohenzollern-Monarchie erheblich verunsichert. Er konnte sich aber überraschend schnell mit der neuen Republik arrangieren, die der Sozialdemokratie und dem Zentrum, den beiden einstigen ‚inneren Reichsfeinden‘, die nun die erste Regierungskoalition bildeten, gewissermaßen vor die Füße gefallen war. Zwar galt ihm das Volkssouveränitätsprinzip nach wie vor als eigentlich ‚gottlos‘ und ‚naturwidrig‘; nachdem Leo XIII. im Interesse an einer Aussöhnung mit der französischen Republik aber schon 1888 eine allgemeine ‚Indifferenzerklärung‘ gegenüber den verschiedenen Staatsformen der Monarchie und der Republik ausgesprochen hatte,¹⁰ begannen sich nun große Teile des Katholizismus auf den Boden der eigentlich ungeliebten Republik zu stellen und politische Verantwortung für den neuen Staat zu übernehmen.

Das Religionsverfassungsrecht der ersten Demokratie auf deutschem Boden ist das „Ergebnis eines erstaunlichen Kompromisses zwischen der damals kirchenkritischen

¹⁰ „Die Kirche verwirft keine der verschiedenen Staatsformen, wenn sie nur an sich dem Wohl der Bürger förderlich sind.“ (Enzyklika *Libertas praestantissimum* vom 20.6.1888).

SPD und dem katholischen Zentrum“ (Czermak 2008, 9). Als nach der Novemberrevolution 1918 vorübergehend radikale Sozialisten an die Regierungsmacht kamen, begann man, eine große Kirchenaustrittswelle zu initiieren und die sozialdemokratische Maxime des Erfurter Parteitags von 1891 ‚Religion ist Privatsache‘ in geltendes Recht umzusetzen. Der Versuch, das in den meisten deutschen Ländern noch bestehende Bekenntnisschulsystem durch die landesweite Einführung bekenntnisfreier Schulen abzuschaffen, stieß aber nicht nur auf den Protest der Kirchenleitungen, sondern führte auch zu unerwarteten Massendemonstrationen der Bevölkerung.¹¹ In der Folge lenkte die Sozialdemokratie rasch ein und gab ihren laizistischen Kurs auf. Die seit Februar 1919 in Weimar tagende verfassungsgebende Nationalversammlung sollte dann an die grundrechtssichernden Regelungen der Frankfurter Nationalversammlung anknüpfen und – unter der Kernaussage: „Es besteht keine Staatskirche“ (Art. 137) – vor allem der Glaubens- und Gewissensfreiheit der Individuen (Art. 135 u. 136),¹² aber auch der korporativen Religionsfreiheit der Religionsgesellschaften (Art. 137) breiten Raum gewähren (vgl. dazu Link 2010, 174-181).¹³

Der bisherigen Praxis entsprechend wurden die Kirchen nun – unter dem wenig glücklichen Begriff der „Körperschaften des öffentlichen Rechts“ (Art. 137)¹⁴ – als öffentliche Korporationen mit entsprechendem Steuererhebungsrecht anerkannt, wozu auch die Fortführung von Bekenntnisschulen, die Garantie des konfessionellen Religionsunterrichts als „ordentliches Lehrfach“ (Art. 149), der Fortbestand bekenntnisgebundener theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten und die Garantie der Militär- und Anstaltsseelsorge gehörten, die dem Staat die „Fortführung des überkommenen Militärkirchenwesens“ (Link 2010, 180) ermöglichte. Lediglich

11 In Berlin fand am Neujahrstag 1919 eine von der Zentrumspartei organisierte Großdemonstration mit 60 000 Teilnehmern statt, die sich gegen die laizistische Politik des damaligen preußischen Kulturministeriums richtete; „die größte Zentrumskundgebung, die Berlin jemals erlebt hatte“ (Morsey 1966, 135).

12 Seitdem kann die negative Religionsfreiheit, also das Recht, „sich kirchlicher Inanspruchnahme zu entziehen“ (Link 2010, 181), in Deutschland als verfassungsrechtlich fest verankert gelten. Dies betrifft etwa auch die Fortgeltung des aus der preußischen Kulturkampfgesetzgebung stammenden Rechts zum Kirchenaustritt ohne gleichzeitige Verpflichtung zum Übertritt in eine andere Religionsgesellschaft; vgl. zum kirchlichen Mitgliedschaftsrecht Campenhausen/de Wall 2006, 149-162.

