

B. Die Geschichte der Trennung von Religion und Politik

I. FRANKREICH

Frankreichs „Antwort“ auf die Frage, wie es eine demokratische Republik mit Religionen halten sollte, trägt die Male einer bewegten Geschichte am Leibe. Ein ganzes Bündel von geronnenen Erfahrungsschichten, die in mehreren Zeitschüben ineinander greifen, kommt in ihr zur Geltung. Die wichtigsten Stationen und Bestandteile dürften sein: die Entstehung des französischen Staates im Widerstreit mit den päpstlichen Suprematieansprüchen im Hochmittelalter und der damit verbundenen Entwicklung einer von Rom losgelösten nationalen Kirche, die dem Königreich stets zu Diensten war; sodann die Folgen der Glaubensspaltung, insbesondere die verheerenden konfessionellen Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert und die Versuche ihrer Bewältigung durch Toleranzedikte, unbeschadet derer die innere Symbiose von katholischer Kirche und Königreich erhalten blieb; die französische Aufklärungsbewegung, die sich als Reaktion auf Klerikalismus und Gallikanismus radikalen Tendenzen (vor allem materialistisch-atheistischen) verschrieb; die Französische Revolution und ihre heftige Konfrontation mit der katholischen Kirche, die das Land in zwei verfeindete Lager gespalten hat; das daraufhin im Jahre 1801 von Napoleon zur Beilegung des Konfliktes zwischen Republik und katholischer Kirche mit Rom geschlossene Konkordat, das im Elsass und im lothringischen Département Moselle bis heute gilt; die Laizisierungsgesetze der Dritten Republik, die wichtige Bereiche des öffentlichen Lebens, insbesondere das Schulwesen, von kirchlichem Einfluss freigeräumt haben; das Trennungsgesetz von 1905, das in kulturkämpferischer Atmosphäre (im Zuge der Dreyfus-Affäre) entstand und daher beträchtliche Anwendungsschwierigkeiten zu gewärtigen hatte; die Erfahrung des Vichy-Regimes und dessen Flirt mit der katholischen Kirche; die Verankerung des laikalen Charakters der Republik in den Verfassungen von 1946 und 1958; der Streit um die öffentliche Finanzierung der privaten, überwiegend konfessionellen Schulen zu Beginn der achtziger und neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts; das gegen die „Sekten“ gerichtete Gesetz vom 12. Juni 2001; die so genannte

„Kopftuchaffäre“, die gegen Ende der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts von sich reden macht und in dem Gesetz vom 15. März 2004 über das Tragen religiöser Zeichen in der Schule gipfelte; schließlich die damit verbundenen Spannungen zwischen einer bestimmten Praxis des Islam und der Republik.

Von dieser turbulenten und ereignisreichen Geschichte gibt der Begriff „Laïcité“, mit dem man gemeinhin das französische Trennungsregime zwischen Republik und Religionen bündig beim Namen nennt, nur bedingt Kunde. Er ist den Besonderheiten der französischen Verhältnisse geschuldet und lässt sich nicht ohne weiteres in andere Sprachen übertragen, es sei denn, man hat ihn, wie in Mexiko (*laicidad*) und in der Türkei (*laiklik*) geschehen, direkt aus Frankreich übernommen. Es ist bemerkenswert, dass die *Laïcité* in Deutschland selbst in Teilen der Fachliteratur hartnäckig mit „Laizismus“ übersetzt wird, obwohl längst mit „Laizität“ eine Übertragungsmöglichkeit ohne Wertung zur Hand liegt. Dabei drängt sich der Eindruck auf, als käme man hierzulande immer dann auf das französische Modell zu sprechen, wenn es darum geht, die deutschen religionspolitischen Verhältnisse von den französischen wohltuend abzugrenzen. Selbst wenn eine solche Betrachtungsweise nicht jeglicher Begründung entbehrt: es ändert nichts daran, dass der „Laizismus“ im Grunde bereits eine tendenziöse Auslegung der Laizität birgt, die auf ihre militante, ideologisch aufgeladene Gestalt abzielt. Denn nicht von ungefähr waren es Gegner der französischen Trennung von Republik und (katholischer) Kirche, die sich dieser pejorativen Kategorie bedienten, um sie als eine politische Ideologie anzuprangern. Damit soll aber nicht gesagt sein, die *Laïcité* habe in ihrer Geschichte, zumal in ihrer kämpferischen Anfangszeit, keine ideologische Zuspitzung erfahren, in der sie gleichsam über das Ziel hinausschoss; dies ist freilich, wie wir noch sehen werden, von Zeit zu Zeit der Fall gewesen. Dennoch sollte man sich dagegen verwahren, ihre phasenweise Radikalisierung bzw. Überhöhung für das Ganze zu halten, wie es in Deutschland oft geschieht.

Die sprachlichen Übersetzungsschwierigkeiten, vor die uns die *Laïcité* stellt, widerspiegeln indes ein Stück weit die unterschiedlichen historischen Pfade der jeweiligen Länder. Es fällt zumindest auf, dass sich nur in Frankreich eine schlagwortartige Bezeichnung für das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen Staat und Religionen durchgesetzt hat. Dieser Umstand ist vermutlich darauf zurückzuführen, dass die französische Republik sich von Anfang an gegen die katholische Kirche behaupten und bewähren musste, was zu einer ideologischen Aufladung ihres Legitimationsdiskurses geführt hat. Dem Trennungsgesetz von 1905 kommt hierbei (nach der Revolution von 1789) eine herausragende Bedeutung zu, denn spätestens seitdem kreisen die französischen Debatten über das rechte Verhältnis von Republik und Religionen allesamt um den Begriff „laïcité“, obwohl er nicht einmal in dem Gesetz vorkommt. In Umlauf kommt der Begriff „laïcité“ jedoch bereits in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Er wird in der Gründungsphase der Dritten Republik als Neologismus eingeführt; sein Gebrauch steht im Zusammenhang der

Debatte um den (nicht)konfessionellen Charakter des Schulwesens.¹ Das Substantiv ist abgeleitet vom Adjektiv „laïque“, das bereits seit Jahrhunderten in Gebrauch war. Das Adjektiv „laïque“ seinerseits weist kanonische Wurzeln auf: Katholiken, die nicht dem Priesterstand angehören, gelten der katholischen Kirche als „Laien“; es handelt sich also um eine Kategorie des innerchristlichen Selbstverständigungsdiskurses, mit dem zwischen Geistlichen und Nichtgeistlichen, dem „geistlichen Stand“ und dem „weltlichen Stand“ unterschieden wird – in seinem Bezug auf das Zeitlich-Weltliche durchaus ähnlich dem Adjektiv „säkular“, das eher in den mehrheitlich protestantisch geprägten Ländern wie USA oder Deutschland Verwendung findet, weil die lutherische Reformation die den Laien übergeordnete Stellung des Klerus in Frage gestellt und durch die Vorstellung des „allgemeinen Priestertums“ ersetzt hatte (Monod 2007: 175; Toscer-Angot 2008). In der lateinischen Etymologie des Adjektivs „säkular“ stößt man auf den Begriff „saeculum“, was in der christlichen Tradition für die heilsgeschichtlich begrenzte Zeit oder hiesige „Welt“ im Gegensatz zum kommenden, vom Christus verheißenen „Reich“ steht. „Saecularisatio“ bezeichnete ursprünglich den kirchenrechtlichen Akt, in dem ein Ordensgeistlicher („regularis“, der nach der Ordensregel im Kloster lebt) in den Stand eines Weltgeistlichen („canonicus“) versetzt wurde. Da dem „saeculum“ eine negative Bedeutungskonnotation als Ort der geringeren Heilsorientierung, ja der Sünde anhaftete, begründete es implizit ein Hierarchieverhältnis zwischen der hiesigen und der jenseitigen Welt, dem gegenwärtigen „Zeitalter“ und der Ewigkeit. Ganz ähnlich verhielt es sich mit der theologischen Unterscheidungskategorie „laïque“. Nur wurde das Verhältnis der Hierarchie zwischen der hiesigen und jenseitigen „Welt“ sowie der menschlichen und göttlichen „Zeit“ von der Republik im Ringen mit der katholischen Kirche auf den Kopf gestellt. Der Begriff „laïque“ erfährt im Legitimationsdiskurs der Republik eine ideologische, ja geschichtsphilosophische Aufladung und avanciert zu einem asymmetrischen Gegenbegriff zu „klerikal“, „katholisch“ und „religiös“. Bis heute ist dem Begriff eine polemische Stoßrichtung eigen; „laïque“ definiert sich vor allem in Abgrenzung zu Klerikalismus, Kirche und Religion. Diese negative, ja defensive Bedeutungsschattierung des Wortes

1 Ferdinand Buisson (1841-1932), einer der Gründungsväter der Dritten Republik, der später eine wichtige Rolle für das Trennungsgesetz von 1905 spielen sollte, widmete der Laïcité in dem von ihm herausgegebenen monumentalen *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* einen längeren Artikel, den er mit den Worten beginnen lässt: „Ce mot est nouveau, et, quoique correctement formé, il n'est pas encore d'un usage général. Cependant le néologisme est nécessaire, aucun autre terme ne permettant d'exprimer sans périphrase la même idée dans son ampleur.“ (Buisson 1987: 203). Vor allem dieser Artikel aus dem Jahr 1883 hat ihm später den Ruf eingetragen, der erste Theoretiker der Laïcité gewesen zu sein (Baubérot 2004: 13).

„laïque“ ist später weitergereicht worden an das Substantiv „Laïcité“, weshalb es sich als schwierig erweisen sollte, diesem einen positiven Bedeutungsinhalt abzugewinnen. Nichtsdestotrotz gibt es seitdem 19. Jahrhundert unzählige Versuche, die Laïcité positiv zu definieren, sie gleichsam als politische Philosophie der Republik, als ein normatives Ideal mit universalem Geltungsanspruch stark zu machen. Eine dezidiert republikanische Lesart bemüht zu diesem Zweck sogar die etymologischen griechischen Ursprünge der Laïcité: „laos“ bedeute die Gesamtheit einer Menschenmenge oder die Einheit eines politisch nichtorganisierten Volkes (das politisch organisierte Volk hieße im Gegensatz dazu „demos“) und sei daher a priori als ein Prinzip der Gleichheit und Freiheit zu verstehen (Pena-Ruiz 2003: 21). Doch einmal abgesehen davon, dass der Gebrauch des Wortes „laos“ bei den Griechen wohl verwickelter war als hier angenommen und zudem nicht gesichert ist, dass das christlich-kanonische „laïc“ aus dem griechischen „laos“ stammt, ist es zweifelhaft, dass die Gleichheit und die Freiheit der Menschen als solche in einer Demokratie ein striktes Trennungsregime von Religion und Politik begründet und erfordert (Monod 2008: 76).

Wie dem auch sei: der Streit um die Worte sollte jedenfalls nicht zulasten „der Sache“, um die es hier geht, geführt werden, auch wenn die Sache selten auf dem Rücken eines einzigen Wortes ausgehandelt worden sein dürfte, wie in diesem Fall. Es gibt bis heute keine konsensfähige Definition der Laïcité. Zwar werden immer wieder bestimmte Gehalte wie Gewissens- und Religionsfreiheit, weltanschaulich-religiöse Neutralität oder Gleichbehandlung von Religionen und anderen spirituellen Optionen mit ihr verbunden. Da aber auch diese normativen Gehalte mehreren Deutungen zugänglich sind oder gar miteinander kollidieren, müssen auch hier die höchsten Gerichte des Landes das letzte Wort aussprechen. In konkreten Streitfällen hat die höchstgerichtliche Instanz Frankreichs bereits Urteile gefällt, auch wenn ihre Rechtsprechung zum religionspolitischen Feld (und darüber hinaus im Allgemeinen) längst nicht das Gewicht und die Bedeutung derjenigen des amerikanischen Supreme Courts oder des deutschen Bundesverfassungsgerichts hat, weil die Republik sich tendenziell seit ihren revolutionären Anfängen einer substanziellen Lesart und Praxis der Volkssouveränität befleißigt, die sich von Verfassungshütern nur ungern in Schranken weisen lässt. Obgleich das Prinzip der Laïcité nach dem Zweiten Weltkrieg Eingang in die Verfassung gefunden hat und sie seitdem neben der legislativen auch eine konstitutionelle Dimension und Stütze besitzt, hat sich der *Conseil constitutionnel* bisher zu einer allgemeinen Definition der Laïcité nicht durchringen können. Bedenkt man aber, wie disparat die religionsrechtlich relevanten Bestimmungen, die für die heutige Praxis der Laizität maßgeblich sind, tatsächlich ausfallen, verwundert diese Zurückhaltung nicht. Denn in dem französischen Trennungsregime von Staat und Kirche ist ein buntes Ensemble von Erfahrungssträngen gebündelt, ohne sonderlich auf innere Geschlossenheit acht zu nehmen: von der Erklärung der Men-

schen- und Bürgerrechte von 1789 über das Konkordat von 1801 und die Laizisierungsgesetze der Dritten Republik hin zum Trennungsgesetz von 1905 und von dort bis zum Gesetz vom März 2004, mit dem das Tragen religiöser Zeichen und Kleidungsstücke in der Schule verboten wurde. Daher soll im Folgenden dieser Geschichte, die über weite Strecken hin eine Konfliktgeschichte von Staat bzw. Republik und (katholischer) Kirche ist, in ihren wichtigsten Stationen und Momenten nachgegangen werden, um dem französischen Lösungsmodell, das man erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts „Laïcité“ getauft hat, schärfere Konturen zu verleihen.

1. Staat und Kirche in der absoluten Monarchie

Auch wenn es in dieser Arbeit zuvörderst um das Verhältnis der modernen Demokratie und Religionen geht und das Zeitalter der modernen Demokratie in Frankreich mit der Großen Revolution von 1789 anbricht, ist es sinnvoll, einen kurzen Blick in die lange „Vorgeschichte“ des französischen Lösungsmodells zu werfen. Denn elementare Voraussetzungen der Laizität wurden bereits im hohen Mittelalter und in der frühen Neuzeit geschaffen; ihre Anfänge sind mit der Entstehung des territorialen Flächenstaates eng verbunden. Marcel Gauchet erinnert in seiner Analyse des *Parcours de la laïcité* an diese historische Tiefschicht, von der sie gleichsam ihren Ausgang nimmt:

„La laïcité, en France, en effet, vient de très loin. Son parcours, ses enjeux, ses formes ne deviennent vraiment intelligibles que lorsqu'on leur restitue toute leur profondeur d'histoire. Pour résumer l'essentiel d'une phrase: l'histoire de la laïcité dans ce pays est intimement liée à l'histoire de l'Etat – de l'Etat en tant que l'un des principaux opérateurs du processus de sortie de la religion.“ (Gauchet 1998: 41)

Es sind vor allem zwei epochale Schwellenereignisse, die für die Entstehung des modernen Staates und die damit einhergehende Ausdifferenzierung von Religion und Politik von Weichen stellender Bedeutung sind: zum einen die Streitigkeiten zwischen Kaisern bzw. Königen und Päpsten im Hochmittelalter um das rechte Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt und zum anderen die konfessionellen Bürgerkriege im Gefolge der reformatorischen Spaltung des Christentums im 16. und 17. Jahrhundert. Die grundsätzliche Scheidung von weltlicher (temporalia) und geistlicher (spiritualia) Gewalt hat in der langen und verzweigten Geschichte des Christentums eine prominente Stellung inne. Dabei hat die Gedankenfigur der Scheidung im Laufe der Jahrhunderte mannigfache, bisweilen sogar gegensätzliche Deutungen und Ausgestaltungen im Spannungsfeld von Macht und Wahrheit erfahren. Als einer der ersten bediente sich Papst Gelasius I. in einem Brief an Kaiser Anastasius vom Jahr 494 des Arguments einer religionspolitischen Gewaltenteil-

lung, um die kaiserlichen Herrschaftsansprüche im religiösen Bereich abzuwehren. Darin heißt es an einer Stelle:

„Zwei sind es nämlich, erhabener Kaiser, durch die an oberster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt. Von diesen beiden ist die Last der Priester umso schwerer, als sie auch selbst für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechnung abzulegen haben. Denn Ihr wißt es, allergnädigster Sohn: Wohl überragt Ihr an Würde das ganze Menschengeschlecht; dennoch beugt Ihr fromm den Nacken vor den Amtswaltern der göttlichen Dinge und erwartet von Ihnen die Mittel zum Seelenheil.“ (Rahner 1961: 257)

Diese Passage dürfte zu den wirkungsmächtigsten politischen Texten in der Geschichte Europas gehören. Darin legte Papst Gelasius den Grundstein für die später sogenannte Zwei-Schwerer- oder Zwei-Gewalten-Lehre, die „eine Art Urmuster abendländischer Gewaltenteilung“ darstellt (Reinhard 2002: 38). Obwohl kein Zweifel daran gelassen wird, dass „im Bereich der staatsrechtlichen Ordnung auch die Vorsteher der Religion willig anerkennen, dass Euch die kaiserliche Gewalt durch göttliche Anordnung übertragen ist und deshalb auch sie Euren Gesetzen Gehorsam zu leisten haben, um nicht etwa in weltlichen Dingen Eurer einzig maßgeblichen Befehlsgewalt entgegen zu sein“, scheint hier bereits der Gedanke durch, dass die weltliche *Potestas* der geistlichen *Auctoritas* in letzter Instanz untergeordnet ist, weil die Sorge um das Seelenheil alle anderen Belange an Bedeutung und Dignität übertrifft und diese – unmittelbar nach Gott – dem Papst überantwortet ist. Gleichwohl rang der Papst hier noch um die Vorrangstellung des *Sacerdotiums* lediglich im religiösen Bereich; ihm wäre nicht in den Sinn gekommen, an der „Regierung“ der hiesigen Welt teilnehmen zu wollen. Er war machtpolitisch nicht einmal in der Lage, dem oströmischen Kaiser die Vorrangstellung der Kirche auch nur in „göttlichen Dingen“ abzurufen. Daher rührt der devote Ton des Papstes; er beschwört den Kaiser, seine „Bittschrift“ nicht ungnädig entgegen zu nehmen.

Im hohen Mittelalter sollte dieser Konflikt zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt unter veränderten Bedingungen erneut aufbrechen. Das Gerangel um Macht zwischen Papst und Kaiser erreichte im sogenannten Investiturstreit (1076-1122) einen ersten Höhepunkt in der Geschichte des beiderseitigen Verhältnisses. Damals trennte sich die westliche Kirche nicht nur von der byzantinischen Ostkirche; sie versuchte auch, sich aus der Umklammerung durch die weltlichen Herrscher zu lösen. Der Kaiser vereinigte die weltliche und geistliche Amtsgewalt in seiner Person; er setzte nach Belieben Bischöfe ein, schenkte ihnen Grundbesitz und verlieh ihnen Grafenrechte und erwartete im Gegenzug loyale Dienste. Gegen diese Verfilzung von geistlicher und weltlicher Macht erhoben und wandten sich seit dem 10. Jahrhundert neue Armuts- und Protestbewegungen. Es waren vor allem Reformer aus dem Kloster in Cluny, die Anstoß an der Verunreinigung ihres Glaubens durch ihre

Vermengung mit weltlichen „Geschäften“ nahmen; konkret handelte es sich um die katholische Pfründen- und Vetternwirtschaft in Gestalt von Ämterschacher und Priesterehe (Roth 2002: 383). Ihre Forderung nach einer inneren Erneuerung der Kirche setzte eine Dynamik in Gang, die ungeahnt weitreichende Folgen zeitigen sollte. Unmittelbarer Streitgegenstand war zwar die Befugnis der Kaiser und Könige, Bischöfen und anderen Geistlichen die Insignien ihres Amtes zu verleihen und sie dadurch zu Treue und Gehorsam zu verpflichten. Doch im Verlauf des Konflikts verhärteten sich die Fronten; die Kirche mit dem Papst an der Spitze begnügte sich nicht mehr damit, über die Amtseinsetzung der Geistlichen zu verfügen und das Sagen in religiösen Belangen zu haben, sondern verlangte die Unterordnung der weltlichen Gewalt. Gregor VII. formulierte im *Dictatus Papae* von 1075 erstmals die revolutionäre Idee der päpstlichen Weltherrschaft; er beanspruchte darin den unbedingten Primat des Papstes in der gesamten Kirche und über alle Christen, wozu ausdrücklich auch das Recht gehörte, den Kaiser abzusetzen und den Gläubigen vom Treueid zu entbinden.² Gregor VII. ließ seinen Worten bald Taten folgen. Noch im Dezember 1075 forderte er in einem Brief an Kaiser Heinrich IV. die Unterwerfung des Kaisers und der Bischöfe unter Rom. Der Kaiser antwortete erzürnt am 24. Januar 1076 mit den Worten: „Heinrich, König nicht durch Anmaßung, sondern durch die heilige Vorsehung Gottes, an Hildebrand, nicht mehr Papst, sondern falscher Mönch.“ (Berman 1991: 164). Folgerichtig erging an Gregor die Forderung, vom Thron Petri herabzusteigen – versehen mit einem Verdammungsruf für alle Zeiten. Der Papst seinerseits reagierte mit der Exkommunikation und Absetzung Heinrichs, der im Januar 1077 als demütiger Büsser den Gang nach Canossa antreten musste, weil er nicht genug politischen Rückhalt hatte. Der Konflikt wurde dadurch allerdings lediglich punktuell entschärft; er schwelte weiter und mündete alsbald in Investiturstreitereien. Beigelegt wurde der Konflikt erst im Wormser Konkordat vom 23. September 1122. Im Ergebnis konnten weder die Päpste noch die Kaiser ihre Forderungen durchsetzen; die gefundene Lösung hatte Kompromisscharakter. Der Kaiser sicherte zu, dass die Bischöfe und Äbte allein von der Kirche frei gewählt werden sollten und verzichtete auf sein Recht zur Investitur mit den geistlichen Symbolen von Ring und Stab; der Papst seinerseits gestand dem Kaiser das Recht zu, den Wahlen beizuwohnen und in Streitfällen einzugreifen (Buschmann 1984: 65).

2 Die „Diktate des Papstes“ bestehen aus siebenundzwanzig knappen Aussagen und wirken – nach einem treffenden Wort von Harold J. Berman – wie ein „Selbstgespräch“, in dem der Papst sich zum höchsten Stellvertreter Gottes auf Erden und zum bevollmächtigten Kündler und Vollzieher seines Willens emporschwingt (Berman 1991: 163). Die lateinische Originalfassung mitsamt einer deutschen Übersetzung findet sich in: Miethke/Bühler 1988: 61.

Infolge dieser machtpolitischen Auseinandersetzung um die rechte Ordnung der abendländischen Christenheit wurde der religiöse Charakter der höchsten politischen Autorität angefochten, wenn nicht gar beseitigt: Kaiser und Könige wurden fortan als Laien betrachtet, die in geistlichen Dingen nicht das Sagen hatten (Ber- man 1991: 91). Der Kirche und dem Papst gelang es, über die Verwaltung des See- lenheils monopolartig zu verfügen. Ihr Selbstbehauptungswille ließ es dabei nicht bewenden: sie entwickelte sich zu einem verselbstständigten Verwaltungsapparat mit eigener Jurisdiktion und eigenem Steuerwesen, wobei sie mit ihrer institutionellen Gestalt dem werdenden Staat wichtige Impulse mit auf den Weg gab (Reinhard 2002: 260). In diesem Entstehungskontext betrieben die Akteure und Theoretiker des territorialen Staates eine „mehr als oberflächliche Aneignung des Wortschatzes nicht nur des römischen, sondern auch des kanonischen Rechts und der Theologie“ (Kantorowicz 1990: 218). Diese Anleihen bei kirchlichen Sprach- und Denkformen und andere institutionelle Vermittlungen und Verflechtungen sollten jedoch nicht darüber hinweg täuschen, dass das neue Arrangement zwischen Kaiser und Papst nach dem Investiturstreit auf eine stärkere Trennung der beiden Gewalten und Sphären hinauslief. Ernst-Wolfgang Böckenförde konstatiert hierzu:

„Die Revolution, die sich hier vollzog, bedeutete mehr als nur die Entsakralisierung des Kai- sers. Mit ihm wurde zugleich die politische Ordnung als solche aus der sakralen und sakra- mentalen Sphäre entlassen; sie wurde in einem wörtlichen Sinn ent-sakralisiert und säkulari- siert, und damit freigesetzt auf ihre eigene Bahn, zu ihrer eigenen Entfaltung als weltliches Geschäft. Was als Entwertung gedacht war, um kaiserliche Herrschaftsansprüche im Bereich der ecclesia abzuwehren, wurde in der unaufhebbaren Dialektik geschichtlicher Vorgänge zur Emanzipation: der Investiturstreit konstituiert Politik als eigenen, in sich stehenden Bereich; sie ist nicht mehr einer geistlichen, sondern einer weltlichen, das heißt naturrechtlichen Be- gründung fähig und bedürftig.“ (Böckenförde 1991: 96)

Dieser pointierten Bewertung der Vorgänge im 11. Jahrhundert als Ausgangspunkt der Säkularisierung politischer Herrschaft widersprechen neuerdings Kenner der Materie vor allem mit zwei Argumenten: zum einen hätten auch im frühen Mittelal- ter die Akteure in den weltlichen und geistlichen Sphären bereits ein ausgeprägtes Bewusstsein ihrer jeweils unterschiedlichen Aufgaben und ihrer je besonderen Rechte und Pflichten gehabt, und zum zweiten sei um 1100 eine noch engere Ver- schränkung von religiösen und weltlichen Zuständigkeiten realisiert worden, wenn auch nicht unter Führung des weltlichen Herrschers, sondern unter Führung des Papstes (Althoff 2012; Hartmann 2012). Daher könne von einer Autonomie der weltlichen Sphäre nicht die Rede sein; vielmehr sei die Papstrevolution Gregors VII. ein Versuch zur Errichtung einer Hierokratie, einer Herrschaft der Priester auch über den weltlichen Bereich gewesen. Hier ist weder möglich noch nötig, auf diese Debatte im Einzelnen einzugehen. Es genügt festzustellen, dass die Scheidung

zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Auftrag in einem langwierigen historischen Prozess vor allem im Konflikt allmählich schärfere Konturen entwickelte und der Investiturstreit ein wichtiges Schwellenereignis darstellt, dies aber an der prinzipiell christlichen Fundierung des politischen Gemeinwesens in Europa nicht rüttelte.

Neben dem Investiturstreit gilt es auf einen ideengeschichtlichen Aspekt aufmerksam zu machen, dem für die Anfänge der „Säkularisierung“ politischer Herrschaft im hohen Mittelalter grundlegende Bedeutung zukommt; gemeint ist die im späten 11. Jahrhundert einsetzende Rezeption des römischen Rechts und die in der Mitte des 13. Jahrhunderts einsetzende Aristoteles-Rezeption. Das römische Recht half nicht nur, den Anstaltscharakter der Kirche und des werdenden Staates zu begründen, sondern ermöglichte auch die systematische Ausdifferenzierung einzelner Rechtssphären (des Königs-, Stadt-, Handels-, Feudal- und Kirchenrechts), durch die Könige und Fürsten ihre Herrschaft gegen Kaiser- und Papsttum einerseits und intermediäre Gewalten wie Stände andererseits stabilisieren konnten (Berman 1991: 199 ff., 473 ff.). Der Aristotelismus verschaffte der natürlichen Ordnung neue Berechtigung und öffnete damit einen weltimmanenten Sinnhorizont. Mit ihm gelang es, die natürlichen Gemeinschaften wie Familie und Nachbarschaft, Dorf und Stadt neben der Kirche in ihr eigenes Recht zu setzen. Sowohl das römische Recht als auch der Aristotelismus haben das christliche Denken zutiefst durchdrungen und befruchtet. Dabei wurden aus dieser Begegnung durchaus unterschiedliche politische Folgerungen gezogen, wie etwa ein Vergleich von Thomas von Aquin, Dante Alighieri und Marsilius von Padua zeigen würde. Ungleich wichtiger war es aber, dass der Einfluss beider Quellen das politische Denken ein Stück weit vom Christentum emanzipierte, zumal die realpolitischen Auseinandersetzungen um Macht zwischen Königen und Päpsten seit dem 13. Jahrhundert verstärkt mit den Mitteln theoretischer Reflexion vertieft und fortgeführt wurden (Miethke 2000: 55). Den entscheidenden Anstoß dafür gab das Pontifikat Bonifaz' VIII. (1294-1303), der die Vorrangstellung der geistlichen Gewalt zur päpstlichen Weltherrschaft sowohl in geistlichen als auch in weltlichen Angelegenheiten fortentwickelte und damit auf die Spitze trieb. In „Unam sanctam“ vom 13. November 1303, der wohl berühmtesten Bulle des Mittelalters, erklärt und verkündet Bonifaz, dass es „für alle menschliche Kreatur überhaupt heilsnotwendig ist, dem römischen Papst untertan zu sein“ (Miethke/Bühler 1988:124). Damit beansprucht der Papst ein legitimes Recht auf Herrschaft nicht nur über Christen, sondern über die ganze Welt. Dem entsprechend wird auch die Zwei-Schwerter-Lehre umgedeutet: „Beide sind also in der Gewalt der Kirche, das geistliche Schwert wie das irdische. Dieses aber ist für die Kirche, jenes von der Kirche zu führen. Jenes liegt in der Hand des Priesters, dieses in der der Könige und Ritter, aber zur Verfügung und Erlaubnis des Priesters.“ (Ebd.). Begründet wird dieser Anspruch auf Universalherrschaft unter anderem mit der Aussage des Apostels: „Es gibt keine Gewalt außer von Gott; die

es aber gibt, sind von Gott eingesetzt.“ Diese Machtanmaßung hat eine für mittelalterliche Verhältnisse ungemein dichte Diskussion über die päpstliche Amtskompetenz ausgelöst, die im Mittelpunkt der politischen Theorie des Mittelalters steht (Miethke 2000).

Auch im Streit zwischen Papst Bonifaz und dem französischen König Philipp dem Schönen (1285-1314) ging es ursprünglich um handfeste Interessen; nämlich um das Recht der Besteuerung der französischen Kleriker (Ullmann 1978: 258). Der französische König hatte die päpstlichen Steuereintreiber ausgewiesen und die Ausfuhr von Gold und Silber nach Rom verboten, was die dortigen Finanzen in äußerste Bedrängnis brachte. Nicht nur Papst Bonifaz, sondern auch sein Widersacher versuchte zur Legitimation seines Machtanspruchs die Deutungsmacht über die christliche Überlieferung an sich zu reißen. So ließen etwa die Berater Philipps des Schönen eine Gruppe Pariser Universitätstheologen lehramtliche Meinungen veröffentlichen, um die Rechtmäßigkeit der Amtseinsetzung des Papstes anzufechten. Gleichzeitig versuchte die königliche Kanzlei die „öffentliche“ Wahrnehmung des Konflikts durch eine Flut von Flugschriften zu beeinflussen, in denen römisches Recht und aristotelische Argumente den Kern des Angriffs gegen das Papsttum im Allgemeinen und den Papst im Besonderen bildeten (Ullmann 1978: 260). Schließlich wurde auch versucht, Vorrang und Unabhängigkeit der königlichen Gewalt durch den bloßen Hinweis auf die Chronologie zu erweisen (Miethke 2000: 79).

Als Philipp der Schöne sich den Anordnungen des Papstes nicht fügte, drohte dieser am 8. September 1303 zum letzten Mal mit dessen Absetzung und belegte ihn mit dem Kirchenbann. Eingangs des diesbezüglichen Schreibens rechtfertigt Bonifaz seinen allumfassenden Herrschaftsanspruch wie folgt:

„Auf dem Stuhle Petri, dem erhabenen Thron, durch göttliche Fügung sitzend, führen wir die Stellvertretung dessen, zu dem durch den ewigen Vater gesagt wurde: ‚Du bist mein Sohn. Heute habe ich dich gezeugt. Heische von mir, so will ich dir die Völker zum Erbteil geben und der Welt Enden zum Eigentum. Du sollst sie leiten mit eisernem Zepter, wie das Gefäß des Töpfers sollst du sie zerschlagen‘ (Ps. 2, 7-9). Das aber ist darum gesagt, damit ‚die Könige Einsicht gewinnen und Zucht lernen, damit die, die die Erde richten, erzogen werden, daß sie dem Herrn in Furcht dienen und mit Zittern ihn erheben, damit sie nicht zugrunde gehen, wenn er erzürnt wird, wenn sein Zorn einmal entbrannt ist‘ (Ps. 2, 10-13). Darum sind wir Richter über die Hohen wie die Geringen, sind wir doch Stellvertreter dessen, vor dem jedes Ansehen der Person als unangemessen empfunden wird. Das bezeugt die Wahrheit des Alten und Neuen Testaments, das beweist die Autorität der ehrwürdigen Konzilien, das ist das Urteil der heiligen Väter, und das macht auch die natürliche Vernunft ganz offenbar [...]“ (Miethke 2000: 53)

Der letzte Satz ist bemerkenswert, legt er doch die Legitimationsbasis des päpstlichen Herrschaftsanspruchs offen und lässt dabei eine gewisse Hierarchie unter den

Rechtfertigungsgründen erkennen. Diese Erklärung konnte nicht verkündet oder abgesandt werden, weil der Papst in seinem Palast in Anagniam am 3. September 1303 Opfer eines von Söldnern des französischen Königs verübten Attentates wurde; das Attentat von Anagni brachte die Kluft zwischen universalem Herrschaftsanspruch und realer Machtfülle des Papstes deutlich zum Vorschein. Der gedemütigte Bonifaz verstarb nur vier Wochen später. Das Papsttum hatte mit ihm den Zenit seiner Macht überschritten und geriet in eine immer stärker werdende Abhängigkeit vom französischen König; im Jahre 1309 wurde sogar der Papstszitz für mehrere Jahrzehnte in die Stadt Avignon verlegt.

In der Folgezeit entrissen die französischen Könige den Päpsten Stück für Stück die Kompetenz in Religionssachen; es entstand eine weitgehend von Rom losgelöste gallikanische Kirche, die dem Königreich stets zu Diensten war. Der gallikanische Drang nach Unabhängigkeit von Rom lässt sich bereits im Konkordat von Bologna zwischen dem französischen König Franz I. und Papst Leo X. aus dem Jahr 1516 feststellen; der König erkannte darin zwar die Superiorität des Papstes über die Konzilien an, erhielt aber dafür das Verfügungsrecht über die Bischofssitze und Abteien (Walder 1953: 7 ff.). Im 16. und 17. Jahrhundert wurde das gallikanische System mithilfe der königlichen Theologen und Juristen der Sorbonne ausgebaut; im Kern ging es um die Unabhängigkeit des Königs und der französischen Kirche von Rom sowohl in weltlichen als auch in geistlichen Angelegenheiten. Seinen reifsten Ausdruck hat der Gallikanismus in den sogenannten vier Artikel der „*Cleri gallicani de ecclesiastica potestate declaratio*“ vom 19. März 1682 gefunden. Der erste Artikel bringt die gallikanische Position mitsamt der dazugehörigen Rechtfertigung pointiert zum Ausdruck und verdient daher, hier ganz wiedergegeben zu werden:

„[...] nous, archevêques et évêques, assemblés à Paris par ordre du roi avec les autres députés qui représentent l'Eglise gallicane, avons jugé convenable, après murs délibérations, d'établir et de déclarer: I. Que saint Pierre et ses successeurs, vicaire de Jésus-Christ, et que toute l'église même n'ont reçu puissance de dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, et non point sur les choses temporelles et civiles; Jésus-Christ nous apprenant lui-même que son royaume n'est point de ce monde, et en un autre endroit, qu'il faut rendre à César ce qui est à César et à dieu ce qui est à dieu, et qu'ainsi ce précepte de l'apôtre saint Paul ne peut en rien être altéré ou ébranlé; car il n'y a point de puissance qui ne vienne de dieu, et c'est lui qui ordonne celles qui sont sur la terre; celui donc qui s'oppose aux puissances résiste à l'ordre de dieu. Nous déclarons en conséquence que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de dieu dans les choses temporelles; qu'ils ne peuvent être disposés ni directement ni indirectement par l'autorité des chefs de l'église; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent ou absous du serment de fidélité; et que cette doctrine, nécessaire pour la tranquillité publique et non moins avantageuse à l'église qu'à l'état, doit être inviolablement suivie comme

conforme à la parole de dieu, à la tradition des saint pères et aux exemples des saints.“ (Walder 1953: 75 ff.)

Der französische Klerus stellte fest, dass Gott der Kirche und dem Papst lediglich in geistlichen Dingen Gewalt verliehen habe und die Könige in weltlichen Angelegenheiten von Kirche und Papst vollkommen unabhängig seien. Diese strikte Aufgaben- und Sphärenteilung wurde mit dem Hinweis gerechtfertigt, dass sie mit dem Wort Gottes in der Bibel, mit der Tradition der Päpste und mit dem Beispiel der Heiligen übereinstimme. Daneben fand sich bezeichnenderweise das pragmatische Argument, die gallikanische Doktrin sei notwendig für die öffentliche Ruhe und daher sowohl für den Staat als auch für die Kirche von Vorteil. Doch begnügte sich der französische Klerus nicht damit, die politischen Machtansprüche des Papstes entschieden zurückzuweisen; auch in geistlichen Dingen wurde dessen Befugnis zu verbindlichen Letztentscheidung in Frage gestellt. In den übrigen drei Artikeln wurde zunächst die Ausübung der päpstlichen Gewalt durch die Autorität der Konzilien bzw. die von diesen festgelegten Kanones beschränkt; sodann wurden die Entscheidungen des Papstes in Glaubensdingen von der Zustimmung der gesamten Kirche abhängig gemacht. Schließlich wurde erklärt, dass die Gesetze, Sitten und Gewohnheitsrechte des französischen Königreichs weiterhin gelten sollten, so wie sie von den Vätern überliefert worden seien.

Die vom französischen Klerus im Auftrag des Königs und im Namen Gottes und der Tradition eingeklagte Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt diene in erster Linie dazu, Roms Einfluss auf das Königreich zu unterbinden. Denn die gallikanische Kirche ließ das Trennungsprinzip in ihrem Verhältnis zum Königreich keineswegs gelten; im Gegenteil, Staat und Kirche waren institutionell eng miteinander verflochten. Die gallikanische Kirche ging mit der absoluten Monarchie eine komplementäre Ordnungsbeziehung ein, in der sie sich gegenseitig mannigfach stützten. Der Bischof Jacques-Bénigne Bossuet, der an der Entstehung und Redaktion der oben genannten vier Artikel maßgeblich beteiligt war und als Hofprediger und Prinzenenerzieher im Umkreis von Ludwig XIV. zu den intimsten Kennern der Monarchie gehörte, beschreibt das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt in seinem – postum 1704 veröffentlichten – politiktheoretischen Hauptwerk mit dem bezeichnenden Titel „Politique tirée des propres paroles de l’Ecriture sainte“ wie folgt: „Le sacerdoce et l’ empire sont deux puissances indépendantes, mais unies. Le sacerdoce dans le spirituel et l’ empire dans le temporel, ne relèvent que de Dieu. [...] Tout l’état du monde roule sur ces deux puissances. C’est pourquoi elles se doivent l’une à l’autre un secours mutuel.“ (Bossuet 1967: 259). Der römische Katholizismus genoss im französischen Königreich die Stellung einer Staatsreligion: er durchdrang und umrahmte das Leben in der Gesellschaft von der Geburt bis zur Bahre. Jeder Staatsbürger wurde gewissermaßen in die katholische Kirche hineingeboren; es gab keine Zivilstandsregister, sondern lediglich kirchliche Taufregister. Auch die Heirats- und Ster-

beregister wurden von der Kirche geführt, so dass ohne die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche keine bürgerliche Existenz möglich war. Darüber hinaus bestimmte die Kirche mit ihrem liturgischen Kalender für Arbeit und Feste die Zeitordnung bzw. den Rhythmus des gesellschaftlichen Lebens. Zudem war sie für Erziehung, Bildung und die medizinische Versorgung der Bevölkerung zuständig. Schließlich genoss der Klerus eine Reihe von Privilegien; er verfügte über eine eigene Gerichtsbarkeit und zahlte keine Steuern. Nicht zuletzt dienten Kirchenmänner als hochrangige Politiker; in Frankreich wurde etwa das wichtige Amt des Ersten Ministers oft in die Hände von Kirchenmännern (wie Richelieu oder Mazarin) gelegt. Im Gegenzug zu der privilegierten Stellung, die das Königreich der katholischen Kirche im Staat gewährte, verfügte der König seit dem Konkordat von Bologna über wichtige Rechte, mit denen er in die Belange der Kirche hineinregieren konnte (Bischofssitze und Abteien). So wichtig diese Elemente in ihrer Summe auch sind: deren Bedeutung wird erst ersichtlich, wenn man bedenkt, dass die Religion den König mit der für (s)ein unangefochtenes Herrschen nötigen Legitimität belieferte. Der König nahm in persona am Göttlichen teil; er galt als Herrscher von Gottes Gnaden. Seine außerordentliche Stellung beruhte auf dem Sakrament von Reims, der Salbung mit dem vom Himmel selbst gespendeten Öl. Aufgrund der durch die Salbung erworbenen Amtsheiligkeit wurde dem König die Gabe zugesprochen, Skrofelkranke durch das Auflegen seiner Hände zu heilen. Wie wichtig und langlebig dieser Glaube an die Heilkraft und das damit verbundene Krönungsritual für die Legitimität des Sakralkönigtums waren, hat der Historiker Marc Bloch in seiner klassischen Studie zur Geschichte der „wundertätigen Könige“ aus dem Jahr 1924 gezeigt (Bloch 1983). Gleichwohl erbrachte die Kirche darüber hinausgehend weitere wichtige Legitimationsleistungen für die königliche Herrschaftsgewalt; vor allem verbürgte sie mit ihrer pastoralen Macht über das Seelenheil den Gehorsam der Untertanen über die bloße Befolgung der Gesetze hinaus. Konnte der König sich die Untertanen mithilfe der Polizeigewalt durch Angst gefügig machen, ermöglichte ihm die Kirche durch ein ausgeklügeltes religiöses Belohnungs- und Sanktionssystem, mit seiner Herrschaft bis in die letzten Gewissensregungen der Untertanen vorzudringen. Es sei erlaubt, hier noch einmal Bossuet zu zitieren:

„Ils [die Könige, AC.] régnaient sur le corps par la force, et peut-être sur les cœurs par l'inclination ou par les bienfaits. L'Eglise leur a fait un trône dans les consciences, en présence et sous les yeux de Dieu même. Elle a fait un des articles de sa foi de la sureté de leurs personnes sacrées, et une partie de sa religion l'obéissance qui leur est dû. Elle va étouffer dans le fond des cœurs, non seulement les premières pensées de rébellion, mais encore les moindres murmures, et pour ôter tout prétexte de soulèvement contre les puissances légitimes, elle a enseigné constamment, et par sa doctrine et par ses exemples, qu'il en faut tout souffrir, jusqu'à l'injustice, par laquelle s'exerce secrètement la justice même de Dieu. Après de services si importants, si on lui accorde des privilèges, n'est-ce pas une récompense qui lui est bien due ?“ (Truchet 1966: 173)

Im Gegenzug dieser politischen Legitimationsdienste erwartete die Kirche vom König, dass er dem Katholizismus einen besonderen Schutz angedeihen ließ. Diese Erwartung kam besonders sinnfällig in dem Krönungseid des Königs zum Ausdruck, in dem er die Bekämpfung der Häresie gelobte. Nicht von ungefähr lautete die Herrschaftsdevise der französischen Könige denn auch „Une foi, une loi, un roi“.

Im Gefolge der Reformationsbewegung und der damit einhergehenden konfessionellen Spaltung des Christentums geriet die politik-theologische Legitimationsgrundlage der absoluten Monarchie ins Wanken. Katholiken und Protestanten erhoben jeweils für sich den absoluten Anspruch auf die allein seligmachende Wahrheit, wobei die anderen als Häretiker und Ketzer an den Pranger gestellt wurden. Der Konflikt um den wahren Glauben geriet in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch in Frankreich aus den Fugen und wurde in verheerenden religiösen Bürgerkriegen ausgetragen. Zuvor wurden aber von Seiten der Krone Bemühungen unternommen, zwischen beiden Konfessionsparteien zu vermitteln und auf friedlichem Wege eine Einigung zu erzielen. Die ersten vermittelnden Initiativen und Beschlüsse gingen auf die Königinmutter Katharina von Medici und dem von ihr im Jahr 1560 zum Kanzler berufenen Juristen Michel de l'Hopital zurück. 1560 fand erstmals ein Religionsgespräch zwischen hohen Würdenträgern beider Konfessionen in Fontainebleau statt, das aufgrund der unterschiedlichen theologischen Positionen scheiterte. Als nächstes wurden die Generalstände in Orléans zusammengerufen, um unter anderem über das Religionsproblem zu beraten. In seiner Eröffnungsrede am 13. Dezember 1560 beschwor Michel de l'Hopital die politischen Gefahren der Glaubensspaltung:

„Es ist Torheit, auf Frieden, Ruhe und Verträglichkeit zwischen Menschen zu hoffen, die verschiedenen Glaubens sind. Es gibt keine Überzeugung, die so tief in die Herzen der Menschen dringt wie der Glaube und die so tief Menschen entzweien kann. [...] Wir können heute erfahren, dass ein Franzose und ein Engländer, die denselben Glauben haben, näher zueinander stehen als zwei Bewohner derselben Stadt, Untertanen desselben Herrn, die verschiedenen Glaubens sind. Die Verbindung, die durch den Glauben entsteht, ist stärker als das Band der Nation; und umgekehrt ist keine Trennung so tief und weit wie die im Glauben. Sie trennt den Vater vom Sohn, den Bruder vom Bruder, den Gatten von seiner Frau. Sie verleitet den Untertan, seinem König den Gehorsam zu versagen, und birgt den Keim zum Aufruhr. Aus diesem Grund haben die Römer, die die weisesten Politiker der Welt waren, bei Strafe verboten, neue Religionen und neue Kulte im Staat einzuführen.“ (Guggisberg 1984: 105)

Aus genuin politischen Gründen hielt der Kanzler denn auch an dem Grundsatz „Ein Glaube, ein Gesetz, ein König“ fest. Er schlug vor, die religiöse Wahrheitsfrage von einem heiligen Konzil beraten und entscheiden zu lassen. Der Kanzler hegte

noch die Hoffnung auf Versöhnung und Einheit beider Konfessionen auf der Grundlage eines gemeinsamen Nenners; am Ende seiner Rede forderte er: „Mit Sanftheit kommen wir weiter als mit Strenge. Verbannen wir diese teuflischen Wörter, die Parteien, Faktionen und Zwietracht bezeichnen: Lutheraner, Hugenotten, Papisten; lassen wir nicht von der einen Bezeichnung ‚Christ‘ ab“ (ebd.: 107). Das religionspolitische Problem ließ sich allerdings nicht mehr mit der Reglementierung der Sprache in den Griff bekommen; trotz einiger Reformansätze konnten auch die Generalstände die Krise nicht bewältigen. Katharina von Medici ließ sich davon nicht entmutigen und organisierte ein weiteres Versöhnungsgespräch: sie rief 1561 den französischen Klerus zu einem nationalen Kolloquium nach Poissy zusammen, auf dem erstmals ein bedeutender Theologe des Protestantismus, Theodore de Bèze, Gelegenheit erhielt, vor dem katholischen Klerus die hugenottische Lehre darzulegen. Doch auch dieser Initiative war kein Erfolg beschieden. Im Gegenteil, der gegenseitige Hass der Religionsparteien aufeinander wuchs mit dem Erstarken der Hugenotten und der eschatologischen Aufladung des Konflikts ins Unermessliche. Hinzu kam, dass Philipp II. von Spanien als mächtiger weltlicher Beschützer des Katholizismus die Ausweitung der „Ketzerie“ in Frankreich zum Anlass nahm, um sich in die inneren Angelegenheiten des Landes einzumischen. Die Regentin musste also schnell handeln, um den Frieden und die Einheit der Monarchie zu sichern. Am 17. Januar 1562 erließ Katharina in Saint-Germain ein Edikt zur Religionsfrage, in dem die Krone den französischen Protestanten zum ersten Mal in der Geschichte eine rechtliche Existenzgrundlage zusicherte. Wiederum l’Hopital war es, der vor der Versammlung der Parlamentsdelegierten zu Saint-Germain die politische Denkrichtung vorgab. Zunächst stellte er fest, dass die von manchen empfohlene Parteilichkeit des Königs nicht der gesuchte Weg zur Überwindung der Glaubensspaltung sein könne; die Zerschlagung einer Konfessionspartei „schlüge aber nicht nur unserem Wesen als Christ direkt ins Gesicht, sondern dem Menschsein überhaupt“, mahnt der Humanist. Und: „Ein Sieg, welcher Seite er auch zufiele, könnte nichts anderes als Unheil bringen sowohl den Siegern als auch den Unterlegenen, genau wie wenn die Glieder eines Körpers sich untereinander bekämpften“ (ebd.: 111). Sodann propagierte L’Hopital nicht weniger als die Loslösung der Politik und Bürgerschaft von religiöser Wahrheit:

„Ich will hier nicht die Streitpunkte betreffend der Religion zur Diskussion stellen; das Urteil darüber ist Sache der Kirchenmänner. Nur was die öffentliche Ordnung angeht, die Ruhe und den Frieden unter der Bevölkerung, steht hier zur Debatte. Der König will auf keinen Fall, dass Ihr hier die Diskussion darüber eröffnet, welcher Glaube der bessere ist. Es handelt sich hier nicht darum, über Religionsangelegenheiten Beschluß zu fassen, sondern über Staatsangelegenheiten. Und (nach römischem Recht) können mehrere ‚Bürger sein, auch wenn sie nicht Christen sind‘: sogar ein Exkommunizierter verliert sein Bürgerrecht nicht. Und ebenso kann man in Ruhe mit solchen zusammenleben, die eine verschiedene Anschauung haben,

wie wir in einer Familie sehen, in der die katholischen Glieder in Frieden und Liebe mit Anhängern der neuen Religion zusammenleben.“ (Ebd.: 112)

Nach dem Scheitern der Versöhnungsgespräche und angesichts des drohenden konfessionellen Bürgerkrieges rückte der Kanzler also von der absolutistischen Herrschaftsdevise „Ein Glaube, ein Gesetz, ein König“ ab. Er folgte nunmehr einer Argumentation, die in einer im selben Jahr veröffentlichten und vielbeachteten Flugschrift exemplarischen Ausdruck gefunden hat; diese dem katholische Juristen Étienne Pasquier zugeschriebene Schrift trägt den programmatischen Titel „Ermahnung an die Fürsten und Mitglieder des königlichen Geheimrates, wie man den von der Religion verursachten Unruhen und Gefahren, die uns sehr bald bedrängen, begegnen kann“. Darin gibt der Verfasser zu bedenken, dass „wir die Protestanten nicht zugrunde richten können, ohne nicht selber ganz zugrunde zugehen: so groß ist ihre Zahl und Stärke“ (ebd.: 111). Neben diesem pragmatischen machtpolitischen Argument werden bevorzugt auch theologische Argumente ins Feld geführt, um die für Protestanten eingeforderte Toleranz zu begründen. An einer Stelle der Ermahnung heißt es:

„Groß und wunderbar sind die Geheimnisse dieses mächtigen Gottes; sie mit unseren nichtigen und unnützen Gedanken erforschen zu wollen, hieße gleichsam, wie die Riesen aus den alten Fabeln in den Himmel klettern zu wollen. Ohne Unterschied breitet Gott seine Gnade über Gute und Böse aus und gibt uns dabei nicht leicht die Freiheit zu richten, wer gut und wer böse ist: denn Er allein ist der Richter.“ (Ebd.: 108)

Pasquier kam zu dem Ergebnis, dass es zur Befriedung des Landes kein geeignetes Mittel gibt, als im Staat zwei Kirchen zuzulassen: eine für die Katholiken und die andere für die Protestanten. Dieses Zugeständnis an die Protestanten werde allerdings, bekräftigte der Autor zur Beruhigung der Gemüter, der Herrschaft des Königs keinen Abbruch tun.

Tatsächlich war das Januaredikt von 1562³ weit davon entfernt, eine etwaige Gleichstellung von Protestanten und Katholiken herbeizuführen; der Katholizismus blieb die Religion der Monarchie, die Krone ließ von dem Wunsch nicht ab, alle Untertanen in den Schoß der katholischen Kirche zurückzuführen. Der Protestantismus wurde lediglich innerhalb bestimmter Grenzen geduldet; die Hugenotten durften innerhalb der Städte nur in Privathäusern religiöse Versammlungen abhalten, außerhalb der Städte jedoch wurde ihnen das Recht auf Gottesdienste zugesie-

3 Das Januaredikt von 1562 mit dem programmatischen Titel „Edit de Roi Charles IX sur les moyens plus propres d’apaiser les troubles et séditions pour le fait de la religion“ ist abgedruckt in: Walder 1946: 5-11.

chert. Auf dem Weg zur öffentlichen Anerkennung der reformierten Kirchen machte das Januaredikt einen weiteren wichtigen Schritt; denn diese konnten mit Erlaubnis der königlichen Autorität Synoden und Konsistorien abhalten. Gleichwohl konnte das Januaredikt den Frieden nicht sichern; von beiden Religionsparteien widerwillig angenommen, von der katholischen Regentin halbherzig angewandt, wurde es gar zur Ursache für die Religionskriege (Lecler 1965: 94, Bd. II).

Im Zeitraum von 1562 bis 1598 kam es zu mehreren militärischen Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten, aus denen keine Partei als Sieger hervorging; sie wurden denn auch immer wieder mit Waffenstillständen und erneuten Befriedungsedikten der Krone abgeschlossen (Crouzet 2005; Holt 2005). Einen traurigen Höhe- und Wendepunkt in dieser Geschichte markiert die sogenannte Bartholomäusnacht am 24. August 1572, die bis heute eine besondere Stellung in der politischen Erinnerungskultur Frankreichs einnimmt. Katharina beauftragte auf der Hochzeit ihrer Tochter mit Heinrich von Navarra, dem späteren König Heinrich IV., die Ermordung der Hugenottenführung; die Aktion geriet außer Kontrolle, wuchs zu einem regelrechten Pogrom aus, der allein in Paris mindestens dreitausend, im ganzen Land zusätzlich etwa zehntausend Menschen das Leben kostete. Damit machte die Regentin ihr Friedenswerk, das sie beiden Religionsparteien mühsam abgerungen hatte, zunichte. Infolge dessen fochten die Protestanten zunehmend die Legitimität der königlichen Herrschaft an und die sogenannten Monarchomachen begründeten in ihren Schriften auf konfessioneller Basis das Widerstandsrecht bis hin zum Tyrannenmord (Skinner 1978: 302). Heinrich III. verurteilte den Massenmord in der Bartholomäusnacht im Pazifikationsedikt von Beaulieu 1576 und gestand den Hugenotten feste Sicherheitsplätze im Süden Frankreichs zu, in denen ein protestantischer Gouverneur befahlte und der König im Grunde auf seine Hoheitsrechte verzichtete. Die radikalen Katholiken, denen die Zugeständnisse des Königs zu weit gingen, gründeten mit Hilfe Spaniens eine Heilige Liga; sie wollten die altgläubige Einheit der Monarchie um jeden Preis wiederherstellen.

In dieser verfahrenen Lage meldete sich eine dritte Partei jenseits beider Konfessionen zu Wort, die eine wichtige Rolle in der theoretischen Legitimitätsbeschaffung des modernen souveränen Staates gespielt hat; gemeint sind die staatsbezogenen Juristen, die sogenannten Politiques (Schnur 1962). Es ist bezeichnend, dass der Ausdruck „Politique“ von Anfang an in polemischer Entgegensetzung zu „fromm“ gebraucht worden ist; die intransigenten Katholiken benutzen ihn nach dem Toleranzedikt von 1562 in abwertendem Sinne, um Katholiken zu bezeichnen, denen Frieden, Ordnung und Einheit der Monarchie letztlich wichtiger waren als die Durchsetzung der religiösen Wahrheit (Lecler 1965: 112, Bd. II; Sellin 1978: 812). Daher kommt es, dass den „Politiques“ das Odium der moralischen Verworfenheit bis zum Siege ihres Anliegens anhaftete (Schnur 1962: 15). Bereits der große Kanzler Michel de L'Hopital hatte mit seinen Überlegungen zur Lösung des konfessionellen Konflikts den Boden für das politische Denken der „Politiques“ bestellt. Er

wird denn auch gemeinhin zu den führenden Köpfen der „Politiques“ gezählt. Als der herausragendste Vertreter dieser politischen Denkströmung gilt jedoch Jean Bodin, dessen Hauptwerk *Les six Livres de la République* inmitten der Epoche von Religionskriegen im Jahre 1576 erschien. Es fällt auf, dass sich Bodin bereits im Vorwort nachdrücklich von Machiavelli⁴ distanziert, weil dieser „Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit zu den beiden Säulen des Staates gemacht und der Religion vorgeworfen hat, sie laufe dem Interesse des Staates zuwider“ und ihm Polybius lobend gegenüber stellt, weil dieser „vor allem die Religion als wichtigste Grundlage jedes Staates, der Achtung des Gesetzes, des Gehorsams der Untertanen gegenüber ihrem Magistrat, der Achtung vor dem Fürsten, der Freundschaft der Untertanen untereinander und der Gerechtigkeit für alle gepriesen“ habe (Bodin 1981: 95). Doch bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass auch er einen relativ pragmatischen Umgang mit der religiösen Frage pflegt; das Thema „Religion“ wird lediglich in einem Kapitel des ganzen Werkes eingehender thematisiert, und zwar im siebten Kapitel des vierten Buches unter der Fragestellung „ob der Fürst bei inneren Unruhen Partei ergreifen und der Untertan gezwungen werden sollte, einer der beiden Seiten beizutreten und über die Mittel zur Beilegung von Aufständen“. Bodins Antwort auf die religionspolitische Herausforderung seiner Zeit besteht aus zwei Elementen: zum einen empfiehlt er dem souveränen Fürsten, zwischen den konfessionellen Streitparteien die Stellung des obersten Richters einzunehmen und als solcher seinen Untertanen strikt zu verbieten, über die Religion zu disputieren; denn nichts sei so hell, klar und wahr, dass es durch einen Disput nicht getrübt und ins Wanken gebracht werden könne. Dies gelte insbesondere für die Religion, weil das Wissen von den göttlichen Dingen nicht auf Beweisen und durchsichtigen Überlegungen beruhe, sondern allein auf dem Glauben; wer meine, den Glauben mit Beweisen erhärten zu können, sei „vor lauter Verstand von Sinnen“ (Bodin 1986: 530).⁵ Wiewohl diese epistemische Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen Raum schafft für

-
- 4 Friedrich Meinecke hat in seiner klassischen Studie „Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte“ Jean Bodin zu den ersten Gegnern des Machiavellismus in Frankreich gerechnet, obwohl er konzidiert, dass die Staatsraison als Leitidee im Hintergrund seiner politischen Theorie steht (Meinecke 1957: 69). Tatsächlich ist die Stellung Bodins zur Staatsraison und Machiavelli höchst ambivalent.
 - 5 Bodin hat diesen Gedanken später in seiner Schrift „Colloquium heptalomeris“ für die Begründung der Toleranz beispielhaft durchbuchstabiert. Das Werk ist als Dialog zwischen sieben Personen konzipiert, die verschiedenen Konfessionen und Religionen angehören. Es ist bezeichnend, dass nach einem regen Austausch von Argumenten am Ende jeder an seinem Bekenntnis festhält und sie darin übereinkommen, nie wieder eine Diskussion über die Religion führen zu wollen. Sie verständigen sich im Grunde über die Grenzen der Verständigung in Sachen Religion (Forst 2003: 198 ff).

Toleranz, birgt sie auch die Gefahr der konfessionellen Zersplitterung. Die Anfechtung des religiösen Wahrheitsanspruchs im Disput erfüllt Bodin mit großer Sorge, weil er der Überzeugung ist, dass die Religion als politische Legitimationsgrundlage für die Monarchie schlicht unentbehrlich ist:

„Nachdem sogar die Atheisten zugeben, dass nichts mehr zum Bestand von Herrschaft und Staat beiträgt als die Religion und dass sie die wichtigste Grundlage der Macht der Monarchen und Herrschaften, der Befolgung der Gesetze, des Gehorsams der Untertanen, der Achtung der Magistrate, der Furcht vor Übeltätern und der Nächstenliebe ist, sollte man sorgfältig darauf achten, dass etwas so Heiliges nicht verächtlich gemacht oder durch Dispute in Zweifel gezogen wird.“ (Ebd.: 151)

Um die Plausibilität seines Arguments zu erhöhen, beruft sich Bodin auf das Beispiel Deutschlands, wo nach dem Reichstag des Jahres 1555 bei Todesstrafe jedermann strikt untersagt wurde, über die Religion zu diskutieren. Das zweite Element seines Vorschlags zur Lösung des religionspolitischen Problems lautet Toleranz. Bodin ist davon überzeugt, dass Glaubenszwang mit Heuchelei oder Widerspenstigkeit einhergeht und früher oder später im Atheismus endet. Dabei ist ihm die Religion zu wichtig, als dass er das Risiko des Atheismus eingehen wollte. Bodin konstatiert: „Ganz ähnlich wie die schlimmste Tyrannei nicht so erbärmlich ist wie die Anarchie, die weder Fürst noch Magistrat kennt, so ist auch der hartnäckigste Aberglaube der Welt nicht im entferntesten so verabscheuungswürdig wie der Atheismus. Es gilt also, das größere Übel (des Atheismus) zu meiden, wenn man die wahre Religion nicht durchsetzen kann.“ (Ebd.: 153). Auch hier zieht er historisches Anschauungsmaterial zur Stützung seiner Argumentation heran, und zwar aus dem Osmanischen Reich:

„Der König der Türken aber, dem ein ansehnlicher Teil Europas gehört, hält zwar nicht weniger auf seinen Glauben als jeder andere Fürst auf der Welt, übt aber auf niemanden Zwang aus und erlaubt jedermann, nach seinem Gewissen zu leben, ja duldet darüber hinaus an seinem Hof zu Pera vier gänzlich verschiedene Religionen, nämlich die jüdische, die christlichen des römischen und griechischen Ritus und die mohammedanische und schickt den [...] christlichen Mönchen auf dem Berge Athos Almosen, damit sie für ihn beten.“ (Ebd.: 152)

Allein dieses Beispiel zeigt übrigens, dass die Begegnung mit der außereuropäischen Erfahrungswelt die Kontingenz der christlichen Wahrheitsansprüche stärker zu Bewusstsein brachte und zur kritischen Hinterfragung überlieferter Gewissheiten Anlass gab. Außerdem wurde dies durch den Umstand begünstigt, dass die „Politiker“ in hohem Maße am geistigen Aufbruch der Renaissance und der Naturwissenschaften teilhatten, auch wenn die Erfahrung der konfessionellen Bürgerkriege für sie entscheidend gewesen sein dürfte (Schnur 1962: 31, 67). Wie dem auch sei:

Bodin und die anderen „Politiques“ markieren jedenfalls eine wichtige Etappe in der Säkularisierung des politischen Denkens in der frühen Neuzeit; die Herausarbeitung des epochalen Begriffs der Souveränität des Staates und die Entwicklung eines formellen Begriffs des Friedens auf der Grundlage der konfessionellen Toleranz bildeten die Ecksteine, die später in die Begründung der Staatsraison mündeten (Meinecke 1957; Thürau 2000). Dies verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass die Staatsraison die „Generallegitimation dafür (ist), daß der Staat das *Wie* seiner Ordnung hintanstellt, weil es – tatsächlich oder vorgeblich – um das bloße *Daß* seiner Fortexistenz geht“ (Münkler 1987: 11, Herv. i.O.).

Angesichts der konfessionellen Bürgerkriege hatten die „Politiker“ verstanden, dass das Leben in der Wahrheit dem Ziel eines friedlichen und sicheren Zusammenlebens weichen musste und dieses nur noch durch eine über den streitenden Wahrheitsparteien stehende Instanz gewährleistet werden konnte. Dafür wiederum kam allein der König in Frage; ihm war die Aufgabe zugefallen, die Einheit des Landes und in seinen Grenzen Frieden und Sicherheit zu verbürgen. Im Grunde haben in Frankreich nach den konfessionellen Bürgerkriegen weder die römisch-katholische Kirche noch die Reformation gesiegt, sondern – wie etwa Herbert Lüthy schreibt – die Religion des Königs (Lüthy 1965: 106). Der Katholizismus verwandelte sich in einen Königskult; das französische Königtum, später die Nation und der Staat trugen schwer an dieser historischen Hypothek. Auch Marc Bloch behauptet in seiner Studie über die wundertätigen Könige, „l’absolutisme est une sorte de religion“ (Bloch 1983: 345). Ähnlich spricht Ernst H. Kantorowicz in „The King’s Two Bodies“ von einer Sakralisierung des souveränen Staates, seiner Einrichtungen, Zwecke, Bedürfnisse und Notwendigkeiten unabhängig von der Kirche, wenn auch parallel zu ihr (Kantorowicz 1990: 204). Schließlich konstatiert auch Wolfgang Reinhard in seiner „Geschichte der Staatsgewalt“, dass die kirchliche Krönung des Königs keineswegs Abhängigkeit von der Kirche bedeute, habe doch „die Krone die Kirche erfolgreich in den Dienst ihrer eigenen, christlichen, aber weitgehend autonomen Sakralität“ gestellt (Reinhard 2002: 94).

Diese religiöse Selbstermächtigung erschloss dem König gewisse Handlungsspielräume im Umgang mit den konfessionellen Parteien. Im Rahmen der politischen Aufgabenstellung der Ordnungsstiftung und Friedenssicherung verkam die Religion zu einer Art Verhandlungsmasse. Dabei bildeten Neutralisierung und Konfessionalisierung zwei machtpolitische Strategien zur Beilegung des Konflikts, die phasenweise und in unterschiedlichen Abstufungen miteinander kombiniert wurden (Christin 1997). Freilich standen beide Konfessionen nicht gleichermaßen zur Disposition; der gallikanisch gezähmte Katholizismus war aufgrund seiner schieren Machtfülle für die Legitimation politischer Herrschaft unabdingbar. Die innere Verschmelzung von absoluter Monarchie und gallikanischer Kirche blieb denn auch bis zum Ende des Ancien Régime erhalten. Die Religionskriege zwischen Katholiken und Hugenotten erzwangen zwar immer wieder eine Lockerung der engen Bande

zwischen Königreich und katholischer Kirche in Gestalt von Toleranzedikten; zu einer Lösung jedoch kam es nie. Das berühmte Toleranzedikt von Nantes, das 1598 den konfessionellen Bürgerkrieg beendete, war weit davon entfernt, eine Gleichstellung der Protestanten mit den Katholiken herbeizuführen.⁶ Dies lässt sich nicht zuletzt daran ablesen, dass es von König Heinrich IV. erlassen wurde, der zum Katholizismus konvertieren musste, ehe er sich als König durchsetzen konnte. Mit der Widerrufung des Toleranzedikts im Jahre 1685 wurde selbst diese relative Öffnung des französischen Königreichs rückgängig gemacht, wobei die Motive des Königs Ludwig XIV. nicht unbedingt religiöse gewesen sein dürften (Bernard 2003: 21). Denn an dem Primat der Politik und der Staatsraison ließ auch der Sonnenkönig keinen Zweifel aufkommen, hat er doch, wann immer es ihm aus politischen Klugheitsgründen geboten schien, gegen katholische Mächte und Interessen paktiert. Nach dem Revokationsedikt sollte es ein ganzes Jahrhundert dauern, bis die Protestanten wieder eine rechtlich verbürgte Existenzgrundlage erhielten, nämlich durch ein königliches Toleranzedikt am Vorabend der Revolution im Jahr 1787.

2. Die Französische Revolution im Konflikt mit der katholischen Kirche

Die Französische Revolution hat das Verhältnis von Staat und Religion von Grund auf umgeworfen. Mehr noch, die von ihr ausgehenden Umwälzungen kommen einem Bruch mit der alten, von Gott gestifteten Ordnung gleich. Ihre Prinzipien, die in der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* vom 26. August 1789 niedergelegt sind, verkünden mit aller Kühnheit und Wucht eines Gründungsaktes den Anbruch des „säkularen“ demokratischen Zeitalters. Die Souveränität wird im dritten Artikel der *Déclaration* auf die Nation übertragen, in der die Gesamtheit des Volkes politisch verfasst ist, nachdem zuvor in der Präambel die natürlichen und unveräußerlichen Menschenrechte „heilig“ gesprochen und als unverrückbare Legitimationsgrundlage der neuen politischen Ordnung festgeschrieben worden sind – wenn auch in Gegenwart und unter dem Schutz eines Höchsten Wesens. Gleichwohl gilt, dass der neue Staat prinzipiell keine Religion hat und vertritt; sein Endzweck ist, wie der zweite Artikel eigens betont, die Erhaltung und Gewährleistung der natürlichen und unvergänglichen Menschenrechte. Da alle Menschen frei und gleich an Rechten geboren sind und bleiben, so der erste Artikel, sind alle Bürger gleichermaßen zu allen Würden und öffentlichen Ämtern zugelassen – allein nach der Maßgabe ihrer Fähigkeiten und Tugenden, fügt der sechste Artikel hinzu. Damit

6 Abgedruckt ist das Edikt von Nantes in: Walder 1946: 13-47. Es kennzeichnet die asymmetrische Erlaubnis-Konzeption der Toleranz des Edikts von Nantes, dass der Protestantismus fortwährend als „ladite religion prétendue réformée“ angesprochen wird.

wird die Staatsbürgerschaft prinzipiell von der Religionszugehörigkeit entkoppelt; die Religion ist nicht mehr Sache des Staates, sie ist freigegeben.

Tatsächlich wurden religiösen Minderheiten nach und nach alle staatsbürgerlichen Rechte zugestanden. Einige Monate nach der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte erhielten die Protestanten das Wahlrecht und wurden zu allen Ämtern zugelassen. Im September 1791 zogen die Angehörigen der jüdischen Minderheitsreligion nach, auch sie bekamen die volle Staatsbürgerschaft zuerkannt. Hinzu kam eine Reihe von wichtigen Maßnahmen zur Säkularisierung des öffentlichen Lebens, mit denen der revolutionäre Staat die katholische Kirche aus seinem Hoheitsbereich in die Gesellschaft der Individuen hinauswies. Die Ehe galt fortan nicht mehr als ein heiliges Bündnis zwischen Mann und Frau, das vom Klerus für alle Zeiten unwiderrufbar gesegnet wurde, sondern als ein rein bürgerlicher Vertrag, der in der Gemeindeverwaltung geschlossen wurde und von beiden Seiten gelöst werden konnte. Außerdem wurden die Geburt und der Tod als höchst symbolische Grenzerfahrungen des Politischen in den Befugnis- und Verantwortungsbereich des Staates hinein geholt.

Gleichwohl war es keineswegs ausgemacht, dass diese revolutionären Grenzverschiebungen in eine vollwertige Gleichstellung der Religionen einmünden würden. Denn die Beharrungskräfte waren beträchtlich, namentlich die katholische Kirche versuchte ihre angestammten Rechte als Staatsreligion zu erhalten und hinüberzuretten in die neue Epoche. Dazu gesellte sich der für die katholische Kirche außerordentlich günstige Umstand, dass die Nationalversammlung in ihrer Mehrheit kaum Zweifel an der Bedeutung der katholischen Religion für das öffentliche Leben hegte – zumindest in der Anfangsphase der Revolution. Dies ist freilich nicht verwunderlich, war es doch vor allem der niedere Klerus, der sich mehrheitlich mit dem Dritten Stand zusammentat und die Umwandlung der Generalstände in eine Nationalversammlung guthieß. Dennoch musste der Klerus bereits in der Debatte der Nationalversammlung über die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ im Sommer 1789 heftige Anfechtungen gewärtigen und um die Vorzugsstellung der katholischen Kirche ringen. Ein gewisser Gegensatz zwischen Kirche und Revolution machte sich von Anfang an bemerkbar, als es um die Frage ging, welche Stellung der katholischen Religion und der allgemeinen Religionsfreiheit im neuen Staatsgefüge zukommen sollte. Bezeichnenderweise bildete die Religionsfreiheit den umstrittensten Verhandlungsgegenstand der ganzen Debatte. Marcel Gauchet bemerkt in seiner minutiösen Analyse der Entstehungsgeschichte der *Déclaration*:

„Il est hautement significatif, que de toutes les matières, pourtant brûlantes, débattues à propos de la Déclaration des droits, ce soit celle-là qui ait soulevé les discussions les plus virulentes. Intensité prémonitoire. Le dimanche 23 août 1789, la Révolution a rencontré l'un des problèmes insolubles où elle allait se perdre, de constitution civile du clergé en culte de l'Etre

suprême, entre liberté privée et institution publique, entre passion irréligieuse et sentiment de la nécessité du religieux.“ (Gauchet 1989: 174)

Am 19. August hatte die Nationalversammlung den Vorschlag des „sixième bureau“ für den Artikel zur Religionsfreiheit als Diskussionsgrundlage der Déclaration angenommen. Er entstand unter der Federführung des Klerus und enthielt die folgenden drei Artikel:

„Art. 16: Da das Gesetz keine Vergehen ahnden kann, die im Verborgenen geschehen, muss es durch die Religion und die Moral darin unterstützt werden. Es ist daher für die Aufrechterhaltung einer guten Ordnung in der Gesellschaft unerlässlich, dass beide respektiert werden.

Art. 17: Die Aufrechterhaltung der Religion bedingt die Anerkennung eines öffentlichen Kultes. Die Achtung vor dem öffentlichen Kult ist deshalb unerlässlich.

Art. 18: Ein Bürger, der diesen öffentlichen Kult nicht stört, darf auf keinen Fall behelligt werden.“ (Guggisberg 1984: 287)

Im Grunde verlässt dieser Entwurf nicht die traditionellen Bahnen, in denen das Verhältnis von Staat und Religionen geordnet wurde; denn auch hier wird die Bedeutung der Religion für Gesetzestreue und Sitte herausgestellt, daraus die Notwendigkeit eines öffentlich anerkannten Kultes entnommen und schließlich andersgläubigen Bürgern Toleranz in Aussicht gestellt. Am 22. und 23. August 1789 wurde dieser Vorschlag im Plenum der Nationalversammlung während einer hitzigen Kontroverse beraten. Gleich zu Beginn der Sitzung schlug Graf Castellane vor, die drei Artikel durch einen einzigen zu ersetzen, der dahingehend lauten sollte: „Niemand darf wegen seiner religiösen Anschauungen behelligt noch in der Ausübung seiner Religion gestört werden.“ (Ebd.). Gegen dieses Plädoyer für allgemeine Religionsfreiheit regte sich heftiger Widerstand zahlreicher Abgeordneter, übrigens nicht nur des Klerus. Der Bischof von Clermont, François de Bonnal, etwa verlangte, dass die Prinzipien der französischen Verfassung in der (katholischen) Religion ihren festen Sitz haben sollten (Sandweg 1972: 241). Daraufhin ergriff Marquis de Laborde als Abgeordneter des dritten Standes das Wort, um umfassende Toleranz, Neutralität und allgemeine Religionsfreiheit zu fordern:

„Die Gesinnung, von der wir uns im Moment alle tragen lassen müssen, heißt Toleranz. Wenn man den religiösen Überzeugungen eines einzelnen Vorschriften machen wollte, würde das bedeuten, in das Herz jeden Bürgers den grausamsten Despotismus zu pflanzen. Ich will hier nicht an das Blut erinnern, das wegen der Intoleranz geflossen ist, an die Verwüstungen, die sie in allen Ländern verursacht hat. Europa bietet noch ein reichlich seltsames Schauspiel in der Verschiedenheit seiner Religionen und im Despotismus, den einige Regierungen zur Aufrechterhaltung ihrer Religion ausüben. Aber wozu war diese Strenge gut? Sie hat die Verfolgung nötig gemacht, und diese wieder hat zur Ausbreitung von Sekten ermutigt. [...] Die

Neutralität ist ohne Zweifel die weiseste Haltung. Die Regierung hat keine andere Aufgabe, als den Frieden aufrechtzuerhalten, und die einzige Art, diesen nicht zu stören, besteht in der Respektierung der verschiedenen Kulte. Ich gestehe, dass ich nur mit Betrübnis sehe, wie Christen sich auf die zivile Amtsgewalt berufen zum Schutz ihrer Religion, die sich doch nur durch die Reinheit ihrer Lehre erhalten darf. [...] Die Religionsfreiheit ist ein geheiligtes Gut, das jedem Bürger gehört.“ (Guggisberg 1984: 289)

Ein anderer Mitstreiter, Graf Mirabeau, ging in seiner Stellungnahme einen Schritt weiter. Er wolle hier nicht Toleranz predigen, die völlig unbeschränkte Religionsfreiheit („la liberté la plus illimitée de religion“) sei in seinen Augen ein so geheiligtes Recht, dass das Wort Toleranz, mit dem man es auszudrücken versuche, ihm in gewissem Sinne schon tyrannisch vorkomme. Denn bereits das Vorhandensein einer Macht, so Mirabeau weiter, die Toleranz gewähren könne, beeinträchtige die Freiheit, weil sie eben nicht nur die Macht, zu tolerieren, sondern ebenso die Macht, nicht zu tolerieren, habe. Noch in demselben Atemzug bittet er inständig alle diejenigen, die mit ihren Befürchtungen die Stürme schon vorwegnehmen, die das Königreich verwüsten würden, wenn man die Kultusfreiheit einführe, zu bedenken, dass die umfassende Toleranz in den Nachbarländern keine giftigen Früchte hervorgebracht habe. Er schließt seine Ausführungen mit der Feststellung, sie hätten lediglich das Recht, sich um die Angelegenheiten in dieser Welt zu kümmern.