13 In der Verfassungsdebatte um die Neukonzeption der staatlichen Religionspolitik sollten sich auch sozialdemokratische Abgeordnete gegen eine vollständige finanzielle Entflechtung von Staat und Kirchen aussprechen. So notierte etwa der SPD-Politiker Dr. Quark: „Das amerikanische Vorbild der Unterhaltung der Kirchen durch einzelne Großkapitalisten mit entsprechendem Einfluss des Großkapitals auf das kirchliche Leben ist nicht nachahmenswert und nicht im Sinne des Sozialismus“ (zit. n. Mückl 2007, 71).

14 Vgl. zu diesem Topos, der „die Rechtslage mehr verdunkelt als erhellt“, vor allem Campenhausen/de Wall 2006, 127-140, hier: 127.

die schon Mitte des 19. Jahrhunderts aufgehoben, vielfach aber noch vorhandenen Restbestände der geistlichen Schulaufsicht wurden nun endgültig beseitigt. Zugleich wurde ein weitgehender Abbau der Staatsaufsicht über die Kirchen festgelegt, verbunden mit einem Verzicht auf bisherige Nominations-, Präsentations- und Bestätigungsrechte des Staates.¹⁵ Auch sollten die bisherigen Staatsleistungen möglichst rasch durch eine entsprechende Einmalzahlung „abgelöst“ (Art. 138) werden.¹⁶ Die älteren landesherrlich-staatskirchlich geprägten Vorstellungen aus der Tradition des ‚christlichen Staates‘ sind also nachdrücklich zugunsten einer klaren Trennungs- und Eigenständigkeitskonzeption verabschiedet worden. Dazu gehört auch die Vorschrift, dass die den etablierten Kirchen zugestanden Privilegien ausdrücklich auf alle Religionsgemeinschaften Anwendung finden sollen, die „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“ (Art. 137), wobei auch das Kriterium einer über die unverzichtbare Rechtstreue hinausgehenden ‚Staatsloyalität‘ dieser Religionsgemeinschaften keine Rolle spielen darf.¹⁷ Von daher lässt sich konstatieren, dass mit der Weimarer Reichsverfassung „eine völlig neue Epoche des Religionsverfassungsrechts“ in Kraft getreten war: „An die Stelle des gemäßigten Glaubensstaats trat der Staat der Religionsfreiheit“ (Czermak 2008, 9).

Zudem wurden die Kirchen in der Weimarer Republik – in einer religionspolitisch zumeist wenig beachteten Intensität – in das nun entstehende spezifisch deutsche Wohlfahrtsstaatsarrangement eingebunden; mit der Folge, dass sich die großen konfessionellen Wohlfahrtsverbände, das evangelische Diakonische Werk und der katholische Caritasverband, im Verlauf des 20. Jahrhunderts zu zentralen Anbietern sozialer Dienstleistungen entwickelt haben, die aus dem deutschen Sozialstaat nicht

15 An deren Stelle traten nun zwischen Kirche und Staat zu vereinbarende Konkordate und Kirchenverträge, in die oftmals eine ‚politische Klausel‘ aufgenommen wurde, der zufolge nur solche Bischöfe ernannt werden dürfen, gegen die staatlicherseits ‚Erinnerungen politischer Natur nicht obwalten‘ (so im bayerischen Konkordat von 1924; vgl. Link 2010, 189). Heute – so etwa im Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Brandenburg aus dem Jahr 2004 – spielen Institute wie die ‚politische Klausel‘ und der frühere ‚Treueid‘ oder Anforderungen an bestimmte akademische Ausbildungsstandards der Geistlichen keine Rolle mehr. Dafür lässt sich in den evangelischen Kirchenverträgen der jüngsten Zeit eine Stärkung der Kirchenleitungen im Blick auf Zustimmungs- und Beanstandungsrechte beim Lehrpersonal der theologischen Fakultäten beobachten; vgl. dazu Mückl 2007, 62.