Am nächsten Tag, dem 24. August 1789, wurde die Debatte um den genauen Wortlaut des Artikels zur Religionsfreiheit mit gleicher Verve fortgesetzt. Zunächst einigte man sich darauf, die Artikel 16 und 17 des Entwurfs des sechsten Büros in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte nicht aufzunehmen, weil sie keine Rechte, sondern Vorschriften (wenn auch respektable) enthielten und damit den Rahmen der Déclaration sprengten; sie sollten später zum Gegenstand der Verfassung erhoben werden (Gauchet 1989: 168). Übrig blieb der Artikel 18, um den man nun Wort für Wort rang. Der Abgeordnete Bouche bemühte sich mit einer neuen Fassung des Artikels um eine Vermittlung zwischen den gegensätzlichen Positionen: „Comme aucune société ne peut exister sans religion, tout homme a le droit de vivre libre dans sa croyance et ses opinions religieuses, parce qu’elles tiennent à la pensée, que la Divinité seule peut juger.“ (Sandweg 1972: 241). Aber als er damit nicht die erhoffte Resonanz fand und die Diskussion nicht vom Fleck kam, brachte Graf Castellane erneut seinen Vorschlag ins Spiel. Mirabeau unterstützte Castellane vorbehaltlos. Er ergriff zur Verteidigung seines Vorschlages das Wort, mit dem er sich an das katholische Lager wandte:

„Man spricht hier ohne Unterlaß von einem herrschenden Kult (culte dominant): Herrschend! Meine Herren, ich verstehe dieses Wort nicht, man muß es mir zuerst erklären. Meint man damit einen unterdrückenden Kult? Ihr habt dieses Wort aber geächtet; und wer für die Sicherung des Rechtes auf Freiheit eintritt, hebt nicht wieder die Unterdrückung aufs Podest. –

Meint man den Kult des Fürsten? Der Fürst hat aber kein Recht, über die Gewissen zu herrschen oder über die Anschauungen zu bestimmen. – Ist es der Kult der Mehrheit? Der Kult ist aber eine Anschauungssache; dieser oder jener Kult ist das Resultat dieser oder jener Anschauung; nun richten sich die Anschauungen nicht nach dem Ergebnis von Abstimmungen: eure Gedanken gehören euch; sie sind unabhängig; ihr könnt mit ihnen machen, was ihr wollt. Und schließlich darf eine Mehrheitsmeinung überhaupt nicht herrschen. Das ist ein tyrannisches Wort, das man aus unserer Gesetzgebung verbannen muss [...] Einzig die Gerechtigkeit darf herrschen, einzig das Recht eines jeden; alles andere ist untertan.“ (Guggisberg 1984: 291f.)

Castellane führte anschließend seinerseits zur Begründung seiner Haltung die goldene Regel ins Feld, von der er als einem „heiligen Grundsatz“ sprach. Darüber hinaus begegnete er dem Einwand, die Verschiedenheit der Kulte würde früher oder später Religionskriege verursachen, mit dem Hinweis, es sei der Ehrgeiz der Staatsmänner gewesen, der aus dem Fanatismus und der Unwissenheit der Völker ihren Nutzen gezogen und die Erde ins Blutbad gestürzt habe, und nicht die Religionsfreiheit. Zum Schluss bekräftigte er sein Plädoyer mit den Worten, einen Menschen daran zu hindern, seiner Gottheit die geschuldete Ehre zu erweisen, hieße, sein Gewissen zu tyrannisieren und daher die heiligsten Menschen- und Bürgerrechte zu verletzen.

Da aber auch nach diesen Interventionen die Widerstände der katholischen Seite gegen die allgemeine Religionsfreiheit nicht nachließen, sah sich Graf Castellane gezwungen, den wichtigen zweiten Teil seines Vorschlages zu streichen. Erst nach dieser substantiellen Modifikation seines vorgeschlagenen Artikeltextes fand sich eine Mehrheit der Nationalversammlung bereit, den Artikel 18 des ursprünglichen Entwurfes vom sechsten Büro als Vorlage fallen zu lassen und seinen als neue Diskussionsgrundlage zu akzeptieren. Castellane glaubte, der erste Teil seines vorgeschlagenen Artikels („Nul homme ne doit être inquiété pour ses opinions religieuses“) impliziere den zweiten Teil („ni troublé dans l'exercice de sa religion“) (Gauchet 1989: 169). Doch dem war nicht so; sein Vorhaben wurde unter der Hand dünn gerieben. Die katholisch-konservative Fraktion, die über die Mehrheit in der Nationalversammlung verfügte, ließ kein Zweifel daran aufkommen, dass sie den Wortlaut des Artikels in ihrem Sinne deuten und wenden wollte. Von allen Seiten wurden Änderungswünsche an dem Text geäußert, die Gegensätze brachen wieder mit aller Wucht hervor, die Debatte drohte zu einem Stimmengewirr zu verkommen. Angesichts der Aussichtslosigkeit in der Debatte bot der Präsident der Nationalversammlung, Graf von Clermont-Tonnerre, sogar zwei Mal vergebens seinen Rücktritt an. Schließlich gelang es den Vertretern eines öffentlichen (katholischen) Kultes, sich durchzusetzen mit der einschränkenden Zusatzformel „pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi“, wobei die „öffentliche Ordnung“ von allen so verstanden wurde, als umfasste sie den katholischen *culte*

public. Gegen diesen katholischen Wort- und Freiheitsstreich erhob sich die Stimme des Protestanten Rabaut de Saint-Etienne zu einer letzten Warnung: Nun könne man zu Recht behaupten, das Vaterland sei für Protestanten eine Rabenmutter, für die sie alles tun, die aber ihrerseits für sie nichts tut. Er erinnerte die Mitglieder der Nationalversammlung an ihre – wenige Tage zuvor verabschiedeten – Prinzipien und bezichtigte sie des Selbstwiderspruchs:

„Vous ne vous exposerez pas, Messieurs, au reproche de vous être contredits dès les premiers moments de votre législation sacrée ; d’avoir déclaré il y a quelques jours que les hommes sont égaux en droits et de déclarer aujourd’hui qu’ils sont inégaux en droits ; d’avoir déclaré qu’ils sont libres de faire tout ce qui ne peut nuire à autrui, et de déclarer aujourd’hui que deux millions de vos concitoyens ne sont pas libres de célébrer un culte qui ne fait aucun tort à autrui.“ (Gauchet 1989: 171)

Und dann beschwor er die Abgeordneten mit den Worten:

„Ce n’est pas même la tolérance que je réclame; c’est la liberté. La tolérance ! le support ! le pardon ! la clémence ! idées souverainement injustes envers les dissidents, tant qu’il sera vrai que la différence de religion, la différence d’opinion n’est pas un crime. La tolérance ! Je demande qu’il soit proscrit à son tour [...] Je demande donc, Messieurs, pour les protestants français, pour tous les noncatholiques du royaume, ce que vous demandez pour vous: la liberté, l’égalité de droits.“ (Sandweg 1972: 243)

Keine Religion, führt er zur Begründung seiner Forderung aus, könne von sich behaupten, im sicheren Besitz der ganzen Wahrheit zu sein. Die Vielfalt der Kulte sei Gottes Wille, andernfalls er doch längst alle Menschen um einen Glauben geschart hätte. Daher, appelliert er an die Abgeordneten, sollten sie sich hüten, zu glauben, ihnen sei vorbehalten, eine Vielfalt verschwinden zu lassen, die immer bestand; kurzum, sie sollten sich kein Recht anmaßen, dessen sich ihr Herrgott selber nicht bedienen wollte (Erdmann 1949: 100). In dem Zusammenhang empfiehlt er den Vertretern der Nationalversammlung, dem amerikanischen Vorbild nachzueifern, da sie sich nun einmal nicht dazu in der Lage gezeigt hätten, selber ein Exempel zu statuieren. Zum Schluss bemerkt er, es sei nach den langen und blutigen Erfahrungen der Vergangenheit endlich an der Zeit, die Schranken niederzureißen, die den Menschen vom Menschen, den Franzosen vom Franzosen trennten; sein Vaterland sei endlich frei, es sei nun an ihm, sich dessen würdig zu zeigen, indem es alle seine Kinder an denselben Rechten teilhaben lasse (Guggisberg 1984: 294). Obwohl Rabaut de Saint-Etienne mit seiner bewegten Rede starken Beifall erntete, wurden keine Veränderungen mehr an dem Text vorgenommen. Die katholisch-deistische Mehrheit in der Nationalversammlung setzte sich über den prinzipiellen Widerspruch einer engagierten, revolutionär-liberalen Minderheit hinweg und veranlasste

die Verabschiedung des zehnten Artikels der Déclaration mit folgendem Wortlaut: „Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi.“

Der Wortführer des revolutionär-demokratischen Lagers, Mirabeau, kommentierte den zehnten Artikel eine Woche später im *Courier de Provence*:

„Wir können nicht unseren Schmerz darüber verbergen, dass die Nationalversammlung die Intoleranz, statt sie im Keime zu ersticken, gleichsam als Reserve in die Menschenrechtserklärung aufgenommen hat. Anstatt sich unzweideutig für die Religionsfreiheit auszusprechen, hat sie erklärt, dass die freie Äußerung von Überzeugungen eingeschränkt werden, dass ein öffentlicher Kult sich der Freiheit entgegenstellen und dass das Gesetz sie in Schranken weisen könne. Alles falsche, gefährliche und intolerante Grundsätze [...]“ (ebd.: 294 f.)

Mirabeau kommt bei der Gelegenheit auf zwei zentrale Argumente der Gegenseite zu sprechen, um sie zu widerlegen; das erste Argument besagt, unter dem Mantel der Religion werde man Lehren verkünden, die der Gesellschaft schaden und der „gesunden Moral“ widersprechen würden. Diesen Einwand entkräftet er mit dem Hinweis, niemals käme es dort dazu, wo mehrere Religionen sich gegenseitig überwachten, da vielmehr zu erwarten sei, dass sie sich gegenseitig läuterten. Korruption sei nur bei einer herrschenden Religion zu befürchten, die vor nichts Angst haben müsse. Außerdem könne man gefährliche Lehren nur im Verborgenen verkünden, da sie nie den Mut haben würden, sich der strengen Kritik der Öffentlichkeit zu stellen. Das zweite Argument der Gegenseite, das er sich vornimmt, behauptet, wenn man alle Religionen zuließe, stürzte man die Menschen in einen religiösen Indifferentismus. Darauf antwortet Mirabeau, auch dies sei falsch und durch die Erfahrung widerlegt, denn man sei indifferent in der Religion, die man ohne Prüfung und Beweise einfach von seiner Amme oder seinen Lehrern angenommen habe. Dies erkläre zugleich, warum man im Allgemeinen in protestantischen Ländern mehr aufrichtige und wohlunterrichtete Gläubige antreffe als in katholischen. Überhaupt sei die protestantische Sekte nicht nur Förderin der menschlichen Vernunft, sondern auch Freundin des Friedens und der zivilen Freiheit, sie kenne kein Oberhaupt für ihre Geistlichen, die eine Körperschaft von Bürgern bildeten, ferner keine vom Staat besoldeten Diener der öffentlichen Moral, die sich um die Erziehung der Jugend kümmerten; und dennoch zeigten sich ihre Angehörigen aus echtem Familiensinn an der Erhaltung der Sittlichkeit und der allgemeinen Wohlfahrt interessiert (ebd.: 296). Umso bedauerlicher sei es, dass der revolutionäre Staat sich nicht zu einer allgemeinen Religionsfreiheit durchgerungen habe.

Aus der kritischen Stellungnahme Mirabeaus geht deutlich hervor, dass der verabschiedete zehnte Artikel der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte genau genommen keine Religionsfreiheit gewährleistet, weil er unter dem Banner der etablierten öffentlichen Ordnung die Vorzugsstellung des katholischen Kultes bei-

behält. In der Tat fällt es auf, dass die Freiheit in dem Artikel äußerst restriktiv gefasst ist. Bemerkenswert ist zunächst einmal die negative Formulierung („Niemand soll behelligt werden [...]“), mit der die neue Autorität jedwede Verpflichtung und Verantwortung für die Ausübung der Freiheit von sich weist, sodann der Umstand, dass die Religionsfreiheit fast beiläufig und widerwillig als ein Bestandteil der Meinungsfreiheit genannt wird. Und schließlich fällt auf, dass die negative Gewährleistung der (religiösen) Meinungsfreiheit unter dem Vorbehalt der öffentlichen Ordnung steht. Aber selbst diese Toleranz stand auf wackeligen Füßen, wenn man bedenkt, dass man damals den *ordre public*-Vorbehalt mit dem katholischen *culte public* in Verbindung brachte, ja gleichsetzte (Gauchet 1989: 173).

Bereits in der Debatte um die *Déclaration*, vor allem um den Inhalt des zehnten Artikels, zeigten sich also unüberbrückbare Unterschiede in der Frage nach dem rechten Verhältnis von Staat und Religionen. Zwei Positionen standen sich gegenüber: die eine trat ein für eine allgemeine Religionsfreiheit, die andere für die Bevorzugung der katholischen Religion als öffentlichen Kult bei gleichzeitiger Tolerierung der Minderheitsreligionen. Aufschlussreich ist hierbei, dass die Gegensätze noch vor der Verhandlung des zehnten Artikels an zwei Stellen hervorbrachen. Zum einen blieb die Anrufung des Höchsten Wesen in der Präambel nicht ohne Widerspruch, namentlich Marquis de Laborde hatte beantragt, Gott aus dem Spiel zu lassen mit der Begründung, der Mensch beziehe seine Rechte von niemandem, sondern von der Natur (Sandweg 1972: 240). Ein zweites Vorgefecht entspann sich um die Definition des allgemeinen Freiheitsbegriffes. Der vierte Artikel bestimmte die Freiheit als das Recht, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet; demnach hatte die individuelle Freiheit erst vor dem gleichen Recht des anderen Halt zu machen. Denkt man diesen Freiheitsbegriff ins Allgemeine und wendet man ihn auf alle Lebensvollzüge konsequent an, so bleibt kein Raum für die öffentliche Vorzugsstellung der gallikanischen Kirche. Da dies den Abgeordneten der Nationalversammlung seinerzeit nicht entgangen war, liefen die zur näheren Bestimmung der Freiheit geführten Verhandlungen nicht ohne Reibungen ab. In gewissem Sinne verhandelte man bei der Frage, was man denn unter Freiheit verstehen wolle, nicht nur über das rechte Verhältnis von Staat und Kirche, sondern über Vergangenheit und Zukunft des Landes schlechthin. Jedenfalls haben die Prinzipien der demokratischen Revolution, allen voran Freiheit und Gleichheit, eine Dynamik in die Debatte der Nationalversammlung über die *Déclaration* gebracht, die so manches von der späteren Entwicklung vorausahnen lässt.

In der Anfangsphase der Revolution herrschte indessen noch keine Klarheit über das Wesen und die Ziele der Akteure, vieles schwankte noch; sowohl der revolutionäre Staat als auch die katholische Kirche nahmen erst allmählich, vor allem im Konflikt miteinander, schärfere Konturen an. Die Anfangsphase ist denn auch durch ein einvernehmliches Miteinander von Revolution und Kirche gekennzeichnet. Es ist bereits erwähnt worden, dass es vor allem der niedere Klerus war, der

sich mehrheitlich mit dem Dritten Stand verbündete und die Umwandlung der Generalstände in eine Nationalversammlung ermöglichte. Dabei geschah die Verbindung des Klerus mit dem Bürgertum nicht nur aus revolutionärem Enthusiasmus; vielmehr gaben politische Erwägungen den Ausschlag. Viele hatten mit ihr die Hoffnung verbunden, die neue Regierung würde dem Katholizismus im öffentlichen Leben zur mehr Wirksamkeit verhelfen – im Gegenteil zum alten Regime, dem sie schon seit längerem moralische Laxheit vorwarfen (Maier 2006: 109). Eine solche Hoffnung nährte sich aus der Überzeugung vieler Geistlicher, das Neue, revolutionär Anbrechende sei zutiefst christlich, ja katholisch. Nicht von ungefähr ist der Begriff „christliche Demokratie“ zum ersten Mal in der Geschichte in diesem Zeit- und Erfahrungsraum aufgekommen (ebd.: 125). Es war der konstitutionelle Bischof von Lyon, Lamourette, der ihn erstmals im Jahre 1791 im französischen Parlament gebrauchte. Die Annahme einer völligen Übereinstimmung zwischen den Prinzipien der demokratischen Revolution und der christlichen Lehre ist bemerkenswert, war doch die katholische Kirche bis dahin mit dem alten Staat verschwistert, von dem sich die Revolution alsbald schroff abwenden sollte. Aber auch die Revolution und ihre Träger hatten durchaus Gründe, die Nähe und den Beistand der Kirche zu suchen. Die Revolution war mannigfach auf die Dienste der Kirche angewiesen. Sie galt nach wie vor als das unangefochtene Symbol der nationalen Einheit und genoss als solches breite Wertschätzung. Außerdem gingen die Revolutionäre noch selbstverständlich davon aus, dass auch der neue Staat nicht ohne eine religiöse Grundlage auskommen könne. Darüber hinaus waren die administrativen Vermittlerdienste der Kirche zwischen Volk und Nationalversammlung schlicht unentbehrlich. Und so kam es, dass die ersten Monate der Revolution im Zeichen einer engen Allianz zwischen Kirche und Staat standen; der Historiker Albert Mathiez sprach sogar von einer „mariage de l'Eglise et de l'Etat“. Für dieses harmonische Miteinander von Staat und Kirche in der Anfangsphase der Revolution hat sich die Szene in das historische Gedächtnis eingepägt, in der die Vertreter der drei Stände in feierlicher Prozession mit brennenden Kerzen in den Händen zur Kirche des heiligen Ludwig in Versailles ziehen. Daneben gab es genug Gelegenheiten, bei denen die Nationalversammlung mit kirchlicher Präsenz Fühlung aufnahm; auch sie ließ es sich nicht nehmen, wichtige Entscheidungen und Höhepunkte ihres Werdegangs mit dem Glanz kirchlichen Gepränges zu umgeben; sie ließ nicht nur die berühmte Nachtsitzung vom 4. August 1789, in der die Privilegien der alten Stände fielen, mit einem feierlichen Tedeum ausklingen, sondern feierte auch Messen für die Bastillestürmer. „Wo immer sich die maßgebenden Wortführer der Revolution über kirchliche Probleme äußerten“, schreibt Hans Maier in seiner klassischen Studie zu *Revolution und Kirche*, „da betonten sie ihre Anhänglichkeit an die römische Kirche und brachten ihren Willen zum Ausdruck, dieser Kirche auch in dem neuen Staatsbau einen würdigen Platz zu schaffen“ (ebd.: 78). Es blieb dabei nicht bei bloßen Versicherungen, vielmehr war die Kirchenpolitik der Nationalversammlung

anfangs tatsächlich von dem Wunsch nach enger Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche geleitet. Man wollte also Staat und Kirche keineswegs trennen, sondern im Gegenteil zur Einheit verschmelzen.

Das anfängliche Miteinander von Revolution und Kirche war jedoch von relativ kurzer Dauer. Es bröckelte bereits nach einem Jahr, ging später im revolutionären Strudel unter und endete im blutigen Aus- und Gegeneinander. Der revolutionäre Staat knüpfte zunächst lückenlos an die Tradition des Gallikanismus, indem er mehrere Maßnahmen zur wirtschaftlichen Entmachtung der Kirche ergriff. Im August 1789 wurde die Kirchensteuer (*dîme*) abgeschafft und im November wurden die Güter der katholischen Kirche verstaatlicht. Wenn auch die finanzielle Notlage des Staates dabei eine wichtige Rolle gespielt haben dürfte, entscheidend war wohl ein anderer Grund. Durch die Wegnahme des Kirchengutes wollten die Mitglieder der Nationalversammlung der Kirche das Rückgrat als eine eigenständige Körperschaft brechen und sie auf diese Weise in die Knie zwingen (Erdmann 1978: 17). Die gallikanische Kirche genoss ja seit Jahrhunderten eigene Freiheiten und Rechte, die sie in gewissem Sinne direkt von Gott ableitete; sie blieb selbst in den Zeiten, in denen die Könige mit harter Hand in sie hineinregierten, eine eigenständige Korporation. Genau dies jedoch wurde zu einem Problem für die Constituante. Die Prinzipien der neuen Ordnung, zumindest so, wie sie von ihren Mitgliedern verstanden wurden, ließen die Kirche zunehmend als ein Fremdkörper erscheinen, den es aufzulösen galt. Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen stand das Problem der Souveränität. Im dritten Artikel der *Déclaration* hieß es dazu: „Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.“ Für die Nationalversammlung war es ausgemacht, dass die Kirche gegen dieses fundamentale Prinzip der neuen politischen Ordnung verstieß, denn erstens war sie unbestreitbar eine Körperschaft, zweitens übte sie Autorität aus und drittens ging diese nicht von der – vom König auf die ganze Nation übertragenen – Souveränität aus. Dass das Problem ins Grundsätzliche ging, geht auch daraus hervor, dass die Mitglieder der Nationalversammlung auf die weitgehenden finanziellen Angebote der Kirche nicht einmal eingingen. Es ist bezeichnend, dass Mirabeau zur Begründung seiner ablehnenden Haltung auf die *Déclaration* verwies; da die politische Gesellschaft sich ausschließlich aus Individuen zusammensetze, stehe die Existenz besonderer Korporationen im Widerspruch dazu. Dieser Widerspruch zwischen Kirche und Revolution wurde vollends sichtbar als die Nationalversammlung am 13. April 1790 den Antrag des Mönchs Dom Gerle, den Katholizismus zur Nationalreligion zu erklären, ablehnte. Die Begründung dazu lautete:

„L'assemblée nationale, considérant qu'elle n'a et qu'elle ne peut avoir aucun pouvoir à exercer sur les consciences et sur les opinions religieuses; que la majesté de la religion et le respect profond que lui est dû, ne permettront point qu'elle devienne un sujet de délibération;

considérant que l'attachement de l'Assemblée nationale au culte apostolique, catholique et romain ne saurait être mis en doute [...]“ (Nicolet 1989: 145)

In der Diskussion wies Mirabeau darauf hin, dass die Nationalversammlung eine „verfassunggebende und nicht theologische Versammlung“ sei und dass „die Erinnerungen an die Handlungen der Despoten nicht als Vorbild dienen sollen für das, was die Abgeordneten eines Volkes, das frei sein will, tun sollen“; er versäumte in dem Zusammenhang nicht, an die Intoleranz des Ancien Régime allgemein und an das Gemetzel der Bartholomäusnacht insbesondere zu erinnern (Mirabeau 1989: 250). Dessen ungeachtet blieb der Konflikt zwischen revolutionärem Staat und Kirche bis Mitte des Jahres 1790 latent; er brach erst hervor, als die Constituante sich daranmachte, die Kirche nach ihrem Bilde umzukrempeln. Ihre Mitglieder hatten aus der radikalen Souveränitätskonzeption gefolgert, ihnen stünde es im Namen der Nation zu, über die innere Verfassung der Kirche zu verfügen, ja letztlich den (demokratischen) Prinzipien der *Déclaration* auch dort Geltung zu verschaffen. Gerade dies war mit der am 12. Juli 1790 verabschiedeten Constitution civile du clergé beabsichtigt.⁷ Einer der führenden Köpfe der Debatte, die der Neuregelung der rechtlichen und sozialen Stellung des Klerus gewidmet war, ging sogar soweit zu behaupten: „Nous sommes une Convention nationale; nous avons assurément le pouvoir de changer la religion; mais nous ne le ferons pas.“ (Furet 1988: 557). Die Zivilverfassung des Klerus ging denn auch weit in der Aneignung und Bemächtigung der katholischen Kirche; sie begründete im Kern eine veritable Staatskirche, die gegen den Einfluss Roms streng abgeschirmt wurde. Sie übertraf aber die gallikanische Tradition mit zwei Änderungen deutlich; die eine sah vor, dass die Kirche sich in ihrer Gliederung an den staatlichen Départements orientierte und die zweite, dass die Bischöfe und Pfarrer nach dem allgemeinen Wahlmodus („par la voie du scrutin et à la pluralité absolue des suffrages“) gewählt würden. Hinzu kam ihre Forderung an die Bischöfe und Priester nach einem umfassenden Treueschwur auf die Nation und die Verfassung. Gerade diese Forderung führte zu einer Spaltung des Klerus in zwei Lager. Die eine Hälfte war bereit, den Treueschwur zu leisten, während die zweite Hälfte ihn kategorisch verweigerte. Es ist bemerkenswert, wie weit eine Mehrheit der Geistlichen zu gehen bereit war, um die Einheit der gallikanischen Kirche zu bewahren. Sie waren nicht nur bereit, wenn auch contre-cœur, dem staatlichen Neuzuschnitt der geistlichen Jurisdiktionsbezirke zuzustimmen, sondern auch der demokratischen Wahl von Bischöfen und Pfarrern. Sie waren also bereit, im Grunde alles zu konzedieren – bis auf das Recht, die Zivilverfassung von einer geistlichen Autorität „absegnen“ zu lassen, oder mit anderen Worten: unter dem einen Vorbehalt, dass die Kirche als Kirche das Recht behielt, zu dem, was die Ver-

7 Der integrale Text ist abgedruckt in: Giacometti 1926: 3-14.

sammlung wollte, Stellung nehmen zu dürfen. „Das war“, bemerkt Karl-Dietrich Erdmann, „weiß Gott nicht viel, und man könnte sagen, dies sei eine Forderung irgendwo hoch im Himmel abstrakter Spekulation gewesen. Aber genau um diese Frage ging es jetzt. Um sie drehte sich in dieser Entscheidungsstunde das Schicksal der Französischen Revolution.“ (Erdmann 1978: 19). Zur Begründung ihrer eigenständigen Rechtsposition berief sich die Kirche abermals auf die göttliche Stiftung des *sacerdotiums*. Aber die Nationalversammlung ließ nicht mit sich reden und lehnte Verhandlungsangebote ab, sei es im Rahmen des Nationalkonzils oder mit dem Papst, und zwar aus prinzipiellen Gründen. Eine außerhalb der Volkssouveränität stehende, aus eigenen Rechtsquellen schöpfende Korporation wie die Kirche hatte für sie keine Existenzberechtigung. Die Kirche, so hieß es in der Nationalversammlung, sei im Staat und nicht der Staat in der Kirche. Daraufhin wandte sich der gallikanische Klerus von sich aus an den Papst, in der Hoffnung, er möge der Zivilverfassung zustimmen, um die Einheit der Kirche zu retten. Er kam jedoch diesem Wunsch nicht nach; seine ablehnende Meinung sickerte noch im Sommer durch die Informationskanäle der Opposition, wiewohl er sie – aus Rücksichtnahme auf die französischen Bischöfe – erst am 10. März 1791 kundtat. Auch der König hatte kein Interesse an einer Lösung des Problems gezeigt, weil er sich von einer verschärften Konfrontation zwischen Kirche und Revolution eine Intervention ausländischer Mächte erhoffte, um das Ancien Régime wieder zu etablieren.

Infolge dessen begannen sich die Fronten zu verhärten. Am 10. Oktober 1790 veröffentlichte der deputierte Klerus seine ablehnende Stellungnahme unter dem Titel „Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé“ (Furet 1988: 559). Als eine Einigung nicht in Sicht war, steuerte der revolutionäre Staat auf einen radikaleren Kurs zu; er erließ am 27. November 1790 ein Dekret, in dem er seine Forderung nach einem umfassenden Treueschwur an die Geistlichen bekräftigte und im Falle des Nichtnachkommens drastische Sanktionen ankündigte (Giacometti 1926: 12, 13). Schließlich setzte die Constituante dem Klerus eine Frist von einer Woche. Doch auch dann fand sich keine Mehrheit für die Zivilverfassung. Am letzten Tag des Ultimatums, dem 4. Januar 1791, traten die namentlich aufgerufenen Priester nacheinander vor die Nationalversammlung hin und erklärten mit dem Ausdruck des Bedauerns, dass sie den Eid um des geistlichen Vorbehaltes willen aus Gewissensgründen nicht leisten könnten. Damit war der Bruch zwischen Revolution und Kirche besiegelt. Zu dieser Zeit hatte der Konflikt bereits das ganze Land fiebrig erfasst, manche Provinzen widersetzen sich dem revolutionären Treiben gewaltsam, hier und da gab es sogar bürgerkriegsähnliche Zustände, die Erinnerungen an Zeiten der Religionskriege wachriefen. In den katholischen Widerstandszellen bildeten sich die ersten konterrevolutionären Formationen, die sich einer starken antiklerikalen Front gegenübergestellt sahen. Am 4. Mai 1791 verbrannten gegen die Kirche aufgebrachte Volksgruppen in einer Pariser öffentlichen Kundgebung eine Figur des Papstes, woraufhin dieser seine diplomatischen Beziehungen mit Frank-

reich abbrach. Eine Dynamik der Extremen wurde in Gang gesetzt, die zur Entchristianisierung und zum Terror führen sollte (Ozouf 1988a).

Der revolutionäre Staat verfiel sich auch nach dem Scheitern seines Versuches, sich die Kirche einzuverleiben, in Widersprüchen. Obwohl er im ersten Artikel der neuen Verfassung vom 3. September 1791 die Religionsfreiheit („la liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché“) mit dem Zusatz „Les citoyens ont le droit d'élire où choisir les ministres de leurs cultes“ gewährleistete, ging er gegen die eidverweigernden Priester („réfractaires“) mit harter Hand vor; sie wurden als Feinde der Nation verfolgt, außer Landes gewiesen und später gar mit der Todesstrafe bedroht. Eine massive Auswanderung des römisch-katholischen Klerus in die europäischen Nachbarländer war die Folge. Dem hatte übrigens eine andere restriktive Maßnahme der Nationalversammlung Vorschub geleistet: Am 18. August 1792 hatte sie ein Dekret erlassen, in dem die Beseitigung von religiösen und säkularen Kongregationen angeordnet wurde. Der erste Satz lieferte die Begründung: „L'Assemblée nationale, considérant qu'un Etat vraiment libre ne peut souffrir dans son sein aucune corporation, pas même celles qui, vouées à l'enseignement public, ont bien mérité de la patrie“ (Giacometti 1929: 14). Auch hier leuchtet im Hintergrund der Gedanke auf, die einheitliche und unteilbare Souveränität der Nation, die in der Nationalversammlung verkörpert wurde, dulde keine Instanzen zwischen sich und den Individuen. Einige Wochen später schaffte die neu einberufene Versammlung – nunmehr nach dem amerikanischen Vorbild „Convention“ genannt – die Monarchie ab und rief am 25. September 1792 die „République française une et indivisible“ aus. Damit war das Experiment einer konstitutionellen Monarchie endgültig gescheitert, auch wenn der König Ludwig XVI. erst am 21. Januar 1793 mit der Guillotine enthauptet wurde.

Derweil gerieten die antireligiösen Übergriffe regelrecht außer Kontrolle und erfassten auch die konstitutionelle Kirche, die bis dahin geschont wurde. In der Folge durchzog eine allgemeine Entchristianisierungswelle das Land, wutentbrannte Volksmassen plünderten wahllos Kirchen und massakrierten Geistliche. Die revolutionäre Regierung indes hatte diese gewaltsamen antireligiösen Übergriffe keineswegs gebilligt. Es sind dann auch die Köpfe der Revolutionsregierung Robespierre und Danton gewesen, die sich gegen die antireligiöse Bewegung stemmten. Trotz drastischer Maßnahmen gelang es ihnen erst gegen Mitte des Jahres 1794, den gewaltsamen Ausschreitungen Einhalt zu gebieten. Robespierre hatte den Konvent veranlasst, zu erklären, das französische Volk anerkenne das Höchste Wesen und die Unsterblichkeit der Seele. Er selbst war zutiefst davon überzeugt, dass der Mensch diese zwei Ideen um keinen Preis der Welt entbehren könne, wenn er der Nichtigkeit entrinnen soll. In seiner Rede vom 7. Mai 1794 über „Die Beziehungen zwischen den religiösen und moralischen Ideen zu den republikanischen Grundsätzen, und über die nationalen Feste“ stellte sich Robespierre sowohl gegen die atheistischen Materialisten als auch gegen die Priester. An die Adresse der radikalen

Philosophen rief er, selbst „wenn die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur ein Wahn wäre, so wäre sie doch die schönste aller Schöpfungen des menschlichen Geistes“ (Robespierre 1989: 674). In den Augen des Gesetzgebers sei alles, was für die Welt nützlich und für die Praxis gut sei, auch zugleich die Wahrheit. Der Gesetzgeber solle sich ja hüten, dass geheiligte Band zu zerreißen, das die Menschen mit dem Schöpfer ihres Daseins verbinde, denn die Grundlagen der Bürgermoral seien notwendigerweise mit dem Gedanken an das höchste Wesen und an die Unsterblichkeit der Seele verknüpft. Mögen die Philosophen – kraft einer glücklichen Naturanlage oder einer höheren Vernunft – auch ohne den „Beistand“ dieser Ideen tugendhaft sein, gab er zu verstehen, der Atheismus lasse sich jedenfalls nicht in einer Nation einführen, ohne die Gesellschaft zu ruinieren. Deshalb forderte er:

„Wir sollten die Moral auf ewige und heilige Grundlagen stellen; wir sollten dem Menschen eine religiöse Achtung für seinesgleichen und ein tiefes Gefühl für seine Pflichten eingeben; das ist die einzige Garantie für das allgemeine Glück; das müssen wir durch alle unsere Institutionen fördern; und vor allem muss die öffentliche Erziehung auf dieses Ziel ausgerichtet sein.“ (Ebd.: 687)

Dass Robespierre indessen nicht die traditionelle Frömmigkeit der katholischen Kirche oder das Christentum als solches meint, geht deutlich aus seiner Priester-schelte hervor. Von den Priestern behauptet er nämlich pauschal, sie seien für die Religion das, was die Scharlatane für die Medizin seien; sie hätten Gott verunstaltet und geleugnet, um in seinem Namen zu regieren: „Sie haben ihn in den Himmel verwiesen wie in einen Palast, und sie haben ihn nur auf die Erde gerufen, um für sich selbst Tribute, Reichtümer, Ehren, Vergnügungen und Macht zu fordern.“ (Ebd.). Der wirkliche Priester des Höchsten Wesens sei die Natur, sein Tempel die Welt, sein Kult die Tugend und seine Feste die Freuden eines großen Volkes, das sich unter seinen Augen versammele, um die zarten Bande universeller Brüderlichkeit zu knüpfen und ihm Huldigungen reiner Herzen darzubringen. Robespierre verlangte denn auch, unter der Schutzherrschaft des Höchsten Wesens Feste zu feiern:

„Ein wohlverstandenes System von Festen wäre zugleich ein zartes Band der Brüderlichkeit und wirksames Mittel der Regenerierung. Veranstaltet also für die ganze Republik allgemeine und feierliche Feste; schafft auch für jeden einzelnen Ort besondere Feste, die Ruhetage sein sollen und das ersetzen müssen, was die Umstände zerstört haben. All diese Feste sollen die edlen Gefühle wecken, die den Reiz und die Schönheit des menschlichen Lebens, die Begeisterung für die Freiheit, die Liebe zum Vaterland und die Achtung vor den Gesetzen fördern.“ (Ebd.: 689)

Ohne Zwang und ohne Verfolgung sollen sich alle Sekten miteinander in dem „universellen Glauben an die Natur“ zusammenfinden. Gleichzeitig versicherte Robe-

spierre aber, dass er die Religionsfreiheit respektieren möchte. Damit scheint Robespierre unterscheiden zu wollen zwischen dem, was die Einzelnen glauben können, und dem, was sie als Bürger glauben müssen. Dieses spannungsvolle Programm erinnert stark an die Überlegungen von Jean-Jacques Rousseau über die Zivilreligion im *Contrat social*, und nicht von ungefähr holt Robespierre in der zitierten Rede zu einer Huldigung des Genfer Philosophen aus, wenn auch ohne ihn beim Namen zu nennen. „Ach, wenn er Zeuge dieser Revolution hätte sein können, deren Vorläufer er war, und die ihn zum Panthéon geführt hat!“ (ebd.: 681). Tatsächlich wurde die Asche Rousseaus am 11. Oktober 1794 ins Panthéon überführt – übrigens in die unmittelbare Nachbarschaft Voltaires. Rousseau erfreute sich vor allem bei den Jakobinern maßloser Verehrung; bereits im Oktober 1790 wurde seine Büste samt einem Exemplar des „*Contrat social*“ im Saal der Nationalversammlung aufgestellt (Manin 1988: 873). Aber nicht nur die Akteure der Revolution haben Rousseau mit der Französischen Revolution identifiziert, sondern auch die Interpreten und Historiker dieser Zeit, angefangen mit Edmund Burke (Furet 1994: 11).⁸ Lakanal hingegen konstatierte in seinem Bericht zur Überführung in das Panthéon, der „Gesellschaftsvertrag“ Rousseaus habe nicht die Revolution herbeigeführt, sondern umgekehrt die Revolution erkläre gewissermaßen erst den „Gesellschaftsvertrag“ (Manin 1988: 885). Allein diese Umkehrung zeigt, wie schwierig es ist, den Einfluss eines politischen Denkers in einem so vielschichtigen Ereignis wie die Französische Revolution adäquat einzuschätzen. Hier ist es weder möglich noch nötig, im Einzelnen darauf einzugehen. Der Hinweis sollte genügen, dass die dem Panthéon zugrunde liegende Idee der Anerkennung großer „unsterblicher“ Männer durch das Vaterland Rousseau gefallen hätte (Rehm 2006: 149). Es ist bezeichnend, dass das Gebäude im Auftrag von König Ludwig XV. in den Jahren 1764 bis 1790 als Kirche errichtet, nach dessen Vollendung jedoch von den Führern der Revolution zu einer säkularen Grab- und Gedenkstätte der Nation umgewidmet wurde; als profaner Tempel für berühmte „unsterbliche“ Männer diente er zur sakralen Überhöhung der Revolution (Ozouf 2001).

Auch das Experiment mit den revolutionären „Kulten“ und Festen bedeutete „un transfer de sacralité“, wie Mona Ozouf gezeigt hat (Ozouf 1979: 441). Der revolutionäre Staat hatte nach dem Scheitern seiner Kirchenbemächtigungspolitik begonnen, sich von der christlichen Tradition abzuwenden und nach eigenen Funda-

8 Edmund Burke schreibt in seinen „*Reflections on the Revolution in France*“: „I believe, that were Rousseau alive, and in one of his lucid intervals, he would be shocked at the practical phrenzy of his scholars, who in their paradoxes are servile imitators; and even in their incredulity discover an implicit faith.“ (Burke 1993: 172). Und in seinem „*Letter to a Member of the National Assembly*“ heißt es an einer Stelle: „I am sure that the writings of Rousseau lead directly to this kind of shameful evil“ (ebd.: 274).

menten Ausschau zu halten. Es galt, die Einheit des republikanischen Gemeinwesens mit „eigenen Mitteln“ zu stiften, was auf eine politisch-philosophische Neugründung hinauslief. Mit Vernunftkult, Dekadenkalender und einer neuen Zeitrechnung brachte der revolutionäre Staat seinen Willen zum Bruch mit der Vergangenheit deutlich zum Ausdruck. Ein politischer Erwartungs- und Sinnhorizont jenseits des Christentums sollte begründet werden, damit die Bürger das Leben auch im neuen Gemeinwesen als beglückend und verpflichtend zugleich erfahren. Bereits die Verfassung vom September 1791 sah politische Feste vor. Im vorletzten Absatz des ersten Titels heißt es dort: „Il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, et les attacher à la Constitution, à la Patrie et aux lois.“ Hans Maier charakterisiert die revolutionären Feste mit den Worten, sie seien halb Nachklang barocken Poms, halb Vorspiel moderner Nationalfeste und -feiertage, ebenso ein Instrument politischer Massenwirkung und Propaganda wie auch ein Magnet und Sammelpunkt der Künste – von der Architektur und Malerei bis zur Dichtung, von der Musik bis zum Theater (Maier 2006: 271). Durch Märsche und Tänze, Spiele und Prozessionen, Bilder und Symbole soll der einzelne aus dem Alltag, aus der Isolation herausgerissen werden; er soll sich vereinigen mit allen und aufgehen in der politischen Gemeinschaft. Ein Gefühl der Einheit, der Zusammengehörigkeit soll entstehen. Kurzum: Im revolutionären Fest soll der Mensch wiedergeboren werden als Bürger. Dabei ist es erstaunlich, wie selbstverständlich und stark die Orientierung am Vorbild der römischen Republik war, hatte doch der revolutionäre Staat der Vergangenheit den Krieg erklärt. Hannah Arendt bemerkt in einem Artikel über die Autorität, ausgehend von dem Marxschen Urteil, die Französische Revolution sei im römischen Kostüm auf der Bühne der Geschichte erschienen: „Entscheidender als das Kostüm war, dass sie alle [die modernen Revolutionen, AC.] von dem römischen Pathos der Grundsteinlegung, dem römischen Enthusiasmus für die Gründung eines neuen politischen Körpers beseelt waren.“ (Arendt 2012: 198).

Doch unterscheidet sich die Grundsteinlegung der Französischen Revolution wesentlich von den vorangegangenen darin, dass sie nicht nur eine neue Zeit anbrechen lässt, sondern in ihrem Erwartungshorizont die Erlösung des Menschengeschlechts verheißt. Damit ist eine andere Möglichkeit der Verhältnisbestimmung von demokratischer Revolution und Religion angedeutet, nämlich die Revolution selbst als eine neue Religion zu verstehen (Lefort 1992). Diese Lesart wurde bereits von den Zeitgenossen der Revolution in kritischer Absicht bemüht, sie gehört seitdem zum Denkanon der Revolutionshistoriker von Edmund Burke über Jules Michelet bis Jacob Talmon. Auch wurde sie von Tocqueville in seinem Spätwerk „L’Ancien Régime et la Révolution“ aufgegriffen und thematisiert. Die Französische Revolution sei hinsichtlich dieser Welt genauso verfahren, wie die religiösen Revolutionen im Blick auf das Jenseits. Beiden sei gemeinsam, den Menschen schlechthin ohne Rücksicht auf Zeit und Ort zu betrachten:

„Comme elle avait l'air de tendre à la régénération du genre humain plus encore qu'à la réforme de la France, elle a allumé une passion que, jusque-là, les révolutions politiques les plus violentes n'avaient jamais pu produire. Elle a inspiré le prosélytisme et fait naître la propagande. Par là, enfin, elle a pu prendre cet air de révolution religieuse qui a tant épouvanté les contemporains ; ou plutôt elle est devenue elle-même une sorte de religion nouvelle, religion imparfaite, il est vrai, sans Dieu, sans culte et sans autre vie, mais qui, néanmoins, comme l'islamisme, a inondé toute la terre de ses soldats, de ses apôtres et de ses martyrs.“ (Tocqueville 1988: 108)

Die Französische Revolution sei also selbst eine neue Religion geworden, wenn auch eine unvollkommene Religion, ohne Gott und ohne ein Leben im Jenseits, weil sie die Wiedergeburt und Erlösung der Menschen, ja der Menschheit zu ihrer „heiligen“ Sache gemacht habe.⁹ Dabei geht es im Kern um den Glauben der Menschen an sich selbst, nachdem sie sich als Ursprung und Gegenstand der Politik „entdeckt“ haben. Im Fortgange seiner Analyse kommt Tocqueville explizit auf den Glauben der Revolutionäre an sich selbst zu sprechen, der uns – fügt er bedauernd hinzu – abhanden gekommen sei. Sie hätten an der Vervollkommenungsfähigkeit und Macht des Menschen nicht gezweifelt, an seine Tugend geglaubt und sich für seinen Ruhm begeistert. Kurzum: Sie hätten jenes stolze Vertrauen („confiance orgueilleuse“) in ihre Kräfte gesetzt, das oft zum Irrtum führe, ohne das ein Volk aber zu nichts taue als zum Dienen (ebd.: 247). Diese Gesinnungen und Leidenschaften hätten bei den Revolutionären Wirkungen entfaltet, die gewöhnlich von den Religionen ausgingen: Sie hätten die Menschen dem individuellen Egoismus entrissen, zu Heldenmut und Aufopferung begeistert und gegenüber kleinen

9 Der Begriff „politische“ bzw. „säkulare“ Religion, der im 20. Jahrhundert zur Bezeichnung von totalitären Regimes konzeptualisiert worden ist, ist bei Tocqueville an dieser Stelle zum Greifen nahe. Aber die Sache selbst scheint doch von ihm ganz gut getroffen zu sein, wenn er schreibt: „La révolution française a opéré, par rapport à ce monde, précisément de la même manière que les révolutions religieuses agissent en vue de l'autre“ (Tocqueville 1988: 108). Erich Voegelin unterscheidet in seiner Studie „Die politischen Religionen“ von 1938 das Christentum als überweltliche Geistesreligion von den innerweltlichen politischen Religionen, die „das Göttliche in Teilinhalten der Welt“ suchen und finden, sei es die Menschheit, das Volk, die Klasse, die Rasse oder der Staat (Voegelin 1938: 16, 63). Raymond Aron, auf den das Konzept der säkularen Religionen zurückgeht, schlägt in einem totalitarismuskritischen Aufsatz mit dem Titel „L'avenir des religions séculiers“ von 1944 folgende Definition vor: „les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité“ (Aron 1996: 153). Die Nähe beider Autoren zu Tocqueville ist kaum zu übersehen.

Glücksgütern gleichgültig gemacht. Der Gedanke, die Revolution selbst habe sich in den Rang einer Religion verstiegen, dürfte vor allem auf ihre radikale, ultrademokratische Phase zutreffen, in der sie die Menschen mit „wahrer Freiheit“ und Tugend beglücken wollte – selbst gegen ihren Willen. Das Bestreben, vom ganzen Menschen mit religiösem Eifer Besitz zu ergreifen, war in gewissem Sinne ihrem Glauben an die Menschheit eingeschrieben. Von daher kommt es, dass sie neben sich keine Kirche dulden wollte und konnte; oder um es mit den Worten des Historikers Jules Michelet zu sagen: „La Révolution n’adopta aucune Église. Pourquoi? C’est parce qu’elle était une Église elle-même.“ (Michelet 1952: 12).

Doch dieser Zustand, selbst eine Kirche zu sein, konnte nicht von Dauer sein; er wurde im Jahr 1795 aufgeweicht und abgelöst durch die Trennung von Staat und Kirche. Am 21. Februar 1795 erlässt der Konvent ein Dekret, das bereits im Titel zum ersten Mal in der Geschichte des Landes die Trennung von Staat und Kirche verfügt.¹⁰ Zu diesem Anlass trug der Abgeordnete François Antoine Boissy d’Anglas im Namen des Wohlfahrtsausschusses dem Nationalkonvent einen Bericht über Religionsfreiheit vor, der Elemente einer Antwort auf die Frage nach der Legitimität der Trennung von Religion und Politik enthält. Zunächst kritisierte Boissy d’Anglas die revolutionäre Kirchen- und Religionspolitik in durchaus scharfen Tönen; die verfassungsgebende Nationalversammlung habe leider der Versuchung erliegen, Kirche und Staat in neuer Gestalt wieder zusammenzuführen anstatt die Politik vom Einfluss der Religion zu befreien. Aus dieser Gemengelage sei später die Dechristianisierungsbewegung hervorgegangen, deren Rasereien und Verbrechen das politische Anliegen der Revolution diskreditiert hätten. Man beleidige die Menschen des 18. Jahrhunderts, wenn man glaube, sie erneut zu Religionskriegen anstacheln zu können, hätten sie doch gerade ihre heiligen Rechte mutig erkämpft. Der religiöse Fanatismus habe in der Geschichte viel Unheil angerichtet; die Massaker in der Bartholomäusnacht seien nur ein dunkles Kapitel unter vielen in dem langen „Sündenregister“ der Religion. Die Religion sei in den Händen von Tyrannen zu einem Instrument der Sklaverei verkommen, das den Menschen sogar bebringe, ihre Ketten zu lieben:

„la religion devenant entre les mains des tyrans un instrument d’esclavages, servile par sa nature, auxiliaire du despotisme par son essence [...] intolérant et dominatrice, s’associant aux crimes des rois pour les autoriser aux yeux des peuples, s’associant à la longue faiblesse des peuples pour la transformer en une sorte de vertu, elle avait abruti l’espèce humaine jusqu’au point de lui fait adorer les chaînes même dont elle l’accablait. Une morale bienfaisante et douce enveloppait quelquefois l’absurdité de ses dogmes et l’atrocité de ses combinaisons ;

10 „Décret relatif à la séparation de l’Etat et de l’Eglise“ vom 21. Februar 1795 (Giacometti 1926: 24).

des abstinences commandées par elle piquait l'amour-propre des consciences, et des illusions quelquefois touchantes offraient des aliments à la sensibilité, des espérances au malheur.“ (Boissy d'Anglas 1795: 8).

Kurzum, die Religion habe den Menschen die Tröstungen, die sie von ihr erhalten hätten, sehr teuer verkauft. Nach all den Irrungen und Wirrungen in der Geschichte sei die Zeit gekommen, um Religion und Politik voneinander zu trennen. Fortan soll die Religion von der Regierung nur noch als Privatmeinung betrachtet werden; keine Religion soll verfolgt werden, solange sie die öffentliche Ordnung nicht gefährdeten oder eine Moral gegen die Gesetze des Staates und die Prinzipien der Regierung predigten; aber auch nicht bevorzugt behandelt oder gar mit öffentlichen Mitteln unterstützt werden. Die Politik habe das Recht und die Verantwortung, die öffentlichen Interessen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu rücken, um die moralischen Bindungskräfte der Bürger untereinander und zum Vaterland zu stärken. Daneben müsse jeder Bürger einen Platz finden, um seine Religion zu praktizieren; denn: „L'empire de l'opinion est assez vaste pour que chacun puisse y habiter en paix, et le cœur de l'homme est un asile, sacré où l'œil du gouvernement ne doit pas descendre.“ (ebd.: 14). Gleichwohl macht der Abgeordnete daraus keinen Hehl, dass er in der Religion letztlich einen absurden Kinderirrtum erblickt, der früher oder später durch die Aufklärung der Menschen behoben werden wird. Neben der Polizeiaufsicht ist es denn auch vor allem das Erziehungs- und Schulwesen, mit dem die Republik der Religion zu Leibe rücken soll, damit die Menschen endlich „erwachsen“ werden.

„Vous aurez une instruction universelle, elle fera succéder la raison à la superstition et à l'erreur. C'est par l'instruction que seront guéries toutes les maladies de l'esprit humaine; c'est elle qui anéantira toutes les sectes, toutes les préjugés, qui sera restituer à la morale cette force et cet éclat qu'elle ne doit tirer que de la raison et du sentiment. Emparez-vous de son influence, dirigez-là vers le perfectionnement de l'espèce humaine“ (ebd.: 16)

Boissy d'Anglas lobt den Konvent dafür, dass er die Religion mit dem Beistand der Philosophie aus Politik und Regierung verdrängt habe; er spricht von einem kostbaren Triumph für die Demokratie: „Ce triomphe est de tous ceux que vous avez remportés celui qui consolide le mieux la démocratie que vous avez jurée.“ (Ebd.: 8). Noch am selben Tag erließ der Konvent das erwähnte Dekret zur Trennung von Staat und Kirche. Im ersten Artikel wird die Religionsfreiheit verbürgt, im zweiten das Finanzierungsverbot bekräftigt, im dritten mitgeteilt, dass zukünftig keine Räumlichkeiten für den Gottesdienst zur Verfügung gestellt werden; sodann stellt der fünfte Artikel klar, dass das Gesetz kein „Religionspersonal“ anerkennt und fügt einschränkend hinzu: „Nul ne peut paraître en public avec les habits, ornements ou costumes affectés à des cérémonies religieuses.“ (Giacometti 1926: 24). Und der

sechste Artikel gibt die Anordnung, alle Bürger, die sich zu Zwecken der Religionsausübung versammeln, polizeilich zu „überwachen“ – im Rahmen der allgemeinen Sicherheitsordnung. Schließlich macht der siebte Artikel vollends deutlich, wie restriktiv die Trennung von Staat und Kirche aufgefasst ist: „Aucun signe particulier à un culte ne peut être placé dans un lieu public ni extérieurement, de quelque manière que ce soit. Aucune inscription ne peut désigner le lieu qui lui est affecté. Aucune proclamation ni convocation ne peut être faite pour y inviter les citoyens.“ (Ebd.). Das französische Trennungsregime verbannte von Anfang an die Religion als dem Partikularen zugehörig aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre bzw. in die Sakralräume der katholischen Kirche, da die Republik die gewährte Freiheit gegen sich im Einsatz sah.

Dabei ist es aufschlussreich, dass die Trennung von Staat und Kirche weniger aus Treue zu demokratischen Prinzipien denn aus Handlungszwängen der historischen Situation erfolgte; auch wenn die religionskritische Haltung der revolutionären Akteure dabei eine bedeutende Rolle gespielt hat, war die finanzielle Lage des revolutionären Staates entscheidend. Dieser Umstand legt nahe, den Bruch zwischen Revolution und Kirche bzw. Demokratie und Religion eher als das Werk von kontingenten historischen Umständen zu betrachten. So führte Tocqueville die Kollision von Revolution und Kirche auf die Bedingung einer unstatthaften Vermengung des geistlichen Auftrags mit weltlichen Machtinteressen zurück. Denn nicht als religiöse Lehre, sondern vielmehr als politische Institution habe das Christentum wütenden Hass entzündet und auf sich gezogen; nicht weil die Priester sich anmaßten, die Dinge der anderen Welt zu regeln, sondern weil sie Grundeigentümer, Lehnsherren, Zehntherrn, Administratoren in dieser Welt waren (Tocqueville 1988: 102). Tocqueville hat sich indessen mit dieser Erklärung des Konfliktes zwischen Revolution und Kirche nicht begnügt. An anderer Stelle seines Revolutionsbuches zieht er in Betracht, dass dabei womöglich doch prinzipielle Unvereinbarkeiten eine Rolle gespielt haben:

„L'Eglise faisait obstacle, par les principes mêmes de son gouvernement, à ceux qu'ils voulaient faire prévaloir dans le gouvernement civil. Elle s'appuyait principalement sur la tradition: ils professaient un grand mépris pour toutes les institutions qui se fondent sur le respect du passé; elle reconnaissait une autorité supérieure à la raison individuelle: ils n'en appelaient qu'à cette même raison; elle se fondait sur une hiérarchie: ils tendaient à la confusion des rangs. Pour pouvoir s'entendre avec elle, il eût fallu que de part et d'autre on eût reconnu que la société politique et la société religieuse, étant par nature essentiellement différentes, ne peuvent se régler par des principes semblables; mais on était bien loin de là alors [...]“ (ebd.: 242).

In der Tat: Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass es einen Gegensatz zwischen den Prinzipien der katholischen Kirche und der demokratischen Revolution gab:

Tradition, höhere Autorität und Hierarchie auf der einen Seite, Traditionskritik, individuelle Vernunft und Gleichheit auf der anderen Seite. Auch Hans Maier lässt in seiner Analyse keinen Zweifel daran, dass das historische Erbe in den Verwicklungen der Revolution mit der katholischen Kirche mächtig zu Buche schlug. Er betont ganz im Sinne Tocquevilles, dass die Problematik von Staat und Kirche, wie sie in der Revolution hervortrat, in den Verhältnissen des Ancien Régime vorgebildet war.

„Erst dadurch“, schreibt Hans Maier, „dass die Freiheitsrechte der Kirche die Form ständischer Privilegien angenommen hatten, war die Religion politisch verwundbar geworden. Erst dadurch, dass sich in der alten Monarchie kirchliche und staatliche Sphäre vermischt hatten, konnte im Lauf des Säkularisierungsprozesses [...] der totalitäre Monismus der Jakobiner entstehen. Der gegenreformatorischen Verengung und Verhärtung der katholischen Kirchenidee kommt ein [...] sicherlich bedeutender Anteil am Schicksal der französischen Kirche in der Revolution zu [...]“ (Maier 2006: 135).

Aber auch Hans Maier spricht dem Konflikt zwischen Kirche und Revolution eine prinzipielle Dimension zu, wenn er – einige Zeilen vorher – feststellt, Kirchenstruktur und revolutionärer Wille hätten einander widersprochen; die Revolution habe eben nicht eine geordnete Zusammenarbeit, sondern die Unterordnung und Einverleibung der Kirche gewollt. Der revolutionäre Staat glaubte letzten Endes, die Kirche als eine Korporation mit eigenem Recht nicht dulden zu können, weil sie ihre Machtbefugnis nicht aus der Souveränität der ganzen Nation erhielt, sondern von Gottes Hand. Freilich handelt sich hierbei um ein bestimmtes, rigoroses Verständnis davon, was das demokratische Legitimitätsprinzip der Volkssouveränität bedeutet und erfordert. Dass andere Lesarten und Anwendungen von Volkssouveränität möglich waren und sind, hat die seitherige Geschichte der Demokratie gezeigt, beginnend mit den Vereinigten Staaten von Amerika.

In dem Zusammenhang stellt sich jedoch die Frage, warum die Souveränität der Nation von den französischen Revolutionären (mit Hilfe und in enger Heranführung an die Rousseausche Denkfigur „*volonté générale*“) streng monistisch bzw. „demokratietotalitär“¹¹ ausgelegt wurde. Sicherlich spielte auch hier die historische Konstellation eine wichtige Rolle, weil sie den Handelnden bestimmte Zwänge und Erfordernisse auferlegte bzw. mit auf den Weg gab. Die Nationalversammlung, die sich gleichsam in einem symbolischen Staatsstreichakt selber ausgerufen hatte, war in ihrem Bemühen, sich nachträglich Legitimität zu verschaffen, versucht, ihre Re-

11 Die Verwendung des Wortes „demokratietotalitär“ erfolgt in Anlehnung an Jacob Talmon, der in seinem 1952 veröffentlichten Hauptwerk „die Ursprünge der totalitären Demokratie“ in der Französischen Revolution verortet hat.

präsentativität durch eine besonders radikal exklusive, ja absolutistische Lesart der Souveränität unter Beweis zu stellen; anders gewendet: das Anrecht darauf, für die Gesamtheit des Volkes zu sprechen und zu handeln, in der heiklen Konkurrenzlage mit dem König an sich zu reißen. Der nachdrückliche Rückgriff und Bezug auf die Menschenrechte ist in diesem Kontext zu sehen, er rührt von dem Legitimitätsdefizit der Nationalversammlung her.¹² Marcel Gauchet schreibt hierzu:

„Puisque les représentants de la nation, qui se chargent de lui donner une constitution, ne sont pas pleinement légitimes par eux-mêmes, ils vont donner directement la parole, au-delà d’eux mêmes, à la source vraie et ultime de toute légitimité: aux droits de l’homme. [...] La constitution devra ensuite en découler de manière logique. Les représentants, une fois la base mise en évidence, n’auront plus à fonctionner que comme des traducteurs ou des metteurs en forme de ce que dictent les droits de l’homme [...]“ (Gauchet 2001: 35)

Die Repräsentanten der Nationalversammlung verstanden infolge dessen ihr Handeln und Unterlassen lediglich als Emanationen und Übersetzungen der „heiligen“ Menschenrechte, so dass sie soweit gehen konnten, den Anspruch anzumelden und geltend zu machen, nicht nur die Nation zu repräsentieren, sondern mit ihr identisch zu sein. Unter diesen Voraussetzungen konnten sie sich gar nicht irren, sie hatten sich durch eine sichere Distanz zur Wirklichkeit unangreifbar gemacht. Auf anderem Wege und mit anderen Mitteln wurde das erreicht, was die Könige der absoluten Monarchie mit Gottes Hilfe zuwege brachten, nämlich die unverbrüchliche Einheit des politischen Gemeinwesens zu verkörpern. Dabei erfolgte die Übertragung

12 Hasso Hofmann streift in seinen Überlegungen „Zur Herkunft der Menschenrechtserklärungen“ diesen Aspekt deutlich, wenn er schreibt, der Bezug auf die universellen Menschenrechte sei weder in Frankreich noch in den Neuenglandstaaten einer ideell humanitären Motivation entsprungen; denn er sei nicht zu trennen von „bestimmten politischen Rechtfertigungsbedürfnissen“. Namentlich die Amerikaner seien gezwungen gewesen, meint Hofmann, den entscheidenden Schritt der Verallgemeinerung zu tun und aus den ererbten Freiheiten britischer Untertanen universelle Menschenrechte zu machen, weil jene „birthrights“ bei der Trennung vom Mutterland einer neuen Geltungsgrundlage bedurften, welche gleichzeitig die Sezession zu rechtfertigen geeignet war (Hofmann 1988: 848). Dies gilt nicht minder für Frankreich; man ersetze lediglich das Mutterland durch das Ancien Régime, von dem sich die revolutionäre Nationalversammlung nicht weniger radikal trennen wollte. Die Verschwisterung der Menschenrechte mit der Volkssouveränität sowohl im amerikanischen als auch im französischen Fall erklärt auch Peter Graf Kielmansegg historisch durch den Umstand, dass beide als „Kampfinstrumente“ gegen die alte politische Ordnung eingesetzt worden seien, um die Begründung einer neuen zu rechtfertigen (Kielmansegg 1981: 103).

der Souveränität vom König auf die Nation symbolisch nahezu nahtlos, da es sich bei beiden Subjekten um „Kollektivsingulare“ handelte. Freilich hatte der revolutionäre Versuch der Nationalversammlung, sich die Nation über die Menschenrechte gewissermaßen anzueignen, eine innere Dynamik freigesetzt, die sich alsbald mit Gewalt gegen Menschenrechte und nationale Einheit richten sollte, bis sie sich schließlich in Selbsterfleischung verzehrt hatte. Denn was die Menschenrechte „diktierten“, lag keinesfalls auf der Hand, um Gehalt und Umfang ihrer Bedeutung wurden unerbittliche Deutungs- und Machtkämpfe ausgetragen. Die revolutionären Versuche, ihnen Leben einzuhauchen, sie in eine politische Ordnung zu überführen, scheiterten abermals kläglich. Das „Diktat“ der Menschenrechte ist später dann auch ob seiner Unschärfe in eine Art „Diktatur der Prinzipien“ ausgeartet, das sich vor keiner Realität ducken wollte. Infolge dessen stellen sich die Revolutionsjahre einem als ein gigantisches politisches Laboratorium dar, in dem der autonome Mensch mit seiner entfesselten „Phantasie“ ans Werk geht und sich dabei nicht selten „übernimmt“.

Dieser Hang zur (prinzipiellen) Radikalisierung der Revolution dürfte – neben den Engpässen der historischen Situation – nicht zuletzt auf den Einfluss der französischen *Lumières* zurückgehen. Der Einfluss der französischen Aufklärungsbeziehung auf das revolutionäre Geschehen ist ein bekanntes und zugleich schwieriges Kapitel der politischen Ideengeschichte, das hier lediglich am Rande berührt worden ist (als etwa von der Nähe eines Robespierre zu Rousseau die Rede war) (Mornet 1947; Chartier 1990). Mit einiger Vereinfachung hat man sogar die Revolution in zwei Phasen geteilt, nämlich in eine vorwiegend empirisch-liberale, die von Montesquieus’ „Esprit des lois“ geprägt sei, und in eine radikal-dogmatische, die eher den Geist Rousseaus geatmet habe (Baczko 1988: 782).¹³ Gegenüber solch verallgemeinernden Einflusszuschreibungen ist jedoch Vorsicht geboten; denn die Erfordernisse und Herausforderungen der historischen Situation haben den Rekurs und die Aneignung des philosophischen Gedankengutes der *Lumières* angeleitet und bedingt. Auf ein wichtiges Beispiel angewendet, heißt dies: „La Déclaration des droits de l’homme s’explique moins par ses emprunts, où se retrouvent à la fois

13 Stellvertretend für andere sei auch hier Tocqueville genannt. In den Fragmenten zur Fortsetzung seines Spätwerks „L’ancien régime et la révolution“ findet sich diese Sichtweise, die Montesquieu und Rousseau einander gegenüberstellt. Dort heißt es über den Verlauf der Revolution: „Zu Beginn wird nur davon gesprochen, wie die Gewalten besser ausgewogen, die Beziehungen der Klassen besser geregelt werden können, bald aber geht, läuft, jagt man der Idee der reinen Demokratie nach. Zu Anfang wird Montesquieu zitiert und ausgelegt, zum Schluss spricht man nur noch von Rousseau; er ist der einzige Lehrmeister der Revolution in ihrer Blütezeit geworden und wird es bleiben [...]“ (Tocqueville 1954: 240).

Locke et Montesquieu, Rousseau et les constitutions américaines, que par le *besoin* auquel elle répondait, celui de redéfinir le champ politique en termes de liberté et de droit.“ (Ebd.: 783, Herv. i.O.). Darüber hinaus wurden nicht selten Leit motive und Werte der Aufklärungsphilosophie auf den verschlungenen Wegen der Revolution in ihr Gegenteil verkehrt: aus Kosmopolitismus wurde erobernder Nationalismus, aus Pazifismus Militarismus, aus Toleranz Fanatismus, schließlich aus Freiheit Terror. Mit anderen Worten: Die Revolution hat den vererbten Ideen der Lumières nicht nur ihre eigenen Zwänge und Formen auferlegt und übergestülpt; sie hat sie in ihren Mühlen zermahlen. Dennoch kann man sagen, die Aufklärungsphilosophie habe eine Art „magistère d’opinion“ auf die Revolution ausgeübt.¹⁴ Wichtige Elemente der revolutionären Mentalität sind ohne das Erbe der französischen Aufklärung kaum denkbar. Das schier unermessliche Vertrauen in die Vernunft und die damit einhergehende Fortschrittsgläubigkeit, aber auch der Glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit (*perfectibilité*) des Menschen, der nahe legte, man könnte den Menschen neu schaffen, waren für die Revolution zweifelsohne von eminenter Bedeutung. Die *Régénération*, ursprünglich ein religiöser Begriff, der das neue Leben nach der Wiedergeburt bezeichnete, avancierte nicht von ungefähr zu einem der zentralsten Konzepte der Revolution.¹⁵ Aus diesen Denkdispositionen ging schließlich der Glaube hervor, die soziale und politische Welt ließe sich machen, ja beliebig herrichten, wenn man nur wolle. Infolge dessen wurde die Politik in gewissem Sinne neu konzipiert als ein kollektiver Handlungsmodus, in den „messianische“ Hoffnungen und Erwartungen investiert wurden.¹⁶ Die Akteure der Revolution

14 Der Ausdruck stammt von Bernard Manin. Er benutzt ihn zur näheren Charakterisierung des Einflusses von Rousseau auf die Revolution (Manin1988: 881).

15 Mona Ozouf schreibt zum Thema „*Régénération*“ im Erfahrungshorizont der Revolution: „bientôt on ne parlera que de *la régénération*, un programme sans limites, tout à la fois physique, politique, moral et social, qui ne prétend à rien moins qu’à créer un ‚nouveau peuple‘ [...] On est ici au cœur des rapports entre la Révolution et le totalitarisme puisque l’une et l’autre font la promesse quasi religieuse d’un homme neuf“ (Ozouf 1988: 821, 829, Herv. i.O.).

16 Jacob Talmon betrachtet in seinem Buch „Die Ursprünge der totalitären Demokratie“ die Französische Revolution im Anschluss an Tocqueville als eine politische Bewegung des Messianismus, die sich anschickte, das ewige menschliche Sehnen nach einer endgültigen Auflösung aller Widersprüche und Konflikte in einen Zustand völliger Harmonie, eben nach Erlösung, zu stillen (Talmon 1961: 230). Auch John Courtney Murray bezieht sich in seinen Überlegungen zu „Church and Totalitarian Democracy“ auf Tocqueville und Talmon, auch wenn er dessen These, sowohl die totalitäre als auch die liberale Gestalt der Demokratie gingen letztlich auf dieselben Prämissen zurück, entschieden kritisiert (Murray 1952: 532). Gleichwohl betrachtet der Jesuit den französischen Fall mit den Denkkä-

glaubten bis zum Schluss, den Gang der Dinge unter Kontrolle zu haben, waren doch ihre Prinzipien, die mit schlagender Deutlichkeit das Wahre vom Falschen und das Gute vom Schlechten sonderten, vernünftig; noch darin zeigten sie sich umweht vom „Geist“ der Lumières. Dazu noch einmal Bronislaw Baczko:

„Leurs porte-paroles et idéologues perçoivent la crise, définissent ses enjeux et son issue, leur propre rôle et celui de leurs adversaires, à travers les valeurs et les concepts élaborés par les Lumières. C’est dans le langage et avec les représentations hérités des Lumières qu’ils donnent une signification globale à la crise ; elle opposerait le droit à l’arbitraire, la liberté au despotisme, la justice aux privilèges. Une signification qui, en raison même du caractère universel des valeurs impliquées, compromettrait une approche pragmatique des problèmes concrets qui se trouvaient au centre du conflit, radicalisait les positions et ramenait toutes les questions débattues à une seule, celle de la transformation du pouvoir politique considéré précisément comme instance décisive du réaménagement de l’ordre social.“ (Ebd.: 780)

Der Einfluss der französischen Aufklärungsphilosophie war zweifelsohne auch im Konflikt der Revolution mit der katholischen Kirche am Werke – zumal ihr, im Unterschied zur deutschen und englischen Aufklärungstradition, eine starke antiklerikale und materialistisch-atheistische Stoßrichtung eigen war (Hazard 1949; Cassirer 1998). Sie hat in gewissem Sinne der Revolution auch in religionspolitischer Hinsicht den Weg bereitet, indem sie mit ihrer vernichtenden Kritik das Gottesgnadentum der absoluten Monarchie delegitimierte. Das Christentum musste um die Mitte des 18. Jahrhunderts seine Wahrheit an Maßstäben bewähren, die nicht mehr seine waren; die Vernunft löste sich allmählich aus der Umklammerung der Religion, um ihr von außen mit Fragen und Forderungen zu Leibe zu rücken. Das Christentum musste fortan seine Wahrheitsansprüche vor dem „Richterstuhl der Vernunft“ rechtfertigen. Rousseau erklärt im vierten Buch seines *Émile*, er wolle aufrichtig die Wahrheit suchen, dabei aber nichts auf dem Vorrecht der Geburt, auf die Autorität der Kirchenväter und der Pfarrer geben, sondern, alles was sie seit der Kindheit gelehrt haben, der „Prüfung des Gewissens und der Vernunft“ unterziehen; wenn er seine Vernunft unterwerfen solle, brauche er vernünftige Gründe dazu (Rousseau 1999: 363). Später hat auch Immanuel Kant, der mit seiner Philosophie gewissermaßen den Höhepunkt der Aufklärungsbewegung markiert, diesen Rechtfertigungsanspruch der Vernunft klaren Ausdruck verliehen; am Ende seiner kleinen Schrift „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ heißt es: „Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfält-

tegorien Talmons; er spricht von einer „secular eschatology - the reign of *les lumières* in an order of perfect liberty, equality and justice, fraternity and *bonheur*“ (ebd.: 537, Herv. i.O.).

tiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probiestein der Wahrheit zu sein.“ (Kant 2008: 59). Mit diesem Rechtfertigungsanspruch der Aufklärung tat sich die katholische Kirche besonders schwer; sie verlangte zur Errettung des Seelenheils kategorisch den Gehorsam und ließ auch sonst mit ihrem theologischen Selbstverständnis kaum Spielraum für die vernünftige Selbstbestimmung des Individuums. Zudem waren wesentliche Sinngehalte des Christentums mit dem optimistischen Menschenbild der Aufklärer, dem Ideal der Vervollkommenung des Menschen im Diesseits und der wissenschaftlichen Aufbruchsstimmung kaum zu vereinbaren: etwa der Glaube an die Erbsünde und die grundsätzliche Verderbtheit der menschlichen Natur, an das leibhaftige Wirken des Teufels und die drohende Höllenstrafe, die willkürlichen Züge der göttlichen Herrschaft und die Vertröstung auf das Jenseits (Stollberg-Rilinger 2011: 99). Bedenkt man dazu die privilegierte Machtstellung und die Intoleranz der Kirche im Ancien Régime, so ist es nicht verwunderlich, dass sie zur bevorzugten Zielscheibe der philosophischen Kritik wurde. Infolge dessen geriet die Religion in die Defensive und verkam stärker als je zuvor zu einer politischen Verhandlungsmasse. Die Aufklärung entriss der katholischen Kirche ein ganzes Stück Deutungshoheit über die christliche Wahrheit und Tradition; das Christentum wurde entweder als Aberglauben angeprangert und verworfen oder aber als verschlankte „natürliche Religion“ neu in Stellung gebracht. Im Ergebnis bedeutete dies jedenfalls einen weiteren Säkularisierungsschub des Politischen. Ernst Cassirer beschreibt diesen Säkularisierungsprozess in seiner Studie zur Philosophie der Aufklärung wie folgt:

„Die einzelnen Grundgebiete: die Naturwissenschaft wie die Geschichte, das Recht, der Staat, die Kunst entziehen sich mehr und mehr der Herrschaft und der Vormundschaft der überlieferten Metaphysik und Theologie. Sie erwarten ihre Begründung und ihre Legitimation nicht mehr vom Gottesbegriff her; sie selbst sind es vielmehr, die aus ihrer spezifischen Form heraus, diesen Begriff gestalten und die ihn entscheidend mitbestimmen. Die Beziehung zwischen dem Gottesbegriff einerseits und dem Begriff der Wahrheit, der Sittlichkeit und des Rechts andererseits wird keineswegs aufgegeben; aber ihre Richtung ändert sich. Es findet gleichsam ein Wechsel des Vorzeichens statt: das zuvor-Begründende wird in die Stellung des Begründeten, das bisher letztthin Rechtfertigende in die Stellung des Zu-Rechtfertigenden gedrängt.“ (Cassirer 1998: 212)

Das Christentum musste nunmehr vor allem beweisen, dass es zum friedlichen und gedeihlichen Zusammenleben der Menschen beitragen konnte; das Gemeinwohl und die Moral erfassten und beurteilten die Religion mitsamt ihren Auswirkungen (Certeau 2008: 11). Doch bestand die kritische „Leistung“ der Aufklärungsphilosophie für die Revolution nicht nur in der Delegitimation des Gottesgnadentums der

absoluten Monarchie und der damit verschwisterten katholischen Kirche; darüber hinaus begründete sie ein säkulares Verständnis vom politischen Gemeinwesen mit einem autonomen Sinnhorizont diesseits religiöser Erwartungen und Hoffnungen. Die Revolution gab sich – wie wir gesehen haben – vor allem in ihrer radikalen Phase dem Bemühen hin, das irdisch kontingente Revolutionsgeschehen sakral zu überhöhen, indem sie „göttliche Gesetzgebungsvollmacht“ auf „revolutionäre Emanzipationsagenten“ übertrug und „Kirchengott“ durch revolutionäre Kulte wie Vernunftgöttin und Höchstes Wesen ersetzte. Ganz gleich, ob man diesen Vorgang des Sakralisierungstransfers als eine „revolutionsmythische Verdiesseitigung des einstmals transzendenten Gesetzes“ oder „heilsnotwendige Theologisierung des Revolutionsgesetzes“ deutet (Graf 2006a: 71): fest steht, dass die Säkularisierungsgeschichte der politischen Ordnung von Anfang an von mächtigen Gegenstreben durchzogen ist. Gemeint ist damit nicht nur, dass sich die katholische Kirche, wo es nur ging, mit aller Macht und in restaurativer Absicht der neuen politischen Ordnung in den Weg stellte, sondern vor allem, dass die Säkularisierung der politischen Ordnung mit Sakralisierungstendenzen einherging. Diese gegenstrebige Fügung von Säkularisierung und Sakralisierung sollte die politische Tradition Frankreichs maßgeblich prägen.

Der Konflikt, der nach einer anfänglichen Phase des Miteinanders zwischen der katholischen Kirche und der revolutionären Republik entbrannte, spaltete das Land in zwei zutiefst verfeindete Lager. Katholisch-konservative und weltlich-revolutionäre Kräfte standen sich unversöhnlich gegenüber; sie bildeten eine Konfliktkonfiguration, die im Grunde über die ganze Geschichte hinweg das politische Geschehen im Lande beherrschte. Das ganze 19. Jahrhundert stand im Zeichen eines erbitterten Kampfes zwischen Republikanhängern und katholisch-konservativen „Royalisten“ um das revolutionäre Erbe, bis die ersteren ab Mitte der siebziger Jahre den Sieg davontrugen. Die Fronten verschärfen sich im Gefolge der Dreyfus-Affäre und des darauf folgenden Trennungsgesetzes von 1905 erneut; sie wurden vielleicht zum letzten Mal im Vichy-Régime mobilisiert, als Marschall Pétain sich daran machte, die revolutionäre Trias „Liberté, Egalité, Fraternité“ durch die Werte „Travail, Famille, Patrie“ zu ersetzen. Es hat sich denn auch schnell eingebürgert, von einem „Krieg der zwei Frankreiche“ zu sprechen. Bei dem Kampf ging es für beide Seiten stets ums Ganze, für die einen um die katholische (die einzig wahre) Seele Frankreichs, für die anderen um das Schicksal der Republik und der Menschheit; beide Seiten fanden in gewissem Sinne, es sei Frankreichs Berufung, der Menschheit die (ihre) Wahrheit „beizubringen“ und ihr damit den rechten Weg zu weisen. Im Kern sind es also zwei Gestalten des Universalismus, die sich mit ihrem Anspruch, die Wahrheit des bzw. für den Menschen gefunden zu haben, gegenseitig das Feld streitig machen (Déloye/Ihl 2000).

So gesehen ist es nicht verwunderlich, dass der Konflikt zwischen Revolution und Kirche weit über die Grenzen Frankreichs hinaus „identitätsbildend“ gewirkt hat; er hat

sowohl in parteipolitischen Frontstellungen als auch in ideengeschichtlichen Auseinandersetzungen Ausdruck und Resonanz gefunden. Mehr noch, er hat – nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass die römisch-katholische Kirche die (demokratischen) Prinzipien der Revolution von Anfang an vehement bekämpfte – eine weltgeschichtliche Dimension erlangt. Der Konflikt hatte sich an den kirchenfeindlichen Maßnahmen der Nationalversammlung entzündet, jedoch rasch eine Wendung ins Prinzipielle genommen. Denn bereits die erste päpstliche Stellungnahme zur Französischen Revolution, das Breve „*Quod aliquantum*“ vom 10. März 1791, erteilte den revolutionären Grundsätzen eine harsche Absage (Uertz 2005: 38 ff.). Der Papst verwarf darin zunächst die Zivilverfassung des Klerus als häretisch und verurteilte die Nationalversammlung, weil sie sich ein Gesetzgebungsrecht in geistlichen Dingen angemaßt und die Vorrangstellung der Kirche und des Papstes ignoriert habe. Er ist der Überzeugung, „[...] *que la Constitution décrétée par l'Assemblée n'a en vue et ne poursuit d'autre but que d'anéantir la Religion catholique, et avec elle l'obéissance due aux rois*“. Es ist bezeichnend, dass der Papst die katholische Religion mit dem den Königen geschuldeten Gehorsam in einem Atemzug als Zielscheibe der Revolution nennt. Der Papst verteidigte denn auch – in Übereinstimmung mit einer jahrhundertealten Tradition – das Gottesgnadentum der absoluten Monarchie; nach seiner Auffassung umfasst die christliche Offenbarung unbedingt auch die Gehorsamsverpflichtung gegenüber der monarchischen Herrschaftsordnung. Unter Berufung auf Röm. 13 und Augustinus wies er die Lehre vom Gesellschaftsvertrag zurück; nicht aus einem Vertrag, sondern von Gott habe die weltliche Gewalt ihren Ursprung. Pius VII. verurteilte sodann die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen als sinnlos, da sie weder mit der Vernunft noch mit der Offenbarung zu vereinbaren sei; er führt biblische und naturrechtliche Argumente ins Feld und ruft kirchengeschichtliche Präzedenzen zu Hilfe, um die Freiheit als eine „absurde Lüge“ zu entlarven (Isensee 1987 139). Dabei wendet er sich mit besonderem Nachdruck gegen die Religionsfreiheit des Individuums, die er als „monströs“ bezeichnet. Sowohl die Freiheit als auch die Gleichheit seien gegen die katholische Religion gerichtet, ja sie liefen letztlich auf ihre Vernichtung hinaus.

Es entbehrt freilich nicht der Ironie, dass die revolutionären Ereignisse der kommenden Jahre diese pessimistische Prognose des Papstes zunächst bestätigt haben. Die gewaltsamen Entchristianisierungswellen haben die katholische Kirche zutiefst getroffen, ja traumatisiert. Zwischen dem revolutionären Staat und der katholischen Kirche war ein Graben gerissen worden, der nicht mehr zugeschüttet werden konnte.¹⁷ Revolution und Kirche gingen in schroffem Gegensatz auseinander,

17 Die gewaltsame Konfrontation zwischen der Revolution und der katholischen Kirche dürfte für die Geschichte der modernen Demokratie von kaum zu überschätzender Bedeutung sein. In krassem Gegensatz zur amerikanischen Entwicklung hat sich in Europa die (katholische) Kirche von Anfang an gegen die moderne Demokratie gestellt. Auch unter

Frankreich galt fortan nicht mehr als die älteste Tochter der Kirche. Dabei sollte es dann auch später bleiben – trotz so mancher zaghafter Annäherungsversuche. Auch Napoleon Bonaparte änderte daran nichts, obgleich er mit dem Papst wieder ein Konkordat schloss.

den entschiedenen Verfechtern der modernen Demokratie bzw. der laizistischen Republik gab es eine starke Fraktion, die von einer prinzipiellen Unverträglichkeit zwischen Demokratie und (katholischer) Religion ausging. In einem Prozess der gegenseitigen Zuschreibungen von bestimmten „Wesenseigenschaften“ wurden die Fronten geschlossen und damit jedweder Vermittlung der Boden entzogen. Es gab aber auf beiden Seiten auch viele Stimmen, die keinen Gegensatz zwischen Kirche und Republik am Werke sahen. Gleichwohl haben sowohl die Kirche als auch die Republik sehr lange gebraucht, um im Umgang miteinander zu einer einigermaßen unverkrampften Haltung zu finden. In diesem Zusammenhang drängt sich die Frage auf, was wohl Papst Pius VI. zu seiner prinzipiellen Verdammung der revolutionären Prinzipien von 1789 bewogen haben mag. War es der absolute religiöse Wahrheitsanspruch, der ihn bei seiner Ablehnung der (Glaubens-)Freiheit und Gleichheit leitete? Oder spielten vielmehr genuin (macht-)politische Erwägungen und weltliche Sorgen etwa um den Vatikanstaat und dessen Besitztümer in Avignon eine Rolle? Eine plausible Antwort gibt Rudolf Uertz in seiner Habilitationsschrift „Vom Gottesrecht zum Menschenrecht“ – ausgehend von Karl Dietrich Erdmanns Überlegungen in „Volkssouveränität und Kirche“: „Auch wenn man, Karl Dietrich Erdmann zustimmend, die Wahrung der weltlichen Souveränitätsrechte des Papstes, d.h. dessen Besitztümer in Avignon, nicht zum Hauptmotiv der Haltung des Pontifex zu den Ereignissen in Frankreich macht, so wird man gleichwohl auch diese positiv-rechtlichen Fragen der Herrschaftsordnung – und mit ihr die die weltlich-politische Souveränität der Kirche betreffende Interessenlage – nicht ganz ausklammern können. Sicherlich ist der Tenor der diplomatischen Aktivitäten des Papstes seit Beginn der Revolution und seiner kirchlich-politischen Stellungnahmen in erster Linie von der *Verteidigung* legitimer *religiös-seelsorglicher und kirchlich-korporativer Rechte* bestimmt. Aber diese Rechte waren derart mit theologischen, sittlichen, kulturellen und politischen Elementen des traditionellen katholischen Ordnungsdenkens verschränkt, dass sie kaum isoliert betrachtet werden konnten.“ (Uertz 2005: 40, 41, Herv. i.O.). In der Tat: Die Analyse auch dieser konkreten historischen Situation zeigt, wie schwierig es ist, das historisch Kontingente vom prinzipiell Religiösen oder Machtinteressen von Wahrheitsansprüchen zu sondern; denn beide Ebenen durchdringen und bedingen einander vielfältig, ja man findet im Grunde stets nur beide miteinander vermischt vor. Gleichwohl sollte aus analytischen Gründen an der Unterscheidung festgehalten werden.

3. Das napoleonische Konkordatsregime

Nachdem der siegreiche Revolutionsgeneral Napoleon Bonaparte am 9. November 1799 durch einen Staatsstreich die Macht an sich gerissen hatte, erklärte er Mitte Dezember, die Revolution unter Bewahrung ihrer prinzipiellen Errungenschaften beenden zu wollen. Einer seiner ersten Initiativen galt der inneren Befriedung des Landes und damit zusammenhängend der Konsolidierung seiner Macht; zu diesem Zweck fand er sich bereit, ganz im Gegensatz zu seinen revolutionären Vorgängern mit dem Papst auf der Grundlage gemeinsamer Interessen in Verhandlungen zu treten. Da es um die Machtstellung vom Papst Pius VII. aufgrund der geopolitischen Situation in Europa nicht zum Besten bestellt war, ließ dieser sich auf das Angebot Napoleons ein, um die katholische Kirche aus dem revolutionären Schisma herauszuführen. Das Ergebnis der folgenden, zähen Verhandlungen war ein Kompromiss zwischen beiden Interessenlagen, in dem ältere und neuere Traditionsstränge zusammengeschnürt wurden.

Am 9. Juli 1801 wurde das Konkordat (offiziell hieß es „La Convention“) zwischen dem Papst und der französischen Regierung unterzeichnet, in Kraft trat es allerdings erst zehn Monate später (nämlich am 8. April 1802) als „Loi relative à l'organisation des cultes“. Viel wichtiger war indessen, dass das Gesetz „substanzielle Ergänzungen“ zum Konkordat enthielt, die mit dem Papst nicht abgesprochen waren. Der Erste Konsul hatte nämlich veranlasst, die Anwendungsmodalitäten des mit dem Vatikan vereinbarten Regelwerkes restriktiver zu gestalten. Genau dies war Gegenstand der sogenannten „Articles organiques“, die neben dem Konkordat in den Gesetzestext Eingang fanden. Obwohl der Papst heftig gegen dieses unilaterale Vorgehen protestierte und die organischen Artikel später auch vom Vatikan nicht anerkannt wurden, blieben sie in Geltung. Doch damit nicht genug, enthielt das verabschiedete Gesetz eine weitere Änderung von nicht minderer Bedeutung: die organischen Artikel wurden nämlich auf die Protestanten erweitert und angewandt. Durch sie erhielten auch die beiden protestantischen Bekenntnisse, das lutherische und das calvinistische, einen vollgültigen Rechtsstatus, der dem der Katholiken nicht nachstand. Einige Jahre später folgte ihnen durch ein Dekret vom 18. März 1808 die jüdische Religion nach; auch sie wurde vom Staat öffentlich anerkannt.

Dies hatte jedoch noch nicht eine vollwertige Gleichbehandlung aller Religionen zur Folge, da der Staat in der Anerkennung, die er den Religionen angedeihen ließ, eine gewisse Abstufung vornahm. Genauer noch: Er unterschied zwischen den staatlicherseits anerkannten (katholisches, zwei protestantische und das jüdische) und nicht anerkannten (alle anderen) Bekenntnissen, wobei die letzteren einen schwierigen Stand hatten; sie wurden verfolgt, unterdrückt und verboten. Aber auch zwischen den vier anerkannten Bekenntnissen gab es eine Art Rangordnung in der

Anerkennung. Die katholische Religion genoss nicht nur de facto eine Vorzugstellung im Lande, ihre Bedeutung wurde auch im Konkordat hervorgehoben. In der Präambel heißt es dort: „Le Gouvernement de la République française reconnaît que la religion catholique apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français.“ (Giacometti 1926: 31). Die lateinische Version des Textes spricht sogar, leicht zugunsten der Kirche abweichend, von einer ganz großen, eben überwältigenden Mehrheit der französischen Bürger, die katholischen Glaubens seien. In dem Satz tritt der Kompromisscharakter des Konkordats eigentlich bereits deutlich zum Vorschein. Er zieht in gewissem Sinne Lehren und Konsequenzen aus dem Scheitern der revolutionären Religionspolitik, indem es nicht mehr Prinzipien gegen die Realität „reiten“ lassen will, sondern Platz schafft für die Realität selbst. Die symbolische Bedeutung einer Anerkennung der Tatsache, dass die katholische Religion nun einmal die der überwältigenden Mehrheit der französischen Bürger sei, ist nicht gering zu schätzen – zumal vor dem Hintergrund des Gewesenen. Die in dem Satz getroffene soziologische Feststellung lässt sich also durchaus als implizite Kritik an der Revolutionspraxis verstehen. Auf der anderen Seite jedoch geht aus dem Satz (und den restlichen Bestimmungen des Konkordats) klar hervor, dass die katholische Religion keinesfalls wieder in den Genuss ihrer alten Rechte als Staatsreligion gelangen soll. Noch in der Präambel ist zwar von einer gegenseitigen Anerkennung die Rede, von der beide Seiten hoffen, sie möge sowohl der Religion als auch dem inneren Frieden des Landes bekommen. Aber dies änderte nichts daran, dass die öffentliche Ausübung des Kultes kein Privileg der katholischen Kirche war; auch die anderen anerkannten Bekenntnisse waren dazu berechtigt, solange sie die öffentliche Ordnung nicht gefährdeten. Neben der öffentlichen Ordnung kam es Napoleon darauf an, sich der politischen Loyalität religiöser Gemeinschaften zu versichern. Dazu griff er mit mehreren Bestimmungen und Forderungen sowohl auf die gallikanische als auch auf die revolutionäre *tradition régalienn*e zurück, zum Teil überbot er sie sogar. Da die Nationalisierung der Kirchengüter nicht mehr rückgängig gemacht wurde, übernahm der Staat wieder die Finanzierung des religiösen Personals, im Gegenzug dazu erhielt der Erste Konsul wieder das Nominierungsrecht. Darüber hinaus verlangte er von den Bischöfen und Priestern, noch bevor sie ihre Funktion übernahmen, einen umfassenden Treueschwur („serment de fidélité“) mit dem folgenden Wortlaut zu leisten:

„Je jure et promets à Dieu, sur les Saint Evangiles, de garder obéissance et fidélité au Gouvernement établi par la constitution de la République française. Je promets aussi de n'avoir aucune intelligence, de n'assister à aucun conseil, de n'entretenir aucune ligue, soit au dedans, soit au dehors, qui soit contraire à la tranquillité publique; et si, dans mon diocèse ou ailleurs, j'apprends qu'il se trame quelque chose au préjudice de l'Etat, je le ferai savoir au Gouvernement“ (ebd.: 31 ff.)

Im zweiten Teil der eidesstattlichen Loyalitätserklärung fordert er von den Geistlichen nichts weniger, als dass sie Spione im Auftrag des Staates in den eigenen Reihen werden. Im achten Artikel des Konkordats geht er einen Schritt weiter: er schreibt dort den Schlussteil des religiösen Gebetes vor; die Priester und Bischöfe sollen in allen katholischen Kirchen des Landes die Republik und den Konsul mit ihrer heiligen Autorität segnen (die Formel dazu lautet: „Domine, salvam fac Rempublicam; Domine, salvos fac Consules“). In den siebenundsiebzig organischen Artikeln wurde diese Tendenz der Inanspruchnahme, ja restriktiven Vereinnahmung der Religion weiter verstärkt; die öffentliche Ausübung des katholischen Kultes wurde dort bis in alle Einzelheiten reglementiert, vieles wieder von der autoritativen Zustimmung der staatlichen Behörden abhängig gemacht. Auch das Anliegen, Einflussmöglichkeiten des Papstes auf die französische Kirche so gut wie komplett zu unterbinden, wurde dort durch die Vorgabe präziser Auflagen stärker zur Geltung gebracht. So sollen etwa, verfügt gleich der erste organische Artikel, ohne die ausdrückliche Erlaubnis der Regierung keinerlei Schriften, Dekrete, Stellungnahmen etc. aus Rom empfangen, gedruckt und veröffentlicht werden. Im dritten Teil werden dann sogar Kleidungsvorschriften für Geistliche gemacht oder es ergeht die Anordnung, es könne nur eine Liturgie und einen Katechismus für alle katholischen Kirchen in Frankreich geben. Ähnlich strenge, wenn nicht noch strengere Auflagen werden den Protestanten auferlegt. Ihnen wird gleich zu Beginn kategorisch untersagt, mit irgendeiner fremden Macht oder Autorität Beziehungen aufzunehmen. Ferner sollen auch die Pastoren und Pfarrer in ihren Gemeinden im Rahmen des Gottesdienstes für das Wohl und Gedeihen der Republik und des Konsuls beten und beten lassen (ebd.: 40). In seinem Streben, sich die Religionen gefügig zu machen, schreckt der Staat vor substantiellen Eingriffen in die Gewissens- und Religionsfreiheit – einmal abgesehen davon, dass sie für die nicht anerkannten Bekenntnisse und Sekten gar nicht gewährleistet wird – nicht zurück.

In diesem Zusammenhang ist es höchst aufschlussreich, wie sich Napoleon und sein überaus geschickter Kultusminister Portalis der jüdischen Gemeinschaft annahmen. Sie erachteten es als notwendig, sich deren staatsbürgerliche Loyalitätstauglichkeit in einem mehrstufigen Kontrollverfahren zu vergewissern. Denn auch Napoleon und Portalis gingen davon aus, bei den Mitgliedern der jüdischen Gemeinde könne es nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, dass sie sich in erster Linie als Bürger des französischen Staates verstünden, weil sie eine Nation für sich konstituierten. Bereits in der Ende August 1789 geführten Debatte über die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte wurde kontrovers über den Status der jüdischen Gemeinde gestritten. Der protestantische Pfarrer und Abgeordnete Jean-Paul Rabaut de Saint-Etienne hatte in einem leidenschaftlichen Plädoyer für eine allgemeine Religionsfreiheit auf das besonders tragische Schicksal des jüdischen Volkes hingewiesen: „Ich fordere die Freiheit für das Volk, sagte er, das, immer geächtet, als Vagabund auf dieser Erde umherirrt, für das Volk, das zur Erniedrigung geweiht

ist: die Juden.“ (Guggisberg 1984: 293). Noch im Rahmen dieser Debatte hatte der Abgeordnete Stanislas de Clermont-Tonnerre eine Rede gehalten, in der er eine restlose staatsbürgerliche Integration des jüdischen Volkes forderte. An einer Stelle sagte er:

„Mais me dira-t-on, les Juifs ont des lois particulières. Mais répondrai-je, c'est de votre faute et vous ne devez pas le souffrir. Il faut tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux Juifs comme individus; il faut méconnaître leurs juges, ils ne doivent avoir que les nôtres; il faut refuser la protection légale aux prétendues lois de leur corporation judaïque; il faut qu'ils ne fassent plus dans l'Etat ni corps politique, ni ordre; il faut qu'ils soient individuellement citoyens.“ (Bensimon 1991: 10)

Die verfassungsgebende Nationalversammlung konnte sich in dem ersten Anlauf noch nicht dazu durchringen, den jüdischen Mitgliedern des Gemeinwesens die Staatsbürgerrechte zu verleihen. Dies wurde erst in einem Dekret vom 28. Januar 1790 nachgeholt; in den Genuss einer vollgültigen staatsbürgerlichen Gleichstellung kamen sie jedoch erst am 27. September 1791 unter der Voraussetzung, dass sie individuell einen *serment civique*, eine Art „verfassungspatriotischen Treueschwur“ leisteten. Obwohl die Mitglieder der jüdischen Gemeinde dieser revolutionären Forderung nachkamen, um sich in die Nation einzufügen, haben sie sich von ihrer traditionell kollektiven Lebensform nicht verabschiedet, mit einem Wort: nicht assimiliert. Der Verdacht, dass sie die Einheit des französischen Staates von innen her sprengten, weil sie sich gewissermaßen staatsbürgerlich nicht „auflösten“, blieb infolge dessen auch nach der Revolution bestehen. Von daher kommt es, dass sich Napoleon in einem ausgeklügelten Kontrollverfahren der staatsbürgerlichen Loyalität der jüdischen Minderheit versichern wollte. Dazu rief er am 30. Mai 1806 mehr als hundert respektable Mitglieder verschiedener jüdischer Gemeinden zu einer repräsentativen Versammlung zusammen und beauftragte sie, mit dem Conseil d'Etat zusammen zu arbeiten, um mögliche Hindernisse auf dem Weg zu einer staatsbürgerlichen Eingliederung ihrer Gemeinde zu erkundschaften. Im Mittelpunkt der Loyalitätsermittlung standen zwölf Fragen, die der Staatsrat der erlauchten Versammlung stellte; es handelte sich um kritische Fragen zur Polygamie, (Ehe-)Scheidung, gemischten Ehen, Brüderlichkeit zwischen Juden und Christen, Patriotismus, Nominierung von Rabbinern, Reichweite und Umfang ihrer Autorität, vom jüdischen Gesetz verbotenen Berufen und Wucherzins (Benbassa 2004: 52). Mit ihrer Hilfe sollte also herausgefunden werden, ob die Erfordernisse der jüdischen Religion, zumindest so wie sie damals verstanden und praktiziert wurde, mit denen eines friedlichen und gedeihlichen Zusammenlebens kompatibel waren oder ob sie mit den Pflichten eines loyalen und nützlichen Bürgers kollidierten. Die Antworten, die die Versammlung auf die gestellten Fragen gab, entsprachen ganz den Erwartungen Napoleons – mit einer einzigen, freilich lebenswichtigen Ausnahme, die das Verbot

von Ehen zwischen Juden und Nichtjuden betraf. Abgesehen davon erklärten sie prinzipiell, ihre Religion gebiete – jedenfalls in politischen Belangen –, die Gesetze des Staates, in dem man lebe, über die religiösen Gesetze zu stellen. Um letzte Zweifel zu zerstreuen, gingen die Mitglieder der Versammlung sogar so weit, dem Konsul zu versichern, im Falle kriegerischer Auseinandersetzungen mit ausländischen Mächten auch ihre Glaubensbrüder nicht schonen zu wollen. Napoleon gab sich damit jedoch nicht zufrieden. In einem zweiten Schritt wollte er dafür sorgen, dass die jüdische Bevölkerung die Auffassungen und Vorgaben der Versammlungsmänner verbindlich annahm und teilte. Zur Erreichung dessen rief er eine altehrwürdige und heilige Institution der jüdischen Religion ins Leben, die seit tausendvierhundert Jahren brachlag: den Grossen Sanhedrin. Dieser Hohe Rat (sein Name ist vom Griechischen „Synhedrion“ abgeleitet, was Versammlung oder Rat bedeutet) galt als die oberste politische Instanz und gleichzeitig das oberste Gericht der jüdischen Gemeinde. Napoleon verfolgte mit seiner Initiative die Absicht, das Leben der jüdischen Gemeinde möglichst im Interesse und zum Nutzen des Staates zu beeinflussen und zu kontrollieren. Die Mitglieder des Grossen Sanhedrin, sechsundvierzig Rabbiner und sechsundzwanzig Laien, sollten daher für die ganze jüdische Gemeinde verbindliche Regeln und Normen aufstellen, die dann befolgt werden mussten. Der Erste Konsul hatte seinen Innenminister insgeheim angeordnet, im Falle der Zurückweisung und Nichtbefolgung der Ratsbeschlüsse seitens der Rabbiner die Ausweisung des jüdischen Volkes ins Auge zu fassen (Lalouette 2005: 73). Da aber der Hohe Rat sich überaus versöhnlich gab und seine Beschlüsse teilweise die Erwartungen der Regierung übertrafen, stand einer Einigung nichts im Wege. Die Organisation der jüdischen Gemeinden erfolgte in Anlehnung an die der protestantischen Kirchen, auch wenn ihre Konsistorialverwaltung auf Besonderheiten der jüdischen Religion Rücksicht nahm. Von einer Gleichbehandlung mit den anerkannten christlichen Bekenntnissen kann allerdings noch nicht die Rede sein, da der Staat der jüdischen Religion die finanzielle Unterstützung versagte; erst im Jahre 1831 wurden auch die Rabbiner vom Staat besoldet.

Das von Napoleon etablierte *régime des cultes reconnus* schaffte nach den revolutionären Turbulenzen wieder Raum für die öffentliche Religionsausübung, wenn auch unter strengen Auflagen. Die vier anerkannten Bekenntnisse mussten einen hohen Preis für die öffentliche Kultusfreiheit entrichten; sie mussten die eiserne Hand des Staates über sich dulden, die bis in ihre Gebetstexte hineinregierte. Und die nicht anerkannten Religionen und Sekten wurden ohnehin kriminalisiert und verfolgt. Dies hat sicherlich etwas damit zu tun, das Napoleons Konkordatsregelung keine sonderlich prinzipientreue, freiheitliche Lösung sein wollte, sondern durchweg von pragmatischen und machtpolitischen Überlegungen ausging. Der Erste Konsul war der Überzeugung, der Mensch sei ein unruhiges Wesen, der das „Vage“ und „Wunderbare“ schlicht nicht entbehren könne; bevor er sich nun auf die Suche begeben sollte, dieses Verlangen anderweitig zu stillen, sei es besser und sicherer,

er greife auf die altbewährten Religionen zurück (ebd.: 57). Da die Religionen auch für den Staat Unverzichtbares leisteten, sei ein Arrangement mit ihnen geboten; sie bildeten namentlich das Fundament der öffentlichen Moral, ohne die keine Ordnung Bestand haben würde. In seiner öffentlichen Erklärung vom 18. April 1802 hob Napoleon Bonaparte die politische Bedeutung der christlichen Moral hervor: „Que cette morale commune à tous les citoyens, cette morale si sainte, si pure, si fraternelle, les unisse dans le même amour pour la patrie, dans le même respect pour les lois, dans la même affection pour tous les membres de la grande famille. Que jamais des combats de doctrine n’altère ces sentiments, que la religion inspire et commande !“ (Bonaparte 1802 : 120). Die Bürger sollten von der Kirche lernen, verlangt der Erste Konsul, „[...] que le Dieu de la Paix est aussi le Dieu des Armées, et qu’il combat avec ceux, qui défendent l’indépendance et la liberté de la France“.

Die Erwartungen des Staates an Religionen wurden in der großen Rede des Kultusministers Jean-Etienne-Marie Portalis am 5. April 1802 vor der „Assemblée extraordinaire du corps législatif“ ausführlich behandelt. Gleich zu Beginn warf der Minister die Frage auf, ob und inwiefern der Mensch Religion brauche und der Staat auf Religion angewiesen sei. Und antwortete: „C’est que les hommes ne suivent pas uniquement leur raison; c’est qu’ils sont naturellement disposés à espérer et à craindre, et que les instituteurs des nations ont cru devoir mettre cette disposition à profit pour les conduire au bonheur et à la vertu. Comment donc la religion, qui fait de si grandes promesses et de si grandes menaces, ne serait-elle pas utile à la société !“ (Portalis 1802: 4). Auch Portalis erblickt den politischen Nutzen von Religionen vor allem in der Moral:

„Si les diverses religions positives ne se ressemblent pas, si elles diffèrent dans leur culte extérieur et dans leurs dogmes, il est du moins certain que les principaux articles de la morale naturelle constituent le fond de toutes les religions positives. Par-là, les maximes et les vertus les plus nécessaires à la conservation de l’ordre social sont partout sous le sauvegarde des sentiments religieux et de la conscience. Elles acquièrent ainsi un caractère d’énergie, de fixité et de certitude, qu’elles ne pourraient tenir de la science des hommes. Un des grands avantages des religions positives est encore de lier la morale à des rites, à des cérémonies, à des pratiques qui en deviennent l’appui. Car n’allons pas croire que l’on puisse conduire les hommes avec des abstractions ou des maximes froidement calculées. La morale n’est pas une science spéculative; elle ne consiste pas uniquement dans l’art de bien penser, mais dans celui de bien faire.“ (Ebd.: 5)

Die Nation bestehe nun einmal nicht nur aus einer aufgeklärten Minderheit, die in Städten lebe, sondern aus großen Massen, die regiert werden müssten und die ohne Religion nichts als Trostlosigkeit und Verbrechen kennen würden. Die Religionen lehrten den Menschen, aufeinander Rücksicht zu nehmen und „à goûter la douceur

des communication sociales“ (ebd.: 15). Die Gesetze hätten das Handeln der Bürger im Visier, während die Religion vom ganzen Menschen Besitz ergreife. Den Kritikern, die auf die Gefahr des religiösen Fanatismus und der Gewalt abstellen, erwidert Portalis: „Nous voyons les crimes que la religion n’empêche pas; mais voyons nous ceux qu’elle arrête? Pouvons-nous scruter les consciences, et y voir tous les noirs projets que la religion y étouffe, et toutes les salutaires pensées qu’elle y fait naître?“ (ebd.: 12).

Der Staat schützt und finanziert die Religionen und erhält von diesen im Gegenzug Unterstützung bei der Aufgabe, das politische Gemeinwesen zu stabilisieren. Es handelt sich bei dem Konkordat um ein System der komplementären Bedürfnis- und Interessendeckung, um eine Art „tacite marchandage“ zwischen Staat und Religionen (Mayeur 1997: 25). Erst vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass das napoleonische Konkordatsregime im ganzen 19. Jahrhundert – über alle Modifikationen und Anfechtungen hinweg – erhalten geblieben ist. Es wurde erst durch das Trennungsgesetz von 1905 abgeschafft. Im Elsass und im lothringischen Département Moselle gilt es bis heute, weil das Gebiet Frankreich erst nach dem Ersten Weltkrieg zugeschlagen wurde und die Bevölkerung sich später gegen die Einführung des Trennungsregimes sträubte.

4. Die Laizisierungsgesetze der Dritten Republik

Erst der Dritten Republik gelang es, substantielle Änderungen an dem Konkordatsregime vorzunehmen, bis sie es schließlich durch das Trennungsgesetz von 1905 ersetzte. Zur Laizisierung des öffentlichen Lebens wurde in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine Reihe von Gesetzen verabschiedet, die der republikanischen *Laïcité* den Boden bereitet haben. Die republikanische Mehrheit führte die Scheidung wieder ein, entfernte die Kreuzfixe aus öffentlichen Gebäuden und schaffte das öffentliche Gebet zur Parlamentseröffnung ab; ferner wurden die Friedhöfe, Beerdigungen und Krankenhäuser aus der Obhut der katholischen Kirche genommen; sodann wurde die Pflichtruhe an religiösen Feiertagen und Sonntagen annulliert und das Budget für die anerkannten Religionen kontinuierlich gekürzt. Im Jahre 1884 legte die Republik jeder Kommune die Pflicht auf, ein eigenes Rathaus zu bauen, das oftmals mit den Symbolen der Republik – der Marianne, der Trikolore oder der Inschrift „Liberté, Egalité, Fraternité“ – geschmückt wurde. Damit stärkte die Republik ihre Präsenz vor Ort und setzte der Kirche als bis dahin einzigem öffentlichem Gebäude eine deutliche, auch bauliche Alternative entgegen. Doch die republikanische Selbstbehauptung gegen die Kirche hatte sich vor allem an einem anderen Ort zu bewähren, nämlich in der Schule. Die Republikaner waren fest davon überzeugt, dass die Republik ihre Zukunft und Sache – nach so vielen gescheiterten Anläufen – endlich in die eigenen Hände nehmen müsste; es galt un-

bedingt, die Schule vom Einfluss der Kirche frei zu räumen und die zukünftigen Bürger der Republik von Kindesbeinen an staatsbürgerlich zu erziehen. Der Konflikt zwischen Kirche und Revolution mit ihren jeweils universalen Wahrheitsansprüchen wurde in gewissem Sinne neu aufgerollt; Republik und Kirche lieferten sich erneut einen unerbittlichen Kampf um die Köpfe und Herzen der Menschen, und beiden war gewiss, dass er in der Schule entschieden würde. Oder um es mit Georges Weill zu sagen: „L'Eglise et la République sont toutes les deux des gouvernements d'opinion, ne subsistant que par l'adhésion des fidèles; donc elles se disputent les âmes.“ (Weill 2004: 277). Und dieser Disput um die Seelen und Gläubigkeit der Bürger wurde in der Schule ausgetragen; daher stand sie im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen, aus denen die Republik als Siegerin hervorgehen sollte.

Die Republik machte in einem ersten Schritt den Schulbesuch für alle Kinder verpflichtend und unentgeltlich und legte dadurch die Grundlagen für den Auf- und Ausbau des modernen Schulwesens. Mit dem *Loi sur l'enseignement primaire obligatoire* vom 28. März 1882, das den Namen des Unterrichtsministers und späteren Ministerpräsidenten Jules Ferry bekam, wurde zugleich das Schulprogramm laiziert; der vom alten Schulgesetz vorgesehene Religions- und Moralunterricht wurde nach einer leidenschaftlichen parlamentarischen Debatte durch eine „Instruction morale et civique“ ersetzt (Ognier 2008: 41 ff.). Die Staatsbürgerkunde basierte auf der „Morale laïque“, die unabhängig von Religion Geltung beanspruchte. Jules Ferry erklärte in seinem berühmten Brief an die Lehrer vom 27. November 1883, Kirche und Schule, Glauben (*croyances*) und Erkenntnisse (*connaissances*) müssten getrennt werden; der Glaube sei eine Angelegenheit der Kirche und der Familie, die Moral hingegen müsse in der Schule gelehrt werden. Damit habe er nichts anderes im Sinn als „cette bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères et mères et que nous nous honorons tous de suivre dans les relations de la vie, sans nous mettre en peine de discuter les bases philosophiques“ (Ferry 1996: 111). Diese praktizierte Konsensmoral sei ein Erbe der gesamten Menschheit, alle großen Religionen und Philosophien hätten im Grunde die gleiche Moral gelehrt; kein ehrlicher Mensch könne dies bestreiten. Ferry macht aus diesem Kriterium einen neuen kategorischen Imperativ für die Lehrer; sie sollen sich bei der Unterweisung nämlich stets fragen, ob ein ehrlicher Familienvater Widerspruch erheben würde und wenn ja, sollten sie es nicht sagen oder anders formulieren. Durch den Bezug auf die Tradition versuchte Ferry, die Ängste der weitgehend noch katholischen Bevölkerung zu beschwichtigen. Um deutlich zu machen, dass die Maßnahme nicht gegen die Religion gerichtet war, wurde ein Tag in der Woche neben dem Sonntag freigelassen, damit die Eltern ihren Kindern Religionsunterricht angedeihen lassen konnten, wenn sie es wünschten. Der Religionsunterricht durfte aber nicht in den Schulräumen erteilt werden, und in den privaten Schulen musste er als eine fakultative Option angeboten werden (Giacometti 1926: 113). Im nächsten Schritt wurde das Lehrpersonal der Schule laiziert; den Mitgliedern der Kongregationen wurde

untersagt, in den öffentlichen Schulen zu unterrichten, auch wenn es noch Jahrzehnte dauern sollte, bis die Republik landesweit den Lehrbedarf decken konnte. Mit der Einführung der von Laien geführten Volksschule verband sie ebenfalls die Absicht, die Macht der katholischen Kongregationen zu brechen.

Die Religionspolitik der Dritten Republik wurde zweifelsohne von starken politischen und geistigen Strömungen der Zeit getragen. Neben dem dezidierten Antiklerikalismus spielte der Positivismus eines Auguste Comte oder Emile Littré, der Neukantianismus eines Charles Renouvier, die Religionskritik eines Ernest Renan, das Freidenkertum gepaart mit Materialismus-Atheismus oder Spiritualismus, die Fortschritte der Naturwissenschaften (die Evolutionstheorie von Darwin erscheint 1861 in französischer Übersetzung) und das republikanische Erbe der Revolution eine wichtige Rolle (Rémond 1999; Nicolet 1994; Blais 2000; Laloutte 2001). Auch der Protestantismus hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Rechtfertigung der republikanischen Säkularisierungspolitik beigetragen, und zwar in kritischer Abgrenzung zum Katholizismus (Cabanel 2003). In dem Zusammenhang sind vor allem die päpstlichen Stellungnahmen zur modernen Welt zu erwähnen, in denen das Verhältnis von katholischer Lehre und moderner Welt als ein gegensätzliches, sich gegenseitig ausschließendes festgeschrieben wurde. In der Enzyklika „Quanta cura“ von 1864 mit ihrem berühmten Anhang über die wichtigsten Zeitirrtümer, dem „Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores“, wurden neben Rationalismus, Liberalismus, Sozialismus, Kommunismus, Pantheismus, Naturalismus auch die Trennung von Staat und Kirche und die Religionsfreiheit an den Pranger gestellt (Schnatz 1973: 27, 39). Diese „falschen und verkehrten Meinungen“ seien umso mehr zu verabscheuen, fordert der Papst Pius IX. gebieterisch, als sie darauf abzielten, „zu verhindern und zu beseitigen jenen heilsamen Einfluss, welche die katholische Kirche nach der Einsetzung und Weisung ihres göttlichen Urhebers frei ausüben soll bis zum Ende der Zeiten nicht weniger auf einzelne Menschen als auf Nationen, Völker und ihre obersten Fürsten; sowie aufzuheben jene wechselseitige Übereinstimmung zwischen Priestertum und Königtum in Rat und Tat, die dem staatlichem ebenso sehr als dem kirchlichen Gemeinwesen allezeit segen- und heilbringend gewesen ist.“ (Ebd.: 5). Die intransigente Verdammung dessen, was die moderne Welt ausmachte, fand in der ebenso unnachsichtigen Ablehnung der katholischen Kirche, ja Religion überhaupt ihr Gegenstück. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben sich die Fronten zwischen republikanischen, liberalen und sozialistischen Kräften auf der einen Seite und den katholisch-konservativen Kräften auf der anderen Seite zunehmend verhärtet, zumal die katholische Kirche sich auch politisch auf die Seite der restaurativen „Partei“ schlug. Die Verschmelzungstendenzen zwischen dem Staat und der katholischen Kirche haben schon relativ früh oppositionelle Kräfte auf den Plan gerufen, die eine Trennung von Staat und Kirche propagierten. Im Grunde hatten bereits die liberalen Kritiker des napoleonischen Konkordatsregimes wie Benjamin Constant, Mme de Staël oder

Abbé Grégoire die Forderung nach einer Trennung von Staat und Religion erhoben. Constant kritisierte die Religionspolitik Napoleons von seiner liberal-protestantischen Warte aus, nachdem er mit ihm gebrochen hatte:

„De quelle douleur, celui qui regarde la religion comme une chose sainte, ne doit-il pas être saisi, lorsqu’il la voit aux genoux du pouvoir, observant ses gestes, demandant ses ordres, flattant qu’il la méprise, et n’enseignant au peuple ses vérités éternelles que sous le bon plaisir de l’autorité ! [...] La religion doit être ignorée du gouvernement, comme toutes les autres opinions individuelles. Elle ne peut être une institution politique ou civile. Elle se compose des relations existantes entre un Etre supérieur et l’homme comme individu. Chacun par ses qualités et par ses actions a des relations différentes avec Dieu. La religion ne peut être une relation collective, les existences diverses des hommes la modifient à l’infini.“ (Constant 1970: 143, 148)

Einige Jahre später formierte sich im französischen Katholizismus eine liberale Strömung um den Abbé Lamennais, die ebenfalls entschieden für eine „séparation totale de l’Eglise et de l’Etat“ eintrat. Die liberalkatholische Minderheit forderte in der Ausgabe vom 7. Dezember 1830 ihrer Zeitschrift *L’avenir*:

„Nous demandons premièrement la liberté de conscience ou la liberté de religion, pleine, universelle, sans distinction comme sans privilège; et par conséquent, en ce qui nous touche, nous catholiques, la totale séparation de l’Eglise et de l’Etat [...]. Cette séparation nécessaire, et sans laquelle il n’existerait pour les catholiques nulle liberté religieuse, implique, d’une part, la suppression du budget ecclésiastique, et nous l’avons hautement reconnu; d’une autre part, l’indépendance absolue du clergé dans l’ordre spirituel: le prêtre restant d’ailleurs soumis aux lois du pays, comme les autres citoyens et dans la même mesure. [...]. Nous protestons de toutes nos forces contre [...] toute intervention quelconque du pouvoir dans les choses de la religion, parce que une pareille intervention ne saurait être désormais qu’illégal et tyrannique. De même qu’il ne peut y avoir aujourd’hui rien de religieux dans la politique, il ne doit y avoir rien de politique dans la religion.“ (Bruley 2004: 53 ff.)

Gegen Ende des Zweiten Kaiserreiches, das die katholische Kirche zulasten der anderen Bekenntnisse privilegierte, vermehrten sich die Stimmen von allen Seiten, die eine Trennung von Staat und Kirche forderten (Laloutte 2005: 272 ff.). Philosophen, Historiker, Publizisten, Ökonomen, Republikaner, Liberale, liberale Katholiken und Protestanten, kurzum die ganze Gesellschaft zeigte sich von dem religiösen Problem betroffen. Daher wurde die religiöse Frage und insbesondere die Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche im Vorfeld der Parlamentswahlen von 1869 ein wichtiges Wahlkampfthema. Im republikanischen Lager waren es vor allem Léon Gambetta und Jules Ferry, die einer absoluten Trennung von Staat und Religion das Wort redeten. Die Forderung fand dann noch im selben Jahr Eingang

in das republikanische Programm von Belleville, eine Art spontan redigiertes Volksmandat (ebd.: 299). Gambetta verlieh der republikanischen Forderung in den darauf folgenden Jahren immer wieder Nachdruck; in einer Rede vom 23. April 1875 bestimmte er den *Etat laïc* mit einem Rückgriff auf die Prinzipien der Menschenrechtserklärung von 1789:

„[...] l'Etat doit être laïc. J'entends par là un Etat qui au-dedans comme au-dehors aura ce caractère éminemment civil, positif, humain, des principes contenus dans l'immortelle Déclaration des droits qui forme la base de notre droit public depuis quatre-vingts an [...] Nous ne sommes pas des théologiens, nous sommes des citoyens, des républicains, des politiques, des hommes civils: nous voulons que l'Etat nous ressemble et que la France soit la nation laïque par excellence. C'est son histoire, c'est sa tradition, c'est son caractère entre tous les peuples, son rôle national dans le monde.“ (Bruley 2004: 59 ff.)

Die Laïcité des Staates erscheint hier als eine einzigartige Errungenschaft der Französischen Revolution, die der französischen Nation zur Auszeichnung gereicht. Diese Sichtweise war bei den Gründungsvätern der Dritten Republik weit verbreitet. Einer der einflussreichen Mitstreiter Gambettas, Ferdinand Buisson, verortete den Ursprung des *Etat laïc* ebenfalls in der Französischen Revolution. In einem Artikel, das 1883 in dem von ihm herausgegebenen monumentalen *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* erschienen ist, unternimmt er eine erste theoretische Annäherung an die Laïcité und kommt dabei auf das Werk der Französischen Revolution zu sprechen; erst mit der Menschenrechtserklärung, schreibt er dort, erscheine zum ersten Mal in seiner ganzen Tragweite und Klarheit „[...] l'idée de l'Etat laïque, de l'Etat neutre entre tous les cultes, indépendant de tous les clergés, dégagé de toute conception théologique“ (Buisson 1987: 204). Die führenden Republikaner stellten sich und ihr Werk auch später in die Fußstapfen der Großen Revolution; das Laizisierungswerk der Dritten Republik, das mit dem Trennungsgesetz von 1905 seinen Höhepunkt erreichte, wurde als die konsequente Fortsetzung und Vollendung dessen begriffen, was die Französische Revolution unter widrigen Umständen auf die Bahn gebracht hatte, zumindest prinzipiell. Die Politiker der Dritten Republik, die sich anschickten, das liberaldemokratische Versprechen von 1789 endlich einzulösen, hatten zum Teil mit ähnlichen Problemen zu tun wie ihre revolutionären Vorgänger. Auch sie mussten die Frage beantworten, wie die Einheit der Republik unabhängig von der (katholischen) Kirche gewährleistet werden solle und könne. Dabei rückte die Schule von Anfang an in dem Blickfeld der Republikaner, weil sie dort die Brutstätte ihrer klerikalen Feinde ausmachten. Auch diesbezüglich konnte sie anknüpfen an die revolutionäre Epoche. Denn die Problematik einer republikanischen Schule als Ort der staatsbürgerlichen Regeneration trat bereits in der Anfangsphase der Revolution zutage und blieb bis zum Schluss auf der Tagesordnung. Mehrere republikanische Schulprojekte wurden damals entworfen

und ins Rennen um die Gunst der Entscheidungsinstanzen geschickt. Erwähnt seien die berühmten Reformvorschläge von Condorcet, die er 1791 in Form von „Cinq mémoires sur l’instruction publique“ veröffentlichte; ein Jahr später sollte er sich daran machen, sie in die Praxis umzusetzen, allerdings mit wenig Erfolgsaussichten, da Robespierre bereits im Juli 1793 sein Experiment abbrach und es durch das patriotisch-spartanische Konzept von Lepeletier de Saint-Fergeau ersetze. Dennoch hat Condorcet Schule gemacht, haben doch seine Überlegungen bei den Politikern der Dritten Republik Gehör gefunden, wenn auch streckenweise auf Umwegen.

Der Historiker und Politiker Edgar Quinet, der beträchtlichen Einfluss auf die maßgeblichen politischen Akteure der Dritten Republik (vor allem auf Jules Ferry und Buisson) ausgeübt hat, hatte in Reaktion auf das Falloux-Gesetz¹⁸ 1850 ein flammendes Pamphlet mit dem Titel „L’enseignement du peuple“ veröffentlicht, in dem er die Trennung von Schule und Kirche, von Politik und Religion forderte und sich dabei auf Condorcet berief. In dem Kapitel, in dem er seinen Lösungsvorschlag thematisiert, schreibt er:

„Organiser l’enseignement primaire en particulier, et l’enseignement en général, c’est organiser la société elle-même. Il est en résulte que, pour fonder l’école sur sa vraie base, il faut l’établir sur le principe qui fait vivre cette société. Or quel est le principe [...] ? Il est tout entier contenu dans ces deux mots: Séculariser la législation; séparer le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, la société laïque et les Eglises.“ (Quinet 2001: 167)

Er macht an anderer Stelle deutlich, dass allein die Trennungslösung (auch in der Schule) geeignet sei, um Gewissensfreiheit und die Einheit der französischen Nation miteinander zu vereinbaren. Vor allem der Schule teilt er die Aufgabe zu, die jüngeren Generationen zu lehren, dass alle Mitglieder der Gesellschaft trotz offenkundiger Differenzen und Gegensätze eine einzige Familie bildeten. Quinet betont: „Or ce lieu de médiation, où doivent s’enseigner l’union, la paix, la concorde civile, au milieu des dissentiments inexorables des croyances et des Eglises, c’est l’école laïque.“ (Ebd.: 171).

Dieses Verständnis von der *école laïque* ist durchaus stellvertretend für die Politiker der Dritten Republik. Nicht von ungefähr hat Jules Ferry später behauptet, das Programm der Laizisierungsgesetze sei bereits vollkommen im „L’enseignement du peuple“ enthalten gewesen; jedoch mit der Einschränkung, dass die republikanische

18 Mit den Schulgesetzen von 1833 (Guizot) und 1850 (Falloux) wurde die öffentliche Schule konfessionalisiert; demnach sollte sie je nach lokalen Mehrheitsverhältnissen entweder katholisch oder protestantisch geprägt sein. Gegen das Gesetz von Falloux, das moralisch-religiösen Unterricht vorsah, reichte Quinet ein Amendement ein mit dem Wortlaut „sans acceptation des dogmes particuliers“.

Mehrheit die geforderte Trennung von Staat und Religion nicht ernsthaft in Erwägung zog. Im Gegenteil: Die Republikaner hielten – nachdem sie an die Macht gekommen waren – bewusst an dem Konkordat fest, weil sie es als Kontrollinstrument gegen die katholische Kirche gut gebrauchen konnten (Lalouette 2005: 322). Sie befürchteten, die Kirche könnte im Falle ihrer Freigabe noch stärker werden und sich womöglich gegen die Republik wenden. Da die gesellschaftliche Macht der Kirche zu dieser Zeit noch beachtlich war, glaubten viele Republikaner, die historische Stunde der Trennung sei noch nicht gekommen. Und auf eine gewaltsame Konfrontation mit der Kirche wollten sie sich um keinen Preis einlassen, dazu war die Erinnerung an das revolutionäre Schreckensbeispiel auf beiden Seiten zu gegenwärtig. Daher blieb ihnen nichts anderes übrig, als mit der Trennung in der Schule zu beginnen, in der Hoffnung, dadurch die Säkularisierung der Gesellschaft „von unten“ vorantreiben zu können. Wenn die Gesellschaft sich allmählich von der Religion loslöste, mutmaßten sie, stünde einer Trennung von Staat und Kirche nichts mehr im Wege, ja sie würde dem von selbst nachfolgen. Ist diese „Rechnung“ nicht in gewissem Sinne aufgegangen, als ein Vierteljahrhundert später die „unglückliche Ehe“ zwischen dem französischen Staat und der katholischen Kirche endgültig geschieden wurde?¹⁹

5. Das Trennungsgesetz von 1905

Zweifelsohne halfen die in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts eingeleiteten Laizisierungsmaßnahmen, eine republikanische Generation heranzubilden, die der Republik den Rücken stärkte. Dennoch kann nicht gesagt werden, dass die Trennung 1905 als eine gewissermaßen natürliche Folge der Selbstbehauptungskämpfe der Republik mit der katholischen Kirche erfolgte. Vielmehr war die Trennung von Staat und Religionen selbst eine der entscheidenden Etappen auf dem beschwerlichen Weg der Republik zur Konsolidierung. Mehr noch: im Rückblick ist es sogar gerechtfertigt, die erkämpfte Trennung als eine Art (symbolischen)

19 Die Metapher der (unglücklichen) Ehe und Scheidung ist in den Debatten zur Trennung von Staat und Kirche allgegenwärtig. Der Ministerpräsident Emile Combes, der mit harter Hand gegen die katholischen Kongregationen vorging, kündete in seinem „discours d’Auxerre“ vom 4. September 1904 die Trennung mit den Worten an: „[...] il est évident que la seule voie restée libre aux deux pouvoirs en conflit, c’est la voie ouverte aux époux mal assortis, le divorce, et, de préférence, le divorce par consentement mutuel.“ (Bruley 2004: 161). Und in der parlamentarischen Debatte zum Trennungsgesetz forderte der Abbé Lemire: „Il faudrait que ce soient des divorcés qui aient bien fait leurs comptes avant de se séparer, et dont le divorce ne soit pas une cause de disputes par leurs enfants. Voilà ce que je voudrais.“ (Ebd.: 294).

Gründungsakt der Republik zu betrachten. Denn wenn auch die Ausrufung der Dritten Republik am 4. September 1870 den Sieg des republikanischen Regierungssystems in Frankreich bedeutete, so hörte, um mit dem Historiker Maurice Agulhon zu sprechen, die Entstehung der Dritten Republik nie auf (Agulhon 1990: 8).

Die erste Krise, die die Republik ernsthaft in ihrem Bestand bedrohte, ging Mitte der achtziger Jahre von dem General Boulanger aus, dem es mit Hilfe der rechtsoppositionellen Kräfte gelungen war, sich zum Führer einer antiparlamentarischen, autoritär-nationalistischen Massenbewegung aufzuschwingen. Die schwerste Krise stand indessen mit der Dreyfus-Affäre der Republik bevor; ausgelöst wurde sie durch die Verurteilung des jüdischen Artilleriehauptmanns Dreyfus im Dezember 1894 durch ein geheim tagendes Militärgericht. Der Hauptmann wurde wegen angeblicher Spionage aus der Armee ausgestoßen und zu lebenslanger Deportation auf die Teufelsinsel vor der Küste von Französisch-Guayana verbannt. Unterdessen wurde die Rechtmäßigkeit des Urteils – neben der Familie des Verurteilten – vom Senatsmitglied Scheurer-Kestner in Zweifel gezogen. In diesem Kontext schrieb Emile Zola seine berühmt gewordene Anklage *J'accuse*, die wie ein Weckruf wirkte. An der Frage der Schuld oder Unschuld des Hauptmanns schieden sich infolge dessen die Geister; die französische Öffentlichkeit spaltete sich in zwei Lager: Auf der einen Seite standen die Dreyfus-Gegner, die sich aus dem Adel und Klerus, der Armee und der neuen Rechten zusammensetzten; auf der anderen Seite standen radikale Republikaner, Sozialisten und Intellektuelle, die Dreyfus verteidigten und seine Rehabilitierung anstrebten. Aus der Verteidigung des Hauptmanns wurde alsbald die Verteidigung der Republik gegen ihre ewiggestrigen Gegner von damals. Dabei diente die Person Dreyfus lediglich als Katalysator und Kristallisationsfläche für den (weltanschaulichen) Krieg der zwei Frankreichs, der nun wieder mit aller Wucht hervorbrach. Es ging beiden Seiten tatsächlich um nichts weniger als um das Gesicht und die Zukunft der Republik. Die Trennung von Staat und Kirche ist im Rahmen dieses ideologisch aufgeladenen Konfliktgeschehens einzuordnen, das sich im von der Revolution geöffneten Horizont bewegt.²⁰ Auch diesmal brachte der politisch-

20 Die Rolle und Bedeutung der Dreyfus-Affäre für die Trennung von Staat und Kirche wird in der französischen Literatur nicht gewürdigt; selbst die sonst verlässliche Geschichte der Trennung aus der Feder der Historikerin Jacqueline Lalouette, die 2005 erschien, übergeht sie. Eine Ausnahme bildet das Buch von Maurice Larkin aus dem Jahre 1974 mit dem Titel „Church and State after the Dreyfus Affair. The Separation Issue in France“; seine Studie ist die erste und bis heute einzige englischsprachige Darstellung der Trennungsgeschichte. Diesem Umstand erweist wohl Lalouette Reverenz, wenn sie ihr Buch Larkin widmet. Eine systematische Geschichte der Trennung von Staat und Kirche in Frankreich ist jedoch nach wie vor ein Desiderat, wie überhaupt das Verhältnis von

ideologische Konflikt um die „Identität“ Frankreichs, der sich an der Person Dreyfus wieder entzündete, eine Dynamik der Radikalisierung in Gang, die schwerwiegende Konsequenzen zeitigen sollte. Die gemäßigten Republikaner übergaben nach fast zwanzig Jahren die Macht an die Radikalsozialisten, die sie dann bis zum Ende der Dritten Republik behalten sollten. Dies ging einher mit einer Verschärfung der antiklerikalen Tendenz (die nicht selten in eine antireligiöse Umschlagung als Reaktion auf die Verwicklungen des Klerus in antirepublikanische Machenschaften (Rémond 1999: 200 ff.). Die Ralliementspolitik des Papstes Leo XIII., die mit dem Rundschreiben „Au milieu des sollicitudes“ vom 16. Februar 1892 eingeleitet wurde, sorgte zwar für eine atmosphärische Entspannung im Verhältnis zur Republik, doch die Frontstellung bestand fort. In dem genannten Rundschreiben bezeichnete der Papst die „Trennung der menschlichen Gesetzge-

Staat und Religion bisher kaum systematisch erforscht ist. Die Gründe hierfür dürften in der Geschichte des 20. Jahrhunderts liegen, in dem „die religiöse Frage“ zu einer vernachlässigbaren Größe herabsank, auch wenn sie sicherlich in anderer Gestalt mit den großen, das Zeitalter beherrschenden Ideologien wiederkehrte. Für Frankreich kommt noch der Umstand hinzu, daß die Republik sich im Gefolge der Kämpfe mit der katholischen Kirche wenig gewillt zeigte, überhaupt von „Religion“ zu sprechen und zu hören, so dass auch die Forschung zum Verhältnis von Staat und Kirche auf der Strecke blieb. Die Ideologisierung des republikanischen Legitimationsdiskurses im Kampf mit der Kirche belastete eben auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Geschichte ihres beiderseitigen Verhältnisses. Es gab und gibt bis heute zwei spiegelbildlich gegensätzliche „Geschichten“ über das Verhältnis von Staat und Kirche, die ihren Ursprung in der großen Revolution haben, eine strikt republikanische und eine strikt katholische. Nur allmählich im Zuge der Entideologisierung der Republik, für die es vor allem in letzter Zeit hier und da Anzeichen gibt, wird es möglich, beide Geschichten ein Stück weit zusammen zu führen. Dass sie aber ihre im historischen Gedächtnis aufgehobene Gegensätzlichkeit in einer Art Umarmung aufheben werden, ist indes kaum zu erwarten. Auch hier wird die Erinnerung sehr wahrscheinlich als eine „Erfahrungsreserve“ im Spiel bleiben, sie wird sich reiben und entzünden an neuen realen Auseinandersetzungen in der Gesellschaft. Vor allem gibt es Gründe für die Annahme, dass die Konfliktlinie zwischen Republik und Religion sich weg vom Katholizismus hin zum Islam verschiebt, so daß neue „Koalitionen“ entstehen können, im Horizont derer die historische Erinnerung zu neuen Formationen verschmolzen wird. Dies betrifft freilich nicht nur die republikanische Konfliktgeschichte mit der katholischen Kirche, sondern auch die koloniale Begegnungsgeschichte mit dem Islam. Ebenso wenig ausgeschlossen ist es, daß alte gemeineuropäische Begegnungserfahrungen mit dem Islam durch Erinnerung wachgerufen werden und einfließen in den gegenwärtigen Strom der Ereignisse, je nachdem, konfliktent- oder verschärfend.

bung von der christlichen und göttlichen“ als „Widersinn“ und stellte apodiktisch fest: „Denn man mag es wollen oder nicht, die wahren Rechte des Menschen entspringen im genauen Wechselverhältnis aus seinen Pflichten gegen Gott“ (Schnatz 1973: 256).

Die Kampfansage der radikalen Linken an die katholische Kirche begann im Vereinsrecht. Das bis heute in Frankreich gültige Vereinsgesetz vom 1. Juli 1901 erlaubt allen Bürgern, sich ohne vorherige Deklaration und Genehmigung zusammenzuschließen. Jedoch enthält es neben einer starken allgemeinen Einschränkungsklausel im dritten Artikel zwei wichtige Ausnahmestimmungen; Vereine mit rein finanzieller Zielsetzung und religiöse Kongregationen sind vom Vereinsrecht ausgenommen (Giacometti 1926: 131 ff.). Vor allem die radikale Regierung von Emile Combes (1902-1905) machte durch eine rigorose Anwendung aus dem Vereinsgesetz eine Waffe gegen die katholische Kirche. Tausende religiöse Schulen, Krankenhäuser und andere Institutionen wurden geschlossen. Mit einem Gesetz vom 7. Juli 1904 wurde der Kampf gegen die Kongregationen auf die Spitze getrieben, indem ihnen jeglicher Unterricht in Frankreich verboten wurde (Ebd.: 198). Genau in diesen Zeitraum fällt der Bruch der diplomatischen Beziehungen zwischen der Republik und dem Vatikan. Für die französische Regierung wurde das Konkordat in dem Augenblick hinfällig, als der Papst ihr Ernennungsrecht von Bischöfen in Frage gestellt hatte; der Papst seinerseits empfand, neben dem militanten Antiklerikalismus der radikalen Regierung, den Staatsbesuch des französischen Präsidenten beim italienischen König nach der Annexion vatikanischer Gebiete als ungehörigen Affront. Das napoleonische Konkordat wurde also gegenstandslos, noch bevor es durch das Trennungsgesetz abgeschafft wurde.

Die Regierung Combes' betraute Mitte 1903 – im Eifer ihres antiklerikalen „Kreuzzuges“ – eine parlamentarische Sonderkommission mit der Aufgabe, über die Modalitäten einer möglichen Trennung von Staat und Kirche zu beraten; geleitet wurde sie von Ferdinand Buisson, dem der sozialistische Abgeordnete Aristide Briand als Referent zur Seite gestellt wurde; beide waren Mitglieder der Association nationale des libres penseurs de France. Ihre Vorbereitungsarbeiten zogen sich über ein Jahr hin, im Laufe dessen wurden mehrere Gesetzesvorschläge diskutiert und beraten, im Gespräch mit Abgeordneten, Ministern und anderen repräsentativen Persönlichkeiten der Gesellschaft, religiöse eingeschlossen (Lalouette 2005: 369). Aristide Briand legte im Namen der Kommission dem Parlament am 4. März 1905 einen umfangreichen Bericht unter dem programmatischen Titel „La Séparation des Églises et de l'État“ vor. Gleich eingangs stellt Briand fest:

„En vous présentant ce rapport, nous avons pour objectif de prouver que la seule solution possible aux difficultés intérieures, qui résultent en France de l'actuel régime concordataire, est dans une séparation loyale et complète des Églises et de l'Etat. Nous montrerons juridiquement que ce régime est le seul qui en France, pays où les croyances sont diverses, réserve

et sauvegarde les droits de chacun. Nous voulons montrer aussi, et d'abord, que cette solution est celle que nous indique l'histoire elle-même, étudiée sans parti pris, ni passion.“ (Briand 1905: 3)

Der unvoreingenommene Blick auf die Geschichte des Verhältnisses von Religion und Politik zeige „la continuité de cette évolution, qui, par des degrés successifs, conduit les nations de l'antique régime théocratique à celui de la complète laïcité“ (ebd.: 175). Zum Schluss heißt es:

„Aujourd' hui, il n'est plus personne pour contester sérieusement que la neutralité de l'État en matière confessionnelle ne soit l'idéal de toutes les sociétés modernes. Dans une démocratie surtout, dont les institutions ont pour base le suffrage universel, c'est à dire le principe de la souveraineté du peuple, le maintien d'un culte officiel est un tel défi à la logique et au bon sens qu'on a le droit de se demander comment la République française a pu pendant trente-quatre ans s'accommoder de ce régime équivoque.“ (Ebd.: 347)

Damit waren die Weichen in der parlamentarischen Debatte eindeutig zugunsten der Trennung von Staat und Kirche gestellt. Die Debatte zum Trennungsgesetz, die zu den leidenschaftlichsten und geistreichsten der Parlamentsgeschichte gehören dürfte, erstreckte sich über mehrere Monate (von März bis Juli 1905).²¹ In ihnen kommt das Gewicht der Geschichte in einem Maße zum Tragen, wie es sonst nur selten der Fall sein dürfte. Es ist die geteilte Erinnerung an die Konfliktgeschichte von Revolution und Kirche, die von den Gemütern der Abgeordneten Besitz ergreift und sie fast wie mit einer Linie voneinander scheidet. Die Konflikterinnerung, die schnell und leicht das Persönliche in eine die Menschheit betreffende Dimension übergleiten lässt und umgekehrt, generiert einen „ideologischen Überschuss“, der auf beiden Seiten zu Verhärtungen führt. Infolge dessen war die gegenseitige Wahrnehmungs- und Erwartungshaltung durch das Gewesene zutiefst belastet, was natürlich einer Verständigung nur hinderlich sein konnte. Daher hatte Aristide Bri-

21 Die Debatte ist dokumentiert bei: Briand 1908. Eine kommentierte Auswahl der Debat-
tentexte bietet die von Yves Bruley 2004 herausgegebene Anthologie: „1905 La Sépara-
tion des Eglises et de l'Etat, Les textes fondateurs“ mit einer allgemeinen Einführung
(„L'invention de la laïcité 1598-1905“) von Jean-Michel Gaillard. Jean-Marie Mayeur
würdigt die parlamentarische Trennungsdebatte mit den Worten: „Les débats sont parmi
les plus longs de l'histoire du régime, les plus remarquables aussi par la qualité, le sérieux
de l'éloquence parlementaire: à eux seuls ils mériteraient une édition“ (Mayeur 1991: 38).
In der Tat ist es schon erstaunlich, dass in einem Land, in dem die republikanische (Er-
folgs-)Geschichte der Laizität ausgiebig zelebriert wird, eine Edition der parlamentari-
schen Debatte nach wie vor nicht vorliegt.

and, dessen halbwegs liberaler Entwurf zur Grundlage der parlamentarischen Debatte wurde, einen schweren Stand. Er musste seinen Gesetzesentwurf sowohl gegen die katholisch-konservative Fraktion, die am status quo festhalten wollte, als auch gegen den radikalrepublikanischen Flügel verteidigen, der die revolutionäre Entchristianisierung des Landes endlich vollenden wollte. Er bemühte sich, die moderaten und liberalen Kräfte von rechts und links durch geschickte Vermittlungskünste für sein Reformprojekt zu gewinnen und einzuspannen. Dabei scheute er nicht davor zurück, wann immer es ihm geboten und vertretbar schien, nach beiden Seiten hin Konzessionen zu machen. Am 20. April wandte er sich mit den Worten an die Abgeordneten:

„Que voulez-vous faire? Voulez-vous une loi de large neutralité, susceptible d’assurer la pacification des esprits, et de donner à la République, en même temps que la liberté de ses mouvements, une force plus grande? Si oui, faites que cette loi soit franche, loyale et honnête. Faites-la telle que les églises ne puissent y trouver aucune raison grave de bouder le régime nouveau, qu’elles sentent elles-mêmes la possibilité de vivre à l’abri de ce régime, et qu’elles soient pour ainsi dire obligées de l’accepter de bonne grâce: car le pire qui pourrait arriver, ce serait de déchaîner dans ce pays les passions religieuses.“ (Bruley 2004: 318)

Gegenüber den Katholiken betonte Briand immer wieder, dass die Trennung nicht gegen die Kirche gerichtet sei, sondern sie in Unabhängigkeit und Freiheit entlassen wolle; sie solle sich endlich aus der Politik heraushalten und sich auf ihren geistlichen Auftrag konzentrieren wie die liberalen Katholiken Lamennais, Montalembert und Lacordaire gefordert hätten:

„L’Église à laquelle je faisais allusion, qui aurait, comme l’État, un grand intérêt moral à la séparation, c’est celle qui [...] ne demandait ‚d’autre patrimoine que Dieu‘; cette Église qui voulait rester à l’écart de toutes les agitations politiques, de toutes les compétitions de partis; qui voulait évoluer, libre dans *le seul domaine spirituel*, et qui repoussait déjà comme humiliante toute ingérence de l’État dans l’administration des affaires ecclésiastiques.“ (Briand 1908: 31, 32, Herv. von AC.)

Die katholisch-konservativen Abgeordneten weigerten sich, Briand Gehör zu schenken; sein Appell prallte an ihnen ab, weil es für sie ausgemacht war, dass es die radikalsozialistische Regierung weder mit der Kirche noch mit der Religion im Allgemeinen gut meinte; die von ihr dem Land aufgebürdete Trennung war in ihren Augen ein Gewaltakt gegen die Kirche und als solcher dazu geeignet, die religiösen Leidenschaften im Lande aufs Neue zu entfachen. Infolge dessen haben sie zur Warnung und Abschreckung unablässig die Gefahr eines religiösen Bürgerkrieges mitsamt der dazugehörigen revolutionären Schreckenserinnerung heraufbeschworen. Der konservative Abgeordnete Charles Benoist, Professor an der *Ecole libre*

des Sciences Politiques, behauptete: „Messieurs, la séparation que vous voulez faire rappelle sous plus d’un aspect la Constitution civile du clergé. Elle procède de la même pensée: elle aura la même fin.“ (Bruley 2004: 245). Ein anderer Abgeordneter namens Jules Dansette, der sich selbst als Katholik und liberalen Republikaner bezeichnete, kritisierte (nachdem sein Vorschlag, den Kommunen und Departements das Recht einzuräumen, die Religionsausübung zu subventionieren, abgelehnt wurde) die Trennungspolitik aufs Schärfste:

„C’est l’intrusion brutale de l’Etat dans la vie locale; c’est une fois de plus, l’application de ce principe d’universelle domination, de ce besoin d’uniformité, de cette tyrannie des pouvoirs publics qui nous vient de la Révolution et qui, depuis plus d’un siècle, comprime toute initiative individuelle, éteint tout foyer local d’énergie et, suivant une parole célèbre, fait de ce pays, qui devrait être un peuple des citoyens, un troupeau d’administrés.“ (Ebd.: 302)

Im weiteren Verlauf seiner anklagenden Rede kommt er explizit auf den jakobinischen Geist zu sprechen, dem er bescheinigt, nicht nur dominant, zentralistisch und engstirnig zu sein, sondern sektiererisch und despotisch; vor ihren Augen wiederhole sich die Geschichte, ruft er warnend hinaus in das Abgeordnetenhaus, denn wie einstmals in der Revolution sei eine kompakt vereinte und gut disziplinierte Minderheit dabei, ihren Willen einer richtungslosen Regierung aufzudrängen, weil die Mehrheit sich nicht einigen könne. Und ein dritter Kritiker der Trennung, der Abbé Lemire, antwortete auf die abermalige Beteuerung von Briand, mit der Trennung nichts als Freiheit im Sinne zu haben, seufzend mit den Worten:

„Je suis incrédule quand on m’apporte, même avec de belles paroles, ce qu’on appelle la liberté. Ah ! votre liberté, c’est une liberté dans le mauvais sens français, une liberté qui ne peut ni respirer, ni grandir, ni s’épanouir, une liberté sans lendemain, jalousement gardée avec un contrôle minutieux ! Ce n’est pas ce qui existe ailleurs, personne ne pourra le contester.“ (Ebd.: 295)

In die gleiche Kerbe schlug Georges Clemenceau zuvor in der Debatte mit seiner kritischen Feststellung: „Messieurs, nous sommes des hommes d’esprit latin. La poursuite de l’unité par le dieu, par le roi, par l’État nous hante: nous n’acceptons pas la diversité dans la liberté.“ (Bruley 2004: 122). Auf die Kritik der katholisch-konservativen Fraktion erwiderte Briand, er habe nicht das geringste Interesse an der Entfesselung eines religiös-weltanschaulichen Krieges; die Voraussetzungen eines Schismas seien allerdings nicht mehr so günstig wie einstmals, denn der religiöse Glaube sei im Land längst nicht mehr „ardente et active“:

„Nous ne sommes plus au temps où le peuple concentrait dans l’Église toutes ses espérances et voyait en elle l’unique refuge destiné à abriter sa détresse contre les mauvais coups du sort.

Aujourd'hui, d'autres domaines s'ouvrent à son activité ; le peuple participe à tous les mouvements du progrès humain et, si sa confiance n'a pas encore déserté le ciel, elle a du moins poussé dans la démocratie des racines trop profondes et trop tenaces pour que les efforts d'Église parviennent à les en arracher.“ (Briand 1908: 37)

An anderer Stelle sprach er von „espérances généreuses et enthousiastes, au rayonnant essor de la raison“ und nannte die Quelle seiner Zuversicht beim Namen: „La libre pensée est forte et grande, parce qu'elle a pour elle la vérité ; *elle doit trouver en elle la puissance d'élever ses temples en face des temples du dogme.*“ (Ebd.: 63, Herv. AC.). Ungeachtet dieses Bekenntnisses ging Briand für die radikalsozialistischen Freidenker nicht weit genug in der Bekämpfung der römisch-katholischen Kirche. Der antiklerikale Sozialist Maurice Allard erklärte stellvertretend für die Freidenker, was sie sich von der Trennung erhofft hatten und warum sie enttäuscht waren:

„Nous attendions d'elle [de la séparation, AC.] que le bloc romain fût brisé, émietté, dispersé et laissé à ses propres forces: certes, nous ne voulions attenter à aucune croyance, mais nous espérions que le bloc romain, dégagé de la hiérarchie administrative et livré à lui-même, brisé et émietté, ne serait plus devant nous qu'à l'état de croyances religieuses individuelles, à l'état de petites chapelles sans lien ni ciment, comme le sont toutes ces petites confessions secondaires et non reconnues que vous connaissez ; or nous verrons que loin de briser le bloc romain, vous lui assurez, par des privilèges spéciaux, sa continuité, sa durée, sa solidité [...]“ (Bruley 2004: 286 ff.)

Doch bezweckten die radikalsozialistischen Kräfte mit der Trennung nicht nur die Zertrümmerung der katholischen Kirche, sondern die Entchristianisierung des Landes. Sie machten aus ihrer Überzeugung keinen Hehl, das Christentum sei ein Hemmschuh für die sozial(istisch)e Entwicklung der Republik und jeglichen zivilisatorischen Fortschritt. Allard gab stellvertretend für sie zu Protokoll: „Il fallut la Renaissance, il fallut la Révolution française pour redonner au cerveau de notre race sa véritable puissance de normale évolution et sa possibilité de progrès. Sous l'influence du judéo-christianisme, toute lumière avait disparu ; il n'y avait plus que ténèbres.“ Und fügte schließlich hinzu, das Christentum sei eine grobe Beleidigung der menschlichen Vernunft und Natur und gehörte deshalb abgeschafft: „Il faut le dire très haut: il y a une incompatibilité entre l'Eglise, le catholicisme ou même le christianisme, et tout régime républicain. Le christianisme est un outrage à la raison, un outrage à la nature. Ainsi je déclare très nettement que je veux poursuivre l'idée de la Convention et achever l'œuvre de la déchristianisation de la France [...]“ (ebd.). In einem Amendementgesuch forderte er die Regierung auf, nicht auf halbem Wege Halt zu machen, sondern die Laizisierung des Staates zu vollenden; dazu müsse die religiöse Neutralität konsequent umgesetzt und auf den Kalender

und die religiösen Feiertage erstreckt werden – wie einstmals die Conventionnels beabsichten. Andernfalls, gibt Allard zu bedenken, machte sich die Republik eines „illogisme choquant“ schuldig (ebd.: 307). Da er aber guten Willens sei und die Menschen nicht aus ihren gewohnten Bahnen werfen wolle, wolle er an dem Sonntag als Ruhetag in der Woche festhalten, zumal dieser ohnehin für niemandem mehr religiösen Charakter besitze. Jean Jaurès seinerseits machte in seiner Wortmeldung vom 21. April endlich deutlich, wie die Radikalsozialisten das von der Religion und den Kirchen aufgegebene „Problem“ langfristig zu lösen gedachten: „[...] c'est en dressant contre ces Eglises la grande association des hommes travaillant au *culte nouveau de la justice sociale et de l'humanité renouvelée*, c'est par là et non pas par des schismes incertains que vous ferez progresser ce pays conformément à son génie.“ (Ebd.: 322, Herv. AC.). Da er aber die Trennungslösung als eine Art Etappensieg als notwendig erachtete, sagte er Briand seine volle Unterstützung zu. Aristide Briand antwortete auf die radikalsozialistische Kritik seines Reformvorhabens unermüdlich mit Aufrufen zur Mäßigung; vor allem seine Mitstreiter und Freunde der *extrême gauche* hielt er um Verständigung an und versuchte ihnen klarzumachen, dass militanter Antiklerikalismus nicht unbedingt ihrer Sache diene, weil er in den Händen der Republikgegner zu einer gefährlichen Waffe umgeschmiedet werde. In seinem Schlussplädoyer insistiert er darauf, dass die Trennung keineswegs gegen die Kirche und die Religion gerichtet sei; vielmehr habe sie sich um einen Ausgleich zwischen den Rechten des Individuums, den Interessen der Kirchen und denen des Staates redlich bemüht. Das Trennungsgesetz verdiene daher, „une loi de bon sens et d'équité“ genannt zu werden (Briand 1908: 338).