16 Dieser Verfassungsauftrag ist bis heute nicht erfüllt. Entsprechende Bemühungen scheitern in der Regel daran, dass die genaue Höhe dieser ‚Ablösung‘ kaum plausibel zu bestimmen ist und die Haushaltsplanungen der Länder vor einer entsprechend hohen Einmalzahlung in der Regel zurückscheuen. Im Jahr 2010 betragen die je nach Bundesland höchst unterschiedlich anfallenden Staatsleistungen für die evangelischen Landeskirchen 268 Mio. Euro und für die katholischen Diözesen 193 Mio. Euro; vgl. dazu auch Campenhausen/de Wall 2006, 281-289; Czermak 2008, 186-192.

17 Dies hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil zu den Zeugen Jehovas im Jahr 2000 mit Nachdruck betont; vgl. BVerfGE 102, 370.

mehr wegzudenken sind. Diese duale Struktur des deutschen Wohlfahrtsstaates sollte sich dann besonders deutlich in den Regelungen des Bundessozialhilfegesetzes aus dem Jahr 1961 artikulieren. Hier wurde nämlich nicht nur betont, dass es weiterhin einen Vorrang für die Träger der freien und der konfessionellen Wohlfahrtsverbände geben soll; es wurde zudem festgelegt, dass Einrichtungen öffentlicher Wohlfahrtspflege überall dort nicht errichtet werden dürfen, wo freie oder konfessionelle Träger schon „vorhanden sind“ bzw. noch „ausgebaut und geschaffen werden können“ (§ 93 BSHG).¹⁸ Die bis heute bestehende vielschichtige Nähe von Staat und Kirchen speist sich von daher nicht so sehr aus den Überresten der obrigkeitlichen Tradition einer ‚einträchtigen Zusammenarbeit von Thron und Altar‘, sondern vor allem aus der in den 1920er Jahren entstandenen Grundstruktur des korporatistischen deutschen Wohlfahrtsstaates, der sich bewusst ‚jenseits von Markt und Staat‘ ansiedelt und die weltanschaulich-religiösen Hilfe- und Selbsthilfebewegungen sozialpolitisch integriert, was sowohl für den Staat wie für die Kirchen finanziell und organisatorisch erhebliche Vorteile mit sich bringt.

Der nationalsozialistische Weltanschauungsstaat, der kein eigenes staatskirchliches System durchsetzen konnte – der Plan einer durch Reichsgesetz zu etablierenden evangelischen Reichskirche scheiterte auch am Konflikt zwischen den so genannten Deutschen Christen und den Mitgliedern der ‚Bekennenden Kirche‘ –, sollte die zentralen Koordinaten des deutschen Religionsverfassungsrechts nicht verschieben. Allerdings sollte er in der frühen Bundesrepublik einer erheblichen Kirchenfreundlichkeit Vorschub leisten, die sich mit den modernen Trennungsmotiven der Weimarer Republik nur noch mühsam in Einklang bringen ließ.

In den Anfangsjahren der Bundesrepublik war nach dem Scheitern der Weimarer Republik und der moralischen Katastrophe des Nationalsozialismus nämlich jedes Vertrauen in die republikanisch-säkulare Politik- und Demokratiefähigkeit der Deutschen in eine schwere Krise geraten. Deshalb griffen die politischen Eliten der jungen Bundesrepublik wieder auf Traditionsbestände des vormodernen Modells einer ‚wohlgeordneten Zusammenarbeit‘ von geistlicher und weltlicher Herrschaft zurück. Entgegen dem Trennungsgedanken der Weimarer Republik wollte man die Großkirchen wieder bewusst als staatsnahe Organisationen in den Legitimationshaushalt des Staates einbinden, da man befürchtete, dass die neu zu errichtende Bundesrepublik ohne die von den Kirchen tradierten Wertmuster und Moralressourcen nicht auskommen könne.

¹⁸ Im heute geltenden Sozialgesetzbuch ist dann nur noch von der ‚Zusammenarbeit‘ mit der freien Wohlfahrtspflege und einer ‚angemessenen Unterstützung‘ der kirchlichen Wohlfahrtsverbände die Rede; vgl. SGB XII vom Dezember 2003.