Am 3. Juli 1905 stimmte das Parlament über das Trennungsgesetz ab, mit 341 gegen 233 Stimmen wurde es angenommen. Nachdem es am 6. Dezember auch die zweite Hürde im Senat (mit 179 gegen 103 Stimmen und dem dazugehörigen republikanischen Siegesruf der Linken „Vive la République!“) passierte, konnte es am 9. Dezember 1905 verabschiedet werden und zwei Tage später in Kraft treten. In der Abstimmungssitzung des Senats wurde eine letzte Debatte um den Titel des Gesetzes geführt, weil zwei Abgeordnete die Bezeichnung „La séparation“ durch „nouveaux rapports“ ersetzen wollten (Bruley 2004: 369). Dieser Änderungswunsch wurde mit einer überwältigenden Mehrheit der Stimmen (194 gegen 24) zurückgewiesen, und so blieb es bei dem vorgesehenen Titel „Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat“.

Den Kern des Trennungsgesetzes bilden die ersten zwei (der insgesamt vierundvierzig) Artikel, deren Rang und Bedeutung dadurch hervorgehoben ist, dass sie im Titel als „Prinzipien“ bezeichnet werden. Der erste Artikel lautet: „La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.“ Die Republik gewährleistet zuallererst also, im Gegensatz zu den früheren Formulierungen, positiv die Gewissensfreiheit. Mit dem zweiten Satz wird die Gewissensfreiheit auf

die freie Kultusausübung erstreckt, wobei ihre Gewährleistung unter dem einschränkenden Vorbehalt der öffentlichen Ordnung steht. Demnach ist prinzipiell nicht ausgeschlossen, dass der Staat zur Ermöglichung und Stützung der Religionsausübung sich aktiv betätigt. Und tatsächlich enthält der zweite Artikel Bestimmungen, mit denen sich die Republik verpflichtet, die freie Religionsausübung zumindest in den öffentlichen Einrichtungen wie Schulen, Krankenhäusern und Gefängnissen tatkräftig zu gewährleisten. Vorher aber vollzieht die Republik mit dem ersten Satz des zweiten Artikels die Trennung:

„La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier [...], seront supprimés des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites aux dits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics, tel que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons.“ (Giacometti 1926: 272)

Die Republik verkündet also, dass sie keinen Glaubenskult (mehr) anerkennt, bezahlt und unterstützt. Mit dieser Formulierung, die bis in den Wortlaut hinein an das revolutionäre *Décret relatif à la séparation de l'Etat et de l'Eglise* vom 21. Februar 1795 erinnert, wendet sich die Republik gegen das napoleonische *régime des cultes reconnus*, das der letzte Artikel des Gesetzes explizit für nichtig erklärt. Das Staatsbudget, mit dem bis dahin die Religionsausübung finanziert wurde, soll auf allen Ebenen gestrichen werden; davon ausgenommen sind lediglich, wie bereits erwähnt, die Einrichtungen, die der staatlichen Hoheit und Obhut anvertraut sind. In der Folgezeit wurde aber die im zweiten Artikel getroffene Aussage, die Republik anerkenne keinen Religionskultus mehr, viel umfassender gedeutet; man begnügte sich nicht damit, aus ihr ein striktes staatliches Finanzierungsverbot von Glaubenskulten zu folgern, sondern entnahm ihr das Gebot für den Staat, mit dem Religiösen überhaupt nicht in Berührung zu kommen, es nicht zu beachten und zur Kenntnis zu nehmen; Religion sollte, da sie dem Partikularen zugehöre, für die res publica von keinem Belang sein, denn in der Republik dürfe es, wie es ja in ihrem Namen eingeschrieben stehe, nur um das allen Gemeinsame gehen. So kommt es, dass noch heute in Frankreich untersagt ist, dem religiösen Faktor in den offiziellen Statistikerhebungen Rechnung zu tragen. Auch das Verbot von religiösen Zeichen und Emblemen in der Öffentlichkeit, das vom Trennungsgesetz in aller Schärfe wieder eingeführt wurde, gehört in diesen Kontext (ebd.: 282). Diese „Tendenz“ ist von der Großen Revolution der Republik vermacht worden, sie ist eine Spätfolge der (revolutionären) Logik des politischen Universalismus, der sich die Republik auch im Trennungsgesetz befeißigt. Das religionspolitische Erbe der Revolution kommt auch in anderer Hinsicht zur Geltung. Genauso wie ihre revolutionäre Vorgängerin in der Trennungsphase bekräftigt die Republik ihren Willen, die Religionen (ge-

meint ist nach wie vor zuallererst die katholische Kirche) nicht anzuerkennen, verlangt aber umso nachdrücklicher von ihnen, dass sie ihren Geltungsanspruch und Vorrang nicht in Zweifel ziehen. In der revolutionären Epoche und später unter Napoleon versicherte sich der Staat der Loyalität und Treue von Geistlichen letztendlich durch ein Gelübde, das paradoxerweise im Namen Gottes abzuleisten war. Im Trennungsgesetz bedient sich die Republik zu diesem Zwecke eines strengen polizeilichen Überwachungsregimes der Religionsausübung, das dem napoleonischen in vielem nicht nachsteht. Die Republik hält im Trennungsgesetz weiterhin an einer Anmeldepflicht für Gottesdienste fest und betont, dass sie im Interesse der öffentlichen Ordnung unter Bewachung der staatlichen Autoritäten stehen. Darüber hinaus wird von den Geistlichen eine Art negative Loyalität bzw. Fügsamkeit mit Hilfe der Sanktionskraft des Gesetzes abverlangt, stets geleitet von der Angst vor einem Bürgerkrieg:

„Si un discours prononcé et un écrit affiché ou distribué publiquement dans les lieux où s'exerce le culte, contient une provocation à résister à l'exécution des lois ou aux actes légaux de l'autorité publique, ou s'il tend à soulever ou à armer une partie des citoyens contre les autres, le ministre du culte qui s'en sera rendu coupable sera puni d'un emprisonnement de trois mois à deux ans, sans préjudice des peines de la complicité dans le cas où la provocation aurait été suivie d'une sédition, révolte ou guerre civile.“ (Ebd.: 284)

Den Geistlichen wird also unter Androhung von Geld- und Gefängnisstrafen untersagt, die Bürger zum Widerstand gegen die öffentliche Autorität und zur Nichtbeachtung ihrer Gesetze aufzuwiegeln oder gar sie gegeneinander zu hetzen. In einer weiteren Bestimmung wird ihnen verboten, die Angestellten des öffentlichen Dienstes in ihren Reden, Lesungen oder Schriften zu beleidigen oder gar zu diffamieren. Sodann stellt sich die Republik mit dem Gesetz schützend vor das Individuum, wenn ihm Gewalt und Schaden droht, sei es dass man es zur Ausübung und Unterstützung eines Kultes anhalten oder aber davon abbringen will (ebd.: 283).

Der Widerstreit zwischen den zwei Tendenzen, die im Trennungsgesetz am Werke sind, nämlich zwischen einer liberalen und einer etatistischen, ist an dieser Stelle zugunsten der individuellen Selbstbestimmung aufgehoben. Für das Trennungsgesetz insgesamt gilt dies jedoch nicht; das obrigkeitsstaatliche Element hat letztlich, wenn man seine Bestimmungen zur Gänze betrachtet, die Oberhand über das liberale gewonnen. Folglich ist die republikanische Trennung keine balancierte, sie geht eindeutig zu Lasten der Religionen. Das Trennungsgesetz ist, wie der protestantische Theologe und Gelehrte Ernst Troeltsch bereits 1907 feststellte, ein „Kampfgesetz, das von einer gegen das Christentum skeptischen oder feindlichen Gesellschaft getragen ist und nicht der Anerkennung der religiösen Gewissensmächte, sondern der Repression des der Demokratie gefährlich gewordenen Katholizismus dient, in alle dem das Endergebnis des heißen Kampfes von Einheitsstaat

und Einheitskirche.“ (Troeltsch 1907: 30). Vor allem das rigide polizeiliche Kontrollregiment, das die Republik im Konflikt und Mißtrauen gegen die katholische Kirche aufrichtet, konterkariert das im ersten Artikel gemachte Freiheitsversprechen. Dies wurde natürlich von der konservativ-katholischen Opposition nicht übersehen und entsprechend in der parlamentarischen Debatte kritisch bemerkt. Der Abgeordnete Charles Benoist berief sich in einer Sitzung sogar auf den deutschen Rechtsstaat, um das Gesetz als rückständig zu diskreditieren:

„La forme la plus haute et la plus moderne de l'Etat, c'est ce que les Allemands appellent le *Rechtsstaat*, l'Etat de droit; ce n'est pas l'Etat de police, le *Polizeistaat*. Vous allez nous plonger jusqu'au cou dans l'Etat de police. Votre liberté sera une liberté tempérée par la police. Avec les précautions que vous prenez et les mesures que vous prendrez, vous nous ramenez à plus de quatre siècles en arrière [...]“ (Bruley 2004: 244, Herv. i.O.)

Bei der Ablehnung der katholischen Kirche, das Trennungsgesetz anzunehmen und anzuwenden, spielte sicherlich die „police des cultes“ eine wichtige Rolle. Doch weitaus bedeutender war die Tatsache, dass das Trennungsgesetz eine Rechtsgestalt für die Religionsgemeinschaften vorsah, die keine Rücksicht nahm auf die besondere Beschaffenheit der einzelnen Religionen. Es war die katholische Kirche, die sich dieser Rechtsform nicht fügen wollte, weil sie der Überzeugung war, diese widerspreche diametral ihrer Hierarchiestruktur. Dabei waren die französischen Katholiken anfangs durchaus gespalten, erst die Stellungnahme des Papstes in den Enzykliken *Vehementer nos* vom 11. Februar 1906, *Gravissimo officio* vom 10. August 1906 und *Une fois encore* vom 6. Januar 1907 hat sie zu einer ablehnenden Haltung zusammenrücken lassen; Pius X. hatte in seiner Stellungnahme nicht nur die Kultusvereine als mit den Organisationserfordernissen der katholischen Kirche unvereinbar deklariert, sondern der Republik vorgeworfen, Frankreich entchristianisieren und die katholische Kirche vernichten zu wollen, ja überhaupt den Glauben an das Übernatürliche dem Menschen austreiben zu wollen (Giacometti 1926: 329).

Auch hier wird deutlich, wie die umkämpfte Erinnerung an die Revolution in die Wahrnehmung der Geschehnisse polarisierend eingreift. So sehr die an die Republik adressierten Vorwürfe des Papstes auch überzogen sein mögen, sie entbehren indes nicht jeglicher Grundlage. Denn abgesehen davon, dass eine radikalsozialistische Minderheit die Vernichtung der Kirche und die Ausradierung des Christentums ganz offen auf ihre Fahnen schrieb, ist das Trennungsgesetz tendenziell von einer „religions skeptischen“ Haltung nicht freizusprechen. Die Republik zeigt sich mit dem Trennungsgesetz, bei allem Fortschritt, den es sonst im Einzelnen zu verzeichnen gibt, wenig gewillt, auf die Bedürfnisse und Wünsche der Religionen, insbesondere der katholischen Kirche, einzugehen. Die für die Kultusausübung vorgesehenen Vereine, die man *associations cultuelles* nannte, sind ein weiterer Beleg hierfür; sie unterlagen ihrerseits strengen Auflagen, drei bedrückende seien hervor-

gehoben: Zum ersten durften sie als privatrechtliche Vereine ausschließlich religiöse Ziele verfolgen, zum zweiten mussten sie sich in bestimmten Größenordnungen auf kommunaler Ebene zusammenschließen, und schließlich zum dritten wurde dem Conseil d'Etat die Befugnis erteilt, im Falle mehrerer, miteinander konkurrierender Vereinsbildungen, zu entscheiden, welche von ihnen Bestand haben sollte. Vor allem die letzten zwei Vorgaben empfand die katholische Kirche als einen illegitimen Eingriff in ihre inneren Angelegenheiten, den es entschieden abzuwehren galt. Bei manchen wurden Erinnerungen an die revolutionäre Zivilverfassung des Klerus wachgerufen, was natürlich das Gefühl der existenziellen Bedrohung nur noch ins Unermessliche steigerte.

Die Vorgabe eines einheitlichen Organisationsmusters für alle Religionen ist umso erstaunlicher, als das Trennungsgesetz bei der Regelung der Eigentumsfrage die organisatorische Eigenart der Religionen berücksichtigte. Der vierte Artikel, um dessen Wortlaut von allen Seiten gerungen wurde, verfügt, dass das Eigentum der religiösen Einrichtungen innerhalb eines Jahres an die neu zu bildenden Kultusvereine zu übertragen ist, von denen es in einem Nebensatz heißt „en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice [...]“ (ebd.: 273). Mit dieser Formulierung, die erst im Zuge der parlamentarischen Debatte aufgenommen wurde, wollten die versöhnlichen Republikaner Platz machen für die Organisationsstruktur der katholischen Kirche. Aristide Briand ließ in der Debatte keinen Zweifel daran, dass sie die Verfasstheit der Kirchen zu respektieren gedachten, anderenfalls doch das Gesetz einem Revolver gliehe, den man auf sie richtete:

„Ces Eglises ont des constitutions, que nous ne pouvons pas ignorer; c'est un état de fait qui s'impose; et notre premier devoir, à nous législateurs, au moment où nous sommes appelés à régler le sort des Eglises dans l'esprit de neutralité où nous concevons la réforme, c'est de ne rien faire qui soit attentatoire à la libre constitution de ces Eglises.“ (Bruley 2004: 314).

Aber genau diesem Vorsatz, die freie Verfasstheit der Kirchen nicht zu verletzen, handelte die republikanische Mehrheit zuwider, indem sie mit den *associations culturelles* den Religionen vorschrieb, wie sie sich zu organisieren hatten und dem Staatsrat die letztinstanzliche Befugnis einräumten, im Falle mehrerer Vereinsbildungen zu klären, welche berechtigt und repräsentativ sei. Die Tatsache, dass das Trennungsgesetz einander widersprechende Bestimmungen enthält, ist auf den Umstand zurückzuführen, dass Aristide Briand sowohl den Forderungen der katholischen Seite als auch denen seiner – von radikalsozialistischen und freidenkerischen Kräften beherrschten – Fraktion entgegen kommen wollte und musste. Gleichwohl konnte er sich nicht über die Machtverhältnisse im Parlament hinwegsetzen, und so bekamen die Forderungen der republikanischen Mehrheit mehr Gewicht. Da aber die katholische Kirche in der Gesellschaft nach wie vor stark genug verankert war,

konnte sie es sich leisten, der als antiklerikal und laizistisch verrufenen Republik die Stirn zu bieten. Wenn sie sich schon nicht im Parlament durchsetzen konnte, so blieb ihr doch die Möglichkeit, mit den katholisch geprägten Teilen der Gesellschaft im Rücken Widerstand zu leisten gegen die Anmaßungen und Aufdringlichkeiten der Republik. Nachdem der Papst seine ablehnende Stellungnahme abgegeben hatte, zeigte sich die katholische Kirche entschlossen, das Trennungsgesetz nicht anzuwenden und sich dadurch bewusst in die Illegalität zu begeben. Für die Republik war dies angesichts der eminenten Bedeutung und massiven Präsenz der Kirche im Lande ein unerträglicher Zustand, der behoben werden musste. Da für sie ausgeschlossen war, dass man diesem Problem mit Gewalt beikommen könnte, blieb ihr nichts anderes übrig, als sich auf die Kirche schrittweise zuzubewegen. Dabei war jeder Schritt ein Zugeständnis, der dem Stolz der Republikaner abgerungen werden musste.

Niemand anderes als Aristide Briand war es, der das Kunststück vollbrachte; als Minister für Kultus und Unterricht versuchte er die Folgen und Anwendungsschwierigkeiten des Trennungsgesetzes auf die katholische Kirche in den Griff zu bekommen, indem er in einer Serie von Rundschreiben und Gesetzen die liberalen Elemente der Trennung verstärkte. In einem ministeriellen Rundschreiben vom 1. Dezember 1906 erklärte er, das Trennungsgesetz sei ganz und gar beherrscht vom Prinzip der Gewissensfreiheit, von dem sich das Recht auf freie Kultusausübung ableite. Folglich hätten die Gläubigen und Geistlichen ihr Recht auf Religionsausübung auch dann nicht verwirkt, wenn sie das Angebot des Gesetzes nicht in Anspruch nähmen, und daher dürften die (katholischen) Kirchen auch nach dem Stichtag nicht nach Gutdünken geschlossen werden. An einer Stelle des Rundschreibens heißt es, die Anwendung des Gesetzes erfordere „par la force même des choses, certains accommodements pour s'adapter [...]“ (Giacometti 1926: 320). Bald darauf, in seinem Rundschreiben vom 10. Dezember 1906, sieht er sich veranlasst, seine liberale Anpassungsstrategie wieder ein Stück weit zu relativieren; Briand zeigt sich entschlossen, die Zügel nicht aus der Hand zu geben:

„[...] même que le gouvernement apporte dans l'application des lois de 1881 et de 1905 l'esprit le plus libéral, il entend que ces lois, ainsi interprétées largement, soient obéies dans leurs dispositions présentant un caractère impératif. Il n'y a pas de citoyens français qui, sous quelque prétexte que le soit, aient le droit de se placer au dessus des lois françaises et de se rebeller contre elles.“ (Ebd.: 326)

Einige Wochen später, am 2. Januar 1907, erging ein Gesetz zur näheren Regelung der Kultusausübung. Die Republik gab darin zum einen das den Kirchen vom Konkordatsregime zur Verfügung gestellte Vermögen wieder an die Eigentümer (Departements und Kommunen) zurück, wenn sein Gebrauch nicht von einem Kultusverein beansprucht war; und zum zweiten erlaubte sie den Gläubigen und Geistli-

chen die kostenlose Nutzung der Kultusgebäude, auch wenn sie keine Kultusvereine gebildet hatten. Damit stand der katholischen Religionsausübung nichts mehr im Wege, nur bei den öffentlichen Gottesdiensten musste noch eine Anmeldungsspflicht erfüllt werden. Aber auch diese wurde durch ein Gesetz vom 28. März 1907 aufgehoben, um die katholische Kirche fast gegen ihren Willen doch noch in die republikanische Legalität hineinzuholen. Weitere Änderungen, Ergänzungen und Präzisierungen erfuhr das Trennungsgesetz durch ein Gesetz vom 13. April 1908 (ebd.: 349). Dessen fünfter Artikel ermächtigte den Staat, die Departements und die Kommunen, die zur Instandhaltung der Kultgebäude aller Konfessionen (die ja öffentliches Eigentum waren) notwendigen Ausgaben aus ihren Mitteln zu bestreiten. Damit war freilich das absolute Subventionsverbot von Religionen, das im Zentrum des Trennungsgesetzes stand, ein Stück weit zurück genommen. Auch die Rechtsprechung des Conseil d'Etat wirkte in diesem Sinne, wie sie überhaupt bei der Bestimmung der Anwendungsmodalitäten des Trennungsgesetzes eine liberale, ja religions- und kirchenfreundliche Linie verfolgte (ebd.: 354 ff.). Sie hatte in gewissem Sinne bei der Verwaltung der Realitäten des Landes den „ideologischen Überschuss“ des Trennungsgesetzes wettzumachen. Damit die Anwendung des Trennungsgesetzes möglichst ohne Reibungen und Verwerfungen vonstatten gehen konnte, gingen die Gerichte in ihren Urteilen tendenziell schonend mit den Traditionen und Gewohnheiten der betroffenen Menschengruppen um; kurzum, sie nutzten die Freiheitsspielräume des Gesetzes im Zweifelsfalle zugunsten des Gewesenen. Und so konnte sich ein gewisser *modus vivendi* zwischen der Republik und der katholischen Kirche einstellen, noch bevor die Frage ihrer organisatorischen Gestalt geklärt worden wäre.

Dies geschah erst im Jahre 1921, nachdem die Katholiken auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkrieges den ultimativen Beweis ihrer Loyalität gegenüber der Nation geliefert hatten. Die innere Auseinandersetzung zwischen den Katholiken und antiklerikalen Laizisten um Berufung und „Seele“ Frankreichs wurde im Angesicht des äußeren Feindes zurückgestellt, was sich übrigens bereits 1870/71 nach den Gebietsverlusten an Deutschland abgezeichnet hatte. Zu einer gewissen Überwölbung des inneren Gegensatzes trug auch die Kolonialexpansion der Republik bei, bot sie doch Katholiken und Laizisten gleichermaßen die Möglichkeit, ihr Frankreich unter dem Dach der berühmt-berüchtigten *mission civilisatrice* unterzubringen. Göttlicher und revolutionär-universaler Missionseifer gaben sich auf Umwegen und auf Kosten der Freiheit anderer doch noch die Hand. Vor dem Altar des (bedrohten) Vaterlandes verbündeten sich Katholiken und Laizisten zu einer „*Union sacrée*“.²² Dabei gingen die Katholiken sogar soweit, „ihren Gott“ für die „heili-

22 Die Sakralisierung der Nation findet im aneignenden Gebrauch der religiösen Symbolsprache ihren deutlichen Ausdruck. Vor allem in Zeiten des Krieges wird die Nation mit

ge Sache“ der Nation zu mobilisieren, ihn mit in den Kampf zu ziehen, um von ihm Kraft, Ausdauer und Willensstärke zu erbeten. Nach fast anderthalb Jahrhunderten des Gegeneinanders und der Zwietracht schien Frankreich wieder zu einer quasireligiösen Übereinstimmung mit sich selbst gefunden zu haben. Und diese quasireligiöse Übereinstimmung mit sich selbst erfolgte durch die Nation, die sich als mächtige Klammer(ung) des Lebens in der Gemeinschaft erwiesen und als solche den seit Jahrhunderten schwelenden Loyalitätskonflikt mit Gott zu ihren Gunsten entschieden hatte. Die Nation konnte aber den Sieg über die Religion nur um den Preis einer „Ansteckung“ von ihr davon tragen; sie bündelte religiöse Energien auf sich und umgab sich mit dem unbedingt verpflichtenden Gefühl der Sakralität. René Rémond bemerkt zum Verhältnis von Nation und Religion:

„Pour s’affirmer ainsi et se constituer en entité autonome, la nation a dû abaisser les prétentions de la religion. [...] Elles se disputent l’adhésion des intelligences et la ferveur des sentiments. La nation devient religion à son tour, religion séculière: elle se mue en absolu et le sentiment du sacré qui délaisse la religion se reporte sur la religion: on lui dévoue sa vie, on meurt pour elle, on lui dédie toutes ses pensées, on combat pour sa liberté ou sa grandeur.“ (Rémond 1998: 160).

Freilich vermochte die Nation selbst in den Kriegszeiten nicht, sich die Religion restlos gefügig zu machen, geschweige denn einzuverleiben; die Religion behielt

Hilfe religiöser Attribute in eine Art „Heilsgemeinschaft“ verwandelt, um an den tiefsten Bewusstseinsschichten der Individuen zu rühren und sie zu unbedingter Opferbereitschaft zu bewegen und um dem „großen“ Sterben und Töten doch noch einen Sinn abzugewinnen. Max Weber geht in der berühmten Zwischenbetrachtung seiner „Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie“ auch auf den Wirkungszusammenhang von Religion, Politik und Krieg ein: „Die Fremdheit beider Sphären gegeneinander bei voller Rationalisierung jeder von beiden wirkt sich nun aber besonders scharf noch darin aus, daß in entscheidenden Punkten die Politik, im Gegensatz zur Oekonomie, als direkte Konkurrentin der religiösen Ethik aufzutreten vermag. Der Krieg als die realisierte Gewaltandrohung schafft, gerade in den modernen politischen Gemeinschaften, ein Pathos und ein Gemeinschaftsgefühl und löst dabei eine Hingabe und bedingungslose Opfergemeinschaft der Kämpfenden und überdies eine Arbeit des Erbarmens und der alle Schranken der naturgegebenen Verbände sprengenden Liebe zum Bedürftigen als Massenerscheinung aus, welcher die Religion im allgemeinen nur in Heroengemeinschaften der Brüderlichkeitsethik ähnliches zur Seite zu stellen haben. Und darüber hinaus leistet der Krieg dem Krieger selbst etwas, seiner konkreten Sinnhaftigkeit nach, Einzigartiges: in der Empfindung eines Sinnes und einer Weihe des Todes, die nur ihm eigen ist.“ (Weber 1988: 548). Dazu weiterführend: Krumeich/Lehmann 2000.

auch dann noch eine gewisse Distanz zum politischen Geschehen. Auch die zweierlei Erinnerung an die Geschichte Frankreichs ist im Rahmen des inneren Schulterschlusses gegen die äußere Bedrohung nicht verloren gegangen, sie blieb als „Erfahrungsreserve“ weiterhin im Spiel der Kräfte wirksam; unter dem Vichy-Regime sollte sie ja noch einmal geschichtsmächtig werden, als das katholisch-konservative Frankreich die Stunde einer Revanche gekommen wählte.

Der Erste Weltkrieg hatte jedenfalls zur Folge, dass sich das zerrüttete Verhältnis von Katholiken und Republikaner verbesserte, die Katholiken sich allmählich mit der Republik anfreundeten, während die Republikaner und Laizisten ihrerseits den Katholiken nicht mehr so feindselig begegneten. Die innere Annäherung hatte den Weg für eine Lösung des Statusproblems der katholischen Kirche geebnet. Als die Republik im Mai 1921 ihre diplomatischen Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl wieder aufnahm, hatte sie in die Bildung einer Rechtsform eingewilligt, die auf den Leib der katholischen Kirche maßgeschneidert war. Republik und Kirche waren darin übereingekommen, sogenannte *associations diocésaines* zu bilden. Nachdem der Conseil d'Etat in einem Gutachten vom 13. Dezember 1923 die Diözesanvereine für mit dem Trennungsgesetz vereinbar erklärt hatte, wurden sie kurz daraufhin auch vom Papst in seiner Enzyklika vom 18. Januar 1924 abgesegnet (Giacometti 1926: 399). Zur Annäherung der Republik mit der katholischen Kirche dürfte auch die zwei Jahre später erfolgte päpstliche Verurteilung der antisemitisch-monarchistischen *Action française* beigetragen haben.

Gleichwohl brachen später im Vichy-Regime die Gegensätze zwischen Katholiken und Laizisten noch einmal auf; die konservativen Katholiken wählten die Stunde einer Revanche gekommen und verbündeten sich mit dem autoritären Vichy-Regime, das sogar in seinem Namen den Bruch mit der Republik kenntlich machte. Der „Flirt“ der Katholiken mit dem Vichy-Regime hatte gezeigt, dass die Vermengung der Religion mit der Politik in schuldhafte Verstrickungen führt. Im Ringen mit dem nationalsozialistischen Regime machte die katholische Kirche die bittere Erfahrung der Verfehlung und Verfolgung und lernte dadurch, das demokratische Angebot der Freiheit wertzuschätzen. Die Republikanhänger und Laizisten ihrerseits sahen ein, dass die Republik auch mit den Katholiken zu machen war und der Pluralismus der Meinungen und Werte nicht per se ein Angriff auf die nationale Einheit bedeutete. Die Laizität hatte infolge bitterer Lernprozesse auf beiden Seiten ihre kämpferische Spitze weitgehend abgestreift und konnte nach dem Zweiten Weltkrieg als ein Stück Gemeingut in die Verfassung aufgenommen werden. Damit fand der von der Revolution in Gang gesetzte politische Säkularisierungsprozess, der auf eine Loslösung des Staates von Religion(en) hindrängte, seinen Abschluss.

6. Neue Herausforderungen

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist die französische Gesellschaft in weltanschaulich-religiöser Hinsicht pluralistischer denn je; zugleich gehört sie zu den am stärksten säkularisierten in ganz Europa (Casanova 2007: 323). Da die Laizität der Republik verbietet, Daten über die Religionszugehörigkeit der Bürger zu erheben, gibt es keine offizielle statistische Erfassung der religiösen Zusammensetzung der Gesellschaft. Stattdessen gibt es mehr oder weniger belastbare Schätzungen und Erhebungen seitens der Wissenschaft, denen zufolge sich immerhin noch eine Mehrheit (65 Prozent) der 65 Millionen Einwohner Frankreichs zumindest nominell zum Katholizismus bekennt, von denen allerdings lediglich etwa 15 Prozent regelmäßig zur Kirche gehen; 25 Prozent der Franzosen bezeichnen sich selbst als Agnostiker; die Protestanten machen etwa zwei Prozent der Gesamtbevölkerung aus, die Anzahl der Anhänger der orthodoxen und armenisch-apostolischen Kirche beträgt etwa 700.000, die der jüdischen Religion beläuft sich auf etwa 600.000 Personen, die des Buddhismus und anderer fernöstlicher Religionen auf etwa 400.000 Personen. Hinzu kommen vier bis fünf Millionen Muslime, von denen die überwältigende Mehrheit in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts im Zuge der Arbeitsmigration aus dem Maghreb (Algerien, Marokko, Tunesien) ins Land kam. Damit stellt der Islam nach dem Katholizismus die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Frankreich dar.

Es ist denn auch vor allem die „ungleichzeitige“ Begegnung mit dem Islam, die die französische Republik herausfordert: der Islam wirft die Frage nach der Legitimität der religionspolitischen Ordnung erneut auf (Roy 2005). Als die *Laïcité* 1905 verhandelt und beschlossen wurde, lebten so gut wie keine Muslime in Frankreich, die als Bürger hätten mitbestimmen können; sie waren lediglich als Objekte der französischen Kolonialisierungspolitik in Algerien und anderswo von den Gesetzen der Laizität betroffen, wenn überhaupt. Das heißt: für die Muslime war die Ordnung der *Laïcité* eine durchaus neue Erfahrung, an die sie sich akklimatisieren mussten. Soheib Bencheikh, Großmufti von Marseille und reformistischer Theologe, schreibt in der Einleitung seines Buches „*Marianne et le Prophète*“:

„La participation des musulmans à la laïcité est non seulement intellectuellement indispensable, mais elle est surtout un acte hautement symbolique. Elle fortifiera le sentiment de leur appartenance à la France et construira en eux une francité, jusque-là peu solide. Les musulmans de France rattraperaient ainsi les rendez-vous avec l'histoire de ce pays, eux qui étaient absents lors de la Révolution, eux qui n'ont pas participé aux grands débats de 1905.“ (Bencheikh 1998: 14)

Umgekehrt bedeutete auch die Präsenz des Islams für die Republik und die *Laïcité* eine neue Herausforderung, der sie sich stellen mussten. Denn die früheren Kontakte der Republik mit „der islamischen Welt“ erfolgten allesamt im Zuge kolonialistischer Unternehmungen, die qualitativ nicht mit der heutigen „Kontaktsituation“ zu vergleichen sind. Bei den kolonialistischen Unternehmungen machte die Republik auf Kosten der Freiheit anderer gemeinsame Sache mit der katholischen Kirche, die sie im Inneren des Landes bekämpfte. Diese gewaltsame und leidvolle Geschichte der Kolonialisierung und Entkolonialisierung (vor allem in Algerien) sollte die gegenseitige Wahrnehmung der Republik und der Muslime noch später belasten; nicht selten prallten zweigeteilte Erinnerungen unversöhnlich aufeinander. Ab den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts kam hinzu, dass der Islam zunehmend von politischen Radikalisierungsbestrebungen durchzogen wurde, die sich von Zeit zu Zeit in gewaltsamen und terroristischen Aktionen gegen die französische Gesellschaft entluden (Manfrass 2004). Die öffentliche Wahrnehmung des Islams in Frankreich ist durch die Tendenz politischer Radikalisierung (im Fadenkreuz internationaler Konflikte) in Mitleidenschaft gezogen worden. Auch wenn die Iranische Revolution und die Fatwa Khomenis gegen den indisch-britischen Schriftsteller Salman Rushdie für die Wahrnehmung des Islams im westlichen Erfahrungsraum nicht ohne Folgen blieben; die eigentliche Zäsur stellt zweifelsohne der 11. September 2001 dar. Im französischen Kontext entstand zudem eine relativ starke rechtsextremistische politische Partei, Front National, die seit Anfang der achtziger Jahre mit besonderem Eifer gegen Einwanderer arabischen Ursprungs und muslimischen Glaubens „mobilisiert“. Ihr seinerzeitiger Präsident Jean-Marie Le Pen erhielt im ersten Wahlgang der Präsidentschaftswahl 2002 die zweitmeisten Stimmen, was einem politischen Erdbeben gleichkam. Der steile Aufstieg des Front National war den politischen Akteuren jeglicher Provenienz eine Warnung, die vom Islam ausgehende Herausforderung nicht auf die leichte Schulter und die Ängste und Sorgen der Bevölkerung um die französische „Identität“ ernst zu nehmen.

Zur politischen Identität der französischen Republik gehörte nach dem traditionellen Selbstverständnis der Linken unbedingt auch die *Laizität*. Historisch neu war allerdings, dass nun auch die politische Rechte und die Konservativen zu glühenden Verfechtern der *Laizität* avancierten, um die Muslime in Schranken zu weisen. Hinter dem politischen Konsens über die *Laizität* zwischen rechten und linken, konservativen und sozialistischen Kräften stehen nicht selten andere Motivlagen und Ziele; während die Linke aus Treue zur revolutionären und republikanischen Tradition und deren Werten am Ideal der *Laizität* festhält, führt die Rechte die *Laizität* zunehmend ins Feld, um die Freiheitsräume der Muslime einzuschränken (Berthélemy/Michelat 2007: 690). Auch fällt in diesem Zusammenhang auf, dass Konservative in der herausfordernden Begegnung mit dem Islam zunehmend auf die katholische Mehrheitsreligion als eine Art identitäre Erfahrungsreserve der französischen Nation zurückgreifen, weil der ideologische Mehrwert bzw. Überschuss der

Laizität in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts allmählich verloren gegangen ist und die Laizität dadurch an identitätsstiftender Substanz verloren hat.²³

Zu Beginn des neuen Jahrtausends unternahm die Republik vermehrt Anstrengungen, um die *laïcité* zu „aktualisieren“, was konkret vor allem bedeutete: auf die Muslime „anzuwenden“. Im Folgenden soll dies anhand des sogenannten Kopftuchstreits veranschaulicht werden, der Jahrzehnte lang im Mittelpunkt der öffentlichen Debatte stand und im Jahr 2004 in ein Kopftuchverbot für muslimische Schülerinnen an öffentlichen Schulen mündete. Es war bezeichnenderweise die Schule, an dem die religionspolitischen Spannungen zwischen der Republik und einer bestimmten Praxis des Islams hervorbrachen.

Die erste „Kopftuchaffäre“ ist im Herbst 1989 aufgekommen, just in dem Moment, als Frankreich mit großem Aufwand und Pomp das *Bicentenaire* der Revolution beging. Am 18. September 1989, eine Woche nach Beginn des Schuljahres, hatte der Direktor des Collège eines nördlich von Paris gelegenen Ortes namens Creil drei muslimischen Schülerinnen die Teilnahme am Unterricht untersagt, falls sie weiterhin darauf bestünden, ihr Kopftuch zu tragen. Innerhalb weniger Wochen hatten die Medien daraus nicht nur eine handfeste „Affäre“ gemacht, sondern dem Vorgefallenen weltgeschichtlich-tragische Dimensionen verliehen: Ende Oktober hatten fünf namhafte Intellektuelle in der Wochenzeitschrift *Le Nouvel Observateur* einen offenen (an den Bildungsminister adressierten) Brief veröffentlicht, in dem sie die Frage stellten, ob das Jahr des zweihundertsten Jubiläums der großen Revolution das „München“ der republikanischen Schule sei und warnten, Verhandeln in der Kopftuchfrage hieße Kapitulation. Damit gaben die Autoren (Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay, Catherine Kintzler) zu verstehen: Kapitulieren vor einer kopftuchtragenden Schülerin käme der Kapitulation Frankreichs vor Hitler im Münchener Abkommen vom 29. September 1938

23 Jean Baubérot beschreibt diesen Zusammenhang mit den Worten: „Se référer à une religion ‚héritage‘ représentative de ‚racines‘ à laquelle on se rattachera de façon plus ou moins lâche, devient une marque identitaire de la francité. De même que Maurras (tout en étant agnostique) défendait un catholicisme identitaire, différenciant la France de ses ‚ennemis‘ protestants (l’Allemagne, l’Angleterre), de même, analogiquement, certains Français (sans se croire forcément maurrassiens) relient un catholicisme identitaire et une laïcité identitaire face au monde anglo-saxon et surtout au monde musulman“ (Baubérot 2006: 224). Solche Bemühungen um religionskulturelle Identitätskristallisation sind freilich nicht nur in Frankreich wirksam, sie sind mehr oder weniger in ganz Europa verbreitet. Insbesondere auch in Deutschland wird ein „diskretes“ Kulturchristentum gegen die dichte Präsenz des Islam in der Öffentlichkeit als Identitätsmarker in Stellung gebracht, was nicht zuletzt auch auf die Herausforderung eines EU-Beitritts der Türkei ausstrahlt. Für einen Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland siehe: Wohlrab-Sahr 2003.

gleich. Die außerordentliche Bedeutung der Erinnerung für den republikanischen Diskurs wird auch hier deutlich, selbst wenn der Rückgriff der Autoren auf die Geschichte an dieser Stelle einem „Erinnerungstreich“ gleichkommt. Die Schule, argumentierten die Autoren, sei der einzige Ort in der Gesellschaft, der dem Universalen Unterkunft biete, das allen Menschen Gemeinsame betone; daher müsse die Gesellschaft mit ihren Besonderheiten und Streitigkeiten „draußen bleiben“. Die Schule sei nun einmal das Fundament der Republik, und sollte sie unter dem Ansturm der Gesellschaft zerbröckeln, sei die Republik dem Untergang geweiht. Mit einem Satz: die Republik müsse (wieder) kämpfen, weil es ums Eingemachte gehe. Denn die *laïcité* sei und bleibe „*par principe une bataille, comme le sont l'école publique, la République et la liberté elle-même*“.

Aus der überaus hitzig und emotionsgeladen geführten Debatte wurde schnell ein Politikum, das den Bildungsminister Lionel Jospin zum Handeln drängte. Noch Anfang November ersuchte er das oberste Verwaltungsgericht des Landes, den Conseil d'Etat, um eine klärende Stellungnahme, die am 27. November 1989 vorgelegt wurde. Darin vertritt das Verwaltungsgericht eine eher mittlere, auf Ausgleich widerstreitender Interessen und Zielen bedachte, Position; sie beruht auf einer Unterscheidung zwischen Lehrern und Schülern, die bei der Anwendung des Prinzips der Laizität auf das Unterrichtswesen – fast beiläufig – getroffen wird:

„Le principe de la laïcité de l'enseignement, qui est l'un des éléments de la laïcité de l'Etat et de la neutralité de l'ensemble des services publics, impose que l'enseignement soit dispensé dans le respect, d'une part, de cette neutralité par les programmes et par les enseignants et, d'autre part, de la liberté de conscience des élèves“.²⁴

Allein die Lehrenden und das Gelehrte (die Lehrprogramme) hätten also in der Schule der Laizität – verstanden als Neutralitätspflicht – zu genügen, nicht aber die Schüler; das Prinzip der Laizität erfordere vielmehr, dass der Unterricht im Respekt ihrer Gewissensfreiheit erteilt werde. Daraus folgt für das Gericht, dass das Tragen von Zeichen, durch die Schüler ihre Zugehörigkeit zu einer Religion bekunden wollten, nicht prinzipiell mit der Laizität unvereinbar ist. In einem zweiten Schritt macht aber das Gericht deutlich, wo die Grenzen der Gewissens- und Religionsfreiheit der Schüler verlaufen: die Religionsfreiheit, heißt es da nämlich, könne es den Schülern nicht erlauben, Zeichen religiöser Zugehörigkeit zu tragen, die durch ihre Natur, durch die Bedingungen, unter denen sie individuell oder kollektiv getragen werden, oder durch ihren ostentativen oder fordernden Charakter einen Akt des Drucks, der Provokation, des Proselytismus oder der Propaganda darstellen, einen

24 Die Stellungnahme des Staatsrates ist gedruckt in: *Revue française de science politique*, Jg. 41, Nr. 1, S. 48 ff.

Angriff auf die Würde oder auf die Freiheit des Schülers oder anderer Mitglieder der Bildungsgemeinschaft bedeuten, ihre Gesundheit oder ihre Sicherheit gefährden, die Ausübung der Lehrtätigkeit und die Erziehungsaufgaben der Lehrer beeinträchtigen und die Ordnung der Einrichtung sowie den normalen Ablauf des öffentlichen Dienstes stören. Die Gewissens- und Religionsfreiheit der Schüler hat also zurückzutreten, wenn die Freiheiten anderer oder aber die Ordnung und der Erziehungsauftrag der Schule tangiert sind.

Auf der Grundlage der Stellungnahme des Conseil d'Etat erging ein Rundschreiben des sozialistischen Bildungsministers Lionel Jospin, in dem er an die Dialogbereitschaft der Lehrenden appellierte, allerdings mit der Zielvorgabe, im Interesse des Schülers und eines reibungslosen Schulablaufs möglichst auf einen Verzicht des Tragens religiöser Zeichen hinzuwirken. Daran, dass der gemäßigte Lösungsvorschlag des Staatsrates den Schuldirektoren und Lehrenden keine klare und leicht handhabbare Regelung an die Hand gab, konnte dies nichts ändern. Vor allem die Lehrerschaft, die aus republikanischem Ethos tendenziell gegen das Tragen religiöser Zeichen in der Schule war, rief immer lauter nach einer eindeutigen Regelung, die die Interpretations- und Anwendungsschwierigkeiten der Fall-zu-Fall-Regelung beseitigt. Unterdessen nahm die Anzahl der Konflikte in den Schulen zu, denen man mit der moderaten Regelung nicht beikommen konnte. Einige Schulen gingen infolge dessen dazu über, ein allgemeines Verbot jeglicher religiöser Zeichen in ihre Hausordnung aufzunehmen. Schulverweise, die auf solchen Regelungen basierten, wurden von den Familien der betroffenen Schüler vor Verwaltungsgerichten angefochten; der Conseil d'Etat hat solche allgemeinen Verbotsregelungen mehrfach außer Kraft gesetzt, den entsprechenden Paragraphen der Hausordnung annulliert und die Wiederaufnahme der Schüler verfügt. Nach dem Wechsel der Parlamentsmehrheit im Jahre 1993 übernahm François Bayrou das Amt des Bildungsministers und verfasste ein neues Rundschreiben betreffend das Tragen von ostentativen Zeichen in schulischen Einrichtungen. Obgleich er darin betonte, die Kontinuität solle erhalten bleiben, gab er den Schulen die Anweisung, „ostentative Zeichen, die an sich Elemente des Proselytismus oder der Diskriminierung darstellen“ zu verbannen. Von diesem Rundschreiben ermächtigt, haben eine Reihe von Schulen zahlreiche Verweise ausgesprochen, die wiederum Gerichtsprozesse nach sich zogen, so dass zwischen 1992 und 1999 insgesamt 41 von 49 Streitfällen vor dem Conseil d'Etat mit der Widerrufung von der Verwaltung gegen verschleierte Mädchen gefällter Entscheidungen endeten (Lamine 2004: 233). Gleichzeitig jedoch bestätigte das Verwaltungsgericht Sanktionen gegen das Fehlen im Sportunterricht, gegen den Unterricht störendes Verhalten oder gegen proselytische Handlungen. Folglich kann man dem Gericht keine Inkonsequenz vorwerfen. Es hat in seiner Rechtsprechung an der ausgewogenen Lösungsstrategie festgehalten, die es in seiner Ende November 1989 abgegebenen Stellungnahme vorgeschlagen hatte.

Gegen Ende der neunziger Jahre kam es jedoch allmählich zu einer Verhärtung der Fronten zwischen den entschiedenen Verfechtern der Laizität, den Lehrern, auf der einen Seite, und denen, die auf das Kopftuchtragen in der Schule beharrten, auf der anderen. Die Lehrerschaft gewann zunehmend den Eindruck, die jungen Schülerinnen würden aufgrund der Rechtsprechung des Verwaltungsgerichtes die Bereitschaft, auf das Kopftuchtragen zu verzichten, überhaupt nicht mitbringen, zumal wenn muslimische Organisationen sie nach Kräften unterstützten, was immer häufiger der Fall war. Die Konflikte um das Kopftuch in der Schule bekamen nicht zuletzt durch die „Einnischung“ islamischer Organisationen mit strenggläubiger Ausrichtung die Dimension einer symbolischen Kraftprobe für die Republik; in einer kleinen Stadt in der Normandie (Flères) traten die Lehrer sogar in den Streik, um zwei kopftuchtragende Schülerinnen von der Schule zu verweisen. Noch im Jahre 2003 gab es Fälle, in denen Lehrer durch Streikmaßnahmen die Schulverwaltung nötigten, kopftuchtragende Schülerinnen von der Schule auszuschließen. In einigen Fällen hatten die Lehrer öffentlichkeitswirksam vor dem Rektorat demonstriert und ein klares Gesetz für die Republik gefordert. Im selben Zeitraum gab es zwei andere Ereignisse, die die Debatte über die Laizität ins Rollen brachten. Das eine betraf die antisemitischen Äußerungen und Handlungen der „arabisch-muslimischen Schülerschaft“, die zunehmend von sich reden machte. Im Jahre 2003 machten in den Banlieues unterrichtende Lehrer auf die Schwierigkeiten, vor den Schülern maghrebini-schen Ursprungs die Geschichte der Shoah zu behandeln, öffentlich aufmerksam (ebd.: 235). Tatsächlich gibt es bereits seit geraumer Zeit Reibungen zwischen der arabisch-muslimischen und der jüdischen Gemeinschaft in Frankreich, die den Konflikt zwischen Palästina und Israel in gewissem Sinne stellvertretend austragen.

Das andere Ereignis war die Begegnung der Republik mit dem Islam auf repräsentativer Ebene. Am 19. April 2003 begab sich Innenminister Nicolas Sarkozy auf das jährliche Treffen der *Union des Organisations Islamiques de France* in Le Bourget vor Paris und hielt dort eine Rede. Gleich eingangs betonte er, die Muslime seien anderen französischen Bürgern ebenbürtig, auch sie hätten das Recht ihre Religion in Frieden und Würde auszuüben. Auch der Islam solle den ihm gebührenden Platz am „Tisch der Republik“ bekommen, und die gelungene Versammlung verschiedener Strömungen unter dem Dach des *Conseil Français du Culte Musulman* stelle eine wichtige Voraussetzung dafür bereit. Im Fortgang seiner Rede machte er aber dann deutlich, dass die Bürger muslimischen Glaubens die Gesetze und Werte der Republik unbedingt respektieren müssten wie alle anderen auch; andernfalls hätten sie keinen Platz in ihr. Sarkozy kam explizit auf die Laïcité zu sprechen, die seinerzeit gegen Widerstände anderer Religionen habe durchgesetzt werden müssen, heute jedoch als ein fundamentales Prinzip der Republik nicht verhandelbar sei. Er erwähnte in dem Zusammenhang sogar jenen Paragraphen des Trennungsgesetzes von 1905, der die Bestrafung religiöser Reden und Predigten vorsieht, die die Menschen zum Widerstand gegen republikanische Gesetze aufrufen oder aber ge-

gen andere Menschen aufbringen, und bekräftigte seinen Willen, davon Gebrauch zu machen. Dann fügte er hinzu: „Il ne peut y avoir en France d’Islam porteur d’un discours contraire aux valeurs Républicaines. Cet Islam est en France illégal et j’en tirerai toutes les conclusions.“ Die Integration des Islam in das republikanische Gemeinwesen dürfe auf keinen Fall von Extremisten durchkreuzt werden; daher gelte es, für einen offenen und toleranten Islam einzutreten, der die republikanischen Gesetze als Bedingung der Möglichkeit des Zusammenlebens respektiere. Als Sarkozy jedoch konkret wurde und daran erinnerte, dass die Fotos auf Personalausweisen katholische Nonnen wie auch muslimische Frauen mit unbedecktem Haupt zeigen müssten, begann ein Teil der jüngeren Zuhörer, ihn auszupfeifen. Dessen ungeachtet erhielt er am Ende seiner Rede heftigen Beifall; allein sein Erscheinen wurde von den Zuhörern als Zeichen staatlicher Anerkennung gewertet, das es zu würdigen gelte. Doch wurde in den Medien die Begegnung des Innenministers mit der muslimischen Repräsentativversammlung fast nur auf die Szene mit den Pfiffen, die einhellig verurteilt wurde, reduziert. Die Berichterstattung unterschlug weitgehend die Tatsache, dass die Rede viel Beifall erntete und die Pfiffe nur von einem Teil des Publikums kamen, von dem sich die Verantwortlichen empört distanzieren (ebd.: 236). In der Folgezeit wurden die Pfiffe von Le Bourget als ein Alarmsignal und ein Beweis dafür, dass es in Frankreich einen Islam gebe, der sich nicht in den Rahmen der Republik fügen wolle und sich der Laizität offen widersetze, gedeutet.

Daraufhin wurde die Forderung nach einem Gesetz, das religiöse Zeichen in der Schule verbietet, erneut mit Nachdruck erhoben und schließlich konkret erörtert. In dichter Abfolge befassten sich mehrere Berichte und Kommissionen mit der Frage, wie die Laïcité auf die Herausforderungen der Gegenwart eingestellt werden solle. Der erste Bericht über die Laizität stammte vom Vizepräsidenten der Nationalversammlung, François Baroin, und wurde Ende Mai 2003 Premierminister Jean-Pierre Raffarin vorgelegt. Darin ist von gewissen Einwanderungsgruppen die Rede, denen sich der Sinn des Prinzips Laizität nicht erschließe, weil sie aus einer nichtdemokratischen Kultur kämen. Vor allem die Linke habe die Laizität durch ihre Verteidigung von „kulturellen Unterschieden“ und „Kommunitarismen“²⁵ in Bedrängnis gebracht. Dagegen gelte es nun, die „an den Kommunitarismus verlorenen Territorien“ der Republik wieder zu erobern. Der Staatsrat begehe ein Fehler, wenn er in seiner Stellungnahme von 1989 den „islamischen Schleier“ als Zeichen religiöser Zugehörigkeit einstufe, denn dieser sei in Wahrheit „ein Attribut von Fundamentalisten“. Folgerichtig empfiehlt der Bericht, den Schleier in der Schule zu verbieten

25 Der „Kommunitarismus“ wird im französischen Kopftuchstreit als Schmähwort verwendet, wobei der negative Verweis auf angelsächsische Einwanderungspolitiken eine große Rolle spielt (Amir-Moazami 2007: 54 ff.).

und womöglich Uniformen in den schwierigen Vierteln einzuführen, um der Republik den Rücken zu stärken. Im gleichen Zeitraum berief der Präsident der Nationalversammlung, Jean-Louis Debré, eine *Mission parlementaire d'information sur la question du port des signes religieux à l'école*, die unter seiner Präsidentschaft Anfang Dezember Bericht erstattete. Nach der Anhörung und Konsultation von mehr als hundert Personen kamen die Mitglieder der Kommission zu dem Schluss, jegliche sichtbar getragenen Zeichen, die eine religiöse oder politische Zugehörigkeit markieren, in der Schule zu verbieten. In der Begründung ihrer Entscheidung betonten sie, die Schule dürfe nicht zum Schauplatz von „revendications identitaires“ verkommen, vielmehr müsse sie als Ort der „apprentissage de la citoyenneté et du ‚vivre ensemble‘“ wieder in Stellung und Würde gebracht werden.

Zu diesem Ergebnis kamen auch die Mitglieder²⁶ der – nach ihrem Vorsitzenden Bernard Stasi benannten – Kommission, die am 3. Juli 2003 vom französischen Staatspräsidenten eingesetzt und mit der Aufgabe betraut wurde, erneut über die Anwendungsmodalitäten des Prinzips der Laïcité zu beraten. Die Arbeit dieser Kommission, bestehend aus Anhörungen von mehr als hundertfünfzig Personen, Diskussionen und Beratungen, nahm ein halbes Jahr in Anspruch; am 11. Dezember 2003 wurden die Ergebnisse in einem relativ ausführlichen Bericht dem Staatspräsidenten überreicht. Im Mittelpunkt der Problemanalyse und der präsentierten Lösungsvorschläge stehen der Islam und dessen Eingliederung in das republikanische Gemeinwesen, insbesondere im Schulwesen. Staatspräsident Jacques Chirac hatte in seinem auftragserteilenden Brief an den Ombudsmann der Republik die Anwendungsschwierigkeiten der Laizität in der Schule besonders hervorgehoben und bemerkt, die Herausforderung bestehe darin, eine Reihe von Erfordernissen, die das Prinzip der Laizität impliziere, miteinander in Einklang zu bringen: die Neutralität der öffentlichen Gewalt, der Respekt des Pluralismus und die Religions- und Ausdrucksfreiheit auf der einen Seite; die Stärkung des Zusammenhalts und der Brüderlichkeit zwischen den Bürgern, die Gleichheit der Chancen, die Ablehnung von Diskriminierungen, die Gleichheit der Geschlechter und die Würde der Frau auf der anderen. Der Staatspräsident machte aber auch deutlich, welche Richtung die Laizität angesichts der aktuellen Herausforderungen einschlagen müsse, wenn er von ei-

26 Die Mitglieder der Stasi-Kommission waren überwiegend Gelehrte und Universitätsprofessoren, die sich mit der Laizität auf die eine oder andere Weise auseinandergesetzt hatten, weshalb sie dann auch eine Kommission der Weisen genannt wurde; von ihnen seien erwähnt: der Soziologe und Historiker Jean Baubérot (Inhaber des einzigen Laïcité-Lehrstuhls in Frankreich), die Philosophen Régis Debray und Henri-Pena Ruiz (beide dezidierte Vertreter des republikanischen Modells), der Islamwissenschaftler Gilles Keppel, der Ideenhistoriker des Islam Mohammed Arkoun, der Historiker und Politikwissenschaftler René Rémond und der Soziologe Alain Touraine.

nem „risque d’une dérive vers le communautarisme“ sprach und affirmativ betonte: „La République est composée de citoyens; elle ne peut être segmentée en communautés.“ (Stasi 2004: 5). Die Stasi-Kommission ist diesem präsidentialen Wink des republikanischen Selbstbehauptungswillens durchaus gefolgt (ihr Reformprogramm steht nicht von ungefähr unter dem Titel: „Affirmer une laïcité ferme qui rassemble“), auch wenn die von ihr vorgeschlagenen Maßnahmen weit darüber hinaus gehen; sie reichen vom Anbringen einer Laizitäts-Charta an öffentlich besonders bedeutsamen Orten, vom Schulunterricht des *fait religieux* und von der Bildung einer nationalen Hochschule für islamische Studien über die Bekämpfung der öffentlichen Diskriminierungen (Auflösung der urbanen Ghettos, Anerkennung des Islam im Konkordatsregime von Elsass-Lothringen, Gewährleistung eines Arabischunterrichts im nationalen Bildungswesen, Aufnahme muslimischer Seelsorger in die Armee, Einführung eines jüdischen und eines muslimischen Feiertags in der Schule, Ausgleich der Unterstützung von Vereinen zugunsten der Kultusassoziationen, Einführung eines nationalen Geschichtsunterrichts mit selbstkritischen Elementen, Berücksichtigung der Freidenker und rationalen Humanisten bei der Vergabe der Sendezzeiten im öffentlichen Fernsehen, Gründung einer Antidiskriminierungsinstanz) bis zur Verabschiedung eines Laïcité-Gesetzes zur Regelung des öffentlichen Dienstes. Den Kern des Gesetzes solle ein Trageverbot von Zeichen und Kleidungsstücken, die eine religiöse oder politische Zugehörigkeit anzeigen, in Schulen bilden; diskrete religiöse Zeichen wie Medaillen, kleinere Kreuze und Davidsterne oder Koranausgaben sollten von diesem Verbot indes nicht betroffen sein. Die Kommissionsmitglieder, deren Votum (bei einer Stimmenthaltung von Jean Baudérot) fast einstimmig ausfiel, führten zur Begründung ihrer Entscheidung zugunsten eines prinzipiellen Verbotes dreierlei an: den Ordnungsschwund der republikanischen Schule, die Forderung der Lehrer nach einer eindeutigen Regelung und die schwierige Situation junger Frauen, die gezwungen würden, ein Kopftuch zu tragen. Die Kommission stellt zunächst klar, die Schule habe nicht nur die Aufgabe, Wissen zu vermitteln, sondern aufgeklärte Bürger mit kritischem Geist heranzubilden, die eine offene Haltung gegenüber der Kulturenvielfalt an den Tag legen. Auch wenn die Schule sich nicht vor der Welt abschirmen könne, sei es zur Erfüllung ihrer Mission durchaus angezeigt, sich einer „mise à distance par rapport au monde réel“ zu befleißigen (ebd.: 125); eine solche Distanzierung von den realen Weltverhältnissen sei umso gebotener, als bereits in allzu vielen Schulen der „fureur du monde“ eingezogen sei, die Identitätskonflikte der Schüler mitunter die Freiheit anderer bedrohten, Gewalt erzeugten und die öffentliche Ordnung gefährdeten. Die Schüler hätten Klans gebildet, die sich untereinander befehdeten und den Schulbetrieb lahm legten. Infolge dessen habe die Wiederherstellung der republikanischen Schulordnung Priorität. Auch die Lehrer hätten dies mit Nachdruck gefordert; das religiöse Konfliktpotential in der Schule müsse neutralisiert werden, damit die Schulen wieder ihrer Bildungsaufgabe nachgehen könnten. Und ein Gesetz, das das

Tragen von sichtbaren Zeichen und Kleidungsstücken, die eine religiöse Zugehörigkeit markieren sollen, verbietet, könne ein erster Schritt in diese Richtung sein. Zur Begründung des Kopftuchverbots bedienten sich die Lehrer noch zusätzlich des Arguments, in dem Kopftuch sei ein politisches Symbol zu erblicken, das letztlich die Unterordnung der Frau propagiere. Die Kommissionsmitglieder hielten sich in ihrer Entscheidungsbegründung weitgehend zurück, was die Interpretation des Kopftuchs anbelangt; sie bemerkten lediglich, dass es für die Trägerinnen – je nachdem, ob es einer persönlichen Wahl entspringt oder mit Zwang verbunden sei – Unterschiedliches bedeuten könne. Jedoch hatten sie bei der (selektiven) Anhörung junger Mädchen und Frauen aus den schwierigen Vorstädten zunehmend den Eindruck gewonnen, die schweigsame Mehrheit von ihnen sei Opfer von Druck und Drohungen seitens der Familien oder aber von jungen Männern, die als selbsternannte Sittenwächter in den Banlieues gegen nicht Kopftuchtragende wüteten. Diese jungen Frauen, die gezwungen würden, ein Kopftuch zu tragen, müsse die Republik schützen: „La République ne peut rester sourde au cri de détresse de ces jeunes filles. L’espace scolaire doit rester pour elles un lieu de liberté et d’émancipation, il ne doit pas devenir un lieu de souffrance et d’humiliation.“ (Ebd.: 128). Von dem umfassenden Reformprogramm der Stasi-Kommission nahmen der Staatspräsident und die Regierung lediglich den Gesetzesvorschlag an, der ein Trageverbot religiöser und politischer Zeichen und Kleidungsstücken in der öffentlichen Schule zum Gegenstand hatte. Das am 10. Februar 2004 von der Nationalversammlung mit 494 Ja-Stimmen (bei 36 Gegenstimmen und 31 Enthaltungen) verabschiedete Gesetz enthielt aber nur ein Trageverbot von Zeichen oder Kleidungsstücke, durch welche die Schüler ostentativ eine religiöse Zugehörigkeit bekundeten; diejenigen dagegen, die eine politische Zugehörigkeit anzeigen, wurden ausgespart.

Auch wenn der Gegenstand des Gesetzes allgemein formuliert ist, hatte die Republik in erster Linie das Kopftuch muslimischer Schülerinnen im Visier. Das Kopftuchverbot zeigte, dass die Republik sich nicht damit begnügt, den Bürgern die Rahmenbedingungen für individuellen und kollektiven Freiheitsgebrauch bereitzustellen; vielmehr tritt sie für einen bestimmten Gebrauch von Freiheit, für vernünftige Selbstbestimmung und Emanzipation des Individuums ein. Das Kopftuch avancierte nachdem 11. September 2001 in der öffentlichen Wahrnehmung zum Symbol des fundamentalistischen Islams, der die Frauen entmündigt und entwürdigt. Umso mehr gilt dies für den muslimischen Ganzkörperschleier (Burka und Nikab); auch dessen Tragen wurde auf Initiative des – nunmehr – Präsidenten Nicolas Sarkozy und seiner konservativen Regierung durch ein Gesetz vom 11. April 2011 im gesamten öffentlichen Raum verboten, wobei zur *espace public* etwa Parks, Restaurants, Bibliotheken, Krankenhäuser, Museen, Bahnhöfe, Flughäfen, die Post oder öffentliche Verkehrsmittel gerechnet werden. Das Gesetz sieht Strafen von bis zu 150 Euro und einen Kurs in Staatsbürgerschaftskunde (*stage de citoyenneté*) vor;

wer andere zum Tragen des Ganzkörperschleiers nötigt, muss mit einem Jahr Haft und bis zu 30.000 Euro Strafe rechnen. Wenn die genötigte Person minderjährig ist, sind zwei Jahre Haft und bis zu 60.000 Euro Strafe vorgesehen. Bevor es zu Geldbußen kommt, sollen, um die Frauen zum Abnehmen des Schleiers zu bewegen, Verwarnungen ausgesprochen werden. Bemerkenswert ist, dass der Staatspräsident und die konservative Regierung sich über die Bedenken des Verfassungsrates bezüglich der Zulässigkeit eines allgemeinen Verbots der Ganzkörperverschleierung hinwegsetzten; der Verfassungsrat hatte in seiner Stellungnahme durchblicken lassen, dass ein Verbot der Ganzkörperverschleierung an bestimmten Orten und Situationen etwa aus Sicherheitsgründen sehr wohl gerechtfertigt sein könne.

Vergegenwärtigt man sich die politischen Selbstverständigungsdebatten der letzten Jahrzehnte in der französischen Öffentlichkeit, so deutet vieles darauf hin, dass der Islam bzw. eine bestimmte Praxis des Islams die katholische Kirche als Hauptwidersacher der Republik und der Laizität abgelöst hat (Roy 2005: 9). Doch während es im Kampf gegen die katholische Kirche darum ging, den Glauben aus dem Griff der mächtigen Kirche zu befreien und als private Meinung in die Hände der gläubigen Individuen zu legen, sieht sich die Republik im Falle des Islams mit dem umgekehrten Problem konfrontiert, demjenigen nämlich, dass der Islam keinerlei repräsentativen Institutionen und Autoritäten kennt, die verbindlich über dessen dogmatischen Sinngehalt und politische Implikationen verfügen könnten. Die Glaubensenergien des Islams verkommen in den Händen radikaler Einzelner oder von Gruppierungen im Fadenkreuz internationaler Konflikte zum politischen Zündstoff. Nicht zuletzt aus Sicherheitserwägungen setzte die Republik deshalb gegen Ende der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts einen Prozess zur Institutionalisierung des Islams in Gang, der im Mai 2003 mit der Gründung des *Conseil Français du Culte Musulman* einen vorläufigen Abschluss fand. Letztlich geht es der Republik auch hier darum, die Deutungshoheit über den Islam durch institutionelle Einverleibung an sich zu reißen, um dessen Verständnis und Praxis mit dem republikanischen Modell der Laizität kompatibel zu machen. Dabei lässt sich der politische Umgang mit dem Islam in die gallikanische Tradition der staatlichen Einmischung und Einflußnahme einordnen. Zudem erinnert er stark an die napoleonischen Bemühungen, sich das Judentum über eine repräsentative Institutionalisierung gefügig zu machen; das im Dezember 1808 von Napoleon per Dekret gegründete jüdische Zentralkonsistorium stand bei der Gründung des *Conseil Français du Culte Musulman* Modell. Der Islam scheint der republikanischen Laizität die historische Chance einer Selbstvergewisserung zu bieten; im Kampf gegen die religiöse Anfechtung ihres Herrschaftsanspruchs findet die Republik abermals zu ihrer *raison d'être*. Die politischen Implikationen des Islams bestätigen die skeptische Einschätzung der Religion in der republikanischen Tradition. Nach diesem politischen Narrativ steht die Republik für Freiheit und Autonomie, die Kirche und Religion hingegen für Unterdrückung und Heteronomie.

In diesem Rahmen ist auch der republikanische Kampf gegen die sogenannten „Sekten“ zu sehen, der mit dem Gesetz vom 12. Juni 2001 einen Höhepunkt erreichte. Das Gesetz trägt sein Programm gewissermaßen im Titel: „Gesetz zur Verstärkung der Prävention und der Repression sektiererischer Bewegungen, die die Menschenrechte und Grundfreiheiten beeinträchtigen“. Im Gesetzestext selbst taucht allerdings der Begriff „sektiererische Bewegungen“ oder gar „Sekte“ nicht einmal auf; anstatt dessen ist allgemein von (juristischen) Personen oder Gruppen die Rede, „[...] qui poursuit des activités ayant pour but ou pour effet de créer, de maintenir ou d’exploiter la sujétion psychologique ou physique des personnes qui participent à ces activités“. Diese Personen oder Gruppen sollen juristisch aufgelöst werden, welchen Status sie auch haben mögen, wenn sie oder ihre Mitglieder und Leiter einer, sei es absichtlichen oder unabsichtlichen, Schädigung des Lebens, oder der physischen oder psychischen Integrität einer Person überführt und verurteilt worden sind; betrügerische Werbung und illegale Verabreichung medizinischer und pharmazeutischer Mittel werden als Elemente des Straftatbestands besonders hervorgehoben. Gerade weil den Abgeordneten die Schwierigkeit, dem Straftatbestand klare Konturen zu verleihen, bewusst war, bemühten sie sich in mehreren Anläufen um eine nähere Umschreibung. In einem zweiten Schritt wird präzisiert, es gehe um den betrügerischen Missbrauch eines Zustands der Unwissenheit oder Schwäche entweder eines Minderjährigen, oder von Personen, die aus Gründen des Alters, einer Krankheit oder Behinderung, eines physischen oder psychischen Gebrechens oder einer Schwangerschaft besonders verletzlich seien, oder aber von Personen, die sich in Abhängigkeit begeben hätten, weil sie mit Methoden unter Druck gesetzt worden seien, die ihre Urteilsfähigkeit getrübt habe. Mit dem letzteren wird der ursprünglich vorgesehene Straftatbestand „manipulation mentale“ umschrieben; der Gesetzgeber hatte aber mit beiden Formulierungen den Sachverhalt der „Gehirnwäsche“ im Visier. Wer sich als juristische Person oder Gruppe eines dieser Vergehen schuldig macht, wird über seine oder ihre juristische Auflösung hinaus mit hohen Geld- und Gefängnisstrafen (drei Jahre, in leitender Funktion fünf Jahre) geahndet. Darüber hinaus verwirkt er im Falle einer Verurteilung seine politischen und bürgerlichen Rechte.

Obleich das Gesetz im Parlament einstimmig verabschiedet wurde, hat es an kritischen Stimmen hierzu nicht gemangelt. Neben den politischen Instanzen der Europäischen Union warnten namentlich Kirchen und Menschenrechtsorganisationen die französische Regierung davor, ein diskriminierendes Rechtsregime gegen Sekten zu bilden (Rolland 2003: 151). Ihre Bedenken galten insbesondere der Vagheit der Formulierungen des Straftatbestandes, von der sie meinten, sie würde einer freiheitsgefährdenden Verfolgungspraxis Vorschub leisten. In der Tat: wann jemand unwissend oder schwach ist und ab wann der betrügerische Missbrauch eines solchen Zustandes einsetzt oder vorliegt, ist keinesfalls leicht zu ermitteln. Genauso schwer dürfte es sein, den strafrechtlich ausschlaggebenden Zustand einer physi-

schen und psychologischen Abhängigkeit bzw. Unterlegenheit zu objektivieren, weil diese ihrerseits hochgradig von der subjektiven Befindlichkeit und Wahrnehmung der Betroffenen abhängen. Dies gilt übrigens auch für die Umschreibung der „Gehirnwäsche“. Das Abgrenzungsproblem des Straftatbestandes tritt auch hier deutlich zutage. Denn wie soll man den kritischen Fall aus einer Fülle von Ereignis- und Beziehungsgeflechten entwirren, in dem jemand sich in Abhängigkeit begibt, weil er mit Methoden unter Druck gesetzt worden ist, die seine Urteilsfähigkeit verstümmelt haben? Dabei ist es überhaupt fraglich, ob man nachvollziehbar zwischen dem Vorgehen „sektiererischer Bewegungen“ und anderen gesellschaftlichen Mächten wie politischen Parteien, Vereinen oder Medien zu unterscheiden vermag. Kurzum: dem Gesetzgeber gelingt es trotz aufwendiger Umschreibungsbemühung nur sehr bedingt, dem Straftatbestand Konturen zu verleihen.

Auch eingedenk der angesprochenen prinzipiellen Schwierigkeiten, den „mensenrechtlich verdächtigen“ Tätigkeiten von Sekten strafrechtlich auf die Spur zu kommen, haben die Kommissionen, die im Laufe der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts vom Parlament zur Ermittlung des Gefahrenpotentials von Sekten eingesetzt wurden, von einer gesonderten Anti-Sektengesetzgebung abgeraten. Sie schlugen stattdessen vor, den vorhandenen straf- und zivilrechtlichen Normenbestand effizienter einzusetzen, um mögliche Gefahren, die von sektiererischen Bewegungen ausgingen, zu bannen und abzuwenden. Mit anderen Worten: die Lösung des Problems sollte mit dem bisherigen liberalen Instrumentarium, bestehend aus Beobachtung, Warnung und Aufklärung bei gleichzeitiger strikter Anwendung des allgemeinen Strafrechts, gesucht werden. Doch die Regierung geriet ab Mitte der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts zunehmend unter Druck, als mehrere Verfahren gegen Angehörige der Scientology-Church und vor allem kollektive Selbsttötungen als sektiererische Praxis für Aufsehen in der Gesellschaft sorgten. Es entstand eine diffuse Angststimmung vor „den Sekten“, die in der Gesellschaft einen allgemeinen Konsens über ihre „soziale Schädlichkeit“ aufkommen ließ. Dieser schlug sich nicht zuletzt auch im Sprachgebrauch nieder, denn das Wort „Sekte“ bekam für die überwältigende Mehrheit eine pejorative Konnotation, die das später gesetzlich manifestierte Urteil in gewissem Sinne vorwegnahm. Vergeblich haben Liberale mit historischem Sinn dagegen ausgerufen, die meisten Religionen hätten als Sekten begonnen. Bemerkenswert ist, dass bei der Entscheidung so mancher Abgeordneter vor allem der Linken, dem „Treiben der Sekten“ auf französischem Boden Einhalt zu gebieten, die Kritik an der liberalen Haltung der USA gegenüber den Sekten, wenn nicht sogar blanker Antiamerikanismus, wohl eine Rolle spielte (ebd.: 151).

7. Schlussbetrachtung

In Frankreich wird unter *Laïcité* vor allem das Trennungsgesetz von 1905 verstanden. Ein ausgewiesener Kenner der Materie, der Historiker des Katholizismus Emile Poulat, schreibt:

„Ce que nous appelons, pour faire court, *la laïcité*, en est venu, dans l’imaginaire français - laïque ou religieux - à s’identifier et à se résumer à la loi du 9 décembre 1905, ‚concernant la séparation des Eglises et de l’Etat‘. A tort. Les Eglises et leurs activités sont aujourd’hui régies par un ensemble disparate de texte dont certains, fondamentaux, remontent au XIXe siècle et même à la Révolution. Ceux-ci sont intégrés au régime issu de la loi de 1905, lui-même retouché, précisé, adapté au fil du temps et au gré des besoins, jusqu’à paraître bien éloigné de l’*idée* que chacun peut s’en faire.“ (2003: 12, Herv. i.O.)

In der Tat: das Trennungsgesetz von 1905 besitzt und besetzt im kollektiven Gedächtnis der Franzosen einen einzigartigen *lieu de mémoire*;²⁷ obwohl es bereits mehrfach ergänzt und revidiert worden ist, gilt es weithin als unantastbar. Es gehört zu den Paradoxien dieses Gesetzes, das seinerzeit durch die Zurückdrängung der

27 Damit wird freilich auf das von Pierre Nora initiierte monumentale Projekt *Les lieux de mémoires* angespielt, das selbst inzwischen eingegangen ist in die kollektive Erinnerung. Es sei am Rande erlaubt, darauf hinzuweisen, dass in den von Nora herausgegeben monumentalen Bänden die *Laïcité* als Erinnerungsort nicht thematisiert wird, was angesichts ihrer umkämpften Bedeutung und Erinnerung für die Republik schon verwundert; sie enthalten einige Beiträge zu relativ benachbarten Themen wie zur Konfliktlinie zwischen *Catholiques et laïcs* oder zum Erinnerungsort *La fille aînée de l’Eglise*. Dies hat aber den Religionssoziologen Jean-Paul Willaime davon nicht abgehalten, in einem lesenswerten Aufsatz den *Lieux de mémoires* eine zivilreligiöse Absicht, ja eine Sakralisierung der Nation und Republik zu unterstellen: „Après les théologiens et les rois-prêtres, les philosophes et les gouvernants éclairés, les sociologues et la construction scientifique et pédagogique de la société, on assisterait à l’avènement des historiens promus grand prêtres de l’imaginaire social dans une société désacralisée qui ne croirait plus en rien et en appellerait à eux pour qu’ils rendent à nouveau présents les riches imaginaires du passé. Cette fuite de l’imaginaire dans le passé remplirait, comme la fuite de l’imaginaire dans la fiction eschatologique ou apocalyptique, une importante fonction sociale face au déficit imaginaire pour structurer le présent: celle de donner sens à la configuration d’un être-ensemble. L’entreprise rédactionnelle des *Lieux de mémoires* s’inscrirait donc dans ce rôle social dévolu aux historiens: rendre une mémoire à une société qui n’en a plus le sens et contribuer ainsi, même si c’est par le biais de la mémoire-objet, à réenchanter un monde désenchanté.“ (Willaime 1988: 126, Herv. i.O.).

Religion ins Private die Gesellschaft säkularisieren sollte, dass es heute seinen glühenden Verfechtern quasireligiöse Gefühle einflößt. René Rémond geht sogar soweit, das Trennungsgesetz mit den Heiligen Schriften zu vergleichen – in kritischer Absicht wohlgemerkt: „Il y a des intégristes de la laïcité dont la position à l'égard de ce texte est proche de celle qu'ils reprochent aux fondamentalistes des religions: la loi de séparation fait partie des Saintes Ecritures et leur dévotion pour elle n'est pas sans analogie avec l'attachement des fidèles de Mgr Lefebvre au rite de la messe de saint Pie V.“ (Rémond 2005: 16). Diese quasireligiöse Überhöhung und Wertschätzung ist sicherlich darauf zurückzuführen, dass das Trennungsgesetz historisch und symbolisch für die endgültige Lösung und Emanzipation der Republik von der katholischen Kirche steht. Als solches hat es gewissermaßen den Rang eines republikanischen „Grundgesetzes“ bekommen, an dem niemand zu rütteln wagt. Als im Jahre 2005 das Centenaire des Trennungsgesetzes feierlich begangen wurde, zeigte sich abermals, dass sowohl die Gesellschaft als auch die Politiker in ihrer überwältigenden Mehrheit nicht bereit waren, eine grundlegende Revision ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Selbst die akademischen Meinungsführer hielten sich in der Debatte mit Reformvorschlägen zurück, auch wenn es gewichtige Stimmen gab, die für eine grundlegende Neufassung des Trennungsgesetzes plädierten.²⁸

Es macht überhaupt die Besonderheit Frankreichs aus, dass die Republik sich aus der katholischen Umklammerung befreien musste und dass ihr dies von Anfang an eine kämpferische Note verliehen hat. Der Selbstbehauptungskampf gegen die katholische Kirche hat dem Anliegen und der Sache der Republik Nachdruck, Kraft und Ruhm verliehen, wobei von dem heiligen Glanz der Widersacher einige Fünkchen auf sie übergingen. Der Historiker Claude Nicolet schreibt in seiner klassischen Studie „L'idée républicaine en France (1789-1924)“:

„La République emprunte au sacré, voir au divin, ses mots, et peut-être plus que ses mots. Ce n'est pour surprendre ni les républicains ni les historiens. A toute une lignée des premiers, l'Etre Suprême a longtemps paru nécessaire. Ceux-là même qui ont nié et détrôné Dieu ont voulu [...] instaurer un 'culte' révolutionnaire, utiliser au profit de la République les signes extérieurs d'un rituel. Pour d'autres, la République elle-même, sous l'espèce de la Patrie, puis de l'Humanité, devient le sacré lui-même. Il n'est pas jusqu'aux attributs juridiques que les constitutions lui assignent – ,une, indivisible, souveraine, imprescriptible' – qui ne témoi-

28 Siehe dazu die Debattenbeiträge in: Zarka 2005. Zu den wenigen Politikern übrigen, die sich mit konkreten Reformvorschlägen des Trennungsregimes öffentlich hervortaten, gehörte auch der damalige Innenminister Nicolas Sarkozy. Bezeichnend ist freilich, dass er später als Staatspräsident seine zuvor geäußerten Vorstellungen nicht einmal auf die Tagesordnung setzen, geschweige denn realisieren konnte.

gnent de cette invincible aspiration à l'absolu. Après quinze siècles de catholicité toute-puissante, on ne fait pas facilement la part de la religion.“ (Nicolet 1994: 498, 499)

Nicolet gibt uns zu verstehen, dass die Republik womöglich mehr als ihre Worte und Attribute dem Heiligen und Göttlichen entlehnt habe, was schließlich nach fünfzehn Jahrhunderten allmächtigem Katholizismus nicht verwundern dürfe. Was ist aber mit diesem „mehr als ihre Worte“ gemeint? Letztlich läuft es – nach der hier vertretenen Auffassung – auf die Aussage hinaus, die Republik habe sich als eine umfassende Alternative zur katholischen Kirche in Stellung gebracht und als solche eine Art säkulare Gläubigkeit (einschließlich politische „Erlösungshoffnungen“) auf sich gebündelt. Diesen Anspruch konnte sie vor allem deshalb anmelden und zeitweilig auch erfolgreich geltend machen, weil sie von mächtigen philosophischen und ideologischen Strömungen ihrer Zeit getragen wurde, deren Deutungsmacht auf Kosten der „Plausibilität“ religiöser Wahrheitsansprüche zu Buche schlug; in der revolutionären Epoche spielte etwa der aufklärungsbedingte Fortschrittsglaube, der von den Verheißungen der Naturwissenschaften angestoßen und genährt wurde, eine nicht zu unterschätzende Rolle; später in der Dritten Republik kamen der militante Antiklerikalismus mit einem atheistisch-materialistischen oder spiritualistisch-deistischen Überhang, das Freidenkertum, der Positivismus und der Sozialismus hinzu. Dabei gelang es der Republik vor allem durch zwei Institutionen, den Menschen dem Einfluss der katholischen Kirche Stück für Stück zu entreißen, ihn unabhängig von der Religion in einen ganzheitlichen Lebenszusammenhang zu stellen: Schule und Medizin (Baubérot 2004: 50). Durch eine aktive Bildungs- und Gesundheitspolitik konnte die Republik den Menschen einen lebensweltlichen Sinnhorizont erschließen, der nicht selten von heilsgeschichtlichen Erwartungen und Hoffnungen umrahmt war. Eine prominente Rolle spielte in dem Zusammenhang die autonome morale laïque, die in öffentlichen Schulen als eine universale Menschheitsmoral gelehrt wurde.²⁹ Pierre Nora beschreibt den ideellen Überschuss der Republik einmal mit den Worten:

29 Zu ihrer Begründung griff die Dritte Republik bzw. ihr energischer Verfechter Jules Ferry auf das antike und römische Erbe, ferner auf das Christentum, auf die Ethik Kants, aber auch auf den Buddhismus zurück; denn alle positiven Religionen und Moralphilosophien hätten, so Ferry, doch im Kern dieselbe Moral für die Menschen propagiert, es gebe also – jenseits aller „oberflächlichen“ unterschiedlichen Ausprägungen von Religionen und Philosophien – eine von der ganzen Menschheit geteilte Basismoral, die bestimmte unabweisbare Rechte und Pflichten des Menschen enthalte. Damit wurde im Grunde die Rawls'sche Idee eines *overlapping consensus* vorweggenommen. Dazu passt auch, dass die säkulare Moral in der „Menschenwürde“ verankert wurde. Jean Baubérot schreibt in

„L'apprentissage de la République s'est traduit par une prise de possession rapide et concentrée de l'espace, des esprits et du temps; par une capacité à construire un ‚spirituel républicain‘ et à confirmer son hégémonie par la mobilisation autour de ses principes fondateurs; par une véritable religion civile qui s'est dotée d'un Panthéon, d'un martyrologe, d'une hagiographie, en un polythéisme proliférant où la consécration associe les vivants et les morts, où l'auto-institution mémorielle tourne à l'épopée nécromantique. Liturgie plurielle, multiforme, ubiquitaire, qui a inventé ses mythes, ses rites, dressé ses autels, construits ses temples et multiplié ses supports – statues, fresques, plaques de rues, manuels scolaires – en un spectacle éducatif permanent.“ (Nora 1997: 559, Bd. I, Herv. AC.)

Am Anfang des 21. Jahrhunderts ist es jedoch längst nicht mehr ausgemacht, dass die Republik und Laïcité über diesen „zivilreligiösen“ Überschuss von einstmals verfügt. Ganz im Gegenteil: Vieles deutet darauf hin, dass ihre ideellen Grundfesten erschüttert und ihre „geistigen“ Ressourcen weitgehend erschöpft sind.³⁰ Marcel Gauchet konstatiert in seiner Analyse, die Laïcité sei „en peine d'identité“, weil sie im Laufe der letzten Jahrzehnte zu einer Tatsache ohne Prinzipien verkommen sei:

„Il suffit d'énumérer les points d'appui qui étaient traditionnellement les siens pour en apprécier l'affaïssement: la Science – et au travers d'elle la Raison, le Progrès –, la Nation, la République – c'est à dire le patriotisme et le civisme –, la Morale. [...] Il n'est pas exagéré de dire, je crois, que l'ensemble des sources et des références qui ont permis de donner corps, singulièrement en France, à l'alternative laïque contre les prétentions des Eglises sont elles aussi frappées de décroissance. C'est ainsi que, parallèlement à la marginalisation des Eglises, la laïcité est devenue peu à peu un fait sans principes.“ (Gauchet 1998: 39)

Gauchet weist mit Nachdruck darauf hin, dass der Vorgang der Sublimation von Politik als eine Alternative zur Religion in Frankreich am meisten gediehen ist und dass dieser Vorgang stets gegen die massive Präsenz und Machtfülle der katholischen Kirche gerichtet war. Spätestens seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts sei aber die katholische Kirche als Kontrastfigur der Republik weggefallen, denn sie sei im Grunde restlos „besiegt“ worden; sie habe sich schließlich nicht nur den Prinzipien und Werten der demokratischen Republik gefügt, sondern sich diese auch angeeignet. Infolge dessen sei die Republik ihrer erhabensten raison d'être

seinem Buch „La morale laïque contre l'ordre moral“: „[...] la notion de ‚dignité humaine‘ constitue la clef du voûte de la morale laïque.“ (Baubérot 1997: 117).

30 Es ist bezeichnend, dass die *morale laïque* durch ein ministerielles Rundschreiben im Jahre 1969 aus den Schulprogrammen entfernt wurde. Freilich ist diese Maßnahme im Rahmen der allgemeinen Bildungskrise zu sehen, die selbst wiederum in Verbindung steht mit dem allmählichen Niedergang der „republikanischen Werte“.

verlustig gegangen, ihre Prinzipien und Normen seien dem Niedergang geweiht, gerade weil sie auf der ganzen Linie triumphiert hätten. Die Republik sei von einem Substanzschwund ergriffen, da die Menschen nicht mehr an die kollektive Selbststreuung „glauben“ und daher keine „hochfahrenden“ Hoffnungen in sie investieren würden. Mit einem Wort: die Republik sei entzaubert, weil sie kein (großes) Versprechen mehr verkörpere. Da helfe es wenig, meint Gauchet, die ruhmvolle Vergangenheit heraufzubeschwören; nichts könne der Republik und ihren Prinzipien die geballte Kraft und den hochmütigen Glanz alter Zeiten wiedergeben (ebd.: 89).

Hat aber die Republik nicht zuletzt durch die Antisekten-Gesetzgebung und das Kopftuch- und Burkaverbot bewiesen, könnte man gegen Gauchets' Diagnose einwenden, dass ihre normativen Quellen keinesfalls versiegt sind und sie jederzeit wieder einen „ideellen Überschuss“ generieren kann? Gewiss, das Potential für eine kämpferische Selbstbehauptung der Republik liegt in ihrem Schoß brach und kann in bestimmten Konstellationen wachgerufen werden. Und so ist es ja auch, zumindest im Ansatz, im Falle der Kopftuchtragenden und Sekten geschehen: die Republik sah sich (wieder) gezwungen, könnte man sagen, die Zügel fester zu ziehen, damit die Gläubigen unter den Bürgern ihr nicht entgleiten. Sie begnügt sich nicht damit, den Bürgern die Rahmenbedingungen für individuellen und kollektiven Freiheitsgebrauch bereitzustellen; sie tritt ein für einen bestimmten Gebrauch von Freiheit, für Selbstbestimmung und Emanzipation des Individuums. In dem Zusammenhang drängte sich abermals der Eindruck auf, das französische Verständnis davon, wie das Verhältnis von Demokratie und Religion(en) zu regeln sei, habe aus seiner ursprünglichen historischen Frontstellung gegen die katholische Kirche nicht heraus gefunden; der religionskritische, aufklärerisch-emanzipatorische Impuls sei längst nicht erloschen, da Religion tendenziell immer noch verstanden werde als etwas, das den Menschen bevormundet, seine „heiligen“ Menschenrechte verletzt, die ihrerseits wiederum fast in den Rang einer demokratischen Zivilreligion erhoben sind.

Dieser Hang, im Namen des menschenrechtlichen Universalismus keine kollektive Loyalitätsträger in der Gesellschaft zu dulden, ist der Republik von ihrer „Mutterrevolution“ vermacht worden; sie reagiert vorrangig auf religiöse Loyalitätsgruppen und Identitätsbildungen „allergisch“, weil sie den existentiellen Konflikt mit der katholischen Kirche gewissermaßen noch in den Knochen hat. Das republikanische Vorgehen sowohl gegen sektiererische Bewegungen, als auch gegen den besonders vital gelebten und als solcher in die Öffentlichkeit eindringenden Islam lässt sich in diese Tradition einordnen. Die Republik versuchte sich in beiden Fällen erneut gegen (symbolische) „religiöse Anfechtungen“ ihres universalen Verfügungsanspruchs über die Individuen zu behaupten und die *Laïcité* als ein umfassendes normatives Gesellschaftsprojekt, als eine ideelle Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens in Stellung zu bringen. Man kann aber schwerlich behaupten, der Republik sei damit Erfolg beschieden; jedenfalls nicht in dem Sinne, dass

die gesetzgeberischen Maßnahmen, die sie zu ihrer Selbstbehauptung und Selbstvergewisserung ergriff, den kollektiven Handlungsmodus in einen „dichteren Aggregatzustand“ überführt oder gar der *res publica* eine Art „säkulare Gläubigkeit“ beschert hätten. Insofern besteht kein Anlass, die Analyse Gauchets im Kern anzuzweifeln. Es dürfte kaum von der Hand zu weisen sein, dass der Name der Republik nicht mehr ohne weiteres die Projektionsfläche für ideelle Gesellschaftsvorstellungen und Zukunftserwartungen abgibt, zumindest für die große Mehrheit der Bevölkerung. Dies sollte allerdings nicht dahingehend verstanden werden, der Französischen Republik und ihrem organischen Anhang, der *Laïcité*, sei ein für allemal die Fähigkeit abhanden gekommen, als Träger eines ideell aufgeladenen Verständnisses von *res publica* zu fungieren. Denn solcherlei lässt sich prinzipiell überhaupt nicht ausschließen eingedenk der Beharrlichkeit, mit der die Menschen sich in der Geschichte immer wieder dem Gemeinschaftlichen und den „Kollektivsingularen“ anheim gegeben haben.

Was könnte aber nun der Umstand, dass der „ideologische Mehrwert“, den die Republik im existenziellen Konflikt mit der katholischen Kirche „erwirtschaftet“ hat, allmählich verschüttet wird, für die Verhältnisbestimmung von Staat und Religionen bedeuten? Wird vielleicht die antiklerikale und religionskritische Stoßrichtung des französischen Trennungsregimes einer liberalen Konzeption und Gelassenheit im Umgang mit den Religionen weichen, weil die Republik sich nicht mehr als eine alternative „Heilsanstalt“ gegen Religion in Stellung bringen kann und muss? Könnte die Republik nicht infolge dessen den Weg von der negativen Neutralität, die den Staat vor allem zu religiösen Bekenntnissen in abweisender Distanz hält, zu einer positiven Neutralität einschlagen, die eine Berücksichtigung und Her-einnahme des Religiösen in den öffentlichen Bereich zulässt?

René Rémond stellte in einem bereits 1959 veröffentlichten Aufsatz über die „Evolution de la notion de laïcité entre 1919 et 1939“ die These auf, die Laizität habe sich im Rahmen einer grundlegenden Akzentverschiebung der Rolle des Staates von einer negativen Neutralität hin zu einem positiven Muster der Beziehungen mit den Religionen bewegt. Die Trennung von Staat und Kirche habe sich ursprünglich einer strikten negativen Neutralität verschrieben, die mit einer – von der monarchischen und jakobinischen Tradition vererbten – rigorosen Einheitskonzeption des politischen Gemeinwesens Hand in Hand gegangen sei; die *République une et indivisible* habe stets die kulturelle und religiöse Vielfalt in der Gesellschaft als eine Bedrohung für die Einheit der Nation wahrgenommen und entsprechend abgewehrt. „C'est précisément parce que la diversité porte en germe la division de la nation que l'Etat se doit d'observer une neutralité rigoureuse. Non-intervention de l'Etat, neutralité par défaut, conception unitaire de l'unité nationale, ces trois axiomes sous-entendent la conception classique de la laïcité.“ (Rémond 1959: 85). Diese klassische Konzeption der *Laïcité* habe aber nun seit etwa einem Vierteljahrhundert eine bedeutende Wandlung erfahren. Die Republik stelle ihre Neutralität

nicht mehr dadurch unter Beweis, dass sie sich vor den Freiheitsbetätigungen gesellschaftlicher Gruppen hinter einer schützenden Distanz verschanzt, sondern durch eine nach allen Seiten gleichmäßige Anerkennung und Unterstützung ihrer Aktivitäten. Rémond betont, dass dieser „Sinneswandel“ der *Laïcité* im Rahmen einer fundamentalen Revision der Stellung und Funktion des republikanischen Staates erfolgt sei. Denn der Staat habe letztlich eingesehen, dass er sich nicht länger dem gesellschaftlichen Pluralismus verschließen könne und er folglich besser daran täte, die Rahmenbedingungen für eine freie Äußerung und Ausübung aller Religionen und Denkrichtungen zu schaffen, anstatt sich dem Bemühen hinzugeben, eine offizielle Staatsdoktrin zu propagieren. Er habe infolge dessen allmählich gelernt, den gesellschaftlichen Interessen- und Gruppenpluralismus wertzuschätzen. Es gebe jedoch einen Ort, der von dieser Entwicklung ausgenommen sei, nämlich die Schule; allein dort sträube sich die Republik noch gegen den gesellschaftlichen Pluralismus und beharre auf ihrer alten rigiden Einheitskonzeption und die sie stützende negative Neutralität. Es sei aber letztlich, gibt Rémond zu verstehen, eine Frage der Zeit, bis auch die Schule als letzte Bastion der klassischen *Laïcité* gefallen sei. Am Ende äußert der Historiker, der sich zeit seines Lebens um eine wohlwollende Verständigung und Vermittlung zwischen Republik und katholischer Kirche bemüht hat, vorsichtig die Hoffnung, beide Konzeptionen der *Laïcité*, die lange Zeit als einander ausschließend betrachtet worden seien, mögen mit dem Beistand guten Willens und guter Ideen auf beiden Seiten eines Tages in einer gemeinsamen Definition der *Laïcité* aufgehen.

Doch auch nach einem halben Jahrhundert ist die Hoffnung Rémonds nicht in Erfüllung gegangen. Nach wie vor bestehen beide Lesarten und Konzeptionen der *Laïcité* unversöhnlich nebeneinander und ringen weiterhin im Spannungsfeld von Macht und Recht um die Deutungshoheit. Freilich ist dies dem klugen Beobachter seiner Zeit, der Rémond stets war, keineswegs entgangen. Er selbst hat es in einer am Ende des Jahrhunderts abgegebenen kurzen bilanzierenden Stellungnahme zur *Laïcité* deutlich ausgesprochen: nachdem er seine Analyse aus dem Jahre 1959 über die Wandlung der *Laïcité* von einer strikt negativen Neutralität zu einer positiven, sich für die Belange der Gesellschaft öffnenden und interessierenden Neutralität bestätigt hat, heißt es:

„C'est bien, on le voit, un système global qui s'est progressivement substitué à un autre. Ou, pour être plus exact, deux conceptions qui coexistent car la plus ancienne n'a pas cédé la place. C'est leur coexistence qui explique les péripéties qui, de temps à autre, secouent la vie politique. Leur antagonisme est aujourd'hui ranimé par des problèmes nouveaux tels que la présence de l'Islam sur le territoire métropolitain ou l'activité des sectes.“ (Rémond 2001: 350)

Dieser Antagonismus ist an sich nicht weiter verwunderlich, spricht doch im Allgemeinen wenig dafür, dass die gegensätzlichen Auffassungen davon, wie das Ver-

hältnis von Republik und Religionen im Einzelnen ausgestaltet sein sollte, sich niemals harmonisch auflösen werden; denn die unterschiedlichen Interpretationen der *Laïcité* gründen ja letztlich in einander widerstrebenden Welt- und Menschenbildern, die man in einem modernen, notwendig pluralistischen Gemeinwesen nicht zum Verschwinden bringen kann, es sei denn, um den Preis der Freiheit. Die Besonderheit Frankreichs besteht denn auch nicht einfach in dem Neben- und Gegen-einander von zwei Lesarten der *Laïcité*, sondern in dem Umstand, dass der republikanische Legitimitätsdiskurs die *Laïcité* als philosophisches universales Ideal und Konzept losgelöst von der konkreten religionsrechtlichen Praxis im Lande erfolgreich thematisiert, eben propagiert. Dabei kann der hegemoniale republikanische Diskurs – manche sprechen sogar von einer republikanischen „vulgate intégriste“ – umso leichter die „*Laïcité une et indivisible*“ beschwören, als er von der „Verwaltungslaizität“ und dem ihr zugrundeliegenden disparaten Corpus der religionsrechtlichen Bestimmungen keine Notiz nimmt (Baubérot 2006: 23). Im Grunde hat also der Umgang der Franzosen mit der Laizität zwei Seiten; die eine besteht aus der ideologisch aufgeladenen Debatte darüber, was die Laizität als normatives Ideal erfordert und bietet, die andere aus einer Art pragmatischen „Verwaltungslaizität“ (Willaime 2005: 343). Infolge dessen hat sich eine – übrigens für Frankreich durchaus charakteristische – Kluft zwischen prinzipiellem Anspruch und Realität, zwischen Theorie und Praxis aufgetan, die immer nur punktuell und vorübergehend geschlossen werden kann (wie dies zuletzt mit dem Gesetz vom 15. März 2004 zum Tragen religiöser Zeichen und Kleidungsstücke in der öffentlichen Schule geschehen ist). René Rémond hat in seiner bilanzierenden Analyse seinerseits auf diese „Schieflage“ der französischen *Laïcité* hingewiesen, er spricht konkret von einem „*décalage considérable entre l'état de droit et les représentations que l'on s'en fait*“ und fügt kritisch hinzu: „*Cette discordance est telle que je me demande s'il est un autre exemple où l'écart est aussi prononcé entre la réalité et l'imaginaire collectif.*“ (Rémond 2005: 88).

Dieser bemerkenswerte Umstand des relativ losen Neben- und Übereinanders von republikanischem Diskurs und religionsrechtlicher Praxis ist freilich dem historischen Eigenleben Frankreichs geschuldet; er findet weder in den europäischen Staaten noch in den Vereinigten Staaten von Amerika eine Analogie. Er entspringt letztlich den einzigartigen Entstehungsbedingungen der Republik, in deren Mittelpunkt der existenzielle Konflikt mit der katholischen Kirche stand. Bei näherem Hinsehen verweist er auf den „ideologischen Überschuss“, den die Republik im Widerstreit mit der Kirche anhäufte und der ihre Bedeutung und Stellung tendenziell zivilreligiös überhöhte. In der Tat: seit ihren blutigen Anfängen in der Revolution ist die Republik phasenweise der Versuchung erlegen, den säkularen Humanismus mit quasi-religiösem Wahrheitsanspruch als die bessere Losung und Lösung gegen den Wahrheitsanspruch vor allem der katholischen Kirche ins Feld zu führen. Gerade im Namen des Menschenrechtsuniversalismus erlaubte sie sich, jegliche re-

ligiöse gruppenpluralistische Regung aus der Gesellschaft als eine Art Infragestellung ihrer Legitimitätsgrundlagen im Zaume zu halten. Die gesetzgeberischen Maßnahmen der letzten Jahre gegen Sekten, Kopftuch- und Burkatragenden geben davon beredtes Zeugnis.

II. DIE VEREINIGTEN STAATEN VON AMERIKA

In den Vereinigten Staaten von Amerika wurden Demokratie und Religion von Anfang an nicht als unversöhnliche Antagonismen betrachtet wie in Frankreich, sondern als durchaus „allianzfähig“, ja unbedingt zusammengehörig. Bereits Alexis de Tocqueville hatte in seiner Betrachtung der amerikanischen Demokratie mit einiger Verblüffung bemerkt, den Amerikanern sei es wunderbar gelungen, *esprit de religion* und *esprit de liberté* miteinander zu kombinieren. Weit entfernt davon, einander zu widerstreiten, gehe die Freiheit in den USA stets Hand in Hand mit der Religion; sie erblicke in ihr die Wiege ihrer Kindheit und ihre leidgeprüfte Weggefährtin durch alle Kämpfe und Triumphe (Tocqueville 1981: 104, Bd. I). Bedenkt man, dass das amerikanische Freiheitsexperiment von Anbeginn im Zeichen verfolgter Religiosität stand, verwundert dies freilich nicht.

Es waren ja nicht zuletzt religiös Verfolgte, die in eine fremde Welt hinauszogen, um ihre Religion in Freiheit ausüben zu können; konkret handelte es sich hauptsächlich um nonkonformistische Calvinisten, die sowohl jegliche hierarchische Kirchenorganisation als auch jedwede Einmischung des Staates in ihre religiösen Angelegenheiten entschieden ablehnten und deshalb mit England in Konflikt gerieten. Seit etwa 1620 besiedelten diese strenggläubigen Calvinisten, die man aufgrund ihres Beharrens auf der Reinheit des Bekenntnisses (von jeglichen Relikten des Katholizismus) Puritaner nannte, in mehreren Schüben die neuenglischen Kolonien Nordamerikas; später zogen andere protestantische Sekten und Religionsgemeinschaften wie Quäker, Baptisten, Methodisten, Lutheraner und Presbyterianer nach. Diese radikalprotestantischen Gruppierungen bildeten denn auch keineswegs straff organisierte Heilsanstalten, sondern eher locker zusammengefügte Assoziationen auf der Basis freiwilliger Absprachen, die man bereits sehr früh Denominationen nannte. Aus den ersten freien Zusammenschlüssen der puritanischen Einwanderer gingen Gemeinden hervor, in denen elementare Erfahrungen der Selbstregierung gemacht wurden. Knapp zwanzig Jahre vor Tocqueville sagte Hegel in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ vom Gemeinwesen der nordamerikanischen „Freistaaten“, es gehe von den „Atomen der Individuen“ aus und habe vor allem Freiheit, Sicherheit, Ruhe und bürgerliche Gerechtigkeit zum Gegenstand; das Gemeinwesen der Freistaaten sei jedoch im Innersten getragen vom „Zutrauen der Individuen gegeneinander“, das wiederum von der protestantischen Religion ausgehe (Hegel 1986: 112). Tatsächlich hatten die Protestanten die Regeln des Zusammenlebens im gegenseitigen Vertrauen vereinbart und nach dem Vorbild der biblischen Idee eines Bundes einen „Gesellschaftsvertrag“ geschlossen³¹ – wie im

31 Zu der Frage, inwiefern die alttestamentliche Idee des Bundes die neuzeitliche Theorie und Praxis des Gesellschaftsvertrags beeinflusst, oder vorsichtiger formuliert: „inspiriert“

Falle der berühmten *Mayflower Compact*, mit der die erste puritanische Auswanderergruppe sich am 11. November 1620 noch vor dem Erreichen der amerikanischen Küste als ein *civil Body Politick* konstituierte. Auffällig an diesem Gründungsdokument ist vor allem der starke Gottesbezug: die Siedler begnügen sich nicht damit, ihr Vertragswerk mit der Anrufung von Gottes Namen zu beginnen und ihn als Zeugen der feierlichen Vereinbarung zu beschwören, sondern erklären auch, zur Ehre Gottes und zur Verbreitung des christlichen Glaubens eine Reise unternommen zu haben (Dreisbach/Hall 2009: 86). Wie stark das Selbstverständnis der ersten Einwanderer von ihrem Glauben geprägt war, geht nicht zuletzt auch daraus hervor, dass sie sich Pilgrims nannten und ihre Übersiedlung nach Amerika nicht als Flucht vor Verfolgung und Vertreibung erlebten, sondern als eine Art „Pilgerfahrt“, zu der sie von Gott angehalten worden waren. Sie deuteten ihr Erleben von Anfang an im Lichte der biblischen Narrationen, indem sie ihr Schicksal in Analogie setzten zu demjenigen der Israeliten.

Die Israeliten hatten in Ägypten über Jahrhunderte hinweg Knechtschaft und Sklaverei erlitten und ausgehalten, bis sich eines Tages Gott aus heiterem Himmel ihrer gnädig erwies und sie bei der Hand nahm.³² Der Gott ihrer Väter Abraham, Isaak und Jakob hatte ihr Murren und Stöhnen unter dem ägyptischen Joch endlich

hat. Über die Bedeutung der Bundesidee für die Tradition des Puritanismus in der Neuen Welt schreibt Tine Stein, der Bund habe dort als „das entscheidende Motiv für die Gründung einer neuen, einer basisdemokratischen (wiewohl zunächst noch königstreuen) Gemeinschaft“ gedient (Stein 2007: 164). Michael Walzer geht in seiner Analyse und Interpretation des alttestamentlichen Exodus-Buches einen Schritt weiter, wenn er behauptet, die Gesellschafts- und Regierungsverträge des 16. und 17. Jahrhunderts hätten ihren Ursprung in der Exodus-Literatur, wo zum ersten Mal die Idee vorgebracht worden sei, dass Untertanenpflicht und -treue in der Zustimmung von Individuen verwurzelt seien. Man möge auch den Einfluss des Feudal-Eides und des komplexen Lehnpflichtsystems auf die spätere Vertragstheorie betonen, meint Walzer weiter, aber die stärkere Verbindung führe eben vom Bund zum Vertrag (Walzer 1995: 92). Diesem Gedanken ist der Politikwissenschaftler Daniel J. Elazar in einer vier Bände umfassenden Geschichte der *Covenant Tradition in Politics* ausführlich auf den Grund gegangen. Allerdings scheint es mitunter, als habe sich der Gedanke des Bundes unter der Hand des Autors zu einer Chiffre verflüchtigt, unter die am Ende fast jede Art menschlicher Vereinbarung subsumiert wird. Unabhängig davon ist aber Elazar beizupflichten, wenn er im dritten Band seiner Tetralogie die Bedeutung der Bundesidee für die Gründung des amerikanischen Gemeinwesens nachdrücklich betont (Elazar 1998). Nur dürfte die Tradition des Bundes lediglich ein Strang unter vielen sein, die für die Gründung der amerikanischen Demokratie insgesamt von Bedeutung waren. Siehe dazu auch: Lutz 1980.

32 Siehe das Buch Exodus im Alten Testament.

erhört und beschlossen, sie aus dem Elend hinauszuführen in ein Land, in dem Milch und Honig flossen. Erst auf sein Zeichen und Freiheitsversprechen hin wagten die Israeliten, aus dem ägyptischen Knechtshause auszubrechen und den Marsch in die Wüste voller Unwägbarkeiten anzutreten. Unterwegs waren sie dann harten Bewährungsproben ausgesetzt; Zweifel überkamen sie, ob sie richtig taten, sich dem Ratschluss und Geschick Gottes vollends anzuvertrauen. Manche von ihnen wollten gar auf halbem Wege umkehren. Bei der entscheidenden Bewährungsprobe jedoch, im Kampf gegen die nachgerückten Ägypter, stellte Gott vor aller Augen seine Herrlichkeit unter Beweis: er machte den Ägyptern das Meer zum Grabe und rettete dadurch die Israeliten vor ihren Peinigern. Im dritten Monat nach ihrem Exodus aus Ägypten gelangten die Israeliten am Fuße des Sinai-Berges zur Ruhe; dort überreichte Gott ihnen – durch den Mund seines Dienstboten Moses – ein Bundesangebot: wenn die Israeliten auf seine Stimme hörten und seinen Bund hielten, würden sie unter allen Völkern sein „besonderes Eigentum“ sein, als ein „heiliges Volk“ ihm gehören. Nachdem Gott signalisiert bekommen hatte, dass sie bereit und willens waren, ihm Gefolgschaft zu leisten, verkündete er den Gegenstand des Bundes: die Zehn Gebote und das sogenannte Bundesbuch, das viele Rechtsvorschriften und Gebote zum rechten und gottgefälligen Lebenswandel enthält. Auf das Bundesangebot Gottes antwortete das ganze Volk, wie es in dem biblischen Bericht weiter heißt, einstimmig mit der feierlichen Erklärung, alles tun zu wollen, was der Herr gesagt habe. Und damit war der Bund zwischen Gott und seinem ausgewählten Volk geschlossen.

Dieses vorbildhafte Erfahrungsmuster, gestrickt aus einer Verbindung von Vorsehung und Bund, von göttlichem Vorsatz und freier Wahl des Volkes, schlug die puritanischen Siedler in seinen Bann (Walzer 1995: 90). Sie zogen es heran, um ihrem Schicksal einen höheren Sinn zu geben. Dabei war ihr Rückgriff auf die alttestamentliche Exodus-Geschichte zum Zwecke der Selbstdeutung nicht völlig willkürlich, bot doch ihr Erleben durchaus Anknüpfungspunkte für eine Analogie mit dem (biblischen) Schicksal der Israeliten. Auch sie hatten unter hohen Risiken und großen Entbehrungen gewissermaßen den „Auszug“ aus dem Mutterland gewagt und waren längere Zeit in der „Wüste“ (im Ungewissen) unterwegs, bis sie irgendwann das „gelobte Land“ erreichten; auch sie hatten ihr Schicksal auf sich genommen wie ein Kreuz und trugen es mit dem unerschütterlichen Glauben, in Gottes Händen aufgehoben zu sein – wie einstmals ihre israelitischen Schwestern und Brüder. Die strenggläubigen Puritaner fühlten sich von (ihrem) Gott berufen, die Wildnis in einen Gottesgarten zu verwandeln, ja an den Gestaden der Neuen Welt „Gods new Israel“ zu errichten. Da sie den Willen Gottes auf ihrer Seite wussten, konnten sie sich bei der „Landnahme“ umso entschiedener ans Werk machen. Die Exodus-Analogie lässt sich nämlich auch hinsichtlich des Umgangs der Einwanderer mit den Ureinwohnern ziehen: ebenso wie die Israeliten, die ihren Einzug in das gelobte Land mit Greueln an den Kanaanitern „sichergestellt“ hatten, wählten die

puritanischen Einwanderer sich das eingeborene Indianervolk zum Opfer (Prätorius 2003: 46). Dabei stand das Religiöse auch hier in enger Verknüpfung mit weltlichen Anliegen, denn das Unternehmen der Landnahme im Namen Gottes bot auch eine willkommene Rechtfertigung des Privateigentums. Inwiefern jedoch der rhetorische Bezug auf den Willen Gottes in der historischen Situation die Funktion erfüllen sollte, den Landraub an den Indianern als bloße Besitznahme versprochenen Landes erscheinen zu lassen, sei dahingestellt. Sicher ist nur, dass das religiös untermauerte Bewusstsein von der eigenen Auserwähltheit eine tiefe Spur durch die Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika zieht – im Grunde bis heute. Die Vorstellung, von Gott beauftragt worden zu sein, der Menschheit Freiheit beizubringen, hat zunächst die Expansion nach Westen, im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert dann den amerikanischen Imperialismus legitimiert. Auch das – seit einigen Jahren wieder rege hervorbrechende – Bestreben, die Demokratie in die Welt hinauszutragen, entbehrt nicht einer religiösen Konnotation.

1. Staat und Kirche in den neuenglischen Kolonien

Es sollte deutlich geworden sein, dass die Religion für die ersten neuenglischen Siedlungskolonien von geradezu konstitutiver Bedeutung war. Anderes wäre auch beinahe ungereimt angesichts des Umstands, dass die puritanischen Einwanderer unter schwierigsten Bedingungen die neuenglischen Kolonien besiedelten und damit bewiesen, wie ernst und ehrlich sie es mit ihrem Glauben meinten; sie gingen ja das Wagnis der Emigration in einen wildfremden Weltteil ein, gerade weil sie ein gottgefälliges Leben unter ihresgleichen führen wollten. Im Grunde verstand es sich von selbst, dass sie ihr Zusammenleben auf der Grundlage und im Einklang mit ihren religiösen Überzeugungen regelten. In den Siedlungskolonien, die aus den ersten Zusammenschlüssen der puritanischen Einwanderer hervorgingen, herrschten denn auch quasi-theokratische Verhältnisse.

Besonders deutlich wird dies in Massachusetts, wo die strenggläubigen Puritaner sich aufmachten, dem Wort Gottes endlich Gehör zu verschaffen. Noch vor der Landung in Neuengland im Jahre 1630 hatte der erste Gouverneur von Massachusetts Bay, John Winthrop, an Bord der „Arbella“ eine Predigt gehalten, in der er seinen Glaubensbrüdern zurief, Gott habe sie eingeladen, mit ihm einen neuen Bund einzugehen; sie seien dazu berufen, eine „Stadt auf dem Hügel“ (a city upon a hill) zu errichten, die weit in die Welt hinausleuchte (Dreisbach/Hall 2009: 123). Dem haben die puritanischen Siedler nach ihrer Ankunft in Neuengland genau zu entsprechen gesucht: Sie bildeten ein Gemeinwesen der Auserwählten im Bunde mit Gott nach dem alttestamentarischen Vorbild, in dem das Wort Gottes herrschen sollte, wenn auch nicht mehr als unmittelbare Offenbarung unter Blitz und Donner, sondern durch das Zeugnis der Heiligen Schrift in der Gemeinde (Reibstein 1972:

337, Bd. I). Vor allem die Zehn Gebote sollten für das Zusammenleben eine verlässliche Richtschnur abgeben. Winthrop behauptete sogar, im Grunde keine andere Regel zur Leitung und Bewältigung des Zusammenlebens zu brauchen (ebd.: 343). Die Zehn Gebote seien als Grundgesetze von Gott dem Gemeinwesen Israel gegeben worden, und sie seien damit stets gut gefahren. Da sie dieselben hätten, und dazu all die Zusätze, Erläuterungen und Folgerungen, die seitdem dazugekommen seien, müsste es doch möglich sein, damit gut zu leben. Freilich war es – wie es sich alsbald herausstellte – alles andere als einfach, die Erfordernisse und Bedürfnisse des Zusammenlebens in Einklang zu bringen mit den Bestimmungen der Bibel. Nicht selten oblag es der geistlichen Autorität, die göttliche Weisung auch für das weltliche Gemeinwesen verbindlich zu interpretieren. Dabei entstand aber keine Distanz zwischen den kirchlichen Amtsträgern und Gemeindemitgliedern, weil die Entscheidungen und Beratungen über das Zusammenleben in einem überschaubaren „Nahbereich“ stattfanden. Die Gemeinde (congregation) stand im Zentrum der von den Puritanern gegründeten Ordnung, sie gab ihr nicht nur ihre Gestalt und Größe, sondern auch ihren Namen; diese wiederum entstand aus dem Zusammenschluss einzelner gleichgesinnter Ortsgemeinden, so dass man bei ihnen eine starke religiöse Homogenität annehmen kann. Da der Anspruch des individuellen Urteils in den Puritanergemeinden durchaus anerkannt war, könnte man versucht sein, das von ihnen gegründete Gemeinwesen als eine Art „theokratische Demokratie“ zu bezeichnen (ebd.: 345, Bd. II). Insofern eine Gruppe von Menschen ihr Zusammenleben auf der Grundlage ihrer religiösen Überzeugungen gestalten will, und zwar übereinstimmend, ist es nicht abwegig, von einer „demokratischen Theokratie“ zu sprechen. Eine solche dürfte es aber in der Geschichte, wenn man es streng nimmt, kaum gegeben haben. Neben den puritanischen Siedlungskolonien kam man vielleicht noch in Israel, Genf und Schottland einer solchen Theokratie kraft allgemeiner Übereinstimmung nahe, und selbst dort, wenn überhaupt, nur zeitweilig.

In Massachusetts Bay selbst war es mit der allgemeinen religiösen Übereinstimmung nicht weit her. Schon bald entstanden Reibungen und handfeste Konflikte im Innern des Gemeinwesens, weil die Etablierung der kongregationalistischen „Kirche“ mit der Diskriminierung und Unterdrückung Andersgläubiger einherging. Es war von vornherein ausgemacht, dass die Zugehörigkeit zur etablierten Kirche bzw. Denomination die Voraussetzung des Genusses der bürgerlichen Freiheitsrechte, ja des Aufenthaltes in der Kolonie war (ebd.: 337). Dies wurde mit aller Strenge, zu der einen nur glühende Glaubensinbrunst befähigen kann, verfolgt, um sicherzustellen, dass die Gottseligkeit der Gemeindemitglieder keinem Zweifel unterlag. So wurden etwa Baptisten ab 1644 kraft Gesetzes aus dem Gemeinwesen verbannt und vier Quäker sogar gehängt, weil sie nach ihrer Verbannung zurückzukehren gewagt hatten (McConnell 1990: 1423). Zur Rechtfertigung der puritanischen Unduldsamkeit verkündete der Prediger John Cotton, der mit Winthrops die Führung des strengen Bibelregimes innehatte, Menschen, die sich weigerten, die

Wahrheit anzuerkennen, würden bestraft, weil sie gegen ihr Gewissen gestündigt hätten. Und was die Toleranz anbetrifft: Gerade sie habe die Welt gegen die Christen gewendet, und deshalb gelte es, sie zu bekämpfen. Auch mit der Demokratie wusste Cotton überhaupt nichts anzufangen: „Demokratie? Ich kann mir nicht denken, dass Gott sie jemals als eine passende Regierung, sei es für die Kirche oder für das (weltliche) Gemeinwesen, verordnet habe. Wenn das Volk die Regierenden sind, wer soll regiert werden?“ (Reibstein 1972: 344, Bd. I). Die puritanische Siedlungskolonie Massachusetts war also nicht nur in der Praxis des Gemeindelebens von Demokratie entfernt, sondern auch in ihrem Selbstverständnis – obwohl die demokratischen Implikationen des Kongregationalismus auch in ihr wirksam waren. Bedenkt man aber die Rolle der Geistlichen als verbindliche Deuter der Gottesworte für das Gemeinwesen, liegt es nahe, eher von einer „geistlichen Aristokratie“ zu sprechen (wie die Einwohner es wohl selber taten) denn von einer demokratischen Theokratie (Kielmansegg 1977: 114).

Einer der ersten, die gegen das autoritäre Regime in Massachusetts aufbegehrten, war der Reverend Thomas Hooker. Im Jahre 1636 fasste er den Entschluss, mit seiner Gemeinde auszuwandern und sich auf die Suche nach mehr Religionsfreiheit zu begeben. Noch im selben Jahr gründete er die Stadt Hartford und zog mit seinem religiösen Enthusiasmus und Freiheitsideal andere Siedlerkarawanen nach sich. Bereits ein Jahr später wurden in seiner Nachbarschaft zwei weitere Städte von Religionsflüchtlingen aus Massachusetts gegründet, mit denen er sich alsbald zusammenschließen sollte zu einem Public State oder Commonwealth (Reibstein 1972: 346, Bd. I). Die Gründung des neuen Gemeinwesens wurde durch die 1639 verabschiedeten berühmten „Fundamental Orders of Connecticut“ vollzogen, die im Kern eine demokratische Verfassung enthalten; sie markieren gleichsam den Übergang von der Versammlungs- zur repräsentativen Demokratie. Nicht von ungefähr wurden sie von Historikern als „die erste der Geschichte bekannte, geschriebene Verfassung, auf Grund deren eine Regierung eingesetzt wurde“ gewürdigt. Gleichwohl steht auch hier der Gründungsakt im Schatten Gottes; er ist getragen vom religiösen Ethos. In der Präambel umreißen die Siedler ihr Vorhaben mit den Worten, sie schlossen ein Bündnis miteinander, „um die Freiheit und Reinheit des Evangeliums von unserem Herrn Jesus Christus, welches wir jetzt bekennen, wie auch die Kirchenzucht, welche nach der Wahrheit des besagten Evangeliums jetzt unter uns geübt wird, zu bewahren.“ (Ebd.: 347, Bd. I). Tatsächlich wurde auch in Connecticut der Kongregationalismus etabliert. Im Unterschied zu Massachusetts wurde aber die kongregationalistische Etablierung dort nicht mit letzter Strenge verfochten; die anderen protestantischen Denominationen wurden geduldet, insbesondere ließ man die anglikanische Kirche unterhalb der offiziellen Vorgaben gewähren (Ariens/Destro 1997: 51). Gleichwohl gehörte die Etablierung in Connecticut neben der von Massachusetts zu den zählebigsten des Landes, denn sie währte bis 1818. Aber eine allgemeine Religionsfreiheit enthielt auch die neue Verfassung nicht; sie wurde

vorerst einmal nur den Christen zugestanden. Die Gründer von Connecticut haben also letztlich mit den staatskirchenrechtlichen Verhältnissen von Massachusetts nicht gebrochen, obgleich die Verfassungsordnung, die sie sich gaben, durchaus von demokratischem Zuschnitt war; vielmehr haben sie diese in ihrem neuen Gemeinwesen mehr oder weniger reproduziert, obwohl (oder vielleicht gerade weil) sie selbst unter ihnen gelitten hatten.

Dass die Erfahrung der Unfreiheit indessen nicht dazu verurteilt war, sich zu wiederholen, bzw. dass es möglich war, eine andere Antwort auf die Erfahrung der Unfreiheit in Massachusetts zu geben, wurde von einer anderen Siedlungskolonie bewiesen, die ebenso wie Connecticut als eine Art Gegengründung zu Massachusetts entstanden war: gemeint ist Rhode Island. Ihr Gründer, Roger Williams, gehörte ebenso wie Thomas Hooker zu den Opponenten des Bible Commonwealth in Massachusetts. Williams kam als Vertriebener aus England nach Massachusetts, weil er als junger Pfarrer radikales religiöses Gedankengut mit politischer Sprengkraft gepredigt hatte. Entrüstet nahm er zur Kenntnis, dass Menschen, die wie er im alten England gelitten hatten, jetzt in Neu-England die Gewissen der Menschen in gleicher Weise bedrängten. Er zeigte sich von Anfang an entschlossen, für seine religiösen Überzeugungen konsequent einzutreten. Dies wurde bereits deutlich, als er die Berufung der Bostoner Kirche zurückwies mit der Begründung, sie habe mit dem „anglikanischen Geist“ nicht restlos gebrochen. Williams ging infolge dessen nach Salem und wurde dort Mitglied der Kirche. Als aber die Heiligen in Boston die Aufnahme des Unbotmäßigen missbilligten und seine Entfernung aus Amt und Kirche verlangten, geriet die Gemeinde in Bedrängnis. Zunächst nahmen die geistlichen Häupter ihn fortgesetzt ins Gebet, um ihn umzustimmen auf einen versöhnlicheren Kurs. Da aber Williams von seinen kritischen Überzeugungen nicht abrückte, sahen sie sich schließlich genötigt, ihn durch ein Urteil des General Court vom 3. September 1635 aus der Kolonie zu verbannen. In der Begründung hieß es, Williams habe „neue und gefährliche Meinungen“ gepredigt und in verleumderischen Briefen verbreitet, die gegen die Autorität der Obrigkeiten und Kirchen gerichtet gewesen seien (Hall 1998: 38). Dem Dissidenten wurde eine Frist von mehreren Wochen gewährt, in der er die Kolonie verlassen sollte, andernfalls er sich einer zwangsweisen Abschiebung in sein Heimatland aussetzen müsste.

Daraufhin verließ Roger Williams im Frühsommer 1636 mit einer kleinen Gruppe von Siedlern Massachusetts Bay, um sich an einem freien Ort zum Zusammenleben niederzulassen. Sie gründeten in Naragansett Bay die Stadt Providence. Bereits ein Jahr danach schlossen sie ein Agreement, um sich den Erfordernissen des gemeinsamen Lebens zu stellen. Darin geben sich die Beteiligten gegenseitig das Versprechen „to subject ourselves in active and passive obedience to all such orders or agreements as shall be made for public good of the body in an orderly way, by the major consent of the present inhabitants, masters of families, incorporated together in a Town fellowship, and others whom they should admit unto them only in civil things“

(Dreisbach/Hall 2009: 88). Bemerkenswert ist, dass die vereinbarte Regelung der gemeinschaftlichen Belange sich von vornherein lediglich auf *civil things* erstreckt, so dass die Religion erst gar nicht zu ihrem Gegenstand gehört. Tatsächlich wurde infolge der getroffenen Vereinbarung eine Art minimale „Staatsgewalt“ eingesetzt, die im Kern aus einer vom Volk gewählten Instanz der öffentlichen Schiedsgerichtsbarkeit bestand. Damit waren im Grunde die Weichen für die spätere Entwicklung der Siedlungskolonie gestellt, sowohl was die demokratische Verfasstheit der politischen Ordnung als auch die zentrale Stellung der Religionsfreiheit anbelangt. Als die Siedler im Jahre 1647 entschieden, ihr Zusammenleben in dem losen Städtebund in einen dichten organisatorischen Zusammenhang zu überführen, konnten sie auf dem im Agreement gelegte Fundament aufbauen. Wiederum Roger Williams war es, der als Moderator der Stadt Providence den maßgeblichen Verfassungsentwurf vorlegte. Im Mittelpunkt der von ihm entworfenen Ordnung stand die General Assembly, die aus allen freien Bewohnern der Kolonie bestand. Ihr kam nicht nur die gesetzgebende Gewalt zu (auch wenn sie das Initiativrecht mit den town meetings teilen musste), sondern auch das Recht, die Bestimmungen der Verfassung verbindlich zu interpretieren. Außerdem war sie befugt, den vom Volk gewählten Chef der Exekutive, den Präsidenten, bei Unzufriedenheit abzusetzen (Reibstein 1972: 380, Bd. I). Die Verfassungsordnung von Rhode Island kam also noch am ehesten einer Versammlungsdemokratie gleich; ihr lag die Überzeugung zugrunde, die Herrschaft sollte möglichst eng rückgebunden werden an das (empirische) Wollen des Volkes und stets ihm verpflichtet sein. Nach der Verabschiedung der Verfassung stellte es sich freilich bald heraus, dass die von Williams bevorzugte Versammlungsdemokratie selbst in einem relativ kleinen und überschaubaren Gemeinwesen wie Rhode Island nur mit großem Aufwand realisiert werden konnte, weshalb man sich dann auch rasch und umstandslos für eine stärkere Anwendung des repräsentativen Prinzips entschied. Neben dem ausgeprägten demokratischen Grundzug enthielt die Verfassung von 1647 auch ein starkes rechtsstaatliches Element. Angesichts einiger ihrer Bestimmungen, die die Reichweite der souveränen Herrschaft absteckten, könnte man sogar von einer rudimentären Form der späteren Bill of Rights sprechen. Gleich eingangs der Verfassung wurde nämlich die Volkssouveränität dahingehend gebunden bzw. materialisiert, „daß niemand in dieser Kolonie ergriffen oder eingekerkert oder seiner Ländereien oder Freiheiten beraubt oder verbannt oder auf irgendeine andere Weise behelligt oder zugrunde gerichtet werden soll, es sei denn durch das gesetzliche Urteil von Seinesgleichen oder durch ein bekanntes Gesetz und nach seinem Buchstaben, wie es von der Mehrheit der gesetzmäßig zusammengekommenen und ordentlich durchgeführten Allgemeinen Versammlung angenommen ist“ (ebd.: 381, Bd. I). Die Herrschaft sollte also strikt an das demokratisch zustande gekommene Recht gebunden sein, wobei das Recht sich lediglich auf die allgemeinen Belange des Zusammenlebens erstrecken durfte. Folgerichtig sollte in allem, was die Allgemeinheit nicht tangiert, der Mensch sich selbst und seinem Gewissen überlassen werden. Dazu gehört an erster Stelle die Religion;

sie ist – wie Roger Williams festzustellen und zu fordern nicht müde wird – allein Sache des heiligen Gewissens eines jeden Bürgers. Diese zutiefst religiös begründete Überzeugung von der *limited government* und unbedingten Gewissensfreiheit fand Eingang in die Föderationsakte. Ihre letzten Sätze lauten:

„These are the Lawes that concern all men, and that are the Penalties for the transgression thereof, which by common consent are Ratified and Established throwout this whole colonie; and otherwise than thus what is herein forbidden, all men may walk as their consciences perswade them, every one in the name of his God. And let the Saints of the Most High walk in this Colonie without Molestation in the Name of Jehovah, their God for Ever and Ever.“ (Erdmann 1967: 22)

In dem Gründungsdokument der Kolonie Rhode Island erblickte Georg Jellinek die erste verfassungsrechtliche Institutionalisierung allgemeiner Religionsfreiheit in der Geschichte überhaupt. In seiner erstmals 1895 erschienenen berühmten Studie über die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ schreibt der Staatsrechtler: „Das angeborene Unrecht der religiösen Freiheit, für welches Roger Williams so energisch gekämpft hatte, findet noch im Laufe des 17. Jahrhunderts seine offizielle rechtliche Anerkennung zuerst in dem Gesetzbuch von 1647 und sodann in der Charte, die Karl II. 1663 den Kolonien Rhode Island und Providence Plantations verlieh.“ (Jellinek 1964: 46). Ausgehend vom Beispiel Rhode Islands stellte Jellinek die – über die getroffene Feststellung weit hinausgehende – These auf, mit der Proklamierung der Gewissensfreiheit sei der Gedanke eines allgemeinen, vom Gesetzgeber ausdrücklich anzuerkennenden Menschenrechtes gefunden worden. Folglich sei die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs.

„Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat“, schreibt Jellinek, „ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe. Ihr erster Apostel ist nicht Lafayette, sondern jener Roger Williams, der, von gewaltigem, tief religiösem Enthusiasmus getrieben, in die Einöde auszieht, um ein Reich der Glaubensfreiheit zu gründen, und dessen Namen die Amerikaner heute noch mit tiefster Ehrfurcht nennen.“ (Ebd.: 53).

Diese Jellineksche These hat seit ihrer ersten Formulierung eine vielstimmige Debatte über den Ursprung der Menschenrechte(-erklärungen) ausgelöst, die im Grunde bis heute nicht verstummt ist. Gestritten wurde und wird um den jeweiligen Anteil der Religion, konkret: bestimmter Ausprägungen des Protestantismus, der Aufklärungsphilosophie und der angelsächsischen Rechtstradition an der Entstehung der Menschenrechte und ihrer juristischen Positivierung (Schnur 1964; Joas 2011). Die historische „Herleitung“ der Menschenrechtsidee aus dem puritanischen Freiheitsethos von Jellinek hat von vielen Seiten Zustimmung, aber auch Kritik erfah-

ren, angefangen mit der Korrektur, die sein jüngerer Heidelberger Kollege Ernst Troeltsch in seinem 1906 gehaltenen Vortrag über „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ formuliert hat: Nicht der eigentliche kirchliche Protestantismus sei der „Vater der Menschenrechte“, bemerkt er dort, sondern das von ihm gehasste und in die Neue Welt vertriebene Sektentum und der Spiritualismus; es sei eben auch nicht der Puritanismus gewesen, der den Menschenrechtsgedanken in die Welt gesetzt hätte, sondern es seien die Baptisten und Quäker (die „Stiefkinder der Reformation“) gewesen, die in der Neuen Welt endlich ihre große „weltgeschichtliche Stunde“ erlebt hätten (Troeltsch 2001: 267). Allein sie hätten nämlich in den von ihnen gegründeten Kolonien Rhode Island und Pennsylvania Gewissensfreiheit aus echtem religiösen Empfinden gewährleistet, im Gegensatz zu allen anderen Staaten, die sie als „gottlose Skepsis“ verworfen hätten. Später stellte der Historiker Gerhard Oestreich fest, die mehrfache Untersuchung der einzelstaatlichen *Bills of right* habe ergeben, dass „von einer Ableitung jener Erklärungen aus irgendwelchen religiösen Toleranzforderungen nicht die Rede sein könne“:

„Es handelt sich vielmehr um sehr profane Anlässe, aus denen die amerikanischen Rechteerklärungen erwuchsen. Sie sind in ihrer letzten Fassung ein Ergebnis der Revolutionsgeschichte, in taktisch-popagandistischer Absicht als Mittel des Kampfes formuliert, zugleich auch als menschheitliche Rechtfertigung der kriegेरischen Loslösung von England und als sittliche Zielgebung der neuen Staatsgründungen verfaßt.“ (Oestreich 1978: 58)

Der Hinweis auf Roger Williams und die von ihm begründete Stadt Providence in Rhode Island könne über die „atolerante Grundhaltung der amerikanischen Puritaner“ nicht hinwegtäuschen. Es bleibe zwar eine bemerkenswerte Tatsache, dass in den meisten einzelstaatlichen Erklärungen die Frage der Glaubens- und Gewissensfreiheit gerade unter den ersten Artikeln angeführt worden sei. Doch behandelten die Artikel im Wesentlichen die „Sicherung altenglischer Freiheitsrechte und des Common Law“ (ebd.: 63). Gleichwohl habe Jellinek in einem tieferen Grunde recht, konzidiert der Historiker an anderer Stelle; denn letztlich stünden „die Konfessionskämpfe und Religionskriege mit ihren politischen Folgen hinter den Erklärungen der Menschenrechte wie hinter der Fortbildung des neueren Naturrechts“ (ebd.: 14). Das stoische wie das christliche Naturrecht seien die stärksten geistigen Antriebe bei der Ausbildung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein anderer Historiker, Karl Dietrich Erdmann, hat gegen Jellinek eingewandt, Idee und Begriff der Menschenrechte suche man vergeblich bei Roger Williams; auch in den Verfassungstexten von Rhode Island tauchten Begriffe wie „Menschenrecht“, „Grundrecht“, „vorstaatliches Recht“ oder „unveräußerliches Recht“ schlichtweg nicht auf (Erdmann 1967: 11). Dies sei nicht weiter verwunderlich, da das Recht auf Religionsfreiheit nicht als Garantie eines naturrechtlich fundierten Menschenrechts, son-

dem als Einschränkung der Befugnis der politischen Gewalt formuliert sei. Die Geschichte sei doch erst durch einen Mutationssprung von der Begrenzung der Staatsgewalt durch den Anspruch der religiösen Wahrheit zur Begrenzung der Staatsgewalt durch den Anspruch individueller Menschenrechte gelangt (ebd.: 20).

Doch selbst wenn Roger Williams die Gewissensfreiheit nicht als ein „Menschenrecht“ zum Ausdruck brachte: der Sache nach hatte er sie doch als Gottes Vor- und Menschenrecht gegen den Staat in Stellung gebracht. Williams verteidigte die Gewissensfreiheit als ein von Gott dem Menschen gegebenes Gut, wobei es sich freilich um das allerhöchste Gut handelte, das dem Menschen je gegeben wurde, weil sein Seelenheil davon abhing. Williams war zutiefst davon überzeugt, jeder Mensch (auch der Indianer, Schwarze, Türke etc.) sei höchstpersönlich von Gott berufen, den Weg zu ihm in Freiheit einzuschlagen und zu finden, andernfalls seine Wahrheit doch nicht viel wert gewesen wäre. Das „Menschenrecht“ der Gewissensfreiheit ist für Williams ursprüngliches Gottesrecht, ja genau genommen denkt er den ganzen Menschen als Eigentum Gottes, so wie es später John Locke in seiner „Zweiten Abhandlung über die Regierung“ treffend beschrieben hat: „Denn alle Menschen sind“, heißt es dort, „das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers, die Diener eines einzigen souveränen Herrn, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden. Sie sind sein Eigentum, da sie sein Werk sind [...]“ (Locke 1998: 203). Auch wenn Williams zutiefst davon überzeugt war, nur einer auserwählten Schar von Menschen sei es beschieden, Gottes Stimme zu vernehmen und in den Genuss seiner Heiligkeit zu gelangen, hielt er an der allgemeinen Gewissensfreiheit gerade im Namen Gottes fest. Sie war für ihn die elementarste Voraussetzung religiöser Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Hierbei kann jedoch überhaupt nicht die Rede sein davon, Williams habe den absoluten religiösen Wahrheitsanspruch preisgegeben. Genau dies legt aber Ernst Troeltsch nahe, wenn er im zweiten Band seiner „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ glaubte, bei Roger Williams einen „Relativismus der Gesinnungsmäßigkeit“ feststellen zu können (Troeltsch 1994: 762). Dagegen gilt es zu betonen, dass Williams von der Gottergebenheit des Individuums stets ein absolutes Verständnis hegte und es gerade der unbedingte Verfügungs- und Hoheitsanspruch Gottes über die Menschen war, der einen vom Staat getrennten und ihm vorgelagerten Geltungsraum eröffnete. Von daher rührte wohl auch der „spezifisch-religiöse Pathos der Unantastbarkeit der Gewissensüberzeugung“, von dem Troeltsch ebenso gesprochen hatte (ebd.: 765). Aus dem Gesagten lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, Roger Williams und die von ihm maßgeblich beeinflussten Verfassungsurkunden von Rhode Island mögen zwar den Begriff des Menschenrechts nicht gekannt, aber seinen Gehalt durchaus erfasst haben. Unabhängig davon stellt sich die Frage, inwiefern auch bei Roger Williams außerreligiöse Erwägungen und Einflussquellen bei der Institutionalisierung der Gewissensfreiheit eine Rolle gespielt haben. Bei Erdmann findet sich etwa der Hinweis, Williams habe die „Rechtsinstitution der

vollen Religionsfreiheit“ als eine Magna Charta bezeichnet, die allen Menschen zukomme (Erdmann 1967: 20). Man kann also nicht ausschließen, dass die ältere englische Rechtstradition (mit der zentralen Maßgabe, politische Herrschaft sei unbedingt an vorgegebenes Recht gebunden), in die Williams eingeweiht war, bei der Entstehung des Rechtes der Gewissensfreiheit gegenwärtig war, so dass die historische Entwicklung von den vormodernen Rechtsinstituten hin zu den modernen Menschenrechten – um das von Erdmann verwendete Wort auseinander zu nehmen – mehr Mutation als Sprung gewesen sein könnte.

Wie dem auch sei: die Kolonie Rhode Island entwickelte sich jedenfalls zum begehrten Zufluchtsort der Gewissensfreiheit für die Verfolgten und Entrechteten; sie gewährte nicht nur protestantischen Sekten oder Juden, die nirgends unterkamen, Asyl, sondern auch Katholiken – womit sie sich schnell einen zweifelhaften Ruf in den meisten neuenglischen Kolonien erwarb. Rhode Island hielt jedoch gegen alle Widerstände und Anfechtungen an der großzügigen Praxis der Religionsfreiheit fest – auch dann, als die anderen neuenglischen Kolonien dazu übergingen, ihrem Unmut durch einen Boykott Nachdruck zu verleihen. Die Allgemeine Versammlung von Rhode Island hatte auf ihre Forderung, die Regierung möge Quäker, Schwarmgeister und notorische Häretiker aus der Kolonie abschieben, geantwortet, die Freiheit des Gewissens sei „das Grundprinzip“ ihrer Verfassung und diese Freiheit schätzten sie „als das größte Glück, das Menschen in dieser Welt besitzen können“ (Reibstein 1972: 382, Bd. I).³³ Gleichzeitig wurde aber Wert gelegt auf die Feststellung, dass die Gewissensfreiheit auch die Aufgenommenen nicht von der Pflicht befreie, sich in die allgemeine Ordnung der Gesellschaft zu fügen. Denn für die Allgemeine Versammlung stand von vornherein fest, dass auch der Religionsfreiheit Grenzen gesetzt sind. In der Charta von 1663, in der die allgemeine Gewissensfreiheit feierlich deklariert wurde, sind diese Grenzen näher angegeben:

„That our royall will and pleasure is, that noe person within the sayd colonye, at any tyme hereafter, shall be any wise molested, punished, disquieted, or called in question, for any differences in opinione in matters of religion, and doe not actually disturb the civil peace of our sayd colony; but that all and everye person and persons may, from tyme to tyme, and at all tymes hereafter, freelye and fullye have and everye his and their owne judgements and con-

33 Der prinzipielle Streit, der hier in diplomatischen Noten ausgetragen wurde, sollte das ganze 17. Jahrhundert hindurch (und weit darüber hinaus) weiter schwelen. Eine besonders polemische Zuspitzung und Behandlung fand er in der Auseinandersetzung von Roger Williams mit John Cotton, dem Exponenten des theokratischen Regimes in Massachusetts; diese fand ihren Ausgangspunkt in der 1644 veröffentlichten Streitschrift Roger Williams, „The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience“. Siehe für eine Auswahl dieser Streitschrift und anderer Schriften Roger Williams zur Religionsfreiheit: Davis 2008.

sciences, in matters of religious concerns throughout the tract of lande hereafter mentioned: they behaving themselves peaceable and quietlie, and not using the libertie to lycen-siousnesse and profanenesse, not to civil injurye or outward disturbance of others“ (Giacometti 1926: 688).

In religiösen Belangen soll also jeder vollkommen frei sein, solange er sich in der Gesellschaft friedlich und ruhig verhält und die ihm gewährte Freiheit weder zu Zügellosigkeit, Entweihung und Ruchlosigkeit noch zu Beleidigung und Schädigung anderer missbraucht. Allerdings wurde das Prinzip und Versprechen der gleichen Religionsfreiheit auch in Rhode Island nicht konsequent eingehalten. Denn die Religionsfreiheit wurde auch dort nicht so weit gefasst, dass sie die gleichberechtigte Teilhabe aller Bürger am Gemeinwesen impliziert und bedeutet hätte, da namentlich Katholiken, Atheisten und Juden zu den öffentlichen Ämtern nicht zugelassen wurden (Ariens/Destro 1997: 55). Den letzteren wurden sogar die staatsbürgerlichen Rechte aberkannt; erst im Jahre 1842 gelangten sie in den Genuss der vollen Staatsbürgerschaft. Insofern genoss das protestantische Bekenntnis auch in Rhode Island einen Vertrauensvorschuss und daher eine gewisse privilegierte Stellung. Diese Privilegierung erstreckte sich aber lediglich auf die erwähnte exklusive Ämtervergabe an Protestanten. In allem übrigen herrschte dort ein durchaus strenges Regime der Trennung von Staat und Kirche. Im Gegensatz zu fast allen anderen Kolonien widerstand Rhode Island gerade aus religiösem Impetus der Versuchung, Staat und Religion in ein sich gegenseitig stützendes Verhältnis zu setzen. Dort wurden weder vom Staat Steuern zur Finanzierung der Religion erhoben, noch hatte der Staat das Recht, die Religion (etwa) zu seiner moralischen Vergewisserung in Anspruch zu nehmen. Die öffentliche Autorität hatte lediglich die Aufgabe und Befugnis, die äußere Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu errichten und zu erhalten. Die Religion fiel erst gar nicht in ihren Befugnisbereich, es sei denn, Ordnung und Frieden der Gesellschaft wurden durch sie bedroht. Diese Trennungskonzeption wurde maßgeblich vom Gründer der Kolonie, Roger Williams, aus puritanischem Ethos formuliert und verfochten. Sie ergab sich im Grunde aus seiner elementaren Überzeugung, dass allein das Gewissen aus eigener Kraft und stets mit dem Beistand Gottes den Weg zum Glauben finden könne. Der Glaubensakt muss Williams zufolge in Freiheit vollzogen werden, wenn er vor Gott bestehen soll; schließlich wird die Freiheit (des Gewissens) von ihm als ein vom Gott dem Menschen gegebenes Recht gedacht, das niemand antasten darf. Daher kommt für ihn jeder Versuch, auf den Glauben des Menschen von außen einzuwirken, einer Anmaßung göttlicher Vorrechte gleich. „Da Gott allein die Herzen öffnet“, schreibt Williams, „scheint es höchst vermessen zu sein, anzunehmen, daß, ebenso wie man befehlen kann, dem Gottesdienst fernzubleiben oder an ihm teilzunehmen, Gott selbst befohlen werden kann, Glauben an Ihn zu verleihen, die Herzen zu öffnen oder den Willen zu beugen.“ (Moore 1977: 281). Neben dem Staat sollte auch die

Kultusgemeinde darauf achten, dass sie nicht zu einer Zwangsanstalt verkommt, in der Gottes Freiheitsatem erstickt. Gerade darum aber war Williams zutiefst besorgt, zumal er gegenüber der Kirche und dem Klerus hartnäckig den Verdacht hegte, sie würden Gottes Willen und Auftrag an die Welt preisgeben. Die „sogenannte Christliche Welt“ habe, bemerkte er anklagend, das Christentum verschlungen:

„Die Kirche und der weltliche Staat, d.h. Kirche und Welt, sind jetzt eine einzige Herde Christi geworden. Christi Schafe und ihre Pastoren oder Hirten sind alle eins mit den verschiedenen unbekehrten, wilden und zahmen Tieren der Welt und ihren weltlichen Herren. Die christliche Kirche oder das Reich der Heiligen, jener Felsen, der, ohne daß eine Hand sich gerührt hätte, aus den Bergen herausgehauen worden war, ist nun zusammengeworfen mit dem Berg oder Staat, dem er entnommen war. Christi Lilien, sein Garten, seine Liebe, alle eins mit den Dornen, den Töchtern und Wüsten der Welt, aus deren Mitte die Braut oder Kirche Christi berufen worden ist.“ (Ebd.: 284)

Aus der berühmten biblischen Parabel vom Weizen und Unkraut (Matthäus 13) folgte Williams nicht, man müsste den weltlichen „Wildwuchs“ gewaltsam beseitigen, um Gottes Garten in der Welt Platz zu schaffen, sondern sowohl der gute Samen als auch das Unkraut sollten Seite an Seite weiterleben bis zur Zeit der großen Ernte, dem Jüngsten Gericht. Gleichwohl fordert der Puritaner die Sonderung des göttlichen Gartens von der Wildnis der Welt, um zu verhindern, dass die Wahrheit Gottes durch wildwüchsiges Gewächs bis zur Unkenntlichkeit überwuchert wird. Seine Forderung nach Trennung von Staat und Kirche entsprang der Sorge um die Zartheit der göttlichen Lilien, der nimmermüden Suche nach einem reinen Glauben – fernab von der Wildnis und Wüstenei der Welt. In dem Zusammenhang verwendet Roger Williams die Metapher der Trennungsmauer, die später von Thomas Jefferson aufgegriffen und im 20. Jahrhundert vom Supreme Court zur näheren Bezeichnung des Verhältnisses von Staat und Religion in den Vereinigten Staaten herangezogen wurde. Williams selbst war vergönnt, ein Stück Land nach seinen religiös fundierten Überzeugungen zu „bestellen“; schließlich wurde die Trennung von Staat und Religion erstmals in der von ihm gegründeten Kolonie Rhode Island geschichtsmächtig. Von ihr sollte aber kein nennenswert positiver Einfluss auf die Entwicklung in den umliegenden Kolonien ausgehen, im Grunde auch nicht später, als es darum ging, auf der nationalen Ebene das Verhältnis von Staat und Religion zu regeln (McConnell 1990: 1426). Und dies vornehmlich aus zwei Gründen: zum einen war sie zu klein und von ihrer Lage her randständig gelegen, und zum anderen wirkte das von Williams statuierte Exempel auf seine Glaubensbrüder eher abschreckend denn als vorbildhaft. Rhode Island galt ihnen nämlich als besonders chaotisch und unmoralisch, dermaßen, dass sie glaubten, den dort obwaltenden Umständen vor allem entnehmen zu können, wie man es nicht machen sollte.

Eine gewisse positive Ausstrahlung des Trennungsgedankens sollte erst von der Kolonie Pennsylvania ausgehen, die von William Penn Anfang der achtziger Jahre des 17. Jahrhunderts als Heimstätte der Quäker gegründet worden ist. Knapp ein Jahrhundert später sollte Thomas Jefferson in seinem Kampf um Religionsfreiheit und Disestablishment der anglikanischen Kirche in Virginia das Beispiel Pennsylvanias als Argument ins Feld führen; in seinen Betrachtungen über den Staat Virginia empfiehlt er nachdrücklich das Experiment von den Schwesterstaaten New York und Pennsylvania zur Nachahmung; es sei, als sie es zu unternehmen wagten, neuartig und zweifelhaft gewesen, sei aber über Erwarten gut gelungen (Jefferson 1989: 334). Tatsächlich hat auch Pennsylvania von Anfang an mit bemerkenswerter Entschiedenheit Gewissensfreiheit innerhalb ihrer Grenzen gewährleistet. In der Charta von 1681 bringt der Gründer William Penn gleichsam die Summe der Leidenserfahrungen seiner Glaubensgeschwister auf die Formel, kein Volk könne wahrhaft glücklich sein, selbst bei dem höchsten Genuss bürgerlicher Freiheiten, wenn es in seiner Gewissens- und Religionsfreiheit beschnitten sei. Die Stelle verdient ganz wiedergegeben zu werden, zumal sie auch eine exemplarische Begründung der Gewissensfreiheit enthält:

„Because no People can be truly happy, though under the greatest Enjoyment of Civil Liberties, if abridged of the Freedom of their Consciences, as to their Religious Profession and Worship: And Almighty God being the only Lord of Conscience, Father of Lights and Spirits; and the Author as well as object of all divine Knowledge, Faith and Worship, who only doth enlighten the Minds, and persuade and convince the Understandings of People, I do hereby grant and declare, That no Person or Persons, inhabiting in this Province or Territories, who shall confess and acknowledge One almighty God, the Creator, Upholder and the Ruler of the World; and profess him or themselves obliges to live quietly under the Civil Government, shall be in any Case molested or prejudiced, in his or their Person or Estate, because of his or their conscientious Persuasion or Practice, nor be compelled to frequent or maintain any religious Worship, Place or Ministry, contrary to his or their Mind, or do or suffer any other act or Thing, contrary to their religious Persuasion.“ (Giacometti 1926: 686)

Mit dieser Betonung ihrer – dem eigenen Erleben abgerungenen – Überzeugung, alles Glück der Welt taue nichts, wenn die Gewissensfreiheit nicht dazu komme, gaben sich die Gründer der Kolonie jedoch nicht zufrieden. Zum Schluss wurde nämlich diese Wahrheit in einer Art Verewigungsklausel festgeschrieben: Da das Glück der Menschheit (!) so sehr von der Gewissensfreiheit abhängen, erklären und versprechen die Vertragsschließenden einander feierlich, die sie betreffenden Artikel nicht anzutasten. Die zweite Satzhälfte lautet: „[...] the First Article of this Charter relating to Liberty of Conscience, and every Part and Clause therein, according to the true Intent and Meaning thereof, *shall be kept and remain, without any Alteration, inviolably for ever.*“ (Ebd., Herv. AC.).

Dessen ungeachtet wurde aber auch in Pennsylvania die Gewissensfreiheit nicht konsequent auf alle Menschen erstreckt, sondern in zweierlei Hinsicht abgestuft bzw. eingeschränkt: erstens wurde die Gewissensfreiheit überhaupt nur denjenigen gewährt, die sich zum allmächtigen Schöpfer, Erhalter und Herrscher der Welt bekannten; und zweitens wurden die öffentlichen Ämter ausschließlich Christen anvertraut. Doch hatte dies nicht zur Folge, dass das Christentum oder eine Denomination vom Staat bevorzugt behandelt und finanziert wurde, denn es herrschte auch hier ganz wie in Rhode Island eine weitgehende Trennung von Staat und Kirche. Dies entsprach ganz und gar dem Selbstverständnis der Quäker, die im Grunde gar keine Kirche bildeten. Später kam die kosmopolitische Zusammensetzung der Bevölkerung als ein die Trennung begünstigender, vielleicht auch ein Stück weit erzwingender Faktor hinzu. Gleichwohl hatte die Charta von 1681 ein strenges „Moralregime“ mit der Begründung errichtet, „the wildness and looseness of the people provoke the indignation of God against a country: therefore, that all such offences against God, as swearing, cursing, lying, profane talking, obscene words [...] which excite the people to rudeness, cruelty, looseness, and irreligion, be respectively discouraged, and severly punished [...]“ (ebd.: 686). Mit dieser Verpflichtung des Gesetzgebers, auf moralisches gottgefälliges Handeln hinzuwirken oder solches gar zu erzwingen, bekam die Quäkerkolonie einen theokratischen Einschlag. Hier wird deutlich, dass die aus Respekt vor Gottes Souveränität gewährte Religionsfreiheit nicht als Komponente einer umfassenden Freiheit gedacht war, die die Menschen sich selbst überlassen hätte. Insofern ist es keineswegs ausgemacht, dass die Gewissensfreiheit die Freigabe des Individuums zur völligen Selbstbestimmung bedeuten bzw. zur Folge haben muss.³⁴

34 Von daher rühren die Zweifel an der These Jellineks, die aus Gottes(ehr)furcht proklamierte Gewissensfreiheit habe den modernen Menschenrechtsgedanken in die Welt gesetzt und sei das Urrecht der Menschenrechte. Tine Stein meint hierzu, wenn die Menschen aufgrund Gottes Willen frei und zueinander gleichgestellt seien, und jedem einzelnen daraus unveräußerliche Rechte erwachsen, dann sei es nicht nur mit einem Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit getan, sondern bedürfe es eines Rechts auf politische Selbstbestimmung und der politischen Anerkennung dieser Rechte. Denn aus dem biblisch vermittelten Menschenbild als mit einem sittlichen Gewissen begabt und gleich zu allen anderen, folge gewissermaßen gleichursprünglich das Recht auf Anerkennung dieses *forum internum* genauso wie das Recht der Selbstregierung und der Gleichheit (Stein 2007: 264). Damit stimmt sie mit der Grundthese Jellineks, dass die Idee angeborener und unveräußerlicher Rechte religiösen Ursprungs sei, überein. Fraglich und heikel bleibt aber, ob die religiöse Begründung der Gewissensfreiheit die völlige Autonomie, eben Freigabe des Individuums zur Folge haben kann; es scheint, als impliziere die Freiheitsbegründung aus religiösem Impetus immer einen Rest-Vorbehalt, gerade weil die Gläubi-

Auch in politischer Hinsicht stand nicht von vornherein fest, dass die Quäkerkolonie sich auf die Selbstbestimmung der Individuen hin organisieren würde. Nach der ursprünglichen Kompetenzregelung war sie von einer Demokratie weiter entfernt als die meisten anderen Puritanerstaaten. Da aber der Gründer und Eigentümer William Penn die Bereitschaft besaß, seine Herrschaftsansprüche nach und nach an das Volk abzutreten, konnte sich die Kolonie relativ reibungslos von einem Patrimonialstaat zu einer repräsentativen Demokratie fortentwickeln (Reibstein 1972: 70, Bd. II). In einer Proklamation aus dem Jahre 1681 an seine Untertanen, die er bezeichnenderweise mit „Freunde“ anredete, stellte Penn unmissverständlich klar, jede Regierung sei für das ihr unterstellte Volk eine freie, wenn die Gesetze regierten und das Volk an deren Entstehung beteiligt sei; Gehorsam ohne Freiheit sei Sklaverei und Freiheit ohne Gehorsam Unordnung (ebd.: 69). Tatsächlich ist es in Pennsylvania gelungen, eine demokratische Ordnung zu errichten, in der die Religionsfreiheit gedeihen konnte, auch nachdem die Quäker nicht mehr die Mehrheit der Bevölkerung ausmachten. Eben dies hatte in der Kolonie Maryland, die ursprünglich als Zufluchtsstätte für Katholiken gegründet worden war, nicht funktioniert. Die Verschiebung der Machtverhältnisse zugunsten der Protestanten führte zu Konflikten mit den Katholiken, die zum Teil gewaltsam ausgetragen wurden (nicht zuletzt infolge des Hinüberschwappens der Konfliktlinie aus dem Mutterlande, wo die Katholiken noch bis tief in das 19. Jahrhundert einen schweren Stand haben sollten). Später schlug sich die protestantische Dominanz in der Etablierung der anglikanischen Staatskirche nieder, und selbst nach der Revolution lebten die Katholiken noch als dissenters im eigenen Staat.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts waren Pennsylvania und Rhode Island die einzigen Kolonien, in denen eine relativ allgemeine Gewissensfreiheit in Kombination mit der Trennung von Staat und Kirche Bestand hatte. In den anderen Kolonien lockerten sich die Bande, die zwischen dem Staat und einer bestimmten oder mehreren protestantischen Denominationen geknüpft waren, nur allmählich und zögerlich. Selbst nach der Revolution bestanden noch in mehreren Kolonien staatskirchenähnliche Verhältnisse mit öffentlicher Finanzierung und sonstiger Privilegierung einer oder mehrerer Denominationen fort – auch wenn die krassen Auswüchse der Unduldsamkeit gegenüber unbequemen Dissidenten und religiösen Minderheiten wie Katholiken und Juden seit gegen Ende des 17. Jahrhunderts schrittweise gemildert wurden. Vor dem Ausbruch des Unabhängigkeitskrieges existierten in

gen zu wissen meinen, was Gott jedenfalls nicht wollen und gefallen könne. Es fällt eben den Gläubigen ungemein schwer, vom Menschen zu lassen und ihn konsequent Gott anheimzugeben. Auch die Baptisten und Quäker haben doch letzten Endes die im Namen Gottes eingeklagte Freiheit nicht dahin verstanden, als stünde sie in des Menschen Belieben.

neun von den dreizehn neuenglischen Kolonien staatliche Etablierungen einer Kirche oder Denomination. In Connecticut, New Hampshire und Massachusetts war die kongregationalistische Kirche etabliert, in Maryland, Virginia, North Carolina, South Carolina und in New York dagegen die anglikanische. Die Verfassung von North Carolina aus dem Jahr 1776 erklärte:

„That no person who should deny the being of a God, or the truth of he Protestant religion, or the divine authority of either the Old or New Testaments, or who should hold religious principles incompatible with the freedom and safety of the State, should be capable of holding any office or place of trust in the civil government of this State.“ (Dreisbach/Hall 2009: 257).