In diesem Sinne bezeichnete schon die 1947 verabschiedete Landesverfassung von Rheinland-Pfalz die Kirchen als „anerkannte Einrichtungen für die Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens“ (Art. 41). Damit wollte man zum Ausdruck bringen, dass das Gemeinwesen „den öffentlichen Dienst der Kirchen wünscht, dessen begehrt und daß es die Kirchen daraufhin will in Anspruch nehmen können“ (Schlaich 1975, 268). In der Tat herrschte vor allem in der Adenauer-Ära, in der die Katholiken erstmals zu einer zentralen Machtgröße im deutschen Staat geworden waren, eine Phase enger partnerschaftlicher Kooperation zwischen Politik und katholischer Kirche; und viele Politiker waren in dieser Zeit „nicht willens, einzusehen, dass die Bundesrepublik keine katholische Demokratie sein konnte“ (Czermak 2008, 49). Dieser massiven Kirchenorientierung der Politik korrespondierten die Versuche zahlreicher Kirchenvertreter, das neue Staatswesen explizit als einen ‚christlichen Staat‘ zu profilieren; diesmal freilich nicht als protestantische Monarchie von Gottes Gnaden, sondern als auf katholischem Naturrecht beruhender Verfassungsstaat, dessen Gesetzgebungspraxis sich im Zweifel aber weniger an den Prozeduren demokratischer Meinungs- und Willensbildung als an den ewigen Wahrheiten der göttlichen Schöpfungsordnung orientieren sollte.

In das Bonner Grundgesetz hat die Formel von der ‚Wahrung und Festigung‘ jedoch keinen Eingang gefunden. Ein entsprechender Antrag ist im Hauptausschuss des Parlamentarischen Rates im November 1948 denkbar knapp gescheitert. Stattdessen wurden unverändert die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung übernommen; mit der Folge, dass sich die katholischen Bischöfe über das Bonner Grundgesetz „aufs schwerste gekränkt“ und „aufs bitterste enttäuscht“¹⁹ zeigten. Dass die paternalistische Formel von der gemeinsamen Verantwortung von Kirche und Staat „für die Bewahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens“ im Selbstverständnis des bundesrepublikanischen Staatskirchenrechts aber bis in die Gegenwart hinein eine erhebliche Rolle spielt, zeigt sich daran, dass sie noch zu Beginn der 1990er Jahre auch in Landesverfassungen und Kirchenverträge der Bundesländer der ehemaligen DDR eingegangen sind (vgl. etwa Art. 109 SächsLV), obwohl hier – anders als im Westdeutschland der unmittelbaren Nachkriegszeit – von volksskirchlichen Verhältnissen längst keine Rede mehr sein konnte.

19 Die deutschen Bischöfe, Erklärung nach Annahme des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland (23.5.1949), in: Baadte/Rauscher (Hrsg.) 1985, 311-316, 313. Nach dem Willen der Bischöfe hätte das Grundgesetz der „schon in der Natur gegebenen, ewig gültigen, durch Christus neu gefestigten und vollendeten Gottesordnung“ (ebd., 311) eine feierliche öffentliche Anerkennung geben müssen.

4. Bilanz

Die überraschende Langlebigkeit dieser Währungs- und Festigungsformel signalisiert offensichtlich eine bis heute fortbestehende demokratiethoretische Unsicherheit, die den massiven religionsstatistischen Veränderungen und der jahrzehntelangen Erfolgsgeschichte der bundesrepublikanischen Demokratie nicht mehr zu entsprechen vermag. Denn sie ruft – zumindest latent – noch immer die vormodernen Verhältnisse einer ‚harmonischen Zusammenarbeit‘ von geistlicher und weltlicher Macht an, in der die Verantwortung für eine gute und gerechte Politik und die Sorge für das Gemeinwohl noch nicht die alleinige Angelegenheit einer politisch autonom und weltanschaulich plural gewordenen Staatsbürgergesellschaft geworden ist, sondern noch selbstverständlich bei den politischen und kirchlichen Autoritäten lag, die das christliche Untertanenvolk gemeinsam zu regieren hatten. Nicht zuletzt die vor einigen Jahren ausgebrochene ‚Leitkultur‘-Debatte um die ‚christlichen Wurzeln‘ der europäischen Demokratie zeigt die Ausmaße, in denen breite Teile der politischen Eliten der Berliner Republik – angesichts einer diffusen Angst vor dem Islam als solchem – noch immer oder genauer: jetzt erst recht davon überzeugt sind, zur Aufrechterhaltung der liberalen politischen Kultur und des demokratischen Verfassungsstaates auf die religiös-moralischen Haltekräfte der christlichen Großkirchen nicht verzichten zu können.