Die Verfassung von New Hampshire aus demselben Jahr verfügte:

„That morality and piety, rightly grounded on evangelical principles, would give the best and greatest security to the government, and would lay in the hearts of men the strongest obligation to due subjection; and that the knowledge of these was most likely to be propagated by the institution of the public worship of Deity and instruction in morality and religion.“ (Ebd.: 258).

Auch Massachusetts betonte in der Verfassung von 1780 die öffentliche Bedeutung der Religion für das Gemeinwesen:

„As the public worship of God and instructions in piety, religion and morality, promote the happiness and prosperity of a people and the security of a Republican Gouvrenment; Therefore the several religious societies of this Commonwealth [...] shall ever have the right to elect their pastors or religious teachers, to contract with them for their support, to raise money for erecting and repairing houses for public worship, for the maintenance of religious instruction, and for the payment of necessary expenses [...]“ (Giacometti 1926: 683)

Es ist bemerkenswert, dass die Etablierung einer Staatskirche oder protestantischen Denomination nicht in erster Linie durch den theologischen Wahrheitsanspruch, sondern durch genuin politische Erwägungen begründet wird; vor allem durch das Argument, Moral sei ohne Religion nicht möglich und eine republikanische Regierungsform könne ohne die moralische Stütze ihrer Bürger auf Dauer nicht bestehen. Die Annahme eines Zusammenhanges zwischen Religion und Bürgermoral ist in den religionspolitischen Debatten in diesem Zeitraum von herausragender Bedeutung. Aber auch später werden Religion und Moral von den führenden Politikern des Landes, angefangen mit den Präsidenten der Vereinigten Staaten, oft in einem Atemzug genannt. Ein Blick in die umfangreiche Literatur politischer Predigten zeigt, dass auch die Geistlichen den Protestantismus bzw. die christliche Religion durch ihren Beitrag zum Gelingen und Gedeihen des politischen Gemeinwesens

rechtfertigen. Bei der Einweihung der neuen Verfassung von Massachusetts hält der Pfarrer Samuel Cooper im Oktober 1780 eine Predigt, in der es an einer Stelle heißt:

„Our civil rulers will remember that as piety and virtue support the honour and happiness of every community, they are peculiarly requisite in a free government. Virtue is the spirit of a republic; for where all power is derived from the people, all depends on their good disposition. If they are impious, factious and selfish; if they are abandoned to idleness, dissipation, luxury and extravagance; if they are lost to the fear of God, and the love of their country, all is lost. Having got beyond the restraint of a divine authority, they will not break the control of laws enacted by rulers of their own creating.“ (Sandoz 1998: 447)

Im Jahr 1794 hält der Geistliche Jonathan Edwards junior, der Sohn des großen kogregationalistischen Erweckungspredigers Jonathan Edwards, vor der Generalversammlung des Staates Connecticut eine Predigt; ihr Titel lautet bezeichnenderweise „The necessity of the belief of christianity“. Gleich zu Beginn bringt Edwards die Religion als Garant der Bürgermoral in Stellung:

„Political prosperity requires the general practice of a strict morality. But this cannot be so well secured by any other means, as by a belief of Christianity. Motives of a religious kind appear to be necessary to restrain men from vice and immorality. Civil pains and penalties alone are by no means sufficient to this end; nor are civil honours and rewards sufficient encouragements to the practice of virtue in general.“ (Ebd.: 1189)

Daneben gibt es natürlich auch Pfarrer, die in ihren Predigten zwar die Bedeutung des Christentums für die politisch-moralische Verfasstheit des Gemeinwesens nicht leugnen, aber der Auffassung sind, dass die Etablierung einer Denomination oder des Christentums im politischen Gemeinwesen zur Korruption führt und am Ende beiden Seiten Schaden zufügt; sie betrachten die allgemeine Gewissensfreiheit und die Trennung von Staat und Kirche als die bessere Lösung für beide Seiten, um Wahrheit und Moralität in Freiheit zu erreichen. Nicht wenige von ihnen waren an der Aufhebung der religiösen Etablierungen in den von der anglikanischen Kirche beherrschten Staaten beteiligt, die nach der erlangten Unabhängigkeit rasch über die Bühne ging. Zu diesen Staaten gehörte auch New York; in der Verfassung von 1777 wenden sich die Bürger in einem Atemzug gegen die „civil tyranny“ und „spiritual oppression and intolerance“, gewährleisten gleiche Gewissensfreiheit für alle und schließen die Geistlichen von politischen Ämtern aus. Die Begründung dazu lautet:

„And whereas the ministers of he gospel are, by their profession, dedicated to the service of God and the cure of souls, and ought not be diverted from the great duties of their functions: therefore, no minister of the gospel, or priest of any denomination whatsoever, shall, at any

time hereafter, under any pretence or description whatever, be eligible to or capable of holding any civil or military office or place within this State.“ (Dreisbach/Hall 2009: 259)

Durch eine klare Aufgabenzuschreibung der Religion und der Geistlichen wird ein gewisser Abstand zwischen Religion und Politik hergestellt und markiert. Im Gegensatz zu den anglikanisch beherrschten Kolonien konnten sich die staatskirchlichen Ordnungen in den kongregationalistischen Staaten noch bis ins 19. Jahrhundert hinein halten. Die letzte staatliche Etablierung der Religion wurde erst im Jahre 1833 abgeschafft; es war bezeichnenderweise die der „steifnackigen“ Kolonie Massachusetts.

2. Das Ringen um die Trennung von Staat und Kirche in Virginia

Eine gewisse Ausnahmestellung unter den anglikanisch geprägten Kolonien nahm Virginia ein. Obgleich sie nicht gerade infolge der religiös motivierten Einwanderung von Puritanern entstanden war (denn sie wurde als erste und älteste Kolonie im Jahre 1607 durch zwei Handelsgesellschaften vorrangig zu kommerzieller Nutzung gegründet), herrschten auch dort von Anbeginn quasi-theokratische Verhältnisse - übrigens ganz unbeschadet der Tatsache, dass von Virginia wichtige Impulse für die nordamerikanische Demokratieentwicklung ausgegangen sein dürften (die erste Repräsentativverfassung mit ausgeprägt demokratischen Zügen wuchs aus ihr hervor). Die anglikanische Kirche hatte eine Monopolstellung inne, der Besuch des Gottesdienstes und der Predigten am Sonntag wurde jedermann zur Pflicht gemacht, ferner wurden Müßiggang, Würfel- und Kartenspiel und Trunkenheit unter Strafe gestellt (Reibstein 1972: 328, Bd. I). Zudem gab es ein Gesetz, das die Christianisierung der autochthonen Indianerbevolkerung vorsah. Dieses von oben verordnete Staatskirchentum vermochte es erstaunlich lange, nämlich bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich zu halten – gegen allen Druck aus der Gesellschaft. Umso erbitterter fiel aber dann der Kampf um „Disestablishment“ und Religionsfreiheit in Virginia aus, dessen Ausgang für die Zukunft der Vereinigten Staaten von ungleich größerer Bedeutung sein sollte.

Den entscheidenden Durchbruch errangen die Kritiker des (staatskirchlichen) Ancien Régime mit der 1776 verabschiedeten Virginia Declaration of Rights, die sowohl anderen Einzelstaatserklärungen als auch der neuen Verfassung der Vereinigten Staaten mitsamt den im Jahre 1791 beigefügten Zusatzartikeln als Vorbild diente.³⁵ Gleich mit dem ersten Satz stellt sie den revolutionären Legitimitätsgrund-

35 Inwiefern die *Declaration of Rights* von Virginia auch die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 beeinflusst hat, wurde in der Debatte zwischen Georg Jellinek und Emile Boutmy kontrovers erörtert. Jellinek neigt in seiner Analyse

satz auf, „that all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the mean of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.“ Die im sechzehnten Artikel proklamierte Religionsfreiheit könnte man als einen Anwendungsfall des hier formulierten Legitimitätsprinzips von der natürlichen gleichen Freiheit des Menschen verstehen, vorausgesetzt, sie wird konsequent auch auf Atheisten und Agnostiker erstreckt. Er hat folgenden Wortlaut:

„That religion, or the duty that we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practise Christian forbearance, love and charity towards each other.“ (Dreisbach/Hall 2009: 241)

Die Formulierung legt nahe, dass die Religionsfreiheit auch noch hier lediglich als eine Freiheit zur, nicht aber von der Religion verstanden wird; spätestens mit der letzten Bestimmung wird aber deutlich, dass das Christentum stillschweigend vorausgesetzt wird.³⁶ Diese nicht ganz allgemeine Religionsfreiheit sollte denn auch nicht automatisch zur Trennung von Staat und Kirche führen; die Virginia Conven-

dazu, den Einfluss der *Virginia Declaration of Rights* auf die *Déclaration* der Menschen- und Bürgerrechte der französischen Revolution (vielleicht) zu hoch zu veranschlagen, während Boutmy ihn in seiner kritischen Erwiderung auf Jellinek zugunsten des allgemeinen Einflusses der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts verneint (Schnur 1963). Dass die Rechteerklärung von Virginia eine gewisse Vorbildfunktion für die französische *Déclaration* ausgeübt hat, dürfte indessen heute kaum von der Hand zu weisen sein (Sandweg 1972). Gleichzeitig kann man aber mit Marcel Gauchet davon ausgehen, dass gerade die Handlungszwänge des historischen Kontexts der *Déclaration* ihr Gepräge verpasst haben (Gauchet 1989).

- 36 Rainer Forst betont in diesem Zusammenhang „das Prekäre einer religiösen Begründung religiöser Freiheit“ (Forst 2003: 447). Dies setzt aber voraus, dass es bei der *Virginia Declaration of Rights* und ihrer Religionsfreiheitsgarantie vorrangig auf religiöse Motive ankam, was man mit Recht bezweifeln kann. Auszugehen ist vielmehr von einer Koalition zwischen nicht-anglikanischen protestantischen Sekten wie Baptisten und Aufklärern um Thomas Jefferson und James Madison. Gleichwohl ist die These von der Prekarität der Religionsfreiheitsbegründung aus religiösem Impetus durchaus einleuchtend. Sie lässt sich aber, wie oben versucht, deutlicher am Beispiel Pennsylvanias demonstrieren als an dem Virginias.

tion scheint wohl ursprünglich davon ausgegangen zu sein, Religionsfreiheit ließe sich mit der anglikanischen Staatskirche vereinbaren. Doch innerhalb von wenigen Jahren ging die Entwicklung in Richtung einer weitgehenden Trennung von Staat und Kirche, weil die Kritiker des anglikanischen Establishments nicht locker ließen. Zunächst wurde im Jahre 1779 ein Gesetzesvorhaben zu Fall gebracht, das die christliche zur einzig wahren Religion erklären wollte. In dem Entwurf heißt es gleich zu Beginn: „For the encouragement of Religion and virtue, and for removing all restraints on the mind in its inquiries after truth, *Be it enacted by the General Assembly*, that all persons and Religious Societies who acknowledge that there is one God, and a future State of rewards and punishments, and that *God* ought to be publicly worshiped, shall be freely tolerated.“ (Dreisbach/Hall 2009: 247, Herv. i.O.). Die Mitglieder der etablierten Religion sollen fünf Glaubensartikel annehmen, um in den vollen Genuss der Bürgerrechte gelangen zu können:

„*First*, That there is one Eternal God and a future State of Rewards and Punishments. *Secondly*, That God is publicly to be Worshiped. *Thirdly*, That the Christian Religion is the true Religion. *Forthly*, That the Holy Scriptures of the old and new Testament are of divine inspiration, and are the only rule of Faith. *Fifthly*, That is the duty of every Man, when thereunto called by those who Govern, to bear Witness to truth.“ (Ebd., Herv. i.O.)

Der anglikanische Klerus verteidigte seine Machtstellung mit dem Argument, „that the Doctrines of Christianity have a greater Tendency to produce virtue amongst men than any human Laws or Institutions; & that these can be best taught & preserved in their Purity in an established Church, which gives Encouragements to men to study & acquire a competent knowledge of the Scriptures“ (ebd.: 271). Auch die lange Tradition und Toleranz der anglikanischen Kirche wird beschworen:

„That they ground their convictions on the Experience of 150 years, during which Period order & Tranquillity, true Piety & Virtue have more prevailed than in most other Parts of the world; & on the mild & tolerating spirit of the Church established, with which all christian charity & benevolence has regarded Dissenters of every Denomination, & has shown no Disposition to restrain them in the Exercise of their Religion“ (ebd.)

Die presbyterianische Gemeinde Virginias hingegen ist von den Segnungen der anglikanischen Staatskirche nicht überzeugt; sie plädiert in einer Erklärung an die Generalversammlung für eine Trennung von Politik und Religion, und zwar mit dem Argument, „that the kingdom of Christ, and the concern of religion, are beyond the limits of civil control, we should act a dishonest, inconsistent part, were we to receive any emoluments from human establishments for the support of the gospel“ (ebd.: 273).

Auch Thomas Jefferson, der just im Juni 1779 zum Gouverneur Virginias gewählt wurde, gehörte zu den Kritikern jenes Gesetzesentwurfes. Er wandte sich vehement gegen das Ansinnen konservativer Kreise in Virginia, das Christentum als Staatsreligion zu etablieren. In seinen 1781 veröffentlichten *Betrachtungen über den Staat Virginia* verknüpft er die Verteidigung der Gewissensfreiheit mit der Forderung der Trennung von Staat und Kirche. Die Gewissensrechte könnten niemals dem Urteil der politischen Amtsgewalt unterworfen werden, denn für sie sei der Mensch seinem Gott gegenüber verantwortlich. „Die legitimen Befugnisse von Herrschaftsinstitutionen erstrecken sich nur auf solche Schritte, die anderen gegenüber schädlich sind. Es schädigt mich jedoch nicht, wenn mein Nachbar behauptet, es gebe zwanzig Götter oder gar keinen Gott. Das leert mir nicht die Taschen und bricht mir kein Bein.“ (Jefferson 1989: 331). Anschließend fragt Jefferson, ob in einem Staat in Sachen Religion Einheitlichkeit erreicht werden könne und wenn ja, zu welchem Preis. Und antwortet:

„Millionen unschuldiger Männer, Frauen und Kinder sind seit der Einführung des Christentums verbrannt, gefoltert, mit Geldstrafen belegt und eingekerkert worden, doch sind wir der Einheitlichkeit keinen Zentimeter näher gekommen. Was hat denn der Zwang bewirkt? Die eine Hälfte der Welt wurde zu Narren und die andere Hälfte zu Heuchlern. Die Gaunerei und der Irrtum wurden überall auf der Erde unterstützt.“ (Ebd.: 333).

Schließlich empfiehlt der Gouverneur seinen Mitbürgern das Experiment von New York und Pennsylvania zur Nachahmung:

„Wie wenig eine herrschende Religion notwendig ist, beweisen unsere Schwesterstaaten Pennsylvania und New York, die schon lange ohne irgendeine verordnete Religion auskommen. Als sie den Versuch wagten, war er neu und zweifelhaft. Er ist über alle Erwartungen gelungen. Die beiden Staaten florieren ungemein. Die Religion wird geehrt, freilich in verschiedener Gestalt, aber alle sind gut und reichen hin, um Frieden und Ordnung zu erhalten. Sollte eine Sekte entstehen, deren Lehren den guten Sitten zuwiderliefen, dann kann sich die Vernunft frei entfalten; sie argumentiert und gibt der Lächerlichkeit preis, ohne den Staat damit zu behelligen. Bei ihnen gibt es nicht mehr Übeltäter als bei uns. Sie haben auch nicht stärker unter Religionsstreitigkeiten zu leiden. Im Gegenteil, ihre Harmonie ist unvergleichlich, und man kann dies, da sie sich von keiner Nation unterscheiden, nur der grenzenlosen Toleranz zuschreiben. Sie haben die erfreuliche Entdeckung gemacht, daß die Methode, religiöse Dispute zum Schweigen zu bringen, darin besteht, von ihnen keine Notiz zu nehmen. Wir sollten diesem Experiment ebenfalls freien Lauf lassen und, solange wir dazu in der Lage sind, jene tyrannischen Gesetze abschaffen.“ (Ebd.: 334)

Fünf Jahre später – im Jahr 1784 – wurde eine andere gesetzgeberische Maßnahme ergriffen, die ebenfalls auf starken Widerstand stieß und infolge dessen fallen gelas-

sen werden musste; gemeint ist die „Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion“, mit der konservative Kreise die Förderung und Finanzierung der christlichen Religion zur Sache des Gesetzgebers machen wollten (Dreisbach/Hall 2009: 253). Die staatliche Förderung des Christentums sollte vor allem dem Bildungssektor zugute kommen. In der ursprünglichen Version der Gesetzesvorlage war allerdings dieser Umweg über die Bildung nicht vorgesehen, er ist wohl später aufgenommen worden, um die Erfolgchancen des Vorschlages zu erhöhen. Zur Begründung wurde der christlichen Lehre ein natürlicher Hang bescheinigt, die Moral des Menschen zu läutern, seine Laster zu zähmen und den Frieden der Gesellschaft zu erhalten. Gerade dem widersprach aber James Madison vehement in seiner berühmten *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments* aus dem Jahr 1785, in der er zu einer prinzipiellen Kritik jeglichen Staatskirchentums ausholt und die konsequente Trennung von Religion und Politik als die einzig adäquate Lösung für beide Seiten fordert. Eingangs erinnert und beschwört er den – von ihm selbst mitbestimmten – Wortlaut des sechzehnten Artikels der acht Jahre zuvor verabschiedeten Bill of Rights, in der allen gleiche Religionsfreiheit in Aussicht gestellt worden war, als letztgültig-unumstößliche Wahrheit. Madison verlangt, die Religion müsse endlich dem Gewissen des Menschen überlassen werden, denn allein er habe das unveräußerliche Recht und die Pflicht, dem Schöpfer seine Huldigung darzubieten. Die Menschen seien von Natur aus gleichermaßen frei und unabhängig, sodass ein jeder von ihnen zu gleicher Religionsfreiheit berechtigt sei. Daher bedeute die Etablierung und Begünstigung einer Religion in einem politischen Gemeinwesen letztlich Willkürherrschaft, die sich lediglich graduell von der Inquisition unterscheide. „The one is the first step, the other the last in the career of intolerance“, fügt Madison warnend hinzu (Madison 1999: 33). Das politische Gemeinwesen könne prinzipiell keinerlei Zuständigkeit in Sachen Religion für sich beanspruchen, ohne sich in Widersprüche und schuldhafte Verstrickungen zu begeben – vor allem aus zwei Gründen: zum einen, gibt Madison zu bedenken, machte es sich eines schweren Vergehens gegenüber Gott schuldig, weil es sich anmaßte, anstatt seiner zu entscheiden, die von ihm dem Menschen verliehene Freiheit zu missbrauchen: „Whilst we assert for ourselves a freedom to embrace, to profess and to observe the Religion that we believe to be of divine origin, we cannot deny an equal freedom to those whose minds have not yet yielded to the evidence which has convinced us. If this freedom be abused, it is an offence against God, not against man: To God, therefore, not to man, must an account of it be rendered.“ (Ebd.: 31); und zum anderen, weil die Pflicht eines jeden, dem Schöpfer zu huldigen, den Ansprüchen des Gemeinwesens vorausgehe – sowohl zeitlich als auch dem Grad der Verpflichtung nach:

„It is the duty of every men to render to the Creator such homage and such only as he believes to be acceptable to him. This duty is precedent, both in order of time and in degree of obliga-

tion, to the Claims of Civil Society. Before any men can be considered as a member of Civil Society, he must be considered as a subject of the Governour of the Universe: And if a member of Civil Society, who enters into any subordinate Association, must always do it with a reservation of his duty to the General Authority; much more must every men who becomes a member of any particular Civil Society, do it with a saving of his allegiance to the Universal Sovereign. We maintain therefore that in matters of Religion, no men's right is abridged by the institution of Civil Society and that Religion is wholly exempt from its cognizance.“ (Ebd.: 30)

Aber abgesehen davon, dass kein Gemeinwesen sich für Religion zuständig erklären könne, ohne Ungereimtheiten in Kauf zu nehmen, argumentiert Madison weiter, stimme es mitnichten, dass die vorgeschlagene Finanzierung der Priester die christliche Religion stützen oder gar besserstellen könnte. Ganz im Gegenteil: die christliche Religion habe sich gerade in Zeiten wacker geschlagen und verbreitet, in denen sie nicht nur ohne die Unterstützung der menschlichen Gesetze dastand, sondern sich sogar gegen sie behaupten mußte; ihre Blütezeit habe sie nicht in der Periode erreicht, in der sie vom weltlichen Arm getragen wurde, sondern erst lange nachdem sie ihren eigenen Kräften und der sie umgebenden Sorge des Herrn überlassen wurde. In den letzten fünfzehn Jahrhunderten seien staatliche Etablierungen des Christentums mannigfach erprobt worden. Welches waren ihre Früchte, fragt Madison und antwortet: mehr oder weniger an allen Orten Hochmut und Trägheit beim Klerus, Unwissenheit und Unterwürfigkeit bei den Laien, Aberglaube, Engstirnigkeit, blinder Eifer und Verfolgung im Allgemeinen. Die historische Erfahrung lehre also eindringlich, dass kirchliche Etablierungen, anstatt die Reinheit und die Wirksamkeit der Religion zu erhalten, früher oder später die Religion verkümmern ließen. Schließlich gehe man auch in der Annahme falsch, dass die Etablierung des Christentums dem gesellschaftlichen Frieden dienen könne. Vielmehr treffe auch hier eher das Gegenteil zu. Eine solche Maßnahme setze unnötig die Mäßigkeit und Harmonie aufs Spiel, die sich zum Teil mühsam zwischen den Sekten eingestellt habe; sie würde in breiten Teilen der Gesellschaft das Vertrauen in die Gesetze untergraben und Zwietracht säen, so dass den Andersgläubigen erneut nichts anderes übrig bliebe als auszuwandern. „What a melancholy mark is the Bill of sudden degeneracy?“ fragt Madison verzweifelt und konstatiert:

„Instead of holding forth an Asylum to the persecuted, it is itself a signal of persecution. [...] To superadd a fresh motive to emigration by revoking the liberty which they now enjoy, would be the same species of folly which has dishonoured and depopulated flourishing kingdoms. [...] Torrents of blood have been spilt in the old world, by vain attempts of the secular arm, to extinguish religious discord, by proscribing all difference in Religious opinion. Time has at length revealed the true remedy. Every relaxation of narrow und rigorous policy, wherever it has been tried, has been found to assuage the disease. The American Theatre has ex-

hibited proofs that equal and compleat liberty, if it does not wholly eradicate it, sufficiently destroys its malignant influence on the health and the prosperity of the State.“ (Ebd.: 33, 34)

Folglich müsse das politische Gemeinwesen endlich lernen, der Versuchung zu widerstehen, eine geistige Tyrannei zu errichten. Eine gerechte Regierung brauche keine religiöse Etablierung zu ihrer Stützung. Denn sie sei eingesetzt, um den Genuss der Freiheitsrechte eines jeden Bürgers zu ermöglichen, seine Person und sein Eigentum zu schützen, nicht aber eine Religion vorzuschreiben. Daher täte solch eine gerechte Regierung besser daran, den ihr anvertrauten Bürger mit der gleichen Hand auch in Sachen Religion zu schützen, mit der sie über seine Person und sein Eigentum wacht. Auch die Religion brauche den Staat nicht zu ihrem Gedeihen; ganz im Gegenteil, sie gedeihe umso besser, wenn sie sich auf die Kraft ihrer Wahrheit verlassen müsse. Infolge dessen sollen beide, Religion und Staat, stets unabhängig voneinander bestehen als gleichsam zwei komplementäre Seiten derselben Ordnung, wenn sie voneinander keinen Schaden tragen wollen.

Mit dieser kraftvollen Stellungnahme, die unter dem Volk als anonyme Petition zirkulierte, trug Madison entscheidend zum Scheitern des 1784 eingebrachten Gesetzesvorschlages bei, mit dem anglikanisch-konservative Abgeordnete die Verbreitung und Finanzierung der christlichen Religion zur Aufgabe des Staates erklären wollten. Darüber hinaus begünstigte sie die Entstehung einer antiestablishment-Stimmung, die wiederum die Voraussetzung dafür mitschuf, dass die von Thomas Jefferson verfasste Bill for Establishing Religious Freedom in einem zweiten Anlauf von der gesetzgebenden Versammlung Virginias am 16. Januar 1786 verabschiedet werden konnte. Jefferson hatte die Gesetzesvorlage zur Errichtung religiöser Freiheit bereits im Jahre 1779 in die Legislativversammlung eingebracht, fand jedoch damals noch keine Mehrheit, obgleich er dem Staat Virginia als Gouverneur diene. Erst sieben Jahre später hatte sich eine Kräftekonstellation herauskristallisiert, die seinem Anliegen zur Geltung verhelfen sollte. Entstanden war nämlich eine konsensstarke Koalition gegen die anglikanische Staatskirche zwischen liberalen, dem Rationalismus der Aufklärung verpflichteten Kräften um Jefferson und seinem jüngeren Mitstreiter Madison einerseits und den verschiedenen dissentierenden Sekten um die Baptisten herum andererseits. Aufgrund der außerordentlichen Bedeutung des *Virginia Statute for Religious Freedom* für die Gründungsgeschichte der Vereinigten Staaten von Amerika im Allgemeinen und der Auffassungen Jeffersons für das (spätere) Verständnis des Beziehungsmusters von Staat und Religionen insbesondere ist es angebracht, auf die in der Bill bemühte Argumentation kurz einzugehen (Peterson/Vaughan 1988).

Der Autor bekräftigt zu Beginn seine Überzeugung, die Meinungen und der Glaube der Menschen hingen nicht von ihrem eigenen Willen ab, sondern folgten unwillkürlich der Evidenz, die sich ihrer Erkenntnisgabe aufdränge. Der allmächtige Gott habe den Geist des Menschen frei erschaffen, und es sei sein höchster Wil-

le, dass er auch frei bleiben solle, was nicht zuletzt daraus hervorgehe, dass er ihn gegenüber Zwang letztlich unzugänglich gemacht habe. Deshalb trügen alle Versuche, folgert Jefferson, den Geist des Menschen durch zeitliche Bestrafungen, Belastungen oder staatliche Behinderungen zu beeinflussen, lediglich dazu bei, Gewohnheiten der Heuchelei und Gemeinheit zu erzeugen. Und als solche stellten sie eine Abweichung vom Plan Gottes dar, der, stets Herr über Leib und Geist, sich dennoch dafür entschlossen habe, seine Wahrheit dem Menschen nicht durch Zwang, sondern allein durch die Überzeugungskraft der Vernunft beizubringen. Folglich hätten die Gesetzgeber und Regierenden – seien sie nun staatlicher oder kirchlicher Provenienz –, die sich angemäht hätten, über den Glauben anderer Menschen zu herrschen, über den größten Teil der Erde und durch alle Zeiten hindurch falsche Religionen verbreitet und verfochten. Da durch das Monopol auf weltliche Ehren und Verdienste jene bestochen würden, die bereit seien, sich bloß äußerlich zur vorgeschriebenen Religion zu bekennen, argumentiert Jefferson weiter, würden früher oder später die Grundsätze gerade jener Religion untergraben, zu deren Unterstützung man ursprünglich angetreten sei. Überhaupt dürften anderen Menschen keine Meinungen und Bekenntnisse aufgezwungen werden, fordert Jefferson, wenn die Menschen nicht korrumpiert werden sollten. Daher sei es sündhaft und tyrannisch, einen Menschen dazu zu nötigen, Geldbeiträge für die Verbreitung von Überzeugungen zu entrichten, an die er nicht glaubt oder die er gar verabscheut. Ebenso ungerechtfertigt sei es, einen Bürger des öffentlichen Vertrauens für unwürdig zu erklären, indem man ihm bestimmte Ämter vorenthalte, allein weil er sich nicht zu dieser oder jener religiösen Überzeugung bekenne. Denn: „(O)ur civil rights have no dependence on our religious opinions, any more than our opinions in physics or geometry.“ (Dreisbach/Hall 2009: 250). Umgekehrt gelte es aber auch, dass die Meinungen und Bekenntnisse der Menschen weder Gegenstand der Regierung sein noch unter deren Rechtsprechung stehen dürften. Erst wenn Prinzipien bzw. weltanschauliche Grundsätze in offene Akte gegen den Frieden und die rechte Ordnung ausbrächen bzw. umschlügen, seien die staatlichen Behörden berechtigt, im Sinne der rechtschaffenen Absichten der bürgerlichen Regierung einzuschreiten. Ansonsten müsse man darauf vertrauen, gibt Jefferson zu verstehen, dass die Wahrheit sich ohne menschliches Zutun mit ihren „natürlichen Waffen“ (freies Argumentieren und Debatte nämlich) wird behaupten können. Denn die Wahrheit sei groß und erhaben und als solche wenig geeignet, sich vor dem Irrtum zu ducken – vorausgesetzt sie bliebe sich selbst überlassen.

Folgerichtig fordert Jefferson im Namen der allgemeinen Versammlung von Virgierung aufzusuchen oder ein geistliches Amt zu unterstützen, noch dass er in seinem Körper oder seinem Besitz gezwungen, eingeschränkt, belästigt oder belastet werden solle, noch dass er auf irgend eine andere Art und Weise aufgrund seiner religiösen Überzeugungen oder seines Glaubens leiden solle. Im Gegenteil wird verfügt, „that all man shall be free to profess, and by argument to maintain, their opin-

ions in matters of religion, and that the same shall in no wise diminish, enlarge, or affect their civil capacities“. Im letzten Abschnitt versucht Jefferson – obwohl ihm bewusst ist, dass die Allgemeine Versammlung keine Macht hat, Verordnungen nachfolgender Versammlungen, die mit der gleichen Macht ausgestattet sind, zu verhindern –, die errungene Gewissens- und Religionsfreiheit als natürlichen Besitz der Menschheit in die Zukunft hinüber zu retten. Sollte später eine Verordnung verabschiedet werden, heißt es da, die die gegenwärtige außer Kraft setzt oder ihre Geltung einengt, käme sie einer Verletzung des natural right gleich. Damit wäre ein solcher Akt gegen Gottes Willen gerichtet, handelt es sich doch bei den erklärten Rechten um natürliche Rechte des Menschen, die auf Gott zurückgehen. Diese Überzeugung Jeffersons kommt nirgendwo so deutlich zum Ausdruck als in der maßgeblich von ihm verfassten amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, die der Kongress der versammelten Kolonien in Philadelphia am 4. Juli 1776 verkündete. Sie beginnt bekanntlich mit den Worten: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain inalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the Pursuit of Happiness.“

Die theologische Argumentation, derer sich Thomas Jefferson bei seiner Verteidigung der Menschenrechte im Allgemeinen und der Gewissens- und Religionsfreiheit im Besonderen bedient, könnte nahelegen, er sei in die Fußstapfen von Roger Williams getreten. Selbst wenn Jefferson (genauso wie Madison) von Williams gewusst haben dürfte, gibt es keine konkreten Anhaltspunkte dafür, dass er von ihm beeinflusst worden ist.³⁷ Die Tatsache, dass sie im Ergebnis miteinander übereinstimmten, indem sie für alle Menschen (einschließlich Agnostiker und Atheisten) Gewissens- und Religionsfreiheit forderten, sollte denn auch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es beachtliche Unterschiede zwischen ihnen gab. Während Roger Williams die Religionsfreiheit von der Gotteswarte aus begründete, sie als ein ursprüngliches Gebot Gottes ins Recht setzen wollte, steht im Mittelpunkt der

37 LeRoy Moore geht soweit, zu behaupten, der direkte Einfluss Roger Williams auf die amerikanischen Gründungsväter sei „gleich Null“ gewesen (Moore 1977: 298). An anderer Stelle erklärt er: „(Roger Williams) works, for the most part first published in England, never enjoyed wide circulation in the colonies, and nothing was reprinted until well into the nineteenth century. There is little question but that Thomas Jefferson and James Madison, the foremost political leaders in the struggle for religious liberty, never read *The Bloudy Tenent* or anything else by Williams.“ (Moore 1965: 185). Timothy L. Hall bestätigt diese ältere Einschätzung, wenn er feststellt, dass „influential theorists such as Locke, Madison, and Jefferson proceeded without apparent influence from Williams’s ideas.“ (Hall 1998: 117). Ganz in diesem Sinne äußert sich auch Daniel L. Dreisbach (Dreisbach 2002: 78).

Argumentation Jeffersons das Naturrecht, das sich ein ganzes Stück weit aus der Obhut Gottes in die vernunftbegründete Autonomie des Menschen herausbegeben zu haben scheint. Der Schöpfer des Universums verbürgt zwar auch noch bei ihm die Geltung des Naturrechts, aber es ist nur noch ein dünner Faden, der den Menschen mit ihm verbindet – im Gegensatz zu dem allumfassenden Gottesbezug bei Williams. Diese Akzentverschiebung in der Begründung der Religionsfreiheit wurzelt letztlich in der unterschiedlichen Glaubenshaltung beider: während Roger Williams als Puritaner mit spiritualistischem Einschlag rastlos besorgt um sein Seelenheil durch die Wildnis der Welt zog, war Jeffersons Glaube stark deistisch angehaucht, um nicht zu sagen „reduziert“. Religion stellte sich ihm nämlich vor allem als etwas dar, das den potentiell in jedem Menschen schlummernden moral sense wach halten und schärfen sollte. In einem Brief aus seiner Feder heißt es: „The sum of all religion as expressed by its best preacher, ‚fear god and love thy neighbor‘, contains no mystery, needs no explanation.“ (Gaustad 2004: 105). Dem entsprechend sah er auch im Christentum in erster Linie ein vernünftiges Moralsystem, von dem er allerdings meinte, es sei in der Geschichte mit viel Unrat überschüttet worden und müsse daher wieder „freigeräumt“ werden. Deshalb war er seinem Selbstverständnis nach Reformator des Christentums, einer, der die verschütteten einfachen Wahrheiten Jesu wieder ans Tageslicht brachte, damit es um die Menschen heller werden möge. Der Aufklärungsphilosophie seiner Zeit, zumal dem deistischen Strang der französischen Lumières und John Locke zutiefst verpflichtet, hegte er einen antiklerikalen, streng monistischen, vernünftigen und dezidiert antimystischen Glauben.³⁸ Die Religion ist auch bei ihm ins Innere des Menschen verlegt als eine relativ einfache Sache des Geistes, die sich im Grunde jedem einsichtigen Menschen eröffnen müsste. Von daher ist es nur verständlich, dass er am Abend seines Lebens zuversichtlich annahm, „that the present generation will see Unitarianism become the general religion of the United States.“ (Ebd.). Mit seiner Auffassung vom Glauben als eine „geistige Angelegenheit“ hängt es wohl auch zusammen, dass er die Religionsfreiheit auffällig oft auf Meinungen und nicht so sehr auf die Lebenspraxis erstreckt, sodass er sie tendenziell lediglich als eine „Geistesfreiheit“ zu fordern scheint. Ebenso auf sein deistisch „verschlanktes“ Religionsverständnis dürfte es zurückgehen, dass er sich das rechte Verhältnis von Staat und Religion relativ konfliktlos dachte. Dem lag wohl die Annahme zugrunde, wenn die (vernunftgeleitete) Religion einfache Moralvorschriften für den Menschen bereit halte, die ihren Umgang miteinander sowohl im Privaten als auch im Öffentlichen

38 David L. Holmes charakterisiert in seiner Studie „The Faiths of the Founding Fathers“ den Glauben Jeffersons mit den Worten: „Thomas Jefferson’s religion was monotheistic, restorationist, reason-centered, Jesus-centered, anti-mediaval, anti-Calvinist, anti-clerical, and combative toward mystery.“ (Holmes 2006: 88).

maßregeln und die limited government gemäß ihrem Auftrag die äußere Ordnung des Zusammenlebens sicherstellte, gebe es kaum Grund zur Besorgnis, sie könnten sich ins Gehege kommen. Auch in dieser Hinsicht wird übrigens deutlich, wie sehr die Jeffersonsche Argumentation in der Schuld Lockescher Gedanken steht, die der Philosoph erstmals in einem 1667 veröffentlichten *Essay concerning Toleration* und später in einem *Letter concerning Toleration* formuliert hat.³⁹ Wenn der Staat und die Kirche sich nur in ihren eigenen Grenzen halten wollten, heißt es gegen Ende des (ersten) Toleranzbriefes, indem der Staat die weltliche Wohlfahrt des Gemeinwesens betreut und die Kirche das Heil der Seelen übernimmt, sei es unmöglich, dass je Zwietracht zwischen ihnen aufkommen könnte (Locke 1957: 111).

Obgleich auch Madison Religion und Staat als prinzipiell voneinander unabhängige Größen konzipierte, die in der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens möglichst einander „ergänzen“ sollten, hatte er gerade aufgrund seines „vollwertigen“ Religionsverständnisses ein wacheres Bewusstsein dafür, dass ihr Nebeneinander doch nicht konfliktlos über die Bühne gehen könnte. Für diesen Fall neigte Madison – im Gegensatz zu Jefferson und Locke – dazu, der Religion so weit es nur ging Vorrang zu gewähren. Nicht von ungefähr hatte er ja in seiner Memorial and Remonstrance betont, die Pflicht eines jeden Menschen, Gott auf seine Weise zu huldigen, gehe sowohl zeitlich als auch dem Grad der Dringlichkeit nach den berechtigten Forderungen der bürgerlichen Gesellschaft voraus. Im Einklang damit steht, dass er – wiederum im Gegensatz zu Jefferson – die Religionsfreiheit nicht nur auf Meinungen angewendet wissen wollte, sondern auch auf Verhaltensweisen und Handlungen, die eine religiöse Lebensweise begründen können. In den Verhandlungen um den Wortlaut der Religionsfreiheitsgarantie der Virginia Bill of Rights von 1776 brachte Madison gegen den von George Mason vorgelegten Entwurf ein Amendementgesuch ein, in dem er vorschlug, der Regierung nur dann das Recht einzuräumen, in die Religionsausübung der Menschen einzugreifen, wenn die Erhaltung der gleichen Freiheit und die Existenz des Staates ausdrücklich bedroht würden (McConnell 1990: 1463).⁴⁰ Außerdem hat er in seinem Amend-

39 Tatsächlich ist die Übereinstimmung mit Locke bis in den Wortlaut hinein erkennbar, so dass sich die *Bill for Establishing Religious Freedom* (ähnlich wie die von Jefferson verfasste Unabhängigkeitserklärung) zumindest passagenweise wie eine Paraphrase Lockescher Gedanken ausnimmt. Gleichwohl geht Jefferson in einer entscheidenden Hinsicht über Locke hinaus: er verlangt nämlich konsequent für alle Menschen Religionsfreiheit, während Locke Katholiken und Atheisten explizit keine Religionsfreiheit zubilligte (Kessler 1983).

40 Madisons Vorschlag ging konkret dahin, die von George Mason eingereichte Formulierung, „that all men should enjoy the fullest toleration in the exercise of religion, according to the dictates of conscience, unpunished and unrestrained by the magistrate unless,

mentgesuch der Rede von Toleranz energisch widersprochen mit der Begründung, es handele sich bei der Religionsfreiheit nicht um ein Gnadenrecht, das der Staat Menschen nach Lust und Laune gewähren könne, sondern um einen Rechtsanspruch, der jedem prinzipiell zukomme. Auch später noch hielt Madison an dieser ausgesprochen religionsfreundlichen Haltung fest; er trat zunächst in Virginia und dann auf der Bundesebene für die Sache der Religion(sfreiheit) ein. Bedenkt man, dass er einen zutiefst theologischen Bildungsgang absolviert hatte und Zeit seines Lebens ein reges Interesse an religiösen Fragen bekundete, ist dies nicht weiter verwunderlich. Auch wenn er in hohem Alter dem Deismus wohl nicht ganz abgeneigt war⁴¹, spricht vieles dafür, dass er mit seinem Glauben zwischen dem traditionellen Christentum und der deistischen Aufklärungsreligion stand. Wenn seine Glaubenshaltung überhaupt mit einem Wort umschrieben werden kann, so ist es vielleicht möglich, zu sagen, er habe ein liberales Christentum basierend auf Vernunft und Intuition zugleich verfochten.⁴² Sein christlicher Glaube ist den Idealen der Aufklärung ein ganzes Stück weit angenähert, vielleicht sogar so weit, dass beide eine Art Symbiose eingegangen sind. Daher liegt es nahe, anzunehmen, die für die revolutionäre Gründung der Vereinigten Staaten konstitutive Verbindung der christlichen Tradition (genauer: des protestantischen Sektenchristentums) mit dem Erbe der Aufklärung habe sich in der Person Madisons vorzüglich verkörpert.

under color of religion, any men disturb the peace, the happiness, or safety of society“ durch die folgende zu ersetzen: „all men are equally entitled to the full and free exercise of religion according to the dictates of the conscience unless under color of religion the preservation of equal liberty and the existence of the State are manifestly endangered.“ (McConnell 1990: 1463). Angenommen wurde lediglich der erste Teil seines vorgeschlagenen Satzes; der zweite Teil über die Grenze und Reichweite der Religionsfreiheit wurde am Ende ganz weggelassen, weil sich die Mitglieder des Konventes auf eine Version nicht einigen konnten.

- 41 David L. Holmes behauptet gar: „Like so many other founding fathers, James Madison seems to have ended up in the camp affirming the existence of a Deistic God.“ (Holmes 2006: 98).
- 42 Joseph Loconte bemüht sich um eine ausgewogene Beschreibung der Glaubenshaltung von Madison, wenn er ihn gegen die einseitigen Vereinnahmungsversuche in Schutz nimmt: „Madison almost certainly was not the devout Christian that some conservatives make him out to be. Yet neither was he the Enlightenment skeptic of liberal imagination, determined to quarantine religion’s influence from public life. Madison [...] represented in himself, more than any of the other statesmen, the center of the religious spectrum [...] He arrived at a consistent, lifelong defense of Christianity on the basis of both reason and intuition.“ (Loconte 2003: 700).

3. Die revolutionäre Gründung der Vereinigten Staaten und die Entstehung des ersten Zusatzartikels der Verfassung

Das anfängliche Miteinander von Religion und Staat blieb auch in der revolutionären Gründungsperiode der Vereinigten Staaten von Amerika wirksam; es gab – im schroffen Gegensatz zu den französischen Erfahrungen – keinen Konflikt zwischen Revolution und Religion. Ganz im Gegenteil, das Unabhängigkeitsbestreben und die Revolution wurde von Anfang an von den religiösen Kräften getragen und gestützt. Allein die anglikanische Kirche hatte auf der Seite des Mutterlandes gekämpft und sich dadurch das Misstrauen und die Missgunst der überwältigenden „patriotischen“ Mehrheit eingehandelt, so dass sie nach der Revolution ihre privilegierten Establishment-Posten in den Staaten räumen musste. Alle anderen protestantischen Denominationen und Sekten (aber auch die Katholiken und Juden) unterstützten die Revolution tatkräftig. Sie mobilisierten die Bevölkerung in der Sprache und mit den Denkfiguren der Bibel, um die Überzeugung zu erhärten, Widerstand gegen das tyrannisch gewordene Mutterland sei geradezu das göttliche Gebot der historischen Stunde (Hutson 1998: 40). Nicht selten verliehen die Geistlichen dem Konfliktgeschehen mit dem Mutterland eine genuin religiöse Dimension, in dem das schlechthin Gute und Böse gleichsam in einer letzten Bewährungsprobe einander gegenüberstanden. Umrahmt wurde diese biblische Deutung von der millenaristischen Erwartung und Hoffnung, Christus möge, wenn die Probe bestanden ist, doch noch kommen und sein tausendjähriges Reich auf Erden errichten.

Im Hintergrund des Zusammengehens von Religion und Revolution steht die erste religiöse Erweckungsbewegung (das so genannte erste Great Awakening), die um 1740 herum das Land fiebrig erfasste. Mit ihr hielt eine neue Erfahrungsweise des Religiösen Einzug ins Land, die auch politische Konsequenzen zeitigen sollte. Den frühen charismatischen Erwekungspredigern (deren berühmtester Jonathan Edwards sein dürfte) ging es darum, die Menschen mit ihren leidenschaftlichen Appellen zur Umkehr zu überreden, zu einer besseren und echten Religiosität anzuleiten, kurzum: Gott wieder näherzubringen. An die Stelle legalistisch erstarrter Religiosität in den Pfarrgemeinden sollte die emotionale Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung treten, die in gemeinschaftlichen Gottesdiensten unter freiem Himmel in der Regel mit ekstatischen Verzückungsanwandlungen bezeugt wurde (Hochgeschwender 2007: 72). Da prinzipiell jeder Mensch voraussetzungslos als evangelikaler Christ wiedergeboren werden und in die Gemeinschaft der Geretteten eintreten konnte, führte die erste Erweckungsbewegung zu einer Individualisierung und Demokratisierung des reformierten Glaubens. Damit begab sie sich von vornherein in einen gewissen Gegensatz zur streng hierarchisch strukturierten anglikanischen Ritualkirche, bedenkt man die politischen Implikationen ihrer propagierten Glaubenshaltung, potentiell auch zu England. Deshalb haben einige Historiker zwischen

dem ersten religiösen Großwachen und der Revolution einen ursächlichen Zusammenhang hergestellt, darin den eigentlichen Anfang der Revolution und der amerikanischen Identität als Nation erblickt (Heimert 1966: 12; McLoughlin 1973: 198). Auch wenn man nicht soweit gehen kann, den revolutionären Bruch mit England in erster Linie auf religiöse Motivlagen zurückzuführen, dürfte es kaum zu bezweifeln sein, dass sie einen entscheidenden Beitrag zum Gelingen der Revolution geleistet haben. Insbesondere ist das evangelikale Erweckungschristentum auch für die Verhältnisbestimmung von Staat und Religion relevant geworden; seine Träger traten mit den – mehrheitlich von der deistischen Aufklärungsreligion geprägten – politischen Führungskräften für die Abschaffung des Staatskirchentums der Anglikaner im Süden und der Kongregationalisten in den Neuenglandstaaten ein (Hochgeschwender 2007: 74). Auch waren sie an der Entstehung des ersten Verfassungszusatzes aus dem Jahre 1791 beteiligt, der bis heute das Verhältnis von demokratischem Staat und Religionen in den Vereinigten Staaten von Amerika normiert.

Der Verfassungskonvent, der im Jahre 1787 in Philadelphia zusammengetreten war, hatte ursprünglich die Frage nach dem rechten Verhältnis von demokratischem Staat und Religion erst gar nicht gestellt. Überhaupt hatten in seinen Beratungen die Freiheitsrechte eine allenfalls untergeordnete Rolle gespielt, weil die Delegierten davon ausgingen, der im Werden begriffene Bundesstaat sei dafür erst gar nicht zuständig. Der Konvent war damit beauftragt worden, die Föderationsartikel von 1781 einer Revision zu unterziehen, mit denen sich die Staaten zu einem losen Staatenbund zusammen getan hatten. Als Ergebnis seiner Beratungen legte er aber einen Verfassungsentwurf vor, der im Kern einen Bundesstaat mit wichtigen Kompetenzen im Bereich des Handels- und Steuerrechts begründete. Im Grunde hatten also die Delegierten ihren Auftrag eigenmächtig ins Prinzipielle gewendet, um den Herausforderungen und Chancen des Zusammenlebens auf einer höheren Ebene gerecht zu werden. Da ihnen aber das Gewagte ihres Unternehmens durchaus bewusst war, waren sie bemüht, den Übergang zur Bundesstaatlichkeit möglichst behutsam anzugehen. Daher kreisten ihre Überlegungen von Anfang an um die Frage, wie weit die Kompetenz der Bundesgewalt in der von ihnen entworfenen föderalen Republik reichen sollte. Dabei stand für die Delegierten von vornherein fest, dass die Religionsangelegenheiten erst gar nicht in den Befugniskreis der bundesstaatlichen Gewalt fielen. Selbst die einzige religionsrechtliche Bestimmung, die die Verfassung als eine Ausnahme von der Regel ihres Schweigens über das Verhältnis von Staat und Religion enthielt, sollte zur Klarstellung dessen dienen. Der sechste Artikel verfügte zunächst, die Bundesbeamten sollten durch einen Eid oder eine eidesstattliche Erklärung (womit Rücksicht genommen wurde auf diejenigen, die aus religiösen Gründen keinen Eid leisten konnten, wie die Quäker) an die Verfassung gebunden werden bzw. darauf verpflichtet werden, sie zu unterstützen („shall be bound by oath or affirmation to support this constitution“); sodann erging die Forderung, dass „[...] no religious test shall ever be required as a qualification to any

office or public trust under the United States“. Damit wurde die Religion als Eignungsmerkmal und Eintrittsvoraussetzung für ein öffentliches Amt auf der Bundesebene hinfällig. Für die Mehrheit der Delegierten, die aus Staaten kamen, in denen der Zugang zu öffentlichen Ämtern an christliches oder gar protestantisches Glaubensbekenntnis geknüpft war, kam dies einer (weiteren) Versicherung des Bundesstaates gleich, an der staatskirchlichen Praxis in den Staaten nicht zu rütteln. Nur so lässt sich nachvollziehen, warum die meisten Delegierten, die zuvor in der verfassungsgebenden Versammlung der Staaten dafür plädiert hatten, den Genuss bestimmter öffentlicher Ämter von einer religiösen Qualifikation abhängig zu machen, nun auf der Bundesebene für die „no religious test“-Klausel stimmten. Nicht weniger als elf von dreizehn Staaten hatten zur Zeit der Verfassungsgebung das christliche Glaubensbekenntnis zum unabdingbaren Eignungskriterium für ein öffentliches Amt erhoben, vier unter ihnen sogar exklusiv das protestantische (McConnell 1990: 1474). Hätte also das religiöse Testverbot für die meisten Delegierten nicht in erster Linie die Begrenzung der bundesstaatlichen Kompetenz angezeigt, würde es einen revolutionären Bruch mit einer altbewährten Tradition bedeutet haben, die schließlich bis tief in das 20. Jahrhundert hinein Bestand haben sollte. Denn erst im Jahre 1961 entschied der Supreme Court auf der Grundlage des ersten Verfassungszusatzes, dass eine einzelstaatliche Regelung verfassungswidrig sei, die ein Glaubensbekenntnis zur Voraussetzung für die Erlangung eines öffentlichen Amtes machte (Walter 2006: 78). Tatsächlich gab es eine Fraktion von Delegierten in der verfassungsgebenden Versammlung, die mit dem Verbot eines religious test auf der Bundesebene anderes im Sinne hatte als die Zurücknahme der Bundesgewalt gegenüber den Staaten. Ihnen ging es vor allem darum, den Staat und die Religion in gegenseitiger Unabhängigkeit voneinander zu halten. Durch die partielle politische Neutralisierung der Religion betonten sie zum einen, dass die Regierung ihre Aufgaben unabhängig von den religiösen Kräften zu erfüllen gedachte und zum anderen, dass die Religion vom Staat unbehelligt bleiben sollte. Dazu musste verhindert werden, dass eine Sekte oder Denomination die Oberhand über die anderen gewann; vor allem kleinere Religionsgemeinschaften hatten die begründete Sorge, sie könnten wieder ins Hintertreffen geraten, wenn die Staaten sich in einer Union zusammentun. Daher hatten einige Delegierte insbesondere die Gleichstellung aller Religionen und Denominationen vor dem Gesetz im Auge, als sie dem Verbot eines religious test zustimmten; sie wollten dadurch nicht zuletzt der Möglichkeit eines religiösen Establishment auf der Bundesebene einen Riegel vorschieben. Genau genommen standen also hinter dem im Verfassungskonvent erzielten Konsens, dass der Bundesstaat in Sachen Religion prinzipiell keine Kompetenz für sich reklamieren dürfe, durchaus unterschiedliche Motivlagen und Interessen, die sich tendenziell zu zwei unterschiedlichen Auffassungen davon, wie das Verhältnis vom Bundesstaat und Religionen ausgestaltet sein sollte, bündeln lassen: eine Gruppe von Delegierten war geneigt, die Aufnahme eines positiven Bezuges

zum Glauben der puritanischen Gründungsväter in die Bundesverfassung zu veranlassen, während eine andere der Überzeugung war, Staat und Religion dürften prinzipiell nicht miteinander vermengt werden, wenn beiden nicht geschadet werden sollte (Lambert 2003: 253).

Im Ratifikationsprozess der Verfassung, in dem die Befürworter des Bundesstaates (die sich aus taktischen Gründen Federalists nannten) sich in einer öffentlichen Debatte der Kritik und den Zweifeln ihrer Widersacher (Antifederalists) stellen mussten, brachen dann die Unterschiede deutlich hervor. Die Widersacher der Federalists, die das Unternehmen des Bundesstaates zu Fall bringen wollten, warteten nicht lange damit, die heikle Frage nach dem Ort der Religion in der Verfassung zum Gegenstand der Debatte zu machen. Sowohl das Verbot eines religiösen Tests als auch das Schweigen der Verfassung über die Bedeutung der Religion für das politische Gemeinwesen wurden von ihnen angeprangert. Vielen Protestanten ging die prinzipielle Loslösung des öffentlichen Amtes von einer religiösen Qualifikation einfach zu weit; die Vorstellung, dass auch ein Katholik, Muslim oder Atheist Präsident der Vereinigten Staaten werden können sollte, behagte ihnen nicht. Es gab jedoch auch eine starke protestantische Gruppe um die Baptisten herum, die die Verbannung eines religiösen Tests gerade als Ausdruck der Religionsfreiheit verteidigte. Aber auch sie hatten ihrerseits Grund, die Verfassung zu kritisieren; sie bemängelten – aus der Sorge um das gerade Errungene heraus – an ihr das Fehlen einer Religionsfreiheitsgarantie. Daher erhoben auch sie nachdrücklich die Forderung nach einem Grundrechtskatalog, in dem unter anderem die Religionsfreiheit gewährleistet werden sollte.

Die Federalists waren von Anfang an gegenüber einer Bill of Rights auf Bundesebene kritisch bis ablehnend eingestellt. Sie waren fest davon überzeugt, die Freiheitsrechte würden von der bundesstaatlichen Kompetenz erst gar nicht berührt; Alexander Hamilton argumentierte in einem der vielen Zeitungsartikel, die er mit James Madison und John Jay zum Zwecke der Verteidigung des Verfassungsentwurfes geschrieben hat und die später unter dem Namen *Federalist-Papers* als authentischer Verfassungskommentar in die Geschichte eingegangen sind, ein Grundrechtskatalog sei nicht nur unnötig, sondern auch gefährlich; denn durch eine Bill of Rights könne der Bundesstaat versucht sein, Kompetenzen, die ihm nicht zugewiesen wurden, doch noch an sich zu reißen. Daher fragte Hamilton: „For why declare that things shall not be done which there is no power to do?“ (Hamilton/Madison/Jay 1982: 524). Auch James Madison, Hamiltons einflussreicher Mitstreiter, ging davon aus, dass die Verfassung auf einen Grundrechtskatalog verzichten könne; insbesondere sah er keinen Anlass, die Religion auf Bundesebene eigens zu thematisieren. Der Grund hierfür war freilich nicht, dass ihm die Religionsfreiheit nicht genug am Herzen gelegen hätte. Im Gegenteil: gerade weil die Religion ihm ein heiliges Gut war, wollte er sie vor jeglicher Einmischung des Staates geschützt wissen. Aber auch er neigte zu der Auffassung, dies sei vorrangig eine Auf-

gabe der einzelnen Staaten, und nicht so sehr der Union. In Virginia hatte er ja seinen Part geliefert, dort wurde nicht zuletzt dank seines Engagements das Establishment der anglikanischen Kirche abgeschafft und die allgemeine Religionsfreiheit verkündet. Auf der Bundesebene ging er jedoch davon aus, der Sache der Religionsfreiheit sei mit einem Verfassungsartikel ohnehin nicht gedient. Die wirksamste Gewähr dafür sah Madison langfristig in der schieren Größe der Republik und dem religiösen Pluralismus. Der Umstand, dass es eine Vielzahl von Sekten und Denominationen gab, die in der großräumigen Republik zerstreut bestehen würden, könnte – so seine Hoffnung – zur Folge haben, dass sie sich gegenseitig im Zaume, will sagen: zu Freiheit und Frieden anhielten. Im Rahmen seiner Überlegungen zur Bewältigung der unheilsamen Folgen von „factions“, vor allem zur Verhinderung einer demokratischen Mehrheitstyrannie, kommt Madison im berühmten zehnten Artikel der Federalist-Papers auch auf die Religion zu sprechen. Dort heißt es: „a religious sect may degenerate into a political faction in part of the Confederacy; but the variety of sects dispersed over the entire face of it, must secure the national Councils against any danger from that source.“ (Hamilton/Madison/Jay 1982: 58). Zur Verhinderung der Gefahr einer tyrannischen Mehrheitsherrschaft in der demokratischen Republik waren Madison die institutionellen Vorkehrungen (vor allem Gewaltenteilung und Repräsentation) wohl nicht sicher genug. Daher bringt er die Großräumigkeit der Republik als ein weiteres Argument in die Debatte ein; in ihr sieht er entgegen einer kanonisierten Weisheit der politischen Theorie etwa bei Montesquieu, auf die übrigens die Antifederalists in der Ratifizierungsdebatte rekurrierten, kein Manko oder Hindernis für eine republikanische Regierung, sondern im Anschluß an David Hume einen Vorzug, ja ein Heilmittel.⁴³ Vor allem sie soll in

43 David Hume dürfte mit seinen politischen Essays Madison zu seinem zehnten Federalist-Artikel inspiriert haben. Tatsächlich gibt es zwischen Hume und Madison eine erstaunliche Übereinstimmung in der Einschätzung der Großräumigkeit als eine günstige Bedingung der Möglichkeit von Republik und Gemeinwohl. In seinem Essay über „Die Idee einer vollkommenen Republik“ schreibt Hume: „Wir werden dieses Thema mit der Feststellung beenden, daß die verbreitete Meinung falsch ist, nach der solch große Staaten wie Frankreich oder Großbritannien niemals in Republiken verwandelt werden könnten, sondern eine solche Form der Regierung nur in einer Stadt oder einem kleinen Territorium zu verwirklichen sei. Das Gegenteil erscheint wahrscheinlich. Die Bildung einer republikanischen Regierung in einem weiten Land ist zwar schwieriger als in einer Stadt; doch wenn sie dort einmal zustandegebracht ist, fällt es leichter, sie ohne Tumult und Faktion dauerhaft und gleichförmig zu erhalten. [...] In einer großen Regierung, die mit meisterhaftem Geschick gebildet wurde, gibt es genügend Raum für Verbesserungen der Demokratie, vom niederen Volk, das zu den ersten Wahlen oder in der ersten Zusammensetzung der Republik zugelassen werden kann, bis hin zu den höheren Magistraten, die

Verbindung mit dem Pluralismus die Faktionen daran hindern, sich auf der Grundlage gemeinsamer Interessen oder Leidenschaften zu einer starken Mehrheit zu bündeln, die die Rechte der Minderheiten bedrohen könnte.⁴⁴ In dem Kontext betrachtet Madison die Religion als einen möglichen Gegenstand der Faktionen, die er in der Natur des Menschen begründet sieht:

„The latent causes of faction are thus in the nature of man; and we see them every where brought into different degrees of activity, according to the different circumstances of civil so-

alle Entwicklungen lenken. Gleichzeitig sind die Teile so weit entfernt und abgelegen, daß es sehr schwierig ist, sie durch Intrigen, Vorteile oder Leidenschaften zu irgendwelchen Maßnahmen gegen das Gemeinwohl zu bewegen.“ (Hume 1988: 355). Während aber Madison vor allem in der ungleichen Verteilung von Eigentum den dauerhaftesten und stärksten Grund für Faktionen ausfindig machte, ging Hume davon aus, es seien gerade die religiösen Unterschiede, die zu den dauerhaftesten und gefährlichsten Faktionen führten. Hume schreibt, in modernen Zeiten seien die religiösen Parteien aufgebracht und radikaler als die meisten grausamen Faktionen, die jemals aus Interesse oder Ehrgeiz entstanden seien. Überhaupt gehörten „Parteien aus Prinzip, insbesondere abstrakten spekulativen Prinzipien“ zu den außergewöhnlichsten und unberechenbarsten Erscheinungen in menschlichen Angelegenheiten, die nur aus der Moderne bekannt seien (Hume 1988: 56, 59). Siehe zum Einfluss Humes auf Madison: Arkin 1995.

- 44 Was den Gedanken des religiösen Pluralismus als Schutzschild für Frieden und Freiheit anbetrifft, den Madison im zehnten Federalist-Artikel mit der Großräumigkeit der Republik zu einem schlagenden Argument verbindet, ist es möglich, dass er ihn den Schriften Voltaires oder Adam Smiths entnommen hat. Der erste hatte in seinem *Dictionnaire philosophique* aus dem Jahre 1764 geschrieben: „si vous avez deux religions chez vous, elles se couperont la gorge; si vous en avez trente, elles vivront en paix. Voyez le Grand Turc: il gouverne des guèbres, des banians, des chrétiens grecs, des nestoriens, des romains. Le premier qui veut exciter du tumulte est empalé, et tout le monde est tranquille.“ (Voltaire 1964: 365). Der zweite Autor, Adam Smith, hat zwölf Jahre später in seinem Hauptwerk *The Wealth of Nations* denselben Gedanken formuliert: „The interested and active zeal of religious teachers can be dangerous and troublesome only where there is, either but one sect tolerated in the society, or where the whole of a large society is divided into two or three great sects; the teachers of each acting by concert, and under a regular discipline and subordination. But that zeal must be altogether innocent where the society is divided into two or three hundred, or perhaps into as many thousands small sects, of which no one could be considerable enough to disturb the public tranquillity.“ (Smith 2003: 1000). Doch so wichtig diese Autoren für Madison auch gewesen sein mögen: den Ausschlag für seine mutige Reflexion dürfte letztlich die Erfahrung mit der religiösen Konfliktsituation in seiner Heimatstaat Virginia gegeben haben.

ciety. A zeal for different opinions concerning religion, concerning Government and many other points, as well as speculation as of practice [...] have in turn divided mankind into parties, inflamed them with mutual animosity, and rendered them much more disposed to vex and oppress each other, than to cooperate for their common good.“ (Ebd.: 52)

Gleichwohl konnten Madison und seine Mitstreiter mit dem Argument, die Verfassung könne auf einen Grundrechtskatalog verzichten, weil die Bundesebene dafür schlicht nicht zuständig sei, die Bedenken und Zweifel der Kritiker kaum beschwichtigen. Dafür waren wohl einfach die Skepsis gegenüber der politischen Macht und das Bewusstsein für die Schutzbedürftigkeit der Freiheit durch verbriefte Rechte in der Bevölkerung zu stark verwurzelt (Wood 1969: 537). Als die Federalists merkten, dass die Unzufriedenheit in den einzelnen Staaten anhielt, mussten sie befürchten, ihre Widersacher würden sie nutzen, um die Verfassung erneut zur Disposition zu stellen. Da aber Madison mit den Federalists dies unbedingt vermeiden wollte, gab er nach und änderte seine Haltung; schließlich hatte für sie die Ratifizierung der Verfassung Vorrang, hing doch nichts weniger davon ab, als der Bundesstaat selbst. Zudem war Madison aus einem anderen Grund veranlasst, seine ablehnende Haltung gegenüber einer bundesstaatlichen Bill of Rights zu überdenken. Die Baptisten in seiner Heimatstaat Virginia, die um ihre gerade errungene Religionsfreiheit bangten, hatten ihre Unterstützung an die Bedingung geknüpft, dass man sich für die Sache der Religionsfreiheit auf der Bundesebene einsetzte. Madison folgte dem Ratschlag seines politischen Beraters und kontaktierte die Führungskräfte der Baptisten, um sich ihrer Unterstützung für seine Kandidatur zum ersten Kongress zu versichern – was ihm dann auch gelang, freilich um den Preis der Zusage, sich für ihr Anliegen stark zu machen (McConnell 1990: 1477). Und so kam es, dass Madison auch im Entstehungsprozess des ersten – die Stellung der Religion(sfreiheit) im neuen Gemeinwesen betreffenden – Verfassungszusatzes eine bedeutende Rolle zufiel.

Einige der zur Ratifizierung der Verfassung eigens berufenen Konvente in den Staaten hatten bereits im Vorfeld dem Kongress Vorschläge für die Formulierung der Grundrechtsartikel unterbreitet; fünf der dreizehn Staaten hatten von ihrem Vorschlagsrecht Gebrauch gemacht, um ihrer Sorge um die Religionsfreiheit Ausdruck zu verleihen. Virginia und North Carolina etwa verlangten in ihrem eingereichten Amendment-Vorschlag, „(t)hat religion, or the duty that we owe to our Creator and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force and violence; and therefore all men have an equal, natural and unalienable right to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience, and no particular religious sect or society ought to be favored or established by law in preference to others“ (Malbin 1978: 4). Mit dieser weitgehend dem Wortlaut des sechzehnten Artikels der *Virginia Bill of Rights* entlehnten Formulierung betonten beide Staaten zunächst, die gleiche Religionsfreiheit sei ein natürliches und unveräußerli-

ches Recht jedes Menschen. Sodann knüpfen sie daran die Forderung, keine Sekte dürfe vom Gesetzgeber etabliert oder bevorzugt behandelt werden, zu Lasten anderer Religionsgesellschaften. Auch für die Staaten Rhode Island und New York, deren Amendmententwurf dem von Virginia und North Carolina eingereichten ähnelte, stellte die Gleichbehandlung aller Religionsgesellschaften durch den Bundesstaat ein wichtiges Anliegen dar. Eine kurze und bündige Formulierung schlug schließlich der Ratifizierungskonvent von New Hampshire vor: „Congress shall make no laws touching religion or to infringe the rights of conscience.“ (Ebd.).

Diese Vorschläge aus den Ratifizierungskonventen der Staaten hatte Madison allesamt zur Kenntnis genommen, als er sich am 7. Juni 1789 anschickte, dem ersten Kongress einen eigenen Entwurf vorzulegen. Er bestand aus zwei Artikeln; der erste lautete: „The Civil Rights of none shall be abridged on account of religious belief or worship, nor shall any national religion be established, nor shall the full and equal rights of conscience be in any manner, nor on any pretext infringed.“ Der zweite verfügte: „No state shall violate the equal rights of conscience or the freedom of the press, or the trial by jury in criminal cases.“ (Ebd.). Madison macht mit dem zweiten Artikel deutlich, dass er das Recht der gleichen Gewissensfreiheit nicht nur vom Bundesstaat, sondern auch von den einzelnen Staaten geschützt sehen möchte. Allerdings wird das Verbot der Etablierung einer Religion lediglich auf den Bundesstaat erstreckt, die einzelnen Staaten sind davon ausgenommen, da er explizit von der nationalen Ebene spricht. Damit scheint Madison implizit angenommen zu haben, die unbedingte Gewährleistung der gleichen Gewissensfreiheit könne in den Staaten mit Elementen einer religiösen Etablierung bestehen. Dessen unbeschadet legt er aber seinem Entwurf ein weites und absolutes Verständnis von der Religionsfreiheit zugrunde, das sowohl den Glauben als auch die Religionsausübung umfasst; weder dürften die Bürgerrechte eines Menschen aufgrund seines religiösen Glaubens oder seiner Religionsausübung verletzt noch die vollen und gleichen Rechte des Gewissens in irgendeiner Weise oder unter irgendeinem Vorwand beeinträchtigt werden. Dadurch trägt Madison seiner grundlegenden Überzeugung Rechnung, wonach die Pflichten gegenüber Gott sowohl zeitlich als auch dem Grad ihrer Dringlichkeit nach den berechtigten Forderungen der bürgerlichen Gesellschaft vorausgehen. Daher gebührte ihnen Madison zufolge unbedingt Vorrang.

Der Entwurf Madisons durchschritt im Laufe der nächsten Monate eine Reihe von Revisionsstufen durch mehrere Instanzen, vom Repräsentantenhaus über den Senat bis zum gemeinsamen Conference Committee. Eine erste Bearbeitung erfolgte durch das Select Committee des Repräsentantenhauses, dem Madison selbst angehörte. Anstatt den Entwurf Madisons der Diskussion zugrunde zu legen, einigte man sich dort relativ zügig auf eine kurze und modifizierte Version, die das Wesentliche enthalten sollte: „No religion shall be established by law, nor shall the equal rights of conscience be infringed.“ Die Gründe für die Änderungen und Weglassungen können im Einzelnen nicht mehr ermittelt werden, da kein Bericht über

die Unterredung im Komitee überliefert ist (Malbin 1978: 5). Was man aber sicher sagen kann, ist, dass die Textfassung des Select Committee bei einigen Mitgliedern des Repräsentantenhauses für Unmut sorgte, als sie ihnen zur Beratung weitergeleitet wurde (McConnell 1990: 1482). Ein gewisser Peter Sylvester aus New York eröffnete die Debatte mit der kritischen Bemerkung, die vorgeschlagene Formulierung könnte dahingehend (miss)verstanden werden, „to have a tendency to abolish religion altogether“ (Ariens/Destro 1998: 80). Andere Repräsentanten sekundierten ihm mit dem Einwand, die Klausel könnte mit ihrer Forderung „no religion shall be established by law“ nahelegen, der Staat dürfe in keiner Weise Religion unterstützen. Hinter diesem Versuch, die brisanten Interpretationsspielräume der Regelung im Voraus zu ermessen und abzuwehren, stand in erster Linie die Sorge um die bestehenden staatskirchlichen Verhältnisse im Lande; nicht von ungefähr waren es ja vor allem die Repräsentanten der religiösen Establishment-Staaten, die Zweifel an der Textfassung äußerten. Im Rahmen dieser ersten Anfechtungen versuchte die Führungsfigur der Antifederalists in Massachusetts, Elbridge Gerry, einen mittleren Weg einzuschlagen. Er schlug vor, dem Bundesstaat nicht die Etablierung der Religion schlechthin, sondern lediglich einer religiösen Doktrin zu verbieten (ebd.). Doch fand auch dieser Vorschlag bei den Repräsentanten nicht die erhoffte Resonanz – übrigens nicht zuletzt dank der kritischen Stimme Madisons –, so dass die Suche nach einer formelhaften Lösung des Problems der Verhältnisbestimmung zwischen Bundesstaat und Religionen weitergehen musste. Daraufhin brachte Madison seine ursprüngliche Formulierung, der Staat dürfe keine nationale Religion einführen oder etablieren, erneut ins Gespräch, um gegenüber den Kritikern deutlich zu machen, dass das religiöse Etablierungsverbot sich lediglich auf den Bundesstaat bezog und sie daher kein Grund hätten, sich um die kirchlichen Establishments ihrer Staaten zu sorgen. Damit erweckte er aber ungewollt bei den Antifederalists Misstrauen, weil das Wort „national“ bei ihnen die Vorstellung eines starken Einheitsstaates weckte, den es nicht gab und auch nicht geben durfte; nicht umsonst hatte ja die Verfassung das Wort gehütet wie ein Geheimnis. Auch der Vorstoß Madisons führte also nicht weiter, weil sich die heikle Frage nach dem Verhältnis von Bundesstaat und einzelnen Staaten mit der Frage nach dem Beziehungsmuster zwischen Bundesstaat und Religionen unglücklich gekreuzt hatte. Infolge dessen wurde der von New Hampshire vorgeschlagene Amendmententwurf als neue Gesprächsgrundlage herangezogen. Als man sich auch hierüber nicht einigen konnte, machte ein gewisser Fisher Ames aus Massachusetts einen Textvorschlag, der ohne Diskussion angenommen wurde. Er lautete: „Congress shall make no law establishing religion, or to prevent the free exercise thereof, or to infringe the rights of conscience.“ (Malbin 1978: 11).

Diese Amendment-Version wurde wiederum ihrerseits Gegenstand kontroverser Erörterungen im Senat, dem sie zur Beratung und Beschlussfassung vorgelegt wurde. Eine Reihe von alternativen Formulierungen wurden dort in die Debatte einge-

bracht; die erste von ihnen verfügte: „Congress shall make no law establishing one religious sect or society in preference to others, or to infringe on the rights of conscience.“ Dieser und zwei andere Entwürfe, die dem Kongress die Etablierung einer Sekte oder Religionsgesellschaft zulasten anderer Religionsgesellschaften untersagten, wurden vom Senat nicht angenommen. Geeinigt haben sich die Senatoren am Ende auf eine andere Formulierung; sie lautete: „Congress shall make no law establishing articles of faith or a mode of worship, or prohibiting the free exercise of religion.“ Da aber die Mitglieder des Repräsentantenhauses mit den an ihrer Amendment-Version angebrachten Änderungen nicht einverstanden waren, musste auch über diese Formulierung in einer gemeinsamen Conference Committee verhandelt werden. Heraus kam als Ergebnis eine gekürzte Fassung des Amendment-Entwurfes von Fisher Ames: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof.“ Diese Formulierung wurde vom ersten Zusatzartikel der Verfassung übernommen und gilt bis zum heutigen Tag.

Indessen sollte das erste Amendment im ganzen 19. Jahrhundert keine Wirkung entfalten – auch wenn es wohl eine gewisse Ausstrahlung auf die Verfassungsentwicklung in den einzelnen Staaten hatte. Eine Reihe von Staaten hatten sich zwar bei der Neujustierung des Verhältnisses von Staat und Religion durch die Formulierung inspirieren lassen; einige hatten sie sogar mehr oder weniger direkt übernommen (Witte 2000: 93). Gleichwohl gelangte der erste Zusatzartikel im Grunde erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts – also hundertfünfzig Jahre nach seiner Verabschiedung – durch die Rechtsprechung des höchsten Bundesgerichtes zu historischer Wirksamkeit. Bis dahin galt es als ausgemacht, dass der Geltungsanspruch der religionsrechtlichen Verfassungsnorm sich ausschließlich auf den Bundesstaat erstreckte, und nicht auf die einzelnen Staaten. In diesem Zeitraum gab es denn auch keine einheitliche Verhältnisbestimmung von Staat und Religion in den Vereinigten Staaten von Amerika. Auch nachdem im Jahre 1833 das letzte religiöse Establishment in Massachusetts abgeschafft wurde, gab es noch in den einzelnen Staaten unterschiedliche religionspolitische Lösungsmodelle. Einige unter ihnen hatten allgemeine Gewissens- und Religionsfreiheit mit finanzieller Unterstützung und symbolischer Hervorhebung einer bestimmten Konfessionsfamilie oder Religion gekoppelt, wobei sie nicht selten den Zugang zu bestimmten öffentlichen Ämtern von einer religiösen Qualifikation abhängig machten. Andere hingegen bemühten sich von vornherein um eine gleichmäßige Förderung aller Denominationen und Religionsgesellschaften, in der Überzeugung, jede von ihnen könne zum Gelingen des öffentlichen Lebens beitragen. Daneben gab es aber auch Staaten, die in ihrer Beziehung zur Religion starke Elemente der Trennung vor allem in der Frage der Finanzierung religiöser Schulen geltend machten.

4. Die Rechtsprechung des Supreme Court

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts avancierte das höchste Bundesgericht der Vereinigten Staaten von Amerika zum religionspolitischen Akteur ersten Ranges. Die Verhältnisbestimmung von demokratischem Staat und Religion(en) erfolgt seitdem nicht zuletzt durch seine Rechtsprechung zum religionspolitischen Spannungsfeld auf der Grundlage des ersten Amendment. Anhand der an ihn herangetragenen Konfliktfälle markiert der Supreme Court immer wieder aufs Neue, wo die Grenzen zwischen demokratischem Staat und Religion(en) verlaufen sollen. Diese religionsrechtlichen Grenzziehungen sind allerdings immer öfter umstritten, weil die Normen des ersten Zusatzartikels selbst Gegenstand erbitterter Deutungskämpfe sind; um ihre Bedeutung wird im Spannungsfeld von Recht und Macht allseits gerungen, wobei nicht selten der (selektiven) Vergegenwärtigung ihrer Entstehungsgeschichte eine entscheidende legitimatorische Rolle zukommt.

Auch wenn die Religionsklauseln der Verfassung erst durch die Rechtsprechung des Supreme Court in den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts in ungeahntem Maße zu historischer Wirksamkeit gelangten, gab es bereits früher vereinzelt Entscheidungen. Doch hatte es das höchste Bundesgericht mit seinen früheren Urteilen zum ersten Amendment vermieden, an den bestehenden vielfältigen Regelungsmustern des Verhältnisses von Staat und Religionen in der föderalen Republik zu rütteln – obwohl die Möglichkeit der Anwendung der Grundrechtsartikel auf die einzelnen Staaten seit 1868 durch das vierzehnte Amendment, das die sogenannte due-process-Klausel enthielt, bestand. Erst als bei den Richtern die Überzeugung herangereift war, grundlegende Freiheitsrechte und Verfassungswerte seien schlicht zu wichtig für das normative Selbstverständnis des politischen Gemeinwesens der Amerikaner, als dass ihre Nichtbeachtung oder gar Verletzung durch die einzelnen Staaten unbeschadet hingenommen werden könnte, wurden die Freiheitsverbürgungen der Bundesverfassung auf die Staaten erstreckt. Nachdem die Rechtsprechung des Supreme Court bereits andere Freiheitsrechte einer harmonisierenden bzw. nationalen Normierung unterzogen hatte, wurden die Religionsklauseln der Verfassung Anfang und Mitte der vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts auf die Staaten angewandt. Seitdem hat die höchstrichterliche Instanz der Vereinigten Staaten eine stetig an Regulierungsdichte zunehmende, die gesellschaftliche Ausdifferenzierung und Vielfalt widerspiegelnde Rechtsprechung zum religionspolitischen Spannungsfeld hervorgebracht, mit der sie das Verhältnis von Demokratie und Religion im Einzelnen normiert. Im Folgenden soll die höchstrichterliche Rechtssprechung anhand ihrer wichtigsten Entscheidungen, Stationen und Tendenzen thematisiert werden. Die von ihr erfassten Fälle können zum Zwecke der besseren Übersicht in zwei Gruppen eingeteilt werden, je nach dem ob sie unter die Errichtungsklausel (Establishment Clause) oder die freie Religionsausübungsklausel (Free exercise clause) des ersten Zusatzartikels fallen:

Von den zwei Religionsklauseln des ersten Amendments der Verfassung ist die Errichtungsklausel mit der Vorgabe „Congress shall make no law respecting an establishment of religion [...]“ die bei weitem umstrittenere. Bisher wurde sie vom Supreme Court insbesondere an zwei Reibungsstellen des Verhältnisses von demokratischem Verfassungsstaat und Religionen angewandt. Die erste besteht in der Aufnahme und Verwendung religiöser Erfahrungsmuster und Ausdrucksformen durch den demokratischen Staat. Hier geht es darum, ob, und wenn ja, inwiefern der demokratische Verfassungsstaat sich vor allem bei seiner Selbstdarstellung religiöser Symbole und Rituale bedienen darf. Der zweite Bereich, in dem Demokratie und Religion(en) auf engstem Raume – mit widerstreitenden Ansprüchen und Erwartungen – regelmäßig aufeinander treffen, ist das öffentliche Schulwesen. Die dort entstehenden Konflikte um die Stellung und Bedeutung der Religion veranlassen regelmäßig das höchste Bundesgericht, die Errichtungsklausel auf den Plan zu rufen. In dem Zusammenhang stellt sich immer wieder auch die Frage, ob der demokratische Staat die privaten Konfessionsschulen finanziell fördern darf.

Genau um diese Frage ging es in der ersten und gleich Weichen stellenden Entscheidung des Supreme Court zur Errichtungsklausel aus dem Jahre 1947.⁴⁵ Das Gericht hatte darüber zu befinden, ob der Staat befugt sei, den Konfessionsschülern die Schulfahrtkosten zu erstatten, nachdem ein Steuerzahler aus New Jersey eine Beschwerde eingereicht hatte. Bei dieser Gelegenheit erlaubten sich die Richter, eine prinzipielle Stellungnahme zum Problem der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion abzugeben. Richter Hugo Black, der das Mehrheitsvotum verfasst hat, bestimmte die Bedeutung der Errichtungsklausel im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Religion. Dabei griff auch er auf den historischen Hintergrund der Religionsklauseln zurück und bemühte bevorzugt die Autorität Jeffersons, um seine Lesart plausibel zu machen. An entscheidender Stelle des Urteils heißt es:

„The ‘establishment of religion’ clause of the First Amendment means at least this: Neither a state nor the Federal Government can set up a church. Neither can pass laws which aid one religion, aid all religions, or prefer one religion over another. Neither can force nor influence a person to go or to remain away from church against his will or force him to profess a belief or disbelief in any religion. No person can be punished for entertaining or professing religious beliefs, for church attendance or non-attendance. No tax in any amount, large or small, can be levied to support any religious activities or institutions, whatever they may be called, or whatever form they may adopt to teach or practice religion. Neither a state nor the Federal Government can, openly or secretly, participate in the affairs of any religious organizations or groups and vice versa. In the words of Jefferson, the clause against establishment of religion by law was intended to erect ‘a wall of separation between Church and State’[...]. This

45 Everson v. Board of Education, 330 U.S. 1 (1947).

wall must be kept high and impregnable. We could not approve the slightest breach.“ (Semonche 1986: 161)

Um die Bedeutung der Errichtungsklausel anschaulich vor Augen zu führen, bedient sich Richter Black zum Schluss wirkungsvoll der Jefferson'schen Metapher von der Trennungsmauer zwischen Kirche und Staat. Seitdem hat diese metaphorische Rede, die in dem „Sinnhaushalt“ der Bibel ihren Ursprung hat und in der langen und verzweigten Geschichte des Christentum voller (Um-)Brüche immer wieder in abgewandelter Form verwendet wurde, einen festen Platz im kollektiven Gedächtnis der Amerikaner gefunden. Mehr noch, sie scheint von der Vorstellungswelt der Menschen derart Besitz ergriffen zu haben, dass sie den Wortlaut des ersten Zusatzartikels gleichsam verschlungen hat (Dreisbach 2002: 5). Doch trotz der damit angezeigten strengen Trennungskonzeption hat die Mehrheit der Richter den konkreten Fall positiv entschieden, das heißt: die staatliche Übernahme der Fahrtkosten von Schülern privater Konfessionsschulen als mit der Errichtungsklausel noch vereinbar erklärt. Ihre Begründung lautete, die Zuwendungen seien Teil eines allgemeinen staatlichen Förderprogrammes, das allen Schülern unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit zugute komme. Einigen Richtern wollte dies aber nicht einleuchten, sie schrieben ein abweichendes Minderheitsvotum, in dem sie darauf beharrten, dass das erste Amendment nichts anderes beabsichtigt habe als „to create a complete and permanent separation of the spheres of religious activity and civil authority by comprehensively forbidding every form of public aid or support for religion [...]“ (Semonche 1986: 164).

Tatsächlich entwickelte sich die Rechtsprechung des Supreme Court in den nächsten Jahren und Jahrzehnten eindeutig in Richtung einer rigiden Trennung von Staat und Religion. Das Gericht verbannte in einer Reihe von Entscheidungen zum Gehalt der Errichtungsklausel konsequent jeglichen religiösen Bezug aus der öffentlichen Schule. Bereits im Jahre 1948 entschied das Gericht fast einstimmig, dass der Religionsunterricht in öffentlichen Schulen der Staaten verfassungswidrig sei, weil er einer Förderung und Begünstigung von Religion gleichkomme.⁴⁶ Aus demselben Grunde untersagte der Supreme Court später den öffentlichen Schulen jegliche Bibellektüre⁴⁷, insbesondere auch die Vermittlung der biblischen Schöpfungsgeschichte im Unterricht⁴⁸, sodann die Zehn Gebote im Klassenzimmer⁴⁹ und das Morgengebet⁵⁰; selbst die von einigen Staaten anstatt des Schulgebetes einge-

46 McCollum v. Board of Education, 333 U. S. 203 (1948).

47 Abington School District v. Schempp, 374 U.S. 203 (1963).

48 Epperson v. Arkansas, 393 U.S. 97 (1968).

49 Stone v. Graham, 449 U. S. 49 (1980).

50 Engel v. Vitale, 370 U.S. 421 (1962).

führte Schweigeminute⁵¹, in der man beten oder meditieren konnte, wurde von den Richtern zu Fall gebracht (genauso wie Gebete auf Schulabschlussfeiern und Schulsportveranstaltungen).

Mit diesem strikten Trennungskurs stieß das Oberste Bundesgericht bei weiten Teilen der Bevölkerung auf heftigen Widerspruch, weil er einen Bruch mit der altbewährten Tradition des Landes bedeutete. Über Jahrhunderte hinweg war es selbstverständlich gewesen, dass die (protestantische) Religion gerade auch in öffentlichen Schulen der Vereinigten Staaten eine dichte Präsenz genoss (Feldman 2005: 57 ff.). Neben gesellschaftlichen Gruppen gab es auch Richter am Supreme Court, die bereits sehr früh davor warnten, die strikte Trennungskonzeption schlage oder könne umschlagen in Religionsfeindschaft. In einem Urteil aus dem Jahr 1952 über das zulässige Maß der Kooperation von Staat und Religionen in der Schule schrieb Richter Douglas für die Mehrheit⁵²:

„The first Amendment, however, does not say that in every and all respects there shall be a separation of Church and State. Rather, it studiously defines the manner, the specific ways, in which there shall be no concert or union or dependency one on the other. That is the common sense of the matter. Otherwise, the state and religion would be aliens to each other - hostile, suspicious, and even unfriendly.“ (Semonche 1986: 171)

Man solle sich hüten, warnte Douglas, eine Philosophie der Religionsfeindschaft in das erste Amendment hineinzulesen, andernfalls die religiösen Elemente des politischen Gemeinwesens – nicht zuletzt die Worte, mit denen der Supreme Court jede seine Sitzung eröffnet: „God save the United States and this Honorable Court“ – sich einem als Fremdkörper darbieten würden, die allesamt abgeschafft gehörten. Allein dies komme aber nicht in Frage, wenn dem Wortlaut des ersten Amendment und der Geschichte des Landes keine Gewalt angetan werden solle. Schließlich dürfe nicht in Vergessenheit geraten, bemerkt Richter Douglas einige Zeilen weiter, dass „we are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being.“ Dementsprechend segneten die Richter in ihrem Mehrheitsvotum das umstrittene New Yorker Schulprogramm, das die Erteilung eines Religionsunterrichts außerhalb des Schulgebäudes vorsah, als verfassungsgemäß ab. Aber so wichtig diese und andere gegenläufige Stellungnahmen auch waren, sie konnten den Trend zu strikter Trennung nicht aufhalten. Im Gegenteil, er verschärfte sich sogar in den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts: das Gericht machte sich in einer Reihe von Entscheidungen daran – über die Räumung der öffentlichen Schule von religiösem Einfluss, hinausgehend – den konfessionellen Schulen und

51 Wallace v. Jaffree, 472 U. S. 38 (1985).

52 Zorach v. Clauson, 343 U. S. 306 (1952).

ihren Schülern jedwede noch so indirekte Förderung und Unterstützung zu versagen.

Der Grundstein für dieses Vorgehen wurde in einer Entscheidung aus dem Jahr 1971⁵³ gelegt, in der die Richter versuchten, die Bedeutung der Errichtungsklausel an drei Erfordernissen festzumachen bzw. sie anhand von drei Prüfungsmaßstäben zu operationalisieren, die sie kumulativ aus früheren Urteilssprüchen des Supreme Court herleiteten. Danach sollte eine staatliche Maßnahme, die einen Bezug zur Religion aufweist, nur dann die Verfassungsschranke passieren, wenn sie erstens eine säkulare Zielmaßgabe verfolge, zweitens ihre erste und hauptsächliche Wirkung weder in der Förderung noch der Benachteiligung von Religion liege und drittens sie nicht eine übermäßige Verflechtung von Staat und Religion („an excessive government entanglement with religion“) nach sich ziehe (Ariens/Destro 1996: 302). Die Mehrheit der Richter verband mit diesem sogenannten Lemon-Test die Hoffnung, die Entscheidungspraxis des Supreme Court auf dem heiklen religionspolitischen Feld überschaubarer gestalten zu können – wohlwissend, dass das Begegnungsgeschehen zwischen Staat und Religion sich nicht in einfache Begriffskategorien fassen lässt. Sie betonten in ihrem Mehrheitsvotum, es könne zwischen Staat und Kirche keine „totale Trennung in einem absoluten Sinne“ geben, ein gewisser Beziehungsgrad sei schlicht unvermeidbar. Jede Suche nach einer adäquaten Lösung müsse ausgehen von der Einsicht, „that the line of separation, far from being a ‚wall‘, is a blurred, indistinct, and variable barrier depending on all the circumstances of a particular relationship“ (Ebd.). Aber auch der Lemon-Test sollte sich als nicht geeignet erweisen, eine konsistente und solide Rechtsprechung im religionspolitischen Bereich zustande zu bringen, da die von ihm aufgestellten Beurteilungskriterien sich ihrerseits letztlich einer klaren Bestimmung entzogen; vor allem die letzten zwei Erfordernisse bereiteten bei der Anwendung auf konkrete Konfliktlagen Schwierigkeiten: wie soll man zwischen Haupt- und Nebenfolgen staatlichen Handelns unterscheiden können, oder wie es später hieß: zwischen unmittelbaren die Religion begünstigenden oder belastenden Auswirkungen auf der einen Seite und „zufälligen“ oder entfernten Wirkungen, die vom Staatshandeln ausgehen, auf der anderen? Und: wie soll verbindlich bestimmt werden, wann eine Verflechtung von Staat und Religion „übermäßig“ ist und daher unterbleiben muss? Dementsprechend ist die Rechtsprechung des Supreme Court, sofern ihr der „Lemon-Test“ zugrunde lag, nicht frei von Widersprüchen (Walter 2006: 135). Besonders deutlich wird dies in den zum Bereich der staatlichen Förderung religiöser Privatschulen ergangenen Entscheidungen. 1975 entschied das Gericht, die direkte staatliche Leihgabe von Unterrichtsmaterial und Ausrüstung an Privatschulen zu unterbinden, weil der größte Teil der betroffenen Schulen in religiöser Trägerschaft sei

53 Lemon v. Kurtzman, (1971)

und daher die Leihgabe einer Förderung von Religion durch den Staat gleichkäme.⁵⁴ Ferner verbot das Gericht die Ausschüttung finanzieller Zuwendungen an Privatschulen, obwohl sie explizit für nicht-religiöse Unterrichtszwecke (Erwerb von Schulbüchern etc.) vorgesehen waren, mit der Begründung, selbst dieser Teil des Unterrichts lasse sich nicht loslösen vom religiösen Auftragscharakter der Schulbildung.⁵⁵ Darüber hinaus fielen auch Schulgelderstattungen oder die Inanspruchnahme sozialer Fördermaßnahmen durch Konfessionsschüler dem Verdikt der Verfassungswidrigkeit anheim. Gleichzeitig wurde jedoch im Jahre 1983 entschieden, dass die Schulkosten (Schulgeld, Lehrbücher, Fahrtkosten) steuerlich abgezogen werden könnten, weil die Schulform durch die Wahl der Eltern vermittelt sei und daher der Staat sich keiner Religionsförderung schuldig mache; dessen ungeachtet sei eine solide Schulausbildung der Staatsbürger – und die dazu erforderliche finanzielle Ausstattung (auch) der Privatschulen – dem Staat ein wichtiges säkulares Anliegen.⁵⁶ Drei Jahre später erklärte das Gericht einstimmig die Inanspruchnahme einer allgemeinen Ausbildungssubvention durch eine fortschreitend erblindende Person, die sie dazu verwenden wollte, Bibelunterricht an einer religiösen Schule zu nehmen, um später Priester oder Missionar zu werden, für mit der Verfassung kompatibel, weil die Verwendungsadresse des Geldes der privaten Entscheidung des Begünstigten vorbehalten sei.⁵⁷ Entgegen dieser Argumentation verfügte der Supreme Court in einer Entscheidung aus dem Jahr 1985⁵⁸, bundesstaatliche Fördermaßnahmen lernbehinderten und leistungsschwachen Kindern aus sozial benachteiligten Familien, die in Konfessionsschulen unterrichtet wurden, nicht angedeihen zu lassen, weil auch dies eine Religionsförderung bedeute. Der strenge Trennungskurs des Supreme Court hatte mit dieser Entscheidung (vorerst einmal) seinen Höhepunkt erreicht, in den nächsten Jahren sollte er eine Korrektur erfahren. Die Entscheidung wurde übrigens mit einer denkbar knappen Mehrheit von Richterstimmen gefällt, und auch die Öffentlichkeit hat sie reichlich mit Kritik bedacht. Die konservative Richterfraktion hat in einem bemerkenswerten Schritt – die öffentliche Meinung auf ihrer Seite wissend – die Betroffenen demonstrativ aufgefordert, einen weiteren ähnlich gelagerten Fall noch einmal vor das Gericht zu bringen, um eine Entscheidung in ihrem Sinne durchzufechten. Tatsächlich wurde über denselben Gegenstand ein weiteres Mal verhandelt, die Entscheidung von 1997 fiel ebenso knapp, nur diesmal zugunsten der Konfessionsschüler.⁵⁹ Seitdem hat die Richter-

54 Meek v. Pittinger, 421 U.S. 349 (1975).

55 Wollman v. Walter (1977).

56 Mueller v. Allen, (1983).

57 Wittwers v. Washington department of Service for the Blind, (1986).

58 Aguilar v. Felton, (1985).

59 Agostini v. Felton, (1997).

mehrheit den „Lemon-Test“, wenn auch formell nicht aufgegeben, so doch stark aufgelockert durch eine an dem Gedanken der Gleichbehandlung orientierte Lesart der Errichtungsklausel. In den letzten Jahren sind Urteile ergangen, gerade auch in Fragen der staatlichen Förderung von religiösen Privatschulen, die eine Kurskorrektur nahelegen. Im Jahre 2000 hatte der Supreme Court an dem Umstand nichts zu beanstanden, dass Konfessionsschulen vom Staat Sachleistungen wie Computer oder Bücher erhielten.⁶⁰ Er ging zwei Jahre später sogar einen Schritt weiter, indem er indirekte staatliche Finanzbeihilfen an die Konfessionsschulen bewilligte. Seit 2002 erhalten einkommensschwache Familien Bildungsgutscheine („vouchers“), von denen bekannt ist, dass sie bevorzugt von Konfessionsschülern in Anspruch genommen werden, um einen Teil ihres Schulgeldes zu bezahlen.⁶¹ Damit ist die strikte Trennung von Staat und Religion, die aus der no-establishment-clause des ersten Amendments abgeleitet wurde, ein Stück weit aufgelockert – zumindest im Bereich der privaten Konfessionsschulen.

So wichtig die öffentliche und private Schule aber auch sein mag: die Errichtungsklausel kommt nicht nur dort zur Anwendung. Sie ist neben der Schule besonders auch dort berührt, wo der demokratische Staat in seiner Selbstdarstellung auf religiöse Erfahrungsmuster und Symbole zurückgreift, weil sein „normatives Selbstverständnis“ von bestimmten religiösen Elementen geprägt ist. Zu nennen ist hier etwa das Staatsmotto „In God we trust“ und das nationale Treugelöbnis („pledge of allegiance“), das die Worte „one Nation under God“ enthält; ferner die staatliche Anerkennung christlicher Feiertage und die Errichtung von Kreuzen und Krippen im öffentlichen Raum, sodann die Kapelle im Kapitol und die landesweit (auch im Kongress) übliche Praxis der „legislative prayers“. Schließlich nicht zu vergessen die Formel, mit der der Supreme Court seine Sitzungen eröffnet: „God save the United States and this Honorable Court.“ Nur zu einigen dieser religiösen Elemente im normativen Selbstverständnis der amerikanischen Demokratie hat das höchste Bundesgericht letztinstanzlich Stellung bezogen, und dies auch nur relativ spät und zögerlich. Der Supreme Court hat lange Zeit, bis in die achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, zu vermeiden versucht, Konflikte aus diesem Bereich überhaupt zur Entscheidung anzunehmen; vermutlich aus der (begründeten) Sorge heraus, er müsste bei einer konsequenten Anwendung des „Lemon-Test“ den öffentlichen Raum von allen religiösen Bezügen räumen und würde sich dadurch bei der Bevölkerung in Misskredit bringen – womit schließlich nach den Reaktionen auf die Schulgebetsentscheidung aus dem Jahre 1962 durchaus gerechnet werden musste. Als aber widersprüchliche Urteile von unteren Gerichten in den Staaten

60 Mitchell v. Helms, (2000).

61 Zelman v. Simmons-Harris, (2002).

sich häuften, kam der Supreme Court um Entscheidungen auch in diesem Bereich nicht mehr herum.

Von den bisher behandelten Fällen zur Religion im Staat entschieden die Richter lediglich einen im Sinne der Trennung von Staat und Religion und dem Gebot der Gleichbehandlung aller Religionen. Im Jahre 1989 untersagte das Gericht das Aufstellen einer Weihnachtskrippe in einem Gerichtsgebäude, weil es hierin eine Förderung und Bevorzugung der christlichen Religion erblickte.⁶² Die hier angedeutete Möglichkeit, dass die Krippe die Verfassungsschranke passieren würde, wenn sie ihre Präsenz im öffentlichen Raum mit anderen religiösen und weltanschaulichen Symbolen teilte, wurde in einem anderen Urteil explizit ausgesprochen.⁶³ In einer anderen Fallentscheidung aus den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts rückte das Gericht dann von den Beurteilungskriterien des „Lemon-Test“ vollends ab: die angefochtene Praxis der „legislative prayers“ in den gesetzgebenden Körperschaften von den Staaten bis zum Kongress wurde von der Richtermehrheit als eine „historische Ausnahme“ verteidigt, die mit den „Intentionen der Verfassungsväter“ im Einklang stehe.⁶⁴ Die Kritiker versäumten freilich nicht, die bemühte Argumentation als willkürlich an den Pranger zu stellen, für sie war dadurch die Konsistenz der Rechtsprechung zur Errichtungsklausel gefährdet. Dessen unbeachtet stellte das Gericht auch später unter Beweis, dass es nicht gewillt ist, die religiösen Bezüge in der Selbstdarstellung des amerikanischen demokratischen Gemeinwesens preiszugeben. Dies zeigte sich nicht zuletzt in dem 2004 gefällten Urteil zum nationalen Treuegelöbnis⁶⁵ mit dem Wortlaut: „I pledge allegiance to the Flag of the United States of America, and to the Republic for which it stands, one Nation under God, indivisible, with liberty and justice for all.“ Ein atheistischer Vater aus Kalifornien hatte geklagt, die in den Grundschulen den Schülern auferlegte Pflicht, jeden Morgen vor Schulbeginn ein Treuegelöbnis gegenüber der Nation abzulegen, verstoße gegen das erste Amendment der Verfassung, weil es die Worte „unter Gott“ enthalte; der demokratische Staat mache sich dadurch, so die Anklage, einer Errichtung von Gottesglauben und Verletzung der Gewissensfreiheit seiner Tochter schuldig. Während das Berufungsgericht unter Anwendung des „Lemon-Test“ im Treuegelöbnis einen Verstoß gegen die Errichtungsklausel feststellte, weil es ein Glaubensbekenntnis enthalte, drückte sich der Supreme Court im Grunde um eine Entscheidung in der Sache herum. Denn er wies die Klage aus prozessualen Gründen zurück, weil nicht der Vater, sondern der Mutter das Sorgerecht für das Kind zukomme und sie keine Einwände gegen den Fahneneid geltend gemacht habe.

62 Allegheny County v. ACLU, (1989).

63 Lynch v. Donnelly, (1984).

64 Marsh v. Chambers, (1983).

65 Elk Grove Unified School District v. Newdow, (2004).

Aber auch wenn die Verfassungsmäßigkeit des Treuegelöbnisses von der Richtermehrheit der Sache nach nicht beurteilt wurde, nahmen einige Richter die Gelegenheit wahr, die Entscheidung inhaltlich zu begründen. Richter Rehnquist, der dem Gericht vorstand, argumentierte in seinem Sondervotum, das allmorgendliche Auftragen des Treuegelöbnisses bedeute keine religiöse Übung, nur weil es die deskriptiven Worte „unter Gott“ enthalte; sie stelle vielmehr einen patriotischen Akt dar, mit dem die Schüler und Schülerinnen ihre Treue und Verbundenheit mit der Nation bekundeten. Das Pledge of Allegiance sei weder ein Gebet, noch diene es der Förderung irgendeiner Religion. Es sei lediglich eine schlichte Anerkennung der Tatsache, dass „from the time of our earliest history our peoples and our institutions have reflected the traditional concept that our nation was founded on a fundamental belief in God.“ In dem Zusammenhang versucht er anhand von öffentlichen Reden und Stellungnahmen der Präsidenten seit George Washington zu zeigen, dass patriotische Anrufungen und öffentliche Würdigungen der Rolle der Religion in der Geschichte der amerikanischen Nation von Anfang an selbstverständlich waren. Ein allgemeines Verbot der Gottesformel in der Öffentlichkeit würde, gibt Rehnquist zu bedenken, gerade diese Tradition leugnen. Zudem würde es allen „Zwischenrufern“ ein Vetorecht einräumen („a sort of heckler’s veto“), das mit der demokratischen Entstehung solcher Praxis nicht zu vereinbaren wäre. „When courts extend constitutional prohibitions beyond their previously recognized limit, they may restrict democratic choices made by public bodies.“ Das, was das erste Amendment gebiete, sei, dass die Schüler sich der Zeremonie enthalten können, wenn sie es wünschen.

Beachtung verdient auch das Sondervotum der Richterin O’Connor, die unter Anwendung des dreistufigen „Lemon-Test“ ebenso zu dem Ergebnis gelangt, das Treuegelöbnis verstoße nicht gegen die Verfassung. Im Mittelpunkt ihrer Argumentation steht der Gedanke, das Treuegelöbnis sei – genauso wie das nationale Staatsmotto („In God we trust“) oder die Eröffnungsworte, mit denen der Supreme Court seine Sitzungen beginne – Bestandteil eines *ceremonial deism* und als solches von nicht-religiösem Charakter („such acts are simply not religious in character“, erklärt sie an einer Stelle). Der religiöse Bezug in der Pledge sei denkbar kurz und minimal gehalten, die Worte „under God“ dienten lediglich zum Zwecke der Beschreibung eines historischen Zusammenhanges, so dass ein vernünftiger Beobachter, der in die nationale Geschichte und in die Ursprünge solcher zeremoniell deistischen Akte eingeweiht sei, in ihm und ähnlichen Bezügen keine Förderung einer bestimmten Religion oder der Religion zulasten des Atheismus erblicken könnte. Außerdem gehe vom Treuegelöbnis auch kein Zwang aus, weil es den Schülern überlassen sei, ob sie es rezitieren wollen oder nicht. Dabei könne die Regierung prinzipiell niemanden offen zwingen, an einem Akt des zeremoniellen Deismus teilzunehmen. Denn: „Our cardinal freedom is one of belief; leaders in this Nation cannot force us to proclaim our allegiance to any creed, whether it be religious, philosophic, or political.“ Dennoch seien einige zeremonielle Bezüge auf Gott und Religion in der

amerikanischen Nation die unvermeidliche Folge der religiösen Geschichte des Landes, aus der die Gründungsprinzipien der demokratischen Freiheit hervorgegangen seien. Zum Schluss bemerkt sie: „It would be ironic indeed if this court were to wield our constitutional commitment to religious freedom so as to sever our ties to the traditions developed to honor it.“

Neben Rehnquist und O'Connor hatte auch Richter Thomas eine abweichende Stellungnahme abgegeben. Auch er plädierte für den Erhalt des Gottesbezuges im Treuegelöbnis, indes seine Begründung von den anderen grundlegend abwich. Denn ihm stellt sich das erste Amendment als eine „federalism provision“ dar, die genau genommen auf der nationalen Ebene erst gar nicht hätte angewendet werden dürfen. Mit anderen Worten: allein den einzelnen Staaten komme die Kompetenz in Sachen Religion zu, und nichts anderes hätten ursprünglich die Gründungsväter mit dem ersten Amendment bezweckt. Folglich sei die Rechtsprechung des Supreme Court zum ersten Amendment im Grunde gegenstandslos. Richter Thomas hat in den seither zum religionspolitischen Spannungsfeld gefallen Entscheidungen an dieser prinzipiell kritischen Position festgehalten. Erwähnt seien zwei Urteile zur Errichtungsklausel aus dem Jahr 2005, in denen es um die Frage ging, ob die Zurschaustellung und Präsenz der Zehn Gebote im öffentlichen Raum mit dem Trennungsgebot von Staat und Religion zu vereinbaren ist. In beiden Fallentscheidungen zeigte sich das Gericht zutiefst gespalten, weshalb sie dann auch jeweils mit denkbar knapper Mehrheit gefallen sind. Der erste Fall aus dem Bundesstaat Kentucky⁶⁶ hatte die Präsentation der Zehn Gebote in zwei Gerichtsgebäuden zum Gegenstand; eine linke Bürgerrechtsorganisation hatte sich daran gestoßen und geklagt. Während des Verfahrens versuchte die zuständige Autorität, den Eindruck zu erwecken, die Zehn Gebote seien lediglich ein Gründungsdokument unter vielen, indem sie andere für die Geschichte der USA wichtige Dokumente hinzunahm. Doch die „linksliberale“ Richtermehrheit des Supreme Court sah in dieser Ergänzung ein strategisches Kalkül, das es abzuwehren galt. Maßgeblich war für ihre Entscheidung, dass ursprünglich mit den Zehn Geboten eine religiöse Botschaft gesendet werden sollte. Diese kam jedoch in den Augen der Mehrheit letztlich einem staatlichen Bekenntnis zum christlichen Glauben sehr nahe, wenn nicht gleich. Aus diesem Grunde urteilten die Richter in ihrem Mehrheitsvotum, die in beiden Gerichtsgebäuden aufgehängten Zehn Gebote stellten einen Verstoß gegen das verfassungsrechtliche Neutralitätsgebot dar, das die Errichtungsklausel enthalte. In dem zweiten Fall ging es um die Verfassungsmäßigkeit eines zwei Meter hohen Granitblocks mit den Zehn Geboten, der seit 1961 auf einem Areal zwischen dem Parlamentsgebäude und dem

66 McCreary County, Kentucky, et al. v. American Civil Liberties Union of Kentucky et al., (2005).

Obersten Gerichtshof von Texas aufgestellt war.⁶⁷ Relevant für die Urteilsfindung war der Umstand, dass auf derselben Fläche sechzehn weitere Monumente standen und in der nahen Umgebung einundzwanzig historische Erinnerungsorte („historical markers“) gewürdigt wurden. Vorsitzender Richter Rehnquist begründete im Mehrheitsvotum die Sichtweise, das „passive“ Monument in Austin sei mit den Religionsklauseln vereinbar, selbst wenn es religiöse Bedeutung besäße. Entscheidend sei die Tatsache, dass die Besucher des Kapitols in Texas die religiösen Aspekte des Monuments als Teil einer umfassenderen moralischen und historischen Botschaft verstehen könnten. Deshalb bemüht er in seiner Begründung vor allem die Geschichte des Landes als Argument; in ihr sei die außerordentliche Bedeutung der Religion für das amerikanische Gemeinwesen stets vom Staat mit Anerkennung hervorgehoben und bedacht worden. Zudem, meint Richter Rehnquist, habe der Granitblock mit den Zehn Geboten vierzig Jahre lang niemanden gestört und diejenigen, die sich wie der Kläger an ihm stoßen, könnten ja daran vorbeigehen, ohne ihn zu lesen. Dagegen beharrten die vier abweichenden Richter darauf, dass die Präsenz des Monuments im öffentlichen Raum das Trennungsgebot von Staat und Religion verletze, weil der Staat sich religiöse Autorität anmaße. Richterin Sandra Day O'Connor sah sich veranlasst, in ihrem kritischen Sondervotum an die Verdienste des amerikanischen Lösungsmodells zu erinnern: „At a time when we see around the world the violent consequences of the assumption of religious authority by government, Americans may count themselves fortunate: Our regard for constitutional boundaries has protected us from similar travails, while allowing private religious exercise to flourish.“ Wem an einer lebendigen Religiosität in den USA gelegen sei, dürfe keine Grenzüberschreitungen nach beiden Seiten hin dulden, warnt die Richterin.

Die historische Faktizität der überwältigenden protestantischen Bevölkerungsmehrheit schlug auch in der Rechtsprechung des Supreme Court zur free-exercise-clause des ersten Verfassungszusatzes zu Buche. Nicht zuletzt hing von dem ihr eingezeichneten normativen Koordinatensystem ab, was überhaupt in einem rechtlich relevanten Sinn unter Religion gefasst wurde. Deutlich wird dies in den ersten Fallentscheidungen des Supreme Court zur Religionsausübungsklausel, in denen es um die Praxis der Vielehe bei Mormonen ging. Der erste Fall⁶⁸ wurde im Jahre 1879 entschieden. Ein Mitglied der Mormonen namens George Reynolds hatte das höchste Bundesgericht angerufen, weil er seine Religionsfreiheit durch ein Gesetz, das die Polygamie als Verbrechen unter Strafe stellte, ungerechtfertigterweise eingeschränkt sah. Die Mormonen erachteten die Vielehe als ein Gebot Gottes, das es unbedingt einzuhalten galt, wenn sie der ewigen Verdammnis entkommen wollten

67 Van Orden v. Perry, (2005).

68 Reynolds v. United States, 98 U.S. 145 (1879).

(Little 1977: 65). Dem Supreme Court oblag es, zu bestimmen, ob die Praxis der Polygamie in den Schutzbereich der Religionsfreiheitsklausel des ersten Zusatzartikels fiel oder nicht. Nachdem die Richter in ihrem Urteil feststellen, dass die Verfassung keine Definition der Religion enthalte, betonten sie die Notwendigkeit, auf die Entstehungsgeschichte der Religionsklauseln zurückzugreifen, um ihre Bedeutung zu ermitteln. Im Mittelpunkt ihrer historischen Analyse steht dann vor allem Thomas Jefferson; seine Auffassungen werden herangezogen, um die Grenzen der Religionsfreiheit zu markieren. Zu diesem Zweck wird zunächst eine Passage aus der Bill for establishing religious freedom zitiert, in der Jefferson zwischen Meinungen bzw. Prinzipien und Akten unterschieden hatte: dort hatte er gewarnt, es handle sich um einen gefährlichen Irrtum, der mit einem Mal alle Religionsfreiheit zerstöre, wenn es erlaubt wäre, dass die staatliche Richterschaft ihre Macht auf den Bereich der Meinung ausdehnt, und wenn aufgrund der Unterstellung einer bösen Absicht derselben das Bekenntnis oder die Verkündigung von Prinzipien unterdrückt würde; sodann hatte er hinzugefügt, für die staatlichen Behörden sei genug Zeit vorhanden, um im Sinne der berechtigten Interessen der bürgerlichen Regierung einzugreifen, „when principles break out into overt acts against peace and good order“. Die Richter des Supreme Court begnügten sich aber nicht hiermit; sie zitierten darüber hinaus eine Briefäußerung Jeffersons, die später für die Interpretation des ersten Zusatzartikels eine wichtige Rolle spielen sollte. In seinem Antwortschreiben an die *Danbury Baptist Association* vom 1. Januar 1802 hatte der dritte Präsident der jungen Republik folgende Äußerung getan:

„Believing with you that religion is a matter which lies solely between Man & his God, that he owes account to none other for his faith or his worship, that the legitimate powers of government reach actions only, & not opinions, I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should ‘make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof’ thus building a wall of separation between Church & State. Adhering to this expression of the supreme will of the nation in behalf of the rights of the conscience, I shall see with sincere satisfaction the progress of those sentiments which tend to restore man to all his natural rights, convinced he has no natural right in opposition to his social duties.“ (Dreisbach 2002: 148)

Diese Stellungnahme müsse, verlangen die Richter, als eine autoritative Erklärung des Bedeutungsumfanges der Religionsklauseln akzeptiert werden, weil sie von einem weithin anerkannten Verfechter der Maßnahme stamme (Semonche 1986: 150). Den zitierten Textstellen Jeffersons entnehmen sie die Überzeugung, niemand könne naturrechtlich verbürgte Freiheitsansprüche geltend machen, wenn sie den Verpflichtungen und Erfordernissen des Zusammenlebens zuwider liefen. Daher sei der Kongress durchaus berechtigt, Handlungsweisen gesetzlich zu verbieten, die für eine „gute“ Ordnung des Zusammenlebens subversiv seien, selbst dann, wenn sie

einer religiösen Motivation entsprächen. Polygamie gehöre eben zu dieser Kategorie von Handlungen; sie begünstige ein „patriarchal principle“⁶⁹, das im Fall einer Anwendung auf größere Gemeinschaften das Volk in einen „stationary despotism“ versetzen und damit das Fundament der republikanischen Regierung untergraben würde (Little 1977: 66). Außerdem, betonen die Richter, spreche dagegen die „Evidenz“ der Geschichte: Polygamie sei von der frühesten Geschichte an in England und anderen westlichen Nationen als ein Vergehen gegen die Gesellschaft eingestuft worden. Dass sie in den meisten asiatischen und afrikanischen Völkern gängige Praxis sei, ändere daran auch nichts. Angenommen, fragen die Richter, jemand glaubt, Menschenopfer stellten einen integralen Bestandteil seines Gottesdienstes dar, sollte man dann allen Ernstes der Regierung verbieten, dagegen einzuschreiten? Ihre Antwort lautet: „To permit this would be to make the professed doctrines of religious belief superior to the law of the land, and in effect to permit every citizen to become a law unto himself. Government could exist only in name under such circumstances [...]“ (Semonche 1986: 151). Elf Jahre später musste das höchste Bundesgericht erneut über einen Fall zur Polygamie entscheiden.⁷⁰ Die Richter bekräftigten noch einmal ihr Urteil: Bigamie und Polygamie würden zu Recht in allen christlichen und zivilisierten Ländern als Verbrechen geahndet. Denn sie würden die Reinheit der ehelichen Beziehung gefährden, den Frieden der Familien zerstören, die Frau entwürdigen und den Mann verderben. Zur Begründung heißt es weiter: „Few crimes are more pernicious to the best interests of the society and receive more general or more deserved punishment. To extend exemption from punishment for such crimes would be to shock the moral judgement of the community. To call their advocacy a tenet of religion is to offend the common sense of mankind.“ (Little 1977: 70). Die Verurteilung der Vielehe geschieht demnach nicht nur, weil sie gesetzlich verboten ist; jenseits der nackten Gesetzeskraft beruft sich der Supreme Court hier auf das moralische Empfinden der Mehrheitsgesellschaft einerseits und den gesunden Verstand der Menschheit (!) andererseits. Tatsächlich haben die Mormonen infolge des immensen gesellschaftlichen und staatlichen Drucks, der auf ihnen lastete, gegen Ende des 19. Jahrhunderts allmählich davon Abstand genommen, die Vielehe als Bestandteil ihres Glaubensbekenntnisses zu praktizieren. Der Konflikt mit den Mormonen macht jedenfalls deutlich, wie stark der Zusam-

69 Spätestens an dieser Stelle wird freilich deutlich, dass die Unterscheidung von Prinzipien bzw. Meinungen und Handlungen schwerlich durchgehalten werden kann, weil der Staat durch die Sanktionskraft der Gesetze, die eine Handlungsweise verbieten oder gebieten, auch immer über bestimmte Meinungen ein Urteil fällt. Abgesehen davon werden in den Demokratien Überzeugungen und Meinungen, die mit dem normativen Selbstverständnis ihrer Gesellschaften stark kollidieren, zum Gegenstand von Gesetzesverboten gemacht.

70 Davis v. Beason 133 U.S. 333 (1890).

menhang zwischen „mehrheitsgesellschaftlicher“ Faktizität und rechtlich sanktionierter Normativität sein kann (Nussbaum 2008: 198).

In der späteren Rechtsprechung des Supreme Court wurde dieser Zusammenhang ein Stück weit gelöst, wenn auch nicht so weit, dass das Verbot der Polygamie hinfällig geworden wäre. In einer Entscheidung aus dem Jahr 1940⁷¹ gab das Gericht die restriktive – von Jefferson übernommene – Unterscheidung zwischen religiösem Glauben und Praxis zugunsten eines umfassenderen Schutzes der Religion auf. Die Religionsausübung sollte fortan in den Schutzbereich der Religionsfreiheit fallen, wobei es die Möglichkeit einer beschränkenden Regulierung der religiösen Praxis durch den Staat im Einzelfall vorsah, wenn es ein „permissible end“ der Gesellschaft zu schützen galt. Noch im selben Jahr hatte das Gericht die Gelegenheit, seinen Maßstab an einem Konfliktfall anzuwenden.⁷² Zwei Kinder eines Angehörigen der Zeugen Jehovas aus Pennsylvania waren von der öffentlichen Schule verwiesen worden, weil sie den obligatorischen Fahneneid (damals noch ohne Gottesbezug) aus religiösen Gründen abgelehnt hatten. Daraufhin waren sie vor das Gericht gezogen, um ihr Recht auf Religionsfreiheit einzuklagen. Dem Supreme Court oblag es, zwischen der Religionsfreiheit und den legitimen Interessen, die die Regierung mit dem Fahneneid verband, abzuwägen. Richter Frankfurter schrieb das Mehrheitsvotum. Zunächst heißt es darin: „Certainly the affirmativ pursuit of one’s convictions about the ultimate mystery of the universe and man’s relation to it is placed beyond the reach of law. Government may not interfere with organized or individual expression of belief or disbelief.“ (Urofsky 2002: 247). Doch setze dies eine politische Gesellschaft voraus, die über eine gewisse Gemeinsamkeit verfügt. Eine freie Gesellschaft müsse im Eigeninteresse („selfprotection“) vor allem den Bildungsgang nutzen, um den zum gedeihlichen Zusammenleben erforderlichen gemeinsamen Bestand an Gefühlen („those almost unconscious feelings which bind men together“) und Gedanken zu erzeugen. Denn, konstatiert Richter Frankfurter: „The ultimate foundation of a free society is the binding tie of cohesive sentiment.“ (Ebd.). Und dazu seien eben symbolische Akte unabdingbar, die die nationale Einheit jenseits aller Unterschiede in geronnener Form erfahrbar machten. Aus dem Grunde sei es legitim, dass der Staat die Loyalität und Verpflichtung der Schülerinnen und Schüler gegenüber der Nation in Gestalt eines Fahneneides abverlange. Hiergegen wandte der Richter Stone in seinem Sondervotum ein, ein solcher Akt stelle eine unnötige Indoktrination der Schüler dar, der ohnehin seinen Zweck verfehlen müsse, wenn er nicht freiwillig vollzogen werde; es gebe nun wahrlich andere Möglichkeiten, nicht zuletzt im Unterricht selbst, Schülern Patriotismus und Loyalität beizubringen, als zwei Angehörige einer kleinen und hilflosen religiösen

71 Cantwell v. Connecticut 310 U.S., 296 (1940).

72 Minersville School District v. Gobitis, (1940).

Minderheit zum Fahneleid gegen ihren Willen zu zwingen. Es sei davon auszugehen, argumentiert Stone weiter, dass gerade der Schutz ihrer Religionsfreiheit die Betroffenen an das amerikanische Gemeinwesen binden würde. Deshalb sieht er die Möglichkeit einer „reasonable accommodation“ beider Interessenssphären, die von der Richtermehrheit nicht erwogen wurde.

Drei Jahre später tat die Richtermehrheit dies aber, als der Supreme Court noch einmal über denselben Gegenstand verhandeln musste; tatsächlich entschied er diesmal den Fall im Sinne des Richters Stone.⁷³ Im Mehrheitsvotum schrieb Richter Jackson, erzwungene Einheit der Meinung bringe nur die stille Einhelligkeit eines Friedhofes, und fügte warnend hinzu: „Those who begin coercive elimination of dissent soon find themselves exterminating dissenters.“ (Urofsky 2002: 259). Die Geschichte biete genug Anschauungsmaterial dafür – von der Inquisition über die Erfahrungen in Russland bis hin zum nationalsozialistischen Deutschland („our present totalitarian enemies“), mit dem sich die Vereinigten Staaten im Krieg befanden. Die Gründungsväter hätten mit dem ersten Amendment gerade solches Ungemach verhindern wollen; deshalb gelte es der Versuchung zu widerstehen, die Freiheit, anders zu sein, in einem Konformismus zu ersticken. Ein freiheitliches Gemeinwesen könne und müsse *dissent* zulassen und verkraften, selbst wenn dieser am Kern seiner Ordnung rühre. Nicht durch Zwang, sondern eher noch durch Freiheit werde der Demokratie patriotische Zustimmung zuwachsen.

„To believe“, argumentiert Richter Jackson, „that patriotism will not flourish if patriotic ceremonies are voluntary and spontaneous instead of a compulsory routine is to make an unflattering estimate of the appeal of our institutions to free minds. We can have intellectual individualism and the rich cultural diversities that we owe to exceptional minds only at the price of occasional eccentricity and abnormal attitudes. When they are so harmless to others or to the State as those we deal with here, the price is not too great. But freedom to differ is not limited to things that do not matter much. That would be a mere shadow of freedom. The test of its substance is the right to differ as to things that touch the heart of the existing order.“ (ebd.: 260)

Denn, heißt es zum Schluss in einer denkwürdigen Formulierung Jacksons: „If there is any fixed star in our constitutional constellation, it is that no official, high or petty, can prescribe what shall be orthodox in politics, nationalism, religion, or other matters of opinion or force citizens to confess by word or act their faith therein.“ Dieses umfassende Verständnis der Bekenntnisfreiheit wurde Anfang der sechziger Jahre vom Obersten Gerichtshof der USA in ein Regelwerk übersetzt, um die konkreten Streitfälle besser in den Griff zu bekommen. In einem wichtigen Urteil aus

73 West Virginia Board of Education v. Barnette, (1943).

dem Jahre 1963⁷⁴ verfügte die Richtermehrheit zunächst, dass die free-exercise-clause jedwede regulierende Tätigkeit der Regierung von vornherein verbiete, die Religion als solche zum Gegenstand habe; sodann wird erklärt, dass im Fall einer indirekten Betroffenheit von den allgemeinen Gesetzen eine substantielle Belastung und Einschränkung der Religionsfreiheit nur dann statthaft sein sollte, wenn ein zwingendes Interesse des Staates („compelling state interest“) es erfordere (ebd.: 285). Auf der Grundlage dieser Kriterien entschieden die Richter zugunsten einer Sieben-Tage-Adventistin, die ihren Anspruch auf Arbeitslosengeld verloren hatte, weil sie sich weigerte, samstags zu arbeiten. Auch wurde einem Zeugen Jehovas, der sich geweigert hatte, an der Herstellung von Rüstungsprodukten mitzuarbeiten, Arbeitslosengeld gewährt, weil er sonst aufgrund seines religiösen Bekenntnisses benachteiligt worden wäre.⁷⁵ Und in einem bemerkenswerten Urteil aus dem Jahr 1972 befreite das Gericht Kinder der Amish-Gemeinde partiell von der allgemeinen Schulpflicht bis zum sechzehnten Lebensjahr;⁷⁶ sie mussten fortan ihre Kinder nicht mehr über das achte Schuljahr hinaus in die Schule schicken. Die Angehörigen der Amish-Gemeinde, die seit drei Jahrhunderten eine von der Gesellschaft getrennte, einfache und agrarische Lebensform kultivieren, hatten in ihrer Klage geltend gemacht, ihren Kindern sei mit einer über die achte Klasse hinausgehenden Schulausbildung nicht gedient, weil sie dann weltlichen Einflüssen ausgesetzt seien, die ihr Seelenheil und die Reproduktion ihrer Gemeinschaft gefährden könnten. Zudem sei ohnehin das dort vermittelte Wissen und Geschick für ein Leben nach den Vorschriften ihrer Religion nicht erforderlich. Die Mehrheit der Richter gab dem Begehren der Amish-Angehörigen statt, weil sie von der Überzeugung ausging, das staatliche Interesse an einer allgemeinen Schulbildung könne keine absolute Geltung beanspruchen. Gerade in diesem Falle hielten sie es für angebracht, die religiösen Belange einer friedlichen Gemeinde, die sich bis dahin keine Gesetzesübertretungen hatte zu Schulden kommen lassen, in Rechnung zu stellen. Auch erkannten die Richter keine Gefahr für die betroffenen Kinder, dass ihnen dadurch die Möglichkeit eines Austrittes aus der Gemeinschaft erschwert oder gar genommen sein würde. Schließlich hielten sie die Sorge für unbegründet, dass sie nicht über die gleiche Chancenf়reiheit verfügen würden, wenn sie sich später für das Leben in der Gesellschaft entscheiden sollten. Die Richter wollten sogar nicht ausschließen, dass gerade die religiösen Charakterzüge und Qualitäten der Jugendlichen ihnen später bei der Bewältigung des Lebens in der Gesellschaft hilfreich sein könnten.

74 Sherbert v. Verner, 374 U.S. 398 (1963).

75 Thomas v. Review Board of Indiana Employment Sec., 450 U.S. 707 (1981).

76 Wisconsin v. Yoder, 406 U.S. 205 (1972).

Von dieser großzügigen Praxis der Religionsfreiheit rückte der Supreme Court zwei Jahrzehnte später ab. In einem Urteil aus dem Jahre 1990⁷⁷, in dem es um die Frage ging, ob der Peyote-Konsum zweier amerikanischer Ureinwohner, dessentwegen sie ihre Anstellung bei einem privaten Drogen-Rehabilitationsverein verloren hatten, als Religionsausübung vom ersten Amendment geschützt sei, entschied die Richtermehrheit, zu den strengen Maßstäben der ersten Polygamie-Entscheidung aus dem Jahre 1878 zurückzukehren. Die Religionsausübungsfreiheit sollte nicht mehr so weit gefasst werden, dass die Anwendung allgemeiner Gesetze auf religiös motivierte Handlungen unter dem Vorbehalt eines zwingenden Staatsinteresses stand; ein solches Erfordernis komme erst recht nicht in Frage, wenn das religiöse Handeln sich gegen allgemeine Strafgesetze richte. Prinzipiell habe sich jeder Bürger den allgemeinen und neutralen Gesetzen zu beugen, selbst wenn sein Handeln religiös motiviert sei. Andernfalls wäre es jedermann freigestellt, sich selbst zum eigenen Gesetzgeber zu erheben – zumal in einer Gesellschaft wie der amerikanischen, in der Pluralisierung und Individualisierung der religiösen Erfahrung sehr fortgeschritten sei.

Gegen diese restriktive Lesart der Religionsausübungsklausel schritt der Kongress 1993 in einem einmaligen Vorgang ein, indem er ein Gesetz zur Wiederherstellung der Religionsfreiheit (das sogenannte „Religious Freedom Restoration Act“) verabschiedete. Es sollten der Religionsfreiheit wieder möglichst günstige Entfaltungsräume gewährt werden, verlangte der Gesetzgeber – soweit es eben mit den zwingenden Staatsinteressen zu vereinbaren sei. Doch brachten die Richter ihrerseits wiederum vier Jahre später das Gesetz in einer Entscheidung⁷⁸ zu Fall, und seitdem werden indirekte Beschränkungen der Religionsausübung hingenommen, wenn sie von allgemeinen und neutralen Gesetzen ausgehen, die einem „einfachen“ und nicht unbedingt zwingenden Staatsinteresse dienen.

5. Schlussbetrachtung

Alexis de Tocqueville hatte in seiner Betrachtung der amerikanischen Demokratie bemerkt, die Religion müsse als erste politische Einrichtung der Amerikaner gelten, auch wenn sie sich niemals unmittelbar in die Geschäfte der Regierung einmische (Tocqueville 1981: 398, Bd. I). Seine allgemeine Überlegung, jede Religion werde von einer ihr verwandten politischen Meinung begleitet, weil die Menschen geneigt seien, die politische Gesellschaft und den Gottesstaat übereinstimmend zu ordnen, ja die Erde mit dem Himmel in Einklang zu bringen, fand er in den Vereinigten

77 Employment Division, Oregon Department of Human Resources v. Smith, 494 U.S. 872 (1990).

78 City of Boerne v. Flores 521 U.S. 507 (1997).

Staaten bestätigt. Die pilgrims, die sich den unvermeidlichen Nöten der Fremde aussetzten, um ihren Gott in Freiheit anbeten zu können, hatten ein Christentum in die Neue Welt mitgebracht, das sich ihm als zutiefst demokratisch und republikanisch darbot. Er sieht zwischen dem Puritanertum und der Demokratie einen unmittelbaren Entstehungszusammenhang, obgleich ihm die Schattenseiten der puritanischen Bibelregimes in neuenglischen Staaten keineswegs entgingen. Tocqueville kommt namentlich auf die besonders strengen Strafgesetze des Staates Connecticut zu sprechen, die wörtlich der Heiligen Schrift (dem Deuteronomium, dem Exodus oder dem Leviticus) entnommen waren; er zitiert etwa die Bestimmung, nach der, wer einen anderen Gott als den Herrn anbete, mit dem Tode bestraft werden solle. Auch erwähnt er die Tatsache, dass die Gesetzgeber die Mitglieder des Gemeinwesens in gänzlicher Missachtung der Glaubensfreiheit, die sie in Europa gefordert hatten, durch Androhung von Bußen zum Besuch des Gottesdienstes zwangen. Tocqueville prangert diese „Auswüchse“ der puritanischen Strenggläubigkeit als engherziges Sektierertum, das dem Menschen nicht zum Lob gereiche, an.

Ähnlich wie Tocqueville hat später der protestantische Theologe Ernst Troeltsch das Verhältnis von Demokratie und Calvinismus in den Neuenglandstaaten bestimmt, wenn auch mit wichtigen Akzentverschiebungen versehen. In seinem 1906 vor der Versammlung deutscher Historiker gehaltenen Vortrag über „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“ hat auch er der freikirchlichen Gestalt des Calvinismus in der Neuen Welt einen „hervorragenden Anteil an der Herbeiführung der Disposition für den demokratischen Geist“ bescheinigt (Troeltsch 2001: 262). Gleichzeitig betont er aber, die Demokratisierung der modernen politischen Welt dürfe „nicht einseitig und nicht direkt“ auf den Calvinismus zurückgeführt werden. Denn er habe sich auch in den neuenglischen Staaten, in denen die alten ständischen Elemente Europas fehlten, zur „strengsten Theokratie“ entwickelt, in der die Wählbarkeit an die sittliche Würdigkeit der Kirchenzugehörigkeit gebunden wurde und die gewählten Herrscher sich patriarchalisch als zur eingehendsten religiös-ethischen Erziehung berechtigt wussten. Daher müsse man im Grunde konzedieren, dass der „reine naturrechtliche, von religiösen Rücksichten befreite Rationalismus“ für die Entwicklung der Demokratie von größerer Bedeutung als der Calvinismus gewesen sei (ebd.). Auch wenn Troeltsch also die Bedeutung des nonkonformistischen Calvinismus bei der Entstehung der Demokratie in den neuenglischen Staaten keineswegs leugnet, hebt er dessen theokratische Züge deutlicher als Tocqueville hervor und spricht dem rationalistischen Naturrecht der Aufklärung einen größeren Stellenwert zu.

Die von Tocqueville und Troeltsch angestellten Überlegungen zur Bestimmung des jeweiligen Anteils des Protestantismus, der säkularen Aufklärungsphilosophie und anderer Einflussquellen an der Begründung der liberalen Demokratie und der Trennung von Staat und Kirche in Nordamerika markieren Eckpunkte einer Debatte, die bis heute anhält (Engeman/Zuckert 2004). Im Rahmen eines normativen

Selbstverständigungsdiskurses wird die Frage nach den religiösen Ursprüngen der amerikanischen Demokratie immer wieder aufgeworfen und kontrovers erörtert. Mitunter kristallisieren sich die unterschiedlichen genealogischen „Narrationen“ über das amerikanische Gemeinwesen in den ideengeschichtlichen Auseinandersetzungen zu alternativen Paradigmen heraus, sodass man – mit einiger Vereinfachung – sagen kann: Liberalismus, Republikanismus und Puritanismus fungieren als Namensgeber einflussreicher Traditionsstränge, die sich gegenseitig die Deutungshoheit über die Herkunftsgeschichte streitig machen – stets mit Implikationen für die Gegenwart und die Zukunft des politischen Gemeinwesens. Zwei extreme Positionen stecken das Feld möglicher Antworten ab: die erste betont die protestantischen Ursprünge mit Nachdruck und zeichnet eine starke Kontinuitätslinie von den frühen Puritanergemeinden zur revolutionären Gründung und darüber hinaus (Shain 1994); die zweite hingegen nimmt an, die Revolution habe mit dem puritanischen Erbe prinzipiell gebrochen, indem sie das politische Gemeinwesen auf säkulare Legitimitätsgrundlagen (die liberale politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages mit dem rationalistischen Naturrecht steht im Zentrum) stützte. Zwischen diesen beiden Polen gibt es eine Reihe von Erklärungsmustern, die das puritanische Erbe mit dem Einfluss der Aufklärungsphilosophie in unterschiedlichen Abstufungen amalgamieren; die meisten dieser Ansätze gehen davon aus, zwischen der Mayflower Compact und der Revolution gebe es eine Art eklektische Kontinuität (Bailyn 1967; Noll 2002).

Es kann freilich an dieser Stelle nicht darum gehen, diese einzelnen Ansätze und Debattenbeiträge auch nur flüchtig zu thematisieren. Der Hinweis sollte hier genügen, dass sich die calvinistische Frömmigkeit von Anfang an durchaus ambivalent auf die Entwicklung des demokratischen Verfassungsstaates, der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche in Nordamerika ausgewirkt hat (Miller 1935: 59; Witte 1990). In der Tat: ein noch so kurzer Blick in die Geschichte der neuenglischen Staaten genügt, um deutlich zu machen, dass weder die Religionsfreiheit noch die Trennung von Staat und Kirche dem Puritanismus in die Wiege gelegt waren. Am Anfang stand, wie oben gezeigt wurde, das strenge Bibelregime von Massachusetts Bay. Das von Auserwählten im Bunde mit Gott nach dem alttestamentarischen Vorbild gegründete Gemeinwesen verfügte über starke theokratische Züge. Erst die sekundären Gründungen der Baptisten in Rhode Island und der Quäker in Pennsylvania haben aus der doppelten religiösen Verfolgungsgeschichte die Lehre der Demokratie und der Gewissensfreiheit gezogen. Das politische „emanzipatorische Potential“ des reformierten Glaubens gelangte also erst infolge mehrerer Erfahrungsbrüche zu historischer Wirksamkeit.

Auch die höchstrichterliche Rechtsprechung war, wie wir gesehen haben, nicht vor der Versuchung gefeit, die allgemeine Bedeutung der Religion in der Geschichte des Landes zu thematisieren, um ihrer Urteilsfindung höhere Weihen zu verleihen. In diesem Zusammenhang wird besonders Wert darauf gelegt, die ursprüngli-

che Absicht („original intent“) der Verfassungsväter zu ermitteln, um eine bestimmte Interpretation des ersten Amendments zu stützen. Da aber die Debattenbeiträge im Senat und im gemeinsamen Conference Committee in der entscheidenden Schlussphase nicht überliefert sind, dürfte es nur sehr bedingt – wenn überhaupt – möglich sein, zu rekonstruieren, was wohl die Motive und Absichten der Delegierten hinter der gewählten Formulierung im Einzelnen gewesen sind. Aus dem überlieferten Teil der Debatte lässt sich immerhin mit einiger Verlässlichkeit angeben, welche Lesarten der Religionsklauseln vom Willen der Verfassungsgeber jedenfalls nicht gedeckt sind: zum einen ist dem Debattenverlauf zu entnehmen, dass eine (übrigens gleich zu Beginn von Madison vorgeschlagene) Anwendung der vorgesehenen religionsrechtlichen Normen auf die Einzelstaaten nicht mehrheitsfähig war; zum anderen kann eine Interpretation der establishment-clause als ein Verbot der Etablierung einer bestimmten Religion oder Denomination zulasten anderer ausgeschlossen werden, weil Versuche von Mitgliedern des Konventes, den Textentwurf dahingehend zu ändern, mehrfach scheiterten. Deshalb kann es auch nicht überzeugen, wenn aus dem Gebrauch des unbestimmten Artikels in der Formulierung („an establishment of religion“) abgeleitet wird, das religiöse Errichtungsverbot ziele auf die Etablierung einer bestimmten Religion und nicht der Religion schlechthin (Malbin 1978: 14). Genauso wenig stichhaltig ist es, zu meinen, aus der Wortwahl „respecting an establishment of religion“ herauslesen zu können, die Verfassungsgeber hätten damit die verbliebenen establishments der Einzelstaaten besonders schützen wollen – selbst wenn dies sicherlich das vorrangige Anliegen einiger Delegierten war. Gegenüber solchen subtilen Versuchen, die interpretatorischen Freiräume des ersten Amendments schöpferisch zu erproben, muss daran erinnert werden, dass es sich wesentlich um einen Kompromisstext handelt. Die Teilnehmer des Konvents hatten durchaus unterschiedliche Interessen im Visier; einigen ging es darum, die establishments in den Staaten zu sichern, indem dafür gesorgt wurde, dass der Bundesstaat sich aus den religiösen Angelegenheiten heraushielt, während anderen eher daran gelegen war, die Trennung von Staat und Religion bundesweit durchzusetzen und allgemeine Religionsfreiheit zu gewährleisten. Am Ende verständigte man sich halbwegs darauf, dem Kongress zu verbieten, Gesetze zu verabschieden, die sowohl eine Etablierung von Religion als auch ein Verbot ihrer freien Ausübung betrafen. Freilich blieb es den Delegierten dabei unbenommen, ihre Vorstellungen und Wünsche in die gefundene Kompromissformulierung hinein zu projizieren, so dass nicht jeder mit demselben Wort gleiches gemeint haben muss. Der Wortlaut des ersten Zusatzartikels war eben für beide Seiten „anschlussfähig“; jeder konnte damit seine Interessen in Verbindung bringen. Solange sich das erste Amendment lediglich auf die bundesstaatliche Ebene erstreckte, konnte es keine Interpretationskonflikte geben, weil die primäre Gestaltungskompetenz im Bereich des Verhältnisses von Staat und Religion bei den Legislativen der Gliedstaaten lag. Seitdem aber der Supreme Court in den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhun-

derts die Freiheitsverbürgungen des ersten Verfassungszusatzes auf die Gliedstaaten angewandt hat, wird über Sinn und Zweck der Religionsklauseln heftig gestritten – sowohl im Gericht selbst als auch in der Gesellschaft und Wissenschaft.

Die stärkste Kritik am Trennungskurs des Richters Hugo Black ist in den letzten Jahren von Philip Hamburger formuliert worden. In seinem 2002 erschienenen Buch „Separation of Church and State“ entwickelt er in aller Ausführlichkeit die These, dass die Trennung im Grunde erst im 19. und 20. Jahrhundert von den protestantischen Nativisten aus antikatholischem Impetus in Stellung gebracht worden sei. Für ihn hat der Papst mit seinen Stellungnahmen gegen die Trennung von Staat und Kirche und Religionsfreiheit viel mehr zur Popularität des Trennungsgedankens in den Vereinigten Staaten beigetragen als Jefferson (Hamburger 2002: 482). Die Trennungspolitik diene Hamburger zufolge der protestantischen Mehrheit dazu, ihre „individuellen“ Vorstellungen von der Religion der katholischen und anderen Minderheiten aufzuzwingen; sie sollte vor allem die staatliche Finanzierung der katholischen Konfessionsschulen verhindern, da die öffentlichen ohnehin protestantisch geprägt waren. Hamburger kommt in diesem Kontext auch auf die Ku-Klux-Klan-Mitgliedschaft von Richter Black zu sprechen, um deutlich zu machen, dass die Trennung für die protestantischen Nativisten in erster Linie gegen die Katholiken gerichtet war (ebd.: 421).

Tatsächlich führte der Trennungskurs zunächst im Bereich der öffentlichen Schulen zu einschneidenden Veränderungen; er wurde später eine Zeit lang auch gegenüber den privaten Konfessionsschulen forciert. Nicht zuletzt als Reaktion auf diesen höchststrichterlichen „legal secularism“ formierte sich ab den siebziger Jahren eine neue evangelikale Erweckungsbewegung, die sich die Wiederherstellung der traditionellen Rolle von Religion im öffentlichen Leben zum Ziel setzte.⁷⁹ Besonders zwei Urteile des Supreme Court aus den sechziger und siebziger Jahren gaben ihr Auftrieb: zum einen das Schulgebetverbot aus dem Jahr 1962, zum anderen die Liberalisierung der Abtreibung im Jahr 1973 (Hochgeschwender 2007: 183). Tatsächlich wurde der strikte Trennungskurs des Supreme Court in den achtziger und in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts von einer eher konservativen Richtermehrheit tendenziell zugunsten des Gleichbehandlungsgebotes korrigiert. Vor allem gegenüber den konfessionellen Privatschulen hat das Gericht in den letzten zwei Jahrzehnten den Weg von strikter Trennung und negativer Neutralität zu wohlwollender und positiver Neutralität eingeschlagen. Infolge dessen ist dem Staat

79 Noah Feldman spricht in seinem Buch „Divided by God, America’s church-state-problem – and what we should do about it“ von „legal secularism“ einerseits und „values evangelicals“ andererseits, wobei er den evangelikalen Fundamentalismus zu einem Gutteil als eine Antwort auf den vom Supreme Court forcierten legalen Säkularismus sieht (Feldman 2005: 185 ff.).

eine indirekte Förderung von Religion durchaus gestattet, wenn Bürger hierbei als autonome, in ihrer Entscheidung freie Mittler auftreten, denen prinzipiell auch andere Optionen offen stehen.

Von dem strikten Trennungskurs nicht erfasst sind aber nach wie vor die religiösen Bezüge in der Selbstdarstellung des demokratischen Staates. Der Supreme Court zeigte sich, wie oben gezeigt wurde, von Anfang an kaum gewillt, im Namen des Trennunggebotes die religiösen Bezüge zu eliminieren. Selbst die liberalen unter den Richtern hielten sich auffällig zurück, wenn es um symbolisch geronnene Ausdrucksformen religiöser Elemente im normativen Selbstverständnis der amerikanischen Demokratie ging. Die Einstufung und Verteidigung dieser religiösen Bezüge als Akte eines ceremonial deism seitens auch der liberalen Richter ist bemerkenswert. Nicht selten wurde hierbei die Geschichte des Landes als rechtfertigendes Argument für die religiöse Umrahmung des demokratischen Horizonts ins Feld geführt. Dabei handelt es sich um eine Geschichte, in der der Gottesglaube die Klammer um das Leben in der politischen Gemeinschaft bildet. Es versteht sich von selbst, dass Atheisten, Agnostiker und andere minoritäre Gruppen, die nicht an einen Gott glauben, wie etwa die Buddhisten, in dieser gegenwärtig gehaltenen Geschichte keinen würdigen Platz zugewiesen bekommen. Die Einbeziehung der Anderen und Andersgläubigen stößt im amerikanischen Gemeinwesen eben dort an ihre (symbolischen) Grenzen, wo sich die Nation explizit „unter Gott“ stellt. Insofern gibt es, über alle Brüche hinweg, vielleicht doch eine gewisse Kontinuität von den ersten Puritanergemeinden, die sich im Bunde mit Gott wussten, bis zur heutigen amerikanischen Demokratie, in der der zeremonielle Deismus sowohl vom höchsten Bundesgericht als auch vom Präsidenten (zumal in Krisenzeiten) bemüht wird. Getragen wird er letztlich von der starken Religiosität der amerikanischen Gesellschaft, die bei aller Pluralität einen deutlichen protestantischen Einschlag besitzt.⁸⁰ Tatsächlich gehört die amerikanische Gesellschaft zu den religiös vitalsten und vielfältigsten – nicht nur im Vergleich zur Westeuropa, sondern auch im Weltmaßstab (Joas 2007; Norris/Inglehart 2011: 89). Der Umstand, dass die USA zugleich die modernste Gesellschaft der Welt haben, begründet eine gewisse Ausnahmestellung des Landes, die den Historikern und Religionssoziologen bis heute zu denken gibt. Als Erklärungsfaktoren für die bemerkenswerte Vitalität des religiösen Lebens werden im Allgemeinen genannt: das puritanische Erbe, die Geschichte der Ein-

80 Im Epilog zu einer Festschrift anlässlich seines siebzigsten Geburtstages spricht der Religionssoziologe Robert Bellah davon, die amerikanische Kultur sei schon immer zutiefst protestantisch geprägt gewesen, so dass Katholiken und Juden im Laufe der Zeit in gewissem Sinne „protestantisiert“ worden seien. Die amerikanische Gesellschaft zeichne sich – bei allen Unterschieden, die es zwischen Religionen gebe – tendenziell durch eine säkularisierte protestantische Monokultur aus (Bellah 2002: 267).

wanderung, der schwache Wohlfahrtsstaat, der mit einem größeren Bedürfnis nach Kontingenzbewältigung einhergeht, der religiöse Pluralismus und nicht zuletzt seit Tocqueville die Trennung von Staat und Kirche. Die entscheidende Besonderheit der USA gegenüber Europa scheint darin zu bestehen, dass sie seit dem 18. Jahrhundert kein staatlich gestütztes „religiöses Territorialmonopol“ kannten (Joas 2007: 364). Dabei bedeutet der Verzicht auf eine religiöse Monopolstellung keineswegs, dass die Religion dem demokratischen Staat gleichgültig wäre. Im Gegenteil, die Trennung von Staat und Religion findet in der – im Anschluss an Rousseau – sogenannten Zivilreligion ihr komplementäres Gegenstück. In einem inzwischen klassischen, erstmals 1966 veröffentlichten Essay hat der Religionssoziologe Robert N. Bellah unter dem Titel „Civil Religion in America“ die öffentliche Dimension der Religion im amerikanischen Gemeinwesen, die sich in einer Reihe von Überzeugungen, Symbolen und Ritualen äußert, thematisiert. Er geht vor allem auf die Reden der Präsidenten ein, in denen die religiöse Berufung und Auserwähltheit des Landes immer wieder beschworen und die Einhaltung der Bundesverpflichtungen gegenüber Gott angemahnt wird. Obwohl Bellah zu verstehen gibt, die Zivilreligion sei weder sektiererisch noch christlich, wird zum Schluss deutlich, wie sehr sie aus dem Erfahrungsfundus der Bibel schöpft; dort heißt es nämlich:

„Behind the civil religion at every point lie Biblical archetypes: Exodus, Chosen People, Promised Land, New Jerusalem, Sacrificial Death and Rebirth. But it is also genuinely American and genuinely new. It has its own prophets and its own martyrs, its own sacred places, its own solemn rituals and symbols. It is concerned that America be a society as perfectly in accord with the will of God as men can make it, and a light to all the nations.“ (Bellah 1966: 18)

Zuvor stellt er fest, dass in der amerikanischen Demokratie die unbedingte und letzte Souveränität stillschweigend und oft auch ausdrücklich nicht dem Volk, sondern Gott zuerkannt worden sei und werde. Darin liege letztlich die Bedeutung des politischen Grundsatzes „In God we trust“. Tatsächlich leisten die Präsidenten des Landes bis heute ihren Amtseid mit der Hand auf der Bibel ab und besiegeln damit die demokratische Übertragung der Macht. Am Ende der großen Reden ruft der Präsident mehrfach „God bless America!“. Die von Jefferson verfasste amerikanische Unabhängigkeitserklärung beginnt ja bekanntlich mit dem schöpfungsdogmatischen „Bekenntnis“, das paradoxerweise als Wahrheitsdiktat einer göttlich inspirierten Vernunft formuliert wird (Arendt 2000: 250)⁸¹: „We hold these truths to be self-

81 In seinen aufschlussreichen Ausführungen zum Zusammenhang von „Demokratie und Wahrheit“ unterscheidet Peter Graf Kielmansegg zwei Konzeptionen bzw. Begründungsweisen der Demokratie, nämlich Demokratie als Institutionalisierung (heilbringender) Wahrheit und als ein „Regelsystem im Umgang mit Ungewissheit und Relativis-

evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights“. In diesem allgegenwärtigen Gottesbezug ist letztlich der Unterschied zwischen der französischen, zeitweilig zivilreligiös aufgeladenen Laizität und dem amerikanischen Trennungsregime zu sehen. Die Republik hat sich im Gegensatz zu den USA aufgrund des Konflikts mit der katholischen Kirche nicht des göttlichen Beistandes versichern können; umso inbrünstiger fiel dann die – philosophisch und wissenschaftlich untermauerte – Stellungnahme zugunsten des säkularen Menschenrechtsuniversalismus aus. Frankreich hat denn auch aus der republikanischen „Parteinahme“ für die Menschheit über längere Zeitstrecken hinweg eine Berufung, ja eine Mission gemacht. Die Legitimationsgrundlagen der Republik sollten unabhängig von der Religion begründet werden.