Erst in der jüngsten Gegenwart scheint in den religionspolitischen Debatten der Bundesrepublik ein tatsächlicher Umbau des überkommenen Staatskirchenrechts zu einem pluralitätskompatiblen modernen Religionsverfassungsrecht in Gang zu kommen, in dem sich Kirchen und Staat, Religion und Politik – jenseits wechselseitiger Instrumentalisierungsinteressen – tatsächlich angemessen ausdifferenzieren und eine ‚selbstbewusste öffentliche Koexistenz‘ (vgl. Große Kracht 2008) ausbilden können. Diese liefe auf ein religionspolitisches Arrangement hinaus, in dem die Religionen die Arenen der Zivilgesellschaft für sich und ihre Öffentlichkeitsansprüche entdecken und endgültig darauf verzichten, zur Durchsetzung ihrer Moralstandards irgendwie auf staatliche Autoritäten zurückgreifen zu wollen; auf ein religionspolitisches Arrangement, in dem sich aber auch die säkulare, religionsfreie Republik von ihren normativen Unsicherheiten emanzipiert, auf religiöse bzw. ersatzreligiöse Legitimationsstrategien endgültig verzichtet und stattdessen darauf vertraut, dass ihr ‚von unten‘, aus den politisch-moralischen Ressourcen der weltanschaulich pluralen Staatsbürgergesellschaft, zu der auch die vitalen Religionsgemeinschaften gehören, in hinreichendem Maße diejenigen sozialmoralischen Werte und Überzeugungen entgegenkommen, ohne die das anspruchsvolle Projekt einer demokratisch-diskursiven ‚Selbstregierung‘ im Medi-

um des ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘ nicht gelingen kann. Die im Kopftuchurteil des Bundesverfassungsgerichts vom September 2004 geprägte Formel von der ‚nicht distanzierenden, sondern die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernden Haltung‘ des religiös und weltanschaulich neutralen Staates (vgl. BVerfGE 108, 282) weist hier in die richtige Richtung.

Literatur

- Baadte, Günter/Rauscher, Anton (Hrsg.) 1985: *Dokumente deutscher Bischöfe. Bd. 1: Hirtenschreiben und Ansprachen zu Gesellschaft und Staat 1945-1949.* Würzburg.
- Berman, Harold J. 1995: *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition (amer. Original 1983).* Frankfurt/M.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1976: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967).* In: Ders.: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht.* Frankfurt/M., S. 42-64.
- Campenhausen, Axel Frhr. von/de Wall, Heinrich 2006: *Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa. Ein Studienbuch. 4., überarbeitete und ergänzte Auflage.* München.
- Casanova, José 2007: *Die religiöse Lage in Europa.* In: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hrsg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen.* Frankfurt/M., S. 322-351.
- Casanova, José 2009: *Europas Angst vor der Religion.* Berlin.
- Czermak, Gerhard 2008: *Religions- und Weltanschauungsrecht. Eine Einführung.* In Kooperation mit Eric Hilgendorf. Berlin/Heidelberg.
- Gabriel, Karl 1992: *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne.* Freiburg i. Br.
- Große Kracht, Hermann-Josef 2008: *Wie religionsfreundlich darf der moderne Verfassungsstaat sein?* In: Gabriel, Karl/Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.): *Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven.* Paderborn, S. 123-139.
- Kallscheuer, Otto 1994: *Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube – Macht – Politik.* Frankfurt/M.
- Kaufmann, Franz-Xaver 1989: *Religion und Moderne.* Tübingen.
- Link, Christoph 2010: *Kirchliche Rechtsgeschichte. Kirche, Staat und Recht in der europäischen Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert. Ein Studienbuch. 2., erweiterte und ergänzte Auflage.* München.
- Morsey, Rudolf 1966: *Die Deutsche Zentrumspartei 1917-1923.* Düsseldorf.
- Mückl, Stefan 2007: *Trennung und Kooperation – das gegenwärtige Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland.* In: Kämper, Burkhard/Thönnies, Hans-Werner (Hrsg.): *Die Trennung von Staat und Kirche. Modelle und Wirklichkeit in Europa (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 40).* Münster/W., S. 41-80.
- Pesch, Rudolf 1966: *Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848.* Mainz.
- Schlaich, Klaus 1975: *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen.* In: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 2.* Berlin, S. 231-272.
- Wehler, Hans-Ulrich 1995: *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 3: 1849-1914.* München.
- Zippelius, Reinhold 2009: *Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart. 2., neu bearbeitete Auflage.* Tübingen.