In den USA hingegen kommt der Religion seit jeher eine große Bedeutung bei der Legitimation und Delegitimation von Politik zu. Um hier nur wenige Beispiele zu nennen: Sowohl die Sklaverei bzw. der Rassismus als auch der Widerstand gegen sie bis hin zur Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 1960er Jahre nährte sich aus religiösen Motiven. Heute werden etwa politische Anliegen wie Armutsbekämpfung oder Umweltschutz von den „neuen Evagelikalen“ aus genuin religiösem Antrieb in der Zivilgesellschaft verfochten. Im Allgemeinen wird die politische Bedeutung der Religion darin gesehen, dass sie als mächtige Motivationsressource Bürgermoral und Gemeinsinn zu begründen vermag. Dieser Zusammenhang zwischen Religion und öffentlicher Moral zieht sich wie ein roter Faden durch alle öffentlichen Debatten – von den puritanischen Einwanderern über die revolutionären

mus“. Daran, welche Begründungsweise in den USA vorherrscht, lässt Graf Kielmansegg keinen Zweifel, wenn er die Gründung der USA als ein „heilsgeschichtliches Ereignis“ deutet, in dem Zusammenhang von „Ziviltheologie“ spricht und feststellt: „Aus der Wahrheitsgewissheit erwächst ein Missionsauftrag.“ (Graf Kielmansegg 2013: 25). Claus Offe würde wohl dieser Zuordnung grundsätzlich zustimmen, ist er doch der Auffassung, dass mit dem Begriff der „self-evidence“ in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung die (rationale) Begründungsbedürftigkeit der Grundlagen der politischen Gemeinschaft verneint wird: „Sie sind, und zwar für alle Menschen, so selbstverständlich, dass ihnen Begründungen eher schaden als nutzen würden. Das wird manchmal sprichwörtlich mit der ‚denkökonomischen‘ Maxime umschrieben ‚The more reasons given, the more reasons to object.‘ Mit der Formel von der Selbst-Evidenz erspart man sich aber nicht nur die Begründung, sondern auch die ‚kritische‘ Bestimmung der Geltungsgrenzen dieser Grundlagen und schafft die intellektuelle Voraussetzung für missionarisches, kreuzzüglisches Selbstbewusstsein, letztlich für die heute aktuelle (und paradoxe) Denkfigur eines ‚unilateralen Universalismus‘. Jeder, der sich der reklamierten Selbst-Evidenz nicht anschließt, muss entweder intellektuell oder moralisch inkompetent sein, also ‚böse‘.“ (Offe 2004: 40).

Gründungsväter bis in unsere Tage hinein. In seiner Abschiedsrede vom Juni 1796 betonte etwa Präsident Washington, von allen Gewohnheiten, die zur *political happiness* führten, seien Religion und Sittlichkeit unentbehrliche Stützen; sollte einer danach trachten, diese kräftigen Stützbalken der Menschen- und Bürgerpflichten zu untergraben, so würde er vergebens die Hochachtung der Vaterlandsliebe in Anspruch nehmen (Dreisbach/Hall 2009: 465). Vernunft und Erfahrung erlaubten nicht, damit zu rechnen, dass sich Moralität in der Nation ohne religiöse Grundsätze durchsetzen könne. Tatsächlich lässt sich bis heute empirisch ein bemerkenswerter Zusammenhang zwischen Religion und öffentlicher Moral bzw. sozialem Kapital nachweisen. Robert D. Putnam etwa kommt in seiner viel beachteten Studie „Bowling alone“ zu dem Schluss, dass mehr als die Hälfte des sozialen Kapitals und des zivilgesellschaftlichen Engagements aller Amerikaner religiöser Natur ist (Putnam 2000: 67). Gleichzeitig sind es aber auch die moralischen Fragen – wie die nach der Zulässigkeit der Todesstrafe, der Abtreibung, der gleichgeschlechtlichen Ehe oder eines Schulgebetes –, die die amerikanische Gesellschaft zutiefst spalten. In kulturkampfähnlichen Auseinandersetzungen wird um das Selbstverständnis und die Prägung des amerikanischen Gemeinwesens gerungen, wobei der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion eine entscheidende Bedeutung zukommt. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich eine Kluft zwischen den wertkonservativen und „fundamentalistischen“ Evangelikalen und den eher säkular orientierten Liberalen aufgetan, da sie diametral entgegengesetzte Vorstellungen davon haben, welche Rolle der Religion für das öffentliche Leben (etwa in der Schule) zukommen sollte. Zwar strebt die christliche Rechte in den USA keine theokratische Ordnung an, die sie mit Gewalt durchsetzen will (Brockner 2004: 321). Im Gegensatz zu früher jedoch fasst heute eine nicht zu unterschätzende Anzahl evangelikaler Protestanten die strikte Trennung von Staat und Religion als Angriff auf und nicht als Gebot ihres Glaubens wie etwa einst Roger Williams oder William Penn; sie versuchen denn auch auf allen Kanälen, die Politik des Landes vor allem in religiös-moralisch heiklen Fragen in ihrem Sinne zu beeinflussen. Dabei steht eines fest: langfristig kann sich ein Trennungsregime in einer religiös vitalen und pluralistischen Gesellschaft wie der amerikanischen nur halten, wenn die religiösen Gruppen und Denominationen selbst die Trennung aus ihrem Glauben heraus begründen können.

Katholiken und Juden haben die religionspolitischen Lernprozesse des Landes nachvollzogen und sich mit dem Trennungsregime arrangiert. Ob und inwiefern dies auch von den Muslimen in den USA gesagt werden kann, bleibt abzuwarten; aufgrund der sehr heterogenen Zusammensetzung der islamischen Gemeinde – nach Schätzungen leben drei bis sieben Millionen Muslime in den USA, von denen knapp die Hälfte Afroamerikaner, ein Viertel Südasiaten und ein Achtel Araber sind – lassen sich noch keine gemeinsamen Erfahrungsmuster erkennen. Auch wenn der 11. September und der „Kampf gegen den islamistischen Terror“ die Wahrnehmung des Islams in den USA in Mitleidenschaft gezogen haben, sprechen die ersten An-

zeichen dafür, dass der Islam sich allmählich in eine amerikanische „Denomination“ verwandelt, die sich in die religionspolitische Ordnung des Landes einfügt (Nussbaum 2008: 346). In seiner am 4. Juni 2009 in Kairo gehaltenen großen Rede stellte Präsident Barack Obama die gemeinsamen Wertgrundlagen zwischen USA und Islam heraus, und sagte nebenbei, der Islam sei längst ein Teil der Vereinigten Staaten von Amerika.

III. DEUTSCHLAND

Ähnlich wie in den Vereinigten Staaten von Amerika wurden Politik und Religion auch in Deutschland traditionell nicht als Gegensätze, sondern als einander ergänzende und stützende Instanzen bzw. Lebensmächte aufgefasst – einmal abgesehen von den beiden totalitären Weltanschauungsstaaten im 20. Jahrhundert, die Religion nicht dulden konnten, weil sie sich selber anschickten, mit religiösem Eifer vom ganzen Menschen Besitz zu ergreifen. Während aber die USA und Frankreich bei aller Geschichte eher prinzipielle, ja fast theoretische Lösungsmuster geschaffen haben, um dem religionspolitischen Problem Herr zu werden, hat sich Deutschland nie für ein prinzipienorientiertes Modell entschieden. Die „verspätete Nation“ ist diesbezüglich selbst über die historischen Bruchereignisse, von denen sie sonst bis ins Mark getroffen wurde, hinweggegangen. Denn im Grunde gab es betreffend des Verhältnisses von Staat und Religionen weder 1848 noch 1918 oder zuletzt 1949 (gar nicht zu reden von 1990) eine grundsätzliche Neuordnung. Obgleich in mehreren Anläufen und Schüben neue Regelungselemente aufgenommen wurden: an dem Altbewährten rührte und rüttelte man nicht. Infolge dessen hat das Grundgesetz der Bundesrepublik in seinem religionspolitisch relevanten Teil mehrere ideengeschichtliche Stränge und Erfahrungsschichten übereinander gelagert, ohne auf innere Widerspruchsfreiheit und Konsequenz sonderlich Acht zu nehmen. Am Ende stand auch 1949 ein historischer Kompromiss, in dem Neues mit Altem vermischt wurde.

Hans Maier geht grundsätzlich davon aus, dass die religionspolitische Ordnung Deutschlands sich aus drei historischen Schichten gebildet hat:

„Die Grundsicht ist mittelalterlich – es ist jene Verbindung von ‚Kirche und weltlicher Ordnung‘, die sich seit der Christianisierung der europäischen Völker gebildet hat und die am stärksten in den Staatskirchenländern des protestantischen Nordens und Nordwestens und – bis vor kurzem – auch des katholischen Südens nachwirkte. Die zweite Schicht bilden Reformation und Gegenreformation und die von ihnen ausgehenden Gestaltungen: vom Augsburger Religionsfrieden über den Westfälischen Frieden bis zum Ende des Alten Reiches 1806. Die dritte Schicht ist die des 19. und 20. Jahrhunderts, in der sich die modernen politischen und verfassungsrechtlichen Strukturen des Verhältnisses von Staat und Kirche formen: von 1848 und 1850 an bis zu den heute noch in Geltung stehenden, ins Grundgesetz übernommenen Kirchenartikeln der Weimarer Reichsverfassung von 1919.“ (Maier 2004a: 61).

Im Folgenden werden lediglich die zwei letzten Schichten des Entstehungsprozesses der religionspolitischen Ordnung Deutschlands thematisiert.

1. Augsburger Religionsfrieden und Westfälischer Friede

Ein Blick in die *longue durée* zeigt, dass die strukturellen Weichen der deutschen religionspolitischen Ordnung durch die reformatorische Glaubensspaltung und den zu ihrer Bewältigung unternommenen Anstrengungen gestellt wurden. Von herausragender Bedeutung war hierbei der Umstand, dass die in den mittelalterlichen Verhältnissen vorgebildete besondere Nähe zwischen Thron und Altar im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation nicht nur erhalten blieb, sondern sogar gestärkt wurde. Das reformatorische Ringen um den rechten und gottgefälligen Glauben hatte einen dynamischen Prozess der territorialen Konfessionalisierung in Gang gesetzt, aus dem ein komplementäres Beziehungsmuster von Staat und Kirche hervorging.

Die Verbindung der lutherischen Reformation mit den territorialen Selbstständigkeitsbestrebungen einzelner Landesfürsten führte zur Bildung von Landeskirchen, deren oberster Bischof in der Regel der Landesherr selbst war. Das dadurch begründete landesherrliche Kirchenregiment begann sich nach 1525 allmählich in den Territorien zu etablieren. Die enge institutionelle Verzahnung von Religion und Politik war wesentlich der machtpolitischen Konstellation geschuldet; sie entsprach jedenfalls wohl kaum der ursprünglichen theologischen Position Martin Luthers, die in seiner im Jahr 1523 verfassten Schrift mit dem programmatischen Titel „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ formuliert ist. Dort heißt es: „Darum muß man die beiden Regimente sorgfältig voneinander unterscheiden und beide bleiben lassen: eins, das fromm macht, das andere, das äußerlich Frieden schafft und bösen Werken wehrt.“ (Luther 1995: 46). Luther betont an anderer Stelle:

„Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken als über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemanden regieren lassen als sich selbst allein. Darum: Wo weltliche Gewalt sich anmaßt, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt nur die Seelen. Das wollen wir so klarmachen, daß man's mit Händen greifen kann, auf daß unsere Junker, die Fürsten und Bischöfe, sehen, was sie für Narren sind, wenn sie die Menschen mit ihren Gesetzen und Geboten zwingen wollen, so oder so zu glauben.“ (Ebd.: 60)

Gleichwohl bedeutet diese Aufgabenteilung nicht, dass Gemeinwohl und Seelenheil vollends entkoppelt wären. Denn auch die weltliche Obrigkeit ist von Gott eingesetzt, um Ordnung und Frieden zu gewährleisten, und als solche verdient sie Gehorsam, solange sie sich nicht in Glaubensdingen einmischt (ebd.: 67). Damit wuchs auch der weltlichen Obrigkeit eine genuin theologische Legitimation zu. Hinzu kommt, dass der Reformator der weltlichen Obrigkeit eine Reihe von Verpflichtungen auferlegte, die von der Regelung der Kapitalgeschäfte über die Armenfürsorge

und Ehegerichtsbarkeit bis zu der Aufforderung reichte, die Obrigkeit solle gegen Luxus, Trunkenheit, Völlerei und Prostitution einschreiten (Münkler 1987: 105). Später, als es nicht mehr um die Selbstbehauptung des evangelischen Bekenntnisses, sondern um den Umgang mit dem innerprotestantischen Pluralismus ging, sprach Luther der weltlichen Obrigkeit auch die Befugnis zu, falsche öffentliche Lehre und Lästerung zu bekämpfen, rechten Gottesdienst und Lehre aufzurichten, um eine Verwirrung der Gläubigen zu vermeiden. Im Gegenzug zur protestantischen Entwicklung trieb auch die gegenreformatorische Bewegung die katholische Kirche verstärkt in die Arme der weltlichen Herrscher. Infolge dessen konnte vielerorts an die seit dem Mittelalter gängige Praxis, dass die katholische Kirche im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation unmittelbar weltliche Herrschaftsbefugnisse ausübte, angeknüpft werden. So waren die Erzbischöfe von Trier, Köln und Mainz zugleich Kurfürsten, deren Herrschaftsstellung sich weder dem Charakter noch dem Umfang nach von derjenigen anderer unterschied. Gleichwohl haben die von der reformatorischen Bewegung ausgehenden Umwälzungen die religiös-politische Einheitswelt des Mittelalters nachhaltig erschüttert, ja ein für alle Mal gesprengt. Die durch die reformatorische Glaubensspaltung geschaffene Situation enthielt beträchtliches Stör- und Konfliktpotential für die Verfassungsordnung des Reiches, das auch rechtlich gehegt werden musste. Dies geschah erst nach jahrzehntelangem Ringen um die Vorherrschaft und vergeblichen Einheitsbemühungen beider Religionsparteien in dem Reichsabschied vom 25. September 1555, den später sogenannten Augsburger Religionsfrieden (Gotthard 2004). Darin wurde beschlossen, das Recht der Konfessionswahl zwischen dem römisch-katholischen und dem Augsburger Bekenntnis den Landesherren zu übertragen, also nach dem Grundsatz *cuius regio – eius religio* zu verfahren. Die religiöse Wahrheitsfrage wurde auf der Reichsebene suspendiert, um – wie es an einer Stelle des Vertragswerks heißt – die „Teutsche Nation, Unser geliebt Vaterland, vor endlicher Zertrennung und Untergang zu verhüten“ (Buschmann 1984: 223).

Die Entscheidung über den Glaubensstand der Gliedterritorien wurde den Reichständen überlassen, um die Einheit des Reiches zu retten (Scheuner 1975). Zur Bewältigung der Glaubensspaltung wurden beide Konfessionen in homogenen und geschlossenen Ordnungen untergebracht; die Lösung war also nicht ein Mit- und Untereinander, sondern ein schicklich geschiedenes Nebeneinander beider religiöser Streitparteien. Die Landesherren hatten das Recht, in ihren Territorien die Anhänger der jeweils fremden Konfession und anderer Sekten zu verbieten und zu vertreiben, von dem sie dann auch regen Gebrauch machten – und dies mit gutem Gewissen. Daher brachte der Augsburger Religionsfriede im Ergebnis keine Religionsfreiheit, sondern lediglich „Religionszweiheit“ – auch wenn § 24 des Friedenswerkes den Angehörigen der jeweils anderen Konfession die Möglichkeit beließ, gegen Bezahlung einer Nachsteuer mit „Weib und Kindern“ unter Mitnahme ihres Eigentums auszuwandern (*beneficium emigrandi*) (Buschmann 1984: 228). In den Verhandlungen wurde zwar von

den protestantischen Ständen die Forderung erhoben, „alle Untertanen beider Teile Religion (sollen) ihres Gewissens und Bekenntnisses halber von ihren Obrigkeiten freigelassen werden“ (Paulus 1977: 19). Da sie aber selber nicht daran dachten, ihren Untertanen diese Freiheit zu gewähren, ist davon auszugehen, dass ihre Forderung nicht mehr als ein strategischer Schachzug war, mit dem sie die katholischen Territorien in der konfessionellen Konkurrenzsituation zu übervorteilen suchten (ebd.: 21). Immerhin wurde jedoch mit dem Recht auf Auswanderung ein Anfang in der Anerkennung der (individuellen) Religionsfreiheit gemacht, wenn auch ein bescheidener, wenn man bedenkt, dass die agrarische Wirtschaftsweise die Menschen damals an Ort und Stelle zu bleiben nötigte. Dennoch ist diese rudimentäre Religionsfreiheit im Gewande des „religiösen Freizügigkeitsrechts“ das erste allgemeine Grundrecht, das das Reich in der Verfassung niederschrieb. Gleichwohl ist es bemerkenswert, dass das Auswanderungsrecht in erster Linie politischen Nützlichkeitsabwägungen erwuchs und konkret als „systemstabilisierendes Ventil“ gedacht war (Gotthard 2004: 527). Die Vorstellung einer allgemeinen Religionsfreiheit des Individuums als Menschenrecht befand sich schlicht nicht in Reichweite dessen, was beide Religionsparteien im konfessionellen Zeitalter für denkbar und zulässig hielten; dafür bewegten sie sich mit ihrer Glaubenshaltung noch zu stark in den mittelalterlichen Bahnen. Eine jede von ihnen wusste sich im festen Besitze der allein selig und gottgefällig machenden Wahrheit, die sie sich möglichst vielen Gotteskindern beizubringen verpflichtet und berechtigt wähnten. Die Glaubensspaltung hat in einem dialektischen Prozess der Radikalisierung, in dem beide Religionsparteien zunehmend auf Distanz zueinander gingen und auf Abgrenzung voneinander bedacht waren, den Glauben auf beiden Seiten zur Gewissheit erhärtet; infolge dessen betrachtete eine jede von ihnen die andere als Häresie, als sündhaften Abfall von Gott. Dieser religiöse Antagonismus wurde denn auch vom Augsburger Religionsfrieden keineswegs beseitigt, er besteht ja im Grunde bis heute fort. Der Augsburger Religionsfrieden ließ die religiöse Wahrheitsfrage genau genommen in der Schwebe; sie wurde suspendiert, um – wie es an einer Stelle des Vertragswerks heißt – „Unruhe, Empörungen, Aufruhr, Verderben und Verheerungen der Land und Leut“ zu beenden (Buschmann 1984: 232). Um zu verhindern, dass sich die eine Religionspartei in die internen Angelegenheiten des Widerparts einmischte und dessen religiöse Freiheit und Gleichheit durch parteiisches Interpretieren und Problematisieren nach eigenem Maßstab beschnitt, war es vonnöten, dass das Reichsrecht von dem theologischen Standpunkt abstrahierte (Heckel 1983: 54). Dies führte dazu, dass die zentralen politischen Begriffe und Normen wie Frieden, Freiheit, Gleichheit und Einheit sich ein ganzes Stück von religiösen Wahrheitsansprüchen lösten und verselbständigten. Diese Teilsäkularisierung betraf nicht zuletzt die Reichsidee selbst, so dass die aus dem Mittelalter überkommene geistlich-weltliche Einheit von Kirche, Reich und Recht unwiederbringlich dahin war. Axel Gotthard stellt dazu fest: „Tatsächlich konnten den Reichsverband seit 1555 nur noch von allen akzeptierte rechtliche Normen und politische Spielregeln sowie nichtreligiöse Werte (wie die

teutsche Libertät) zusammenhalten, nicht mehr ein bestimmtes Glaubensbekenntnis, eine besondere religiöse Sendung.“ (Gotthard 2004: 521). Dennoch hielten die Religionsparteien und mit ihnen das Reich im Augsburger Religionsfrieden an der Hoffnung auf eine religiöse Wiedervereinigung fest – weshalb sie die gefundene „Lösung“ als ein Provisorium ansahen, das sobald wie möglich in der Einheit des Christentums überwunden werden sollte.

Doch die erhoffte freundschaftliche „Vergleichung“ der Religion blieb aus, das Wiedervereinigungsgebot wurde später zunehmend verdrängt, wenn es nicht gar ganz untergegangen ist. Dafür trat der genuin politische Gegenstand des in Augsburg gefundenen Ausgleichs, der Frieden, stärker in den Vordergrund, und dies umso deutlicher und dringlicher, als die Reibungen zwischen beiden Konfessionen schon bald nach der Verabschiedung des Friedensvertrages wieder einsetzten. Da die Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens in zähem diplomatischem Ringen ausgehandelt waren, strotzten sie geradezu vor Zweideutigkeiten und Lücken; die Vertragsschließenden hatten sie teilweise selbst hineingebracht, um sich hernach günstige Interpretationsräume freizuhalten. Als besonders belastend erwies sich das Fehlen einer klaren Auslegungsnorm für den Religionsfrieden, so dass die „Gleichberechtigung“ beider Konfessionen stets ein gefährdetes Gut war (Dickmann 1977). In einer Reihe von Konflikten, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wieder rege hervorbrachen, versuchten beide Religionsparteien mit allen juristischen Mitteln, ihr Verständnis von der christlichen Wahrheit auf Kosten der Gegenseite durchzusetzen. Die in diesem Zeitraum zügig voranschreitende Konfessionalisierung führte allmählich zur Verhärtung der Fronten, zumal sie von weltlichen Interessen der Gliedterritorien getragen war (Schilling 1988; Reinhard 2002: 269). Die konfessionelle Ab- und Ausgrenzungsdynamik verhalf den territorialen Fürstenstaaten nicht nur zur Verdichtung ihres Herrschaftszusammenhangs; sie kulminierte später im Zuge der sich verschärfenden „Interpretationskonflikte“ um den Augsburger Religionsfrieden in die „Totalkonfrontation“ beider Religionsparteien im Dreißigjährigen Krieg von 1618 bis 1648. Die gewaltsame Konfrontation fiel umso grausamer aus, als die beteiligten Parteien sie zu einem eschatologischen Ringen zwischen Gut und Böse, Licht und Finsternis, zwischen den Kindern Gottes auf der einen und der Hölle auf der anderen Seite erklärten und so den Willen der Menschen zu gegenseitiger Feindschaft heilig sprachen (Schilling 1988: 44). Statt dass die Religion die lebensweltlichen Ängste und Sorgen der Menschen abfing, die aus tausend Poren hervorbrachen, wurden sie in den konfessionellen Strudel und Wettstreit hineingezogen und bis zum Zerreißen überdehnt. Die Wahrheit Gottes, die für den Menschen geschaffen sein wollte, hatte – wie bereits in früheren und späteren Zeiten – in tiefster Verstrickung mit weltlichen Anliegen und Interessen eine brutale Wendung genommen, mit der sich die Religion destruktiv und massiv gegen die Menschen selbst, gegen ihr elementares Lebensrecht richtete. Nach dem zermürbenden Dreißigjährigen Krieg war der Friede eine schiere Notwendigkeit

zum Überleben. Der Westfälische Friede, der den Krieg beendete, gab nicht nur Europa eine neue politische Ordnung, sondern regelte auch das religiöse Koexistenzproblem in den deutschen Territorien (Dickmann 1998).

Der Westfälische Friede vom 24. Oktober 1648 knüpfte prinzipiell an den Augsburger Religionsfrieden an, ging aber in mancher Hinsicht über ihn hinaus. In seinem religionsrechtlich relevanten Teil gab er nicht zuletzt Antworten (zum Teil in Form verbindlicher Interpretationen) auf die lückenhaften und unstimmigen Stellen des Augsburger Friedensvertrages von 1555. Zunächst wurde das Verbot von Gewaltanwendung deutlicher ausgesprochen und mit einer Strategie der Verrechtlichung untermauert: „Keinem Reichsstand soll es erlaubt sein, sein Recht mit Gewalt und mit Waffen zu verfolgen, sondern jeder soll den Weg des Rechts beschreiten, wenn ein Streit entstanden ist oder künftig entstehen sollte. Wer dem zuwiderhandelt, soll des Friedensbruches angeklagt werden.“ (Buschmann 1984: 377). So dann wurde die Strategie der Konflikttheorie durch zwei grundlegende Regelungen konkretisiert: die erste bestand darin, dass das Mehrheitsprinzip in allen konfessionell relevanten Belangen fortan nicht zum Zuge kommen durfte (nach der verfahrensparitätischen Formel *itio in partes*); sie richtete sich gegen die Gefahr der Überwältigung einer Religionspartei durch die andere. Die zweite Regelung lautete, dass zwischen beiden Religionsparteien *aequalitas exacta mutuaque* herrschen sollte, soweit der Westfälische Friede keine besondere Regelung enthalte. Die dadurch verbürgte Parität und Gleichberechtigung beider Konfessionen sollte verhindern, dass die katholische Seite erneut in die Versuchung geriet, die begründete Friedensordnung als bloße Ausnahme- und Übergangsordnung mit begrenzter Häretikertoleranz anzufechten (Heckel 1983: 204). Diese Vorkehrungen unterwarfen beide Religionsparteien einem heilsamen Zwang zum Kompromiss. Erst dadurch gelang es letztlich, dem brüderlichen Glaubenszwiespalt die mörderische Spitze zu brechen. Keine Religionspartei konnte für sich beanspruchen, die Rahmenordnung des Reiches mit ihrem religiösen Wahrheitsanspruch auszufüllen und zu tragen. Der umfassende, ja totalisierende Geltungsanspruch der Religion musste sich den Erfordernissen eines friedlichen – wenn schon nicht Zusammen-, so doch wenigstens – Nebeneinanderlebens beugen; insofern wurde die Religion gegen ihren Willen in die Schranken des (irdischen) Friedens gewiesen und damit im Ergebnis relativiert. Unterdessen schritt der historische Prozess, der die zentralen politischen Begriffe und Normen wie Frieden, Freiheit, Gleichheit und Einheit von religiösen Wahrheitsansprüchen löste, voran. Dass etwa der zentrale Begriff „Friede“ eine sakrale Bedeutungsschattierung aufwies – das Friedensinstrument spricht eingangs vom *pax sit christiana* – widerspricht dem nicht. Denn die religiöse Dimension der zentralen Begriffe erfüllte eine Art Brückenfunktion, indem sie den Gläubigen ermöglichte, die Säkularisation des Politischen zu akzeptieren.

Neben der paritätischen Ausgleichregelung enthielt der Friedensvertrag von Münster und Osnabrück weitere wichtige Änderungen. Zwei von ihnen seien noch

erwähnt, weil sie unmittelbar die Freiheit der Religionsausübung betrafen: zum einen wurde der strenge Grundsatz *cuius regio, eius religio* dahingehend gelockert, dass künftig bei Konversion des Landesherrn auf die Zwangsbekehrung der Landesbevölkerung zu verzichten sei; zum anderen wurden die Calvinisten als Untergruppe der Lutheraner in das Friedensinstrument und damit in den Schutzbereich der öffentlichen Religionsausübung einbezogen (Heckel 1983: 207). Freilich blieben die Sekten von den Segnungen der öffentlichen Religionsfreiheit nach wie vor ausgeschlossen; immerhin blieb ihnen und anderen kleineren Religionsgemeinschaften aber die Möglichkeit zu Hausandacht; mehrere Familien konnten sich in privaten Räumen unter Beziehung eines auswärtigen Geistlichen zu Kultushandlungen zusammenfinden. Erst im 19. Jahrhundert sollten auch die minoritären Religionsgemeinschaften das Recht auf Religionsausübung bekommen; von einer Gleichstellung und Gleichbehandlung mit den großen christlichen Kirchen konnte allerdings auch dann noch nicht die Rede sein.

2. Staat und Kirche im 19. Jahrhundert: Paulskirchenverfassung und Kulturkampf

Das vom Augsburger Religionsfrieden in die Wege geleitete und nach dem verheerenden Dreißigjährigen Krieg durch den Westfälischen Frieden ausgebaute und gefestigte religionspolitische Regime der Parität blieb im Grunde bis Ende des 18. Jahrhunderts erhalten. Im 19. Jahrhundert erfährt die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche einen signifikanten Wandel in zwei Richtungen: zum einen schreitet der Prozess der Entflechtung der geistlichen Sphäre von der weltlichen voran, Staat und Kirche gehen infolge dessen in zunehmender Distanz und größerer Selbstständigkeit auseinander; damit geht zum anderen die allmähliche Durchsetzung der allgemeinen Religionsfreiheit sowohl für Religionsgemeinschaften als auch für Individuen einher.

Am Anfang der Lockerung des engen Verhältnisses von Staat und Kirche steht der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803; die von ihm ausgehenden Umwälzungen haben die rechtlichen und materiellen Grundlagen des alten Reichskirchenrechts drei Jahre vor dem Untergang des Heiligen Römischen Reiches nachhaltig erschüttert. In ihm beschlossen die weltlichen Reichsfürsten die säkularisierende Einverleibung des katholischen Kirchenguts und die Annexion der geistlichen Herrschaftsgebiete, um die durch den Krieg mit Napoleon verursachten Verluste wettzumachen.⁸² Durch die finanzielle Enteignung geriet die Kirche stärker

82 Ein Vergleich mit der revolutionären Säkularisierung des Kirchengutes in Frankreich im November 1789 ergäbe, dass die Motivation der Nationalversammlung eine ganz andere war als die der deutschen Reichsfürsten; die französischen Revolutionäre ließen sich bei

als bis dato unter die Botmäßigkeit des Staates. Daran änderte auch der Umstand nichts, dass den Kirchen im Gegenzug ein Rechtstitel auf finanzielle Staatsleistungen verliehen wurde, der sowohl im Kaiserreich als auch in der Weimarer Republik bestehen blieb; durch die Inkorporation der Weimarer Regelung in Art. 140 hat das Bonner Grundgesetz diesen Rechtstitel abermals sanktioniert, so dass wesentliche Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses bis heute einen integralen Bestandteil des deutschen Staatskirchenrechts bilden (Maier 2004b: 21). Von großer Bedeutung war auch die Neugliederung der Länder im Jahre 1803 sowie vor allem auf dem Wiener Kongress des Jahres 1815, die die konfessionelle Geschlossenheit der meisten deutschen Territorien auflöste. Dies nötigte die Staaten, ihre bis dahin von partiischer Gunst geprägte Haltung gegenüber einer der christlichen Kirchen zugunsten einer weiteren Öffnung und allgemeinen Parität nach und nach aufzugeben. Damit erstreckte sich die Parität, die zur rechtlichen Bewältigung der reformatorischen Glaubensspaltung zunächst nur auf der Reichsebene Anwendung fand, auf die einzelnen Territorialstaaten, wobei sie nicht mehr nur die drei christlichen Kirchen zum Gegenstand hatte, sondern sich nunmehr auf die Staatsbürger ausrichtete. Inzwischen war das Individuum zu einer eigenen religionsrechtlichen Größe herangewachsen, die sich nicht ohne weiteres zu einem Konfessionsstand oder zu einer Kircheneinheit verrechnen ließ; dergestalt, dass die einzige religionsbezogene Bestimmung der Wiener Bundesakte der Gleichbehandlung aller Staatsbürger ungeachtet ihrer Konfessionszugehörigkeit galt. Artikel 16 der Wiener Bundesakte lautete: „Die Verschiedenheit der christlichen Religions-Partheyen kann in den Ländern und Gebiethen des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.“ (Walter 2006: 105). Zuvor hatte bereits das Allgemeine Preußische Landrecht von 1794 „vollkommene Glaubens- und Gewissensfreyheit“ als Individualrecht gewährleistet, das sogar im Verhältnis der Kirchen zu ihren Mitgliedern und untereinander zu beachten war (ebd.: 103). So durfte sich keine Religionspartei anmaßen, die Mitglieder der anderen durch Zwang oder listige Überredung zum Übertritt zu verleiten; außerdem war es ihnen untersagt, ihren Mitgliedern „Glaubensgesetze“ wider ihren Willen aufzubürden. Die staatliche Obrigkeit selbst aber ließ der (öffentlichen) Religionsfreiheit nicht gerade günstige Rahmenbedingungen angedeihen, bedurfte doch jedwede über die Hausandacht hinausgehende kollektive Religionsausübung einer Genehmigung. Hinzu kam, dass den Kirchen und Religionsgemeinschaften das Recht auf Selbstbestim-

ihrem Handeln von einer monistischen Konzeption der Volkssouveränität leiten, nach der allein die Nation als Gesamtheit (quasi aus einer Quelle, aus einem Guss) über die Herrschafts- und Eigentumsverhältnisse verfügen durfte; ein solch radikales Souveränitäts- und Demokratieverständnis ist in Deutschland nie geschichtsmächtig geworden, auch nicht während des Bismarck'schen Kulturkampfes mit der katholischen Kirche.

mung nur sehr bedingt eingeräumt wurde – wenn überhaupt. Doch mit der zunehmend größer werdenden Distanz zwischen dem Staat und den Kirchen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahmen die Anstrengungen der Kirchen zu, sich das Recht auf Selbstbestimmung zu erstreiten; die ersten deutlichen Ansätze der kirchlichen Selbstbestimmung haben sich, wenn auch noch mit starken obrigkeitsstaatlichen Auflagen behaftet, in Bayern und Württemberg durchgesetzt. Bereits 1809 gab es eine Regelung zum kirchlichen Selbstbestimmungsrecht in Bayern; sie lautete:

„Wir haben in mehreren Verordnungen Unsern ernstlichen Willen ausgesprochen, dass die geistige Gewalt in ihrem eigentlichen Wirkungskreise nie gehemmt werden, und Unsere weltliche Regierung in rein-geistliche Gegenstände des Gewissens und der Religionslehre sich nicht einmischen solle, als in so weit Unser oberstes Schutz- oder Aufsichtsrecht eintritt.“ (Ebd.: 106).

Die Verfassung des Königreichs Württemberg vom 25. September 1819 verfügte, die „Anordnungen in Betreff der innern kirchlichen Angelegenheiten [...] der verfassungsmäßigen Autonomie“ sollten einer jeden Kirche überlassen bleiben. Die beschriebene Entwicklung und Öffnung hin zu umfassenderer Parität, Religionsfreiheit und Selbstbestimmung der Religionsgemeinschaften erreichte Mitte des 19. Jahrhunderts in der Paulskirchenverfassung einen vorläufigen Höhepunkt. Obwohl sie bekanntlich wegen des Scheiterns der bürgerlich-revolutionären Bewegung nie in Kraft getreten ist und Geltung erlangte, sind von ihr wichtige Impulse auf die spätere Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland ausgegangen. Deshalb lohnt es sich, einen Blick in die Debatte der Nationalversammlung zu werfen, die vom 18. Mai 1848 bis zum 31. Mai 1849 in der Frankfurter Paulskirchentage tagte.

In der Nationalversammlung bildeten die Klerikalen die größte Gruppe, gefolgt von radikalen Linken, Liberalen und Etatisten. Die Frage nach der Trennung von Staat und Kirche stand im Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit. Die klerikale Gruppe plädierte zwar für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, positionierte sich aber entschieden gegen die Trennung. Der Abgeordnete v. Beisler etwa führte das Gewicht der Geschichte ins Feld:

„Der Ruf nach Trennung der Kirche vom Staate, gehört nun gänzlich der Neuzeit an, es ist etwas, was noch nicht da gewesen ist; es ist etwas, was einen tausendjährigen Zustand in unseren Verhältnissen ändern soll. Es fragt sich nun: Ist diese Trennung, die gefordert wird, naturgemäß? Was sich trennt, liebt sich nicht, was naturgemäß und zweckmäßig voneinander geschieden werden soll, muß naturgemäß sich voneinander abstoßen. Ich kann mich nun und nimmermehr mit dem Gedanken vertraut machen, daß dem wirklich so sei. Das Christentum durchdringt seit mehr als 1000 Jahren, soweit reicht die Geschichte des Christentums in

Deutschland hinauf, alle Verhältnisse des menschlichen Lebens, das ganze Staatsleben.“ (Scholler 1973: 157)

Der Abgeordnete Wedekind bemühte eine ähnliche Argumentation und bediente sich dabei des Beispiels der USA:

„Der Staat, in dem die Idee der Trennung von Staat und Kirche zuerst praktisch geworden, sind die Vereinigten Staaten von Nord-Amerika, und da hat sie sich bis jetzt scheinbar bewährt; da hatte man aber auch noch gar keine verwachsenen Verhältnisse, da hatte man in der Beziehung noch Urwald, da konnte man Kirche und Schule ganz de novo datieren, aber bedenken Sie, was es heißen will, jetzt Kirche und Staat zu trennen, nachdem sie tausend Jahre lang vereinigt gewesen sind, und nachdem wir in dem bei Weitem größten Theile dieser tausend Jahre die Kirche vorangestellt haben.“ (Ebd.: 155)

Ein gewisser Herr Förster beantragte die Unabhängigkeit der Kirche, wollte dies aber keineswegs mit der „völligen Trennung der Kirche vom Staat“ verwechselt wissen; denn diese sei genauso gefährlich für das Volksleben wie die „Trennung der Seele vom Leib für das Leben des Einzelnen“; Kirche und Staat stünden nun einmal „in einem natürlichen tiefen, ich möchte sagen, geheimnißvollen Bündnis. Wie beide das Bündnis auffassen und wie sie die Grenze in ihrem Gebiete innehalten, davon hängt das Heil ab. Die Kirche, meine Herren, wurzelt in der Idee des Göttlichen, den Menschen dafür zu bilden, zu erziehen, ist ihre Aufgabe; ihre Gebote, ihre Bestimmungen, ihre Segnungen gehen darauf hin. Der Staat wurzelt in der Idee der Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit zu handhaben in allen Klassen der ihm innewohnenden Gesellschaft, ist seine Aufgabe; seine Gesetze, seine Institutionen, seine Einrichtungen gehen darauf hin. [...] Es sind wohl beide verschieden, aber sie sind nicht geschieden, sie stehen nebeneinander, aber sie stehen nicht übereinander; jede der beiden Anstalten ist in ihrem Gebiete die höchste.“ (Ebd.: 167). Diesen letzten Gedanken vertiefte der Abgeordnete Tafel in seinem Debattenbeitrag; es sei ein höchst unglücklicher Versuch, die Trennung durchführen zu wollen, denn der Staat sei aus denselben Menschen zusammengesetzt wie die Kirche:

„Ich kann in der Kirche mein Bürgerthum nicht ablegen, und ich kann als Staatsbürger meinen Glauben nicht ablegen. Auf diese Weise, wenn die Kirche wirklich die Staatsgesetze achtet, ihre Genossen nicht nur für sich, sondern als gute Staats- und Weltbürger erzieht; wenn andererseits vom Staate, der ja auf den Principien der Freiheit und des Rechts bestehen soll, den religiösen Gesellschaften das rechte Maß ihrer Freiheit gegeben wird; wenn sie in ihrem Wirkungskreis nicht gehindert, sondern vielmehr geschützt werden; dann glaube ich, nach meiner innigsten Ueberzeugung, kann niemals eine der Gesamtheit nachtheilige Reibung zwischen dem, was man Kirche und Staat im rechten Sinne nennt, entstehen, sofern die religiösen Gesellschaften die Wahrheit und Liebe, den Geist der heiligen Schrift, zum Leitstern nehmen,

und der Staat die ewigen Gesetze der Gerechtigkeit, die in jedes Menschenherz geschrieben sind, nicht verleugnet.“ (Ebd.: 156)

Auch aus dieser Stellungnahme geht hervor, dass die Angehörigen der klerikalen Partei letztlich für ein partnerschaftliches Verhältnis von Staat und Kirche plädierten. Die Vertreter der linken und der liberalen Parteien hingegen wollten die Religion zu einer Privatangelegenheit der Bürger erklären und die Trennung von Staat und Kirche konsequent vollziehen. Für den linken Abgeordneten Vogt etwa stellt „jede Kirche, habe Sie einen Namen, welche sie wolle, ein Hemmschuh der Civilisation und der freien Entwicklung des Menschengesistes“ dar; jede Kirche sei schon deshalb, weil sie Glaubenssätze aufstelle, eine Zwangsanstalt. Deshalb wolle er im Grunde überhaupt keine Kirche; daraus folgert er mit Notwendigkeit die Forderung nach einer vollständigen Trennung des Staates und der Schule von der Kirche (ebd.: 157). Ein anderer Abgeordneter namens Nauwerck machte sich dafür stark, die Religion als Privatsache der „Freiwilligkeit der Einzelnen“ anheimzustellen:

„Jede religiöse Gesellschaft muß sich selbst verwalten und erhalten. Sobald es sich um Gesellschaften anderer Natur handelt, um irgendeine Actiengesellschaft, um irgendeinen politischen Club, da würden wir uns wundern, wenn die Polizei mit verwalten wollte. Warum also bei kirchlichen Gesellschaften? Umso höher die Religion über allen anderen Zwecken steht – abgesehen vom Staat, denn dessen Zweck ist der höchste –, umso unabhängiger muß sie von unbefugten Einwirkungen dastehen.“ Staat und Kirche hätten Hand in Hand gearbeitet, um „das Volk in der gehörigen Einfalt und im feigen Gehorsam zu erhalten. Der Staat knechtete seine Bürger im Namen der Erde und die Kirche im Namen des Himmels. Das war die beliebte Zweiheit, oder vielmehr die persönliche Einheit von Staat und Kirche; gerade deshalb muß vollkommene Trennung eintreten.“ (Ebd.: 163)

Der Abgeordnete Sepp schließlich gab zu bedenken, dass wenn eine „kirchliche Confession sich nur durch Polizeigewalt halten lässt, wenn sie kein selbständiges Leben in sich hat, sondern einer Schmarotzerpflanze gleich nur von Anderen lebt“, sie keinen Zweck erfüllt und keinen Anspruch auf längere Existenz habe (ebd.). Ein anderes Anliegen der linken und liberalen Kräfte bestand in der Forderung nach Gleichbehandlung aller Religionsgesellschaften; es wurde nicht zuletzt im Zusammenhang der sogenannten Judenemanzipation diskutiert. Der Abgeordnete Moritz Mohl wollte die „eigentümlichen Verhältnisse des israelitischen Volksstammes“ zum Gegenstand besonderer Gesetzgebung des Reichs machen und begründete diese Ungleichbehandlung mit dem Hinweis, dass „der israelitische Volksstamm sich mit dem deutschen Volke nicht verschmilzt, sich mit demselben nicht identifiziert und nicht identifizieren kann vermöge seiner religiösen Verhältnisse“; kurzum die Juden „ein fremdes Element“ seien (ebd.: 248). Dagegen wandte sich der Abgeordnete v. Linde mit den Worten: „Das sicherste Mittel aber, ein ruhiges Nebeneinan-

derstehen mehrerer Religionsbekenntnisse zu untergraben, besteht gerade darin, wenn man in Beziehung der Berechtigung verschiedene Grundsätze aufstellt, das heißt: wenn man eine Confession gegen die andere privilegiert.“ (Ebd.: 250).

Gegen Ende der leidenschaftlichen Debatte sah sich der Abgeordnete Flottwell zu der Feststellung veranlasst, dass der „Streit über die Notwendigkeit oder Ausführbarkeit der Trennung von Staat und Kirche [...] noch lange der Gegenstand eines wissenschaftlichen Kampfes bleiben, und die Bibliotheken der Gelehrten und Staatsmänner füllen werde“. Und fügte dem lapidar hinzu: „Hier kann die Frage wohl zur Abstimmung, aber wahrhaftig nicht zu einer erschöpfenden und befriedigenden Erledigung kommen.“ (Ebd.: 167). Tatsächlich kam am Ende eine Kompromisslösung zwischen der klerikalen Partei und den linken, liberalen und etatistischen politischen Kräften zustande. Die Paulskirchenverfassung verbürgte zunächst Glaubens- und Gewissensfreiheit als individuelles Grundrecht, wobei dieses Recht die gemeinsame und öffentliche Religionsausübung umfasste; sodann enthielt sie eine Garantie des Selbstbestimmungsrechts und der Gleichbehandlung aller Religionsgesellschaften: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen. Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat; es besteht fernerhin keine Staatskirche.“ (Ebd.: 93). Das Verbot einer Staatskirche wanderte später über die Weimarer Reichsverfassung hinüber in das Grundgesetz der Bundesrepublik. Die gemäßigte Trennungskonzeption der Paulskirchenverfassung von 1848/49 erwies sich gerade deshalb als anschlussfähig, weil sie mit ihrer Weichenstellung zugunsten allgemeiner Religionsfreiheit, Gleichbehandlung und Selbstbestimmungsrecht von Religionsgesellschaften und dem dazugehörigen Verbot einer Staatskirche den Erfordernissen eines zunehmend religiös pluralistischen Gemeinwesens entsprach.

Einen ersten Niederschlag fanden die religionsrechtlichen Bestimmungen der Paulskirchenverfassung in der Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat von 1850; auch diese kombinierte individuelle und kollektive Religionsfreiheit mit weitestgehender Autonomie der Religionsgemeinschaften. Während aber die katholische Kirche mit ihrer hierarchisch strukturierten Selbstverwaltungsorganisation den hiermit verbundenen Freiraum nutzen konnte, verblieb die evangelische Kirche mangels einer vergleichbaren Selbstverwaltungsorganisation weiterhin in den Armen des Staates. Das landesherrliche Kirchenregiment blieb letztlich bis 1918 bestehen, auch wenn die institutionelle Trennung von staatlicher und kirchlicher Autorität bereits um die Jahrhundertwende verwirklicht wurde (Campenhausen 1996: 37). In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sollte allerdings das Selbstbestimmungsrecht der katholischen Kirche noch einmal mächtig herausgefordert werden: durch den um nationale Einheit ringenden Staat.

Im so genannten Kulturkampf (1870-1878), in dem das Kaiserreich und die katholische Kirche einander eine Kraftprobe lieferten, kollidierten zwei potentiell ge-

gensätzliche Entwicklungen: die Entstehung und Festigung des Nationalstaates auf der einen und die dogmatische Erneuerung des päpstlichen Suprematieanspruchs gegenüber weltlicher Autorität auf der anderen Seite. Die Auseinandersetzung zwischen katholischem Ultramontanismus und nationalem Liberalismus wurde zwar in Deutschland von vielen Zeitgenossen als eine zwischen Germanismus und Romanismus wahrgenommen. Gleichwohl hatte sie eine allgemein europäische, um nicht zu sagen, weltgeschichtliche Dimension; auch England, Frankreich und andere Nationalstaaten mussten sich früher oder später gegen den sich von außen aufdrängenden umfassenden katholischen Wahrheits- und Herrschaftsanspruch behaupten, was im Falle Frankreichs bekanntlich einen eklatanten Bruch mit der eigenen Vergangenheit zur Folge hatte.

Der Konflikt zwischen dem deutschen Kaiserreich und der katholischen Kirche wurde durch ein Bündel von Ursachen ausgelöst, von denen hier die drei vielleicht wichtigsten genannt seien: die Auswirkungen des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas von 1870; die Gründung der katholischen Zentrumspartei; und Bismarcks Sorge vor einer „katholischen Revanche-Koalition“ zwischen Österreich und Frankreich gegen das neue Reich, die in der Zentrumspartei einen Verbündeten finden würde (Morsey 2000: 8). Diese politischen Motive bzw. Sorgen sind in einer im Jahr 1872 gehaltenen Reichstagsrede des Kanzlers Otto von Bismarck erkennbar. Bismarck wandte sich mit seinen Worten direkt an den Vorredner, den er beim Namen zu nennen nicht gewillt war (gemeint war aber der Vorsitzende der katholischen Zentrumspartei, Ludwig Windthorst, der im Kulturkampf zum wortmächtigen Gegenspieler Bismarcks avancierte):

„Die Fraktion, der der Herr Vorredner angehört, hat selbst das Ihrige dazu beigetragen, das Vergessen des konfessionellen Standpunktes in politischen Angelegenheiten schwierig zu machen. Ich habe es von Haus aus als eine der ungeheuerlichsten Erscheinungen auf politischem Gebiete betrachtet, daß sich eine konfessionelle Fraktion in einer politischen Versammlung bildete, eine Fraktion, der man, wenn alle übrigen Konfessionen dasselbe Prinzip annehmen wollten, nur die Gesamtheit einer evangelischen Fraktion gegenüberstellen müßte: dann wären wir allerseits auf einem inkommensurablen Boden, denn damit würden wir die Theologie in die öffentlichen Versammlungen tragen, um sie zum Gegenstande der Tribündendiskussionen zu machen.“ (Bismarck 1990: 105)

Überhaupt sei die Bildung einer konfessionellen Fraktion ein großer politischer Fehler; er habe denn auch „die Bildung dieser Fraktion nicht anders betrachten können, als im Lichte einer Mobilmachung der Partei gegen den Staat“. Ursprünglich habe er gehofft, „an einer strengkirchlichen Partei eine Stütze für die Regierung zu gewinnen, die dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist, die die Achtung der Regierung auch da, wo man glaubt, daß die Regierung irrt, in allen Kreisen, namentlich in den Kreisen des politisch weniger unterrichteten Mannes, der Masse, zu erhalten

sucht“ (ebd.: 108). Doch habe er mit Betrübnis und Befremden zur Kenntnis nehmen müssen, dass die Wahlreden und die katholische Presse gerade an die Leidenschaften der Masse appellierten, um sie gegen die Regierung aufzubringen. „Ich bedaure es“, stellte Bismarck lapidar fest, „denn wir kommen in politischen Angelegenheiten so zarter Natur, wie es die konfessionellen sind, mit der Leidenschaftlichkeit nicht weit.“ (Ebd.: 112). Es sei der ernste Wille der Regierung, aus dieser „in der Tat für das Vaterland großen Kalamität von theologischen Diskussionen auf politischem Gebiete einen friedlichen und ruhigen Ausweg zu finden.“ Wenn aber die Mobilmachung und Angriffe der katholischen Kreise gegen die Regierung nicht aufhörten, müsse und werde diese sich verteidigen. Die Regierung könne geistlichen Behörden den dauernden Anspruch auf eine Ausübung eines Teils der Staatsgewalt nicht einräumen; „und so weit sie dieselbe besitzen, sehen wir uns im Interesse des Friedens genötigt, sie einzuschränken, damit wir nebeneinander Platz haben, damit wir in Ruhe miteinander leben können, damit wir so wenig wie möglich genötigt werden, uns hier um Theologie zu bekümmern.“ (Ebd.: 114). Zum Schluss kam der Reichskanzler auf einen konkreten Streitfall zwischen Staat und katholischer Kirche zu sprechen und kündigte dessen Lösung mit den Worten an: „Die Staatsgesetze verbieten uns, einem Bischof der katholischen Kirche das Recht der Entlassung eines Staatsbeamten zu übertragen.“ Die Bischöfe verhängten seit dem März 1871 Strafen über katholische Geistliche und Professoren im Staatsdienst, die sich nicht dem neuen Unfehlbarkeitsdogma unterwarfen. Die preußische Regierung beließ sie im Amt und griff zu Gegenmaßnahmen; als erstes wurde die Katholische Abteilung im Kultusministerium beseitigt. Damit war im Grunde der Kampf des deutschen Kaiserreichs gegen die katholische Kirche um „Kultur“ – denn in diesem Sinne wurde ursprünglich der Begriff des Kulturkampfes verwandt und geprägt – eingeläutet. Dem folgte in dichter Abfolge eine Reihe von Maßnahmen, von denen lediglich die wichtigsten hier genannt seien.

Im Dezember 1871 wurde den Geistlichen unter Androhung von Haftstrafen verboten, „Angelegenheiten des Staates in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise zum Gegenstande einer Verkündigung oder Erörterung“ zu machen (Huber/Huber 1983: 523). Im März 1872 wurden die Angehörigen von Orden und Kongregationen mit dem Schulaufsichtsgesetz aus der Schule verdrängt, so dass der Staat die Aufsicht auch über den Religionsunterricht erlangte. Wenige Wochen später wurden durch ein Reichsgesetz alle Mitglieder der *Societas Jesu* aus Deutschland ausgewiesen und ihre Niederlassungen aufgelöst, weil sie als Vorkämpfer des katholischen Integralismus galten und als Gefahr für die Autorität des Staates und der Freiheit wahrgenommen wurden (ebd.: 547). Im Mai 1872 nominierte Bismarck für die neu errichtete Reichsvertretung beim Heiligen Stuhl einen mit der Kurie zerstrittenen Kardinal und brachte dadurch den Vatikan gegen sich auf. In einer Reichstagsrede zur Ablehnung des Botschafters durch die Kurie am 14. Mai 1872 sagte Bismarck:

„Ich halte nach den neuerdings ausgesprochenen und öffentlich promulgierten Dogmen der katholischen Kirche nicht für möglich für eine weltliche Macht, zu einem Konkordat zu gelangen, ohne daß diese weltliche Macht bis zu einem Grade und in einer Weise effacirt würde, die das Deutsche Reich wenigstens nicht annehmen kann. Seien Sie außer Sorge, nach Canossa gehen wir nicht, weder körperlich noch geistig.“ (Huber/Huber 1983: 540)

Bismarck löste denn auch die Reichsvertretung beim Heiligen Stuhl kurzerhand auf. Unterdessen wurden weitere Kampfmaßnahmen gegen die Kirche ergriffen. Im Mai 1873 wurde die katholische Kirche einem strengen System staatlicher Aufsicht unterworfen; der Staat kontrollierte die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, die ein bildungsbürgerlich angelegtes Kulturexamen ablegen mussten. Sodann wurde die kirchliche Disziplinargewalt über Geistliche aufgehoben und in dem Zusammenhang das Freizügigkeits- und Staatsbürgerrecht für Geistliche eingeschränkt. Zudem wurde der Austritt aus der Kirche erleichtert. Im März 1873 wurde die obligatorische Zivilehe eingeführt. Im April 1874 verfügte schließlich ein Gesetz die Einstellung der Staatsmittel an katholische Bistümer und Geistliche, die sich nicht zur Befolgung der neuen Gesetze durch einen Eid verpflichteten. Der Papst seinerseits erklärte die kirchenfeindlichen Gesetze in der Enzyklika „*Quod nunquam*“ vom 5. Februar 1875 an die preußischen Bischöfe für nichtig und bedrohte alle, die sich an ihrem Vollzug beteiligten, mit Exkommunikation (Morsey 2000: 13).

Ab 1878 wurde zwischen dem Reich und dem neuen Papst Leo XIII, nicht zuletzt bedingt durch Änderungen in der politischen „Großwetterlage“, ein Prozess der Verständigung und Annäherung in Gang gebracht; sowohl die anwachsende „sozialistische Gefahr“ im Reich, gegen die übrigens Bismarck nicht weniger entschieden vorging, als auch die Kolonialpolitik, die der katholischen Kirche ungeahnte Missionierungsmöglichkeiten bot, ließ beiden Seiten eine Zusammenarbeit angeraten erscheinen. Auch wenn die Schärfe einiger „Kampfgesetze“, die Bismarck in der Absicht verabschieden ließ, die katholische Kirche in ihrem Machtstreben zu zähmen und dem staatlichen Hoheitsanspruch zu unterwerfen, an so manche strikt antiklerikale Maßnahme der Dritten Republik im Vorfeld des Trennungsgesetzes von 1905 erinnert, fiel die Auseinandersetzung hier längst nicht so radikal aus wie dort. In Frankreich kämpften die republikanisch-laizistischen Kräfte in mehreren Anläufen gegen die erdrückende Macht der katholischen Kirche und die katholische Prägung der „Mehrheitsgesellschaft“. Das deutsche Kaiserreich hingegen war mehrheitlich protestantisch dominiert, um nicht zu sagen vereinheitlicht. Gangolf Hübinger, der dem Verhältnis von „Kulturprotestantismus und Politik im wilhelminischen Deutschland“ nachgegangen ist, schreibt:

„Liberalismus und Protestantismus fand über neuhumanistische Bildungsideologie, über historische Gesellschaftsdeutung und über den Reformnationalismus in der Reichsgründungsära

auf breiterer sozialer Basis zusammen. [...] Aus der Überzeugung, religiöse Heilerfahrung über wissenschaftlich fundierte Bildung mit der modernen Kultur vermitteln und politischer Herrschaft eine bessere Legitimationsgrundlage liefern zu können, resultierte ein Universalitätsanspruch kulturprotestantischen Christentums, der sich in einem gesellschaftlichen Hegemonialbewußtsein niederschlug.“ (Hübinger 1994: 307, 309)

Von diesem protestantischen Hegemonialbewusstsein ging sowohl auf die Juden als auch auf die Katholiken ein erheblicher Assimilierungsdruck aus. So betrachtet war der Kulturkampf im Grunde – nach der präzisen Definition der Historikerin Margaret Lavinia Anderson – „der Versuch der deutschen protestantischen Mehrheit, über die Konfessionsgrenzen hinweg eine homogene Nationalkultur zu errichten und dabei die katholische Kultur (die immer als ‚niedrig‘, als Volkskultur, verstanden wurde) gewaltsam an eine protestantische Hochkultur anzugleichen“ (Morsey 2000: 7). Der Bismarck'sche „Kulturkampf“ hat die Entwicklung hin zu mehr Autonomie im Ergebnis nicht aufhalten können. Im Gegenteil: er hat sowohl dem Staat als auch der katholischen Kirche zu größerer Selbständigkeit im gegenseitigen Verhältnis verholfen; die katholische Kirche jedenfalls ging in dem „Bewusstsein letzthcher Fremdheit“ auf mehr Distanz zum Staat (Campenhausen 1996: 36). Der katholische Teil der Bevölkerung hatte im Zuge des Konflikts mit dem deutschen, protestantisch geprägten Nationalstaat ein stärkeres Gemeinschaftsprofil entwickelt und sich erfolgreich daran gemacht, seine gesellschaftspolitische Macht in der Zentrumsparthei zu bündeln. Später, in der Weimarer Republik, sollte diese dann eine entscheidende Rolle bei der Erneuerung des religionspolitischen Kompromisses spielen.

3. Die „hinkende“ Trennung von Staat und Kirche in der Weimarer Republik

Bei der Gründung der ersten deutschen Demokratie musste über das Verhältnis von Staat und Kirche erneut verhandelt werden. In den Diskussionen der Weimarer Nationalversammlung, in der die Erfahrungen der Paulskirchenverfassung und des Bismarckschen „Kulturkampfes“ vielfach reflektiert wurden, standen sich zwei Positionen gegenüber: die liberalen und sozialistischen Kräfte verlangten eine konsequente Trennung von Staat und Religion, während die Forderungen der Konservativen auf eine Restauration des christlichen Staates hinausliefen.

Die Weimarer Verfassung vom 11. August 1919 entschied sich am Ende für ein gemäßigtes Trennungsmodell mit einigen verbleibenden Elementen der Verbindung von Staat und Religion. Zunächst verbürgte sie (im Artikel 135) allen Bewohnern des Landes die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit, die ungestörte Religionsausübung inbegriffen. Dazu gehörte zum ersten, dass – wie der vierte Paragraph des Artikels 136 ausführt – niemand zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit

oder zur Teilnahme an religiösen Übungen oder zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden dürfe; zum zweiten, dass niemand verpflichtet sei, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren, es sei denn, eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung erfordert dies; und zum dritten, dass der Staat die Religionsausübung in „Zwangsräumen“ wie Strafanstalt, Krankenhaus oder Heer, die seiner Hoheitsgewalt anheim gegeben sind, garantiere. Die Geltung der allgemeinen Staatsgesetze sollte allerdings von der umfassenden Gewährleistung der Religionsfreiheit unberührt bleiben. Sodann stellte die Weimarer Verfassung im nächsten Artikel eigens fest, dass die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt werden dürften. In dem Zusammenhang wurde präzisierend hinzugefügt, dass der Genuss bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie die Zulassung zu öffentlichen Ämtern unabhängig vom religiösen Bekenntnis seien. Auch wenn die Trennung von Staat und Religion der Sache nach durch diese Freiheitsgarantien vollzogen war, wurde ein explizites Verbot der Staatskirche in die Verfassung aufgenommen. Die Formulierung der Paulskirchenverfassung wurde im ersten Paragraphen des Artikels 137 beinahe wortgleich übernommen. Er lautete: „Es besteht keine Staatskirche.“ Erst mit dieser bündigen Vorgabe beendete die Weimarer Republik die tausendjährige Tradition des Konstantinischen Systems. Damit wurde nicht nur das landesherrliche Kirchenregiment, welches den evangelischen Kirchen noch bis dahin in einigen Ländern Schutz unter staatlichen Dächern gewährt hatte, beendet, sondern jeglichem Staatskirchentum eine Absage erteilt. Analog dazu wurde folgerichtig allen Religionsgesellschaften das Recht auf Selbstbestimmung eingeräumt; sie sollten ihre Angelegenheiten innerhalb des für alle geltenden Gesetzes ordnen und verwalten. Sie wurden aber nicht zu privaten Vereinen herabgestuft, sondern erhielten den privilegierten Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, wobei die Vereinigungen, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machten, ihnen gleichgestellt wurden. Der religionspolitische Kompromiss von Weimar bestand nicht zuletzt darin, dass zwar die linken Kräfte auf die Realisierung einer konsequenten Trennung von Staat und Religion nach französischem Vorbild verzichteten, aber die kirchlich geprägten Kreise das Zugeständnis machen mussten, den Status der öffentlich-rechtlichen Korporation grundsätzlich auch für andere Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsvereinigungen als die christlichen Kirchen offen zu halten (Walter 2006: 122).

Der Abgeordnete Dr. Johannes Mausbach von der Zentrumsparterie würdigte am 17. Juli 1919 in der 59. Sitzung der Weimarer Verfassungsgebenden Nationalversammlung den religionspolitischen Kompromiss mit den Worten:

„Was die Stellung des öffentlichen Körperschaftsrechts zur Trennungsfrage angeht, so ist Ihnen ja bekannt, daß in manchen Ländern die Trennung von Staat und Kirche gerade darin sich am entscheidendsten ausspricht, daß die Kirche zu einem Privatverein herabgesetzt wird,

etwa zur Stellung einer wirtschaftlichen Vereinigung oder, wie gesagt wurde, eines Sportvereins. Gegen diese Herabsetzung der christlichen Kirche auf das rein privatrechtliche Niveau hat sich die Mehrheit des Ausschusses von vornherein gesträubt. Von anderer Seite bestand allerdings durchaus keine Neigung, irgendwie ein Vorrecht der christlichen Kirche vor den Sekten oder neugegründeten Religionsgemeinschaften auszusprechen. Die Lösung dieses Gegensatzes ist in einer Weise gefunden worden, die man in etwas als originell, als geschichtlich und jedenfalls zeitgeschichtlich bedeutsam bezeichnen kann. Wir haben nicht versucht, die christlichen Kirchen mit ihrer tausendjährigen oder mehrhundertjährigen Vergangenheit, mit ihren Kulturleistungen und ihren wohl erworbenen Rechten einfach auf den Stand eines Privatvereins herabzusetzen. [...] So möchte ich sagen: aus dieser Lösung der Frage spricht [...] eine höhere Wertschätzung der Religion im allgemeinen; es spricht aus ihr vor allem eine Wertschätzung der sozialen Kräfte der Religion und ihrer Bedeutung für das öffentliche Leben“ (Verhandlungen 1920: 1645, Bd. 328, Herv. i.O.)

An anderer Stelle erinnert der katholische Abgeordnete zudem an die „vielen sozialen Aufgaben“, die die Kirchen erfüllen würden: „Sie machen sich schon insofern um die Milderung der Klassengegensätze verdient, als sich Leute aus allen Ständen darin zusammenfinden. Auch für die Auslandstätigkeit des Deutschen Reichs sind die religiösen Genossenschaften nicht zu entbehren.“ (Verhandlungen 1920: 191, Bd. 336). Damit hat Mausbach traditionell wichtige, bis heute wirksame Rechtfertigungsgründe der hinkenden Trennung von Staat und Kirche genannt: das Gewicht der Geschichte, Kulturleistungen und wohl erworbene Rechte der christlichen Kirchen, eine höhere Wertschätzung der Religion im Allgemeinen und ihrer sozialen Integrationskräfte für das öffentliche Leben im Besonderen.

Diese Gründe wurden freilich vom linken und rechten politischen Lager im Einzelnen anders bewertet und gewichtet. Dabei gingen die Differenzen zwischen ihnen in der Frage, wie das Verhältnis von Staat und Religion geregelt werden sollte, durchaus ins Grundsätzliche. Während die konservativen und kirchenfreundlichen Kräfte (Zentrum, DVP, DNVP) das Ziel verfolgten, Stellung und Rechte der christlichen Kirchen auch im neuen Staatsgefüge beizubehalten, wenn nicht gar möglichst auszubauen, wollten die linken Parteien (SPD, USPD) die Religion zur Privatsache erklären und die Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu religiösen Zwecken abschaffen. Eine zwischen beiden Lagern vermittelnde Rolle übernahm die DDP mit Friedrich Naumann an der Spitze, der durch sein Verhandlungsgeschick maßgeblich zum Kompromiss beigetragen hat (Richter 1996: 313, 641). Entscheidend für die Kompromissbereitschaft der Mehrheitssozialdemokraten war wohl, dass sie – wie ihr Vertreter Johannes Meerfeld im Verfassungsausschuss erklärte – „keine gewaltsame Trennung, sondern eine schiedlich-friedliche Einigung“ anstrebten und zudem die „Bedeutung und die Macht der Religion auch für die Gegenwart“ anerkannten (Verhandlungen 1920: 188, Bd. 336). Dennoch ging die Kompromissfindung nicht ohne Reibungen über die Bühne, weil die unterschiedli-

chen religionspolitischen Vorstellungen spätestens bei der Deutung der gefundenen Kompromissformeln wieder hervorbrachen; dies traf vor allem auf den zentralen Begriff einer „öffentlich-rechtlichen Körperschaft“ zu, um dessen Gehalt und Bedeutung in der Weimarer Nationalversammlung heftig gerungen wurde. Der Abgeordnete Wilhelm Kahl (DVP), von Haus aus evangelischer Kirchenrechtler und ausgewiesener Kenner der Materie, schlug folgende Definition vor: „Sie ist eine Körperschaft, die mit obrigkeitsähnlichen Befugnissen ausgestattet wegen ihres öffentlichen Interesses unter dem Schutze des Staates und unter der besonderen Aufsicht des Staates steht“ (ebd.: 195). Kahl erweckte mit seiner Formulierung „obrigkeitsähnliche Befugnisse“ nicht nur bei der MSPD, sondern auch bei der DDP Misstrauen, weil er damit ein Körperschaftsverständnis nahe legte, das ein Stück Staatlichkeit im Staat begründete. Naumann reagierte auf die Ausführungen von Kahl über die Pflichten und Befugnisse der öffentlichen Korporationen mit Unverständnis, ja Schrecken: „Wenn man nämlich die Geistlichen, die man endlich Gott sei dank von der Knechtschaft der Staatsbeamtentums frei gemacht hat, jetzt wieder mit der Würde des indirekten Staatsbeamten beglücken will, dann bewahre uns Gott vor der ganzen Entwicklung!“ (Verhandlungen 1920: 1653, Bd. 328). Naumann selbst ging davon aus, dass der Begriff nur „eine Art Klassifikation“ sei und keine besondere Würde anzeige:

„Es ist kein Zeichen besonderer Exzellenz, dass die Kirche das Recht der öffentlichen Körperschaft hat, sondern es wurde einfach von den Rechtsautoritäten klar gemacht: wenn ihr das Besteuerungsrecht braucht und haben wollt, so gehört ihr eben dadurch in die Klasse öffentlich-rechtlicher Korporationen; *denn dann behandelt der Staat euch als befreundete Macht, mit der er gegenseitige freundschaftliche Dienste austauscht.*“ (Ebd., Herv. AC.)

Die Mehrheitssozialdemokraten versprachen sich von dem Körperschaftsstatus in erster Linie die unbedingte Gleichbehandlung aller Religionsgesellschaften und ihrer Mitglieder; die gleiche Besteuerung aller Mitglieder sollte einer Diskriminierung aufgrund unterschiedlicher Beitragszahlungen vorbeugen. In dem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass das nordamerikanische Trennungssystem mit seinen Freikirchen auf die Sozialdemokraten eher abschreckend wirkte, weil sie die Dominanz der reichen Mitglieder und die dadurch mögliche Instrumentalisierung der religiösen Heilsgüter als problematisch erachteten. In diesem Sinne erklärte Max Quarck (MSPD) im Verfassungsausschuss: „Für die Forderung steuerlicher Vorrechte habe ich praktisches Verständnis. Das amerikanische Vorbild der Unterhaltung von Kirchen durch einzelne Großkapitalisten mit entsprechendem Einfluss des Großkapitals auf das kirchliche Leben ist nicht nachahmenswert und auch nicht im Sinne des Sozialismus“ (Verhandlungen 1920: 199, Bd. 336). Es war denn auch vor allem das Besteuerungsrecht, das die Aufnahme des öffentlichen Körperschaftsbegriffs in die Verfassung letztlich begründete. Im Hintergrund stand freilich

das bestimmt-unbestimmte Gefühl einer besonderen Anerkennungswürdigkeit religiöser und kirchlicher Belange. Der erwähnte Abgeordnete Quarck war mit seiner Auffassung in der Minderheit, dass die Kirche der Gefahr einer Verwechslung mit einem Sportklub nicht durch den öffentlichen Körperschaftsstatus, sondern durch die Kraft ihrer eigenen Wahrheitsbotschaft und Werte entkommen könne: „Wenn sie die nicht bietet“, stellte er lapidar fest, „desto schlimmer für sie, dann hilft ihr’s auch nicht, wenn sie Rechte, die über die Rechte eines Sportklubs hinausreichen, bekommt.“ (Verhandlungen 1920: 1650, Bd. 328).

Der Kirchenrechtler Ulrich Stutz hat den Weimarer religionspolitischen Kompromiss im Jahre 1925 auf die berühmte und im Titel des Unterkapitels aufgegriffene Formulierung von der „hinkenden Trennung“ zwischen Staat und Kirche gebracht (Stutz 1925: 51). Damit ist gemeint, dass die an der Wurzel vollzogene institutionelle Trennung durch die bestehenden Restelemente der organisatorischen Verbindung (öffentlich-rechtlicher Körperschaftsstatus, Religionsunterricht, theologische Fakultäten, Anstalts- und Militärseelsorge) ein ganzes Stück weit konterkariert wird. Dieser Einschätzung liegt natürlich die Vorstellung zugrunde, dass eine echte oder konsequente Trennung nicht hinkt. Es dürfte denn auch kein Zufall sein, dass das französische und amerikanische Trennungsmodell bis heute gewissermaßen als reine Kontrastfolie zu den deutschen Verhältnissen herangezogen wird. Zwar gibt es zweifelsohne graduelle Abstufungen der Trennung von Staat und Religion zwischen Frankreich, den USA und Deutschland, und insofern ist die metaphorische Redeweise von einer *hinkenden* Trennung durchaus berechtigt, wenn man einmal von der Konnotation eines organischen Fehlers und der möglicherweise damit einhergehenden Wertung abstrahiert. Doch sollte die Trennung von Staat und Kirche nicht mit „berührungsloser Scheidung“ verwechselt werden. Der Abgeordnete Wilhelm Kahl hatte sich bereits in den Verhandlungen der Weimarer Nationalversammlung veranlasst gesehen, vor einem rigiden Trennungsverständnis zu warnen:

„Manche betrachten die Trennung von Staat und Kirche wie eine Zauberformel, mit der man alle Streitigkeiten in Zukunft ausräumen könne: wo keine Berührung sei, da seien auch keine Reibungsflächen. Diese Auffassung beruht auf einem Irrtum. Es gibt keine absolute Trennung von Staat und Kirche, schon deshalb nicht, weil Staat und Kirche aus denselben Menschen bestehen. Das Problem lautet daher nicht: absolute Zerreißung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, sondern Festlegung des gesetzlichen Mindestmaßes von Berührungen. Hierfür gibt es kein Normalmaß, sondern es muss auf das geschichtlich Gewordene Rücksicht genommen werden.“ (Verhandlungen 1920: 189, Bd. 336)

Der Weimarer religionspolitische Kompromiss, der durch Konkordate und Kirchenverträge seitens der Länder fortentwickelt wurde, hatte im Grunde nicht genug Zeit, um in den gesellschaftlichen Verhältnissen einen nennenswerten Niederschlag

zu finden. In den fünfzehn Jahren, die gerade einmal der Weimarer Republik vergönnt waren, konnte die Rahmenordnung der Verfassung nicht mit Leben ausgefüllt werden. In diesem Zeitraum blieb der Staat noch weitestgehend der althergebrachten religionspolitischen Ordnung verhaftet, jedenfalls in weiterem Umfange auf der bisherigen Linie staatskirchenrechtlicher Nähe und Aufsicht im Verhältnis zu den Kirchen, als es dem Wortlaut und dem Geist der Verfassung entsprochen hätte (Campenhausen 1996: 43). Während sich die Katholiken mit der Weimarer Republik arrangierten und die „hinkende“ Trennung von Staat und Kirche als „Absage an konfessionspolitische Hegemoniegeleüste der Protestanten“ begrüßten, taten sich die Protestanten mit der Anerkennung des weltanschaulich-religiös neutralen Staates besonders schwer (Nowak 1995: 211). Das Ende der Monarchie und des landesherrlichen Kirchenregiments wurde von den Protestanten als herber Rückschlag, ja als Katastrophe wahrgenommen; die Weimarer Demokratie wurde als gottlos angeklagt, der „Säkularismus“ verkam zu einem bevorzugten theologischen Kampfbegriff gegen die gottvergessene, utilitaristische und untergangsreife „Zivilisation“ des Kapitalismus und des Kommunismus. Nicht zuletzt diese pauschale Frontstellung gegen die Moderne sollte später viele Protestanten für die Verheißungen der nationalsozialistischen Bewegung empfänglich machen; der Führer galt nicht wenigen „Deutschen Protestanten“ als völkischer Messias, der Deutschland aus der Not retten und erlösen sollte. Die katholische Kirche mit ihrer Amtshierarchie und ihrem weitverzweigten Vereinswesen war gegen die Indoktrination und Inanspruchnahme durch den Nationalsozialismus besser gewappnet (Strohm 2011: 107). Gleichwohl sind auch viele aus ihren Reihen der nationalsozialistischen Versuchung erlegen; sie verliehen Blut, Rasse und Volkstum eine religiöse Weihe und gehorchten dem Führer bis in den Untergang. Es bedurfte jedenfalls der bitteren Erfahrung der Verführung und Verfolgung durch das totalitäre Regime Hitlers, um die Christen vom Wert der demokratischen Freiheitsangebote zu überzeugen. Auch nach der nationalsozialistischen Katastrophe wurde in Deutschland auf das „geschichtlich Gewordene“ großzügig Rücksicht genommen. Der Weimarer religionspolitische Kompromiss erhielt eine zweite Chance im Grundgesetz der Bundesrepublik, das bis heute gilt.

4. Staat und Religion in der Bundesrepublik Deutschland

Die Gründung der zweiten deutschen liberalen Demokratie stand von Anfang an im Zeichen der nationalsozialistischen Katastrophe. „Alle Geschichte von 1945 an ist“, schreibt Peter Graf Kielmansegg in seiner monumentalen Darstellung deutscher Geschichte, „Geschichte im Schatten und im Bewusstsein der einmal geschehenen Katastrophe. Natürlich verbinden zahllose Kontinuitätslinien das Davor und das Danach miteinander. Aber was den Abgrund überbrückt, ist nur noch gebrochene Kontinuität.“ (Graf Kielmansegg 2000: 13).

Dies gilt im Grunde auch für die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik, obwohl das Grundgesetz den Kompromiss von Weimar wesentlich übernommen hat. Von Rudolf Smend stammt der Satz, wenn zwei Grundgesetze dasselbe sagen, bedeute es nicht dasselbe (Smend 1951: 4). Denn es sei offenkundig, dass angesichts der veränderten allgemeinen Rahmenbedingungen die wörtlich übernommenen Bestimmungen der Weimarer Verfassung in ihrer Geltung etwas anderes besagten als früher im Zusammenhang der Weimarer Verfassung. An einer Stelle seiner Erörterungen zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik wird Smend konkret und spricht davon, die Bonner Neuordnung trage „vor allem unverkennbar die Spuren einer Epoche tiefer Schwäche des deutschen Staatsbewusstseins“ (ebd.: 11). In der Tat: nach maßlosem Missbrauch politischer Macht durch das totalitäre Regime Hitlers war die staatliche Autorität von Grund auf angeschlagen; es war ein politischer und moralischer Leerraum entstanden, in das die beiden großen Kirchen rasch hineinwachsen konnten. Nach dem Krieg war die deutsche Gesellschaft von elementaren Existenznöten geplagt, sowohl materieller als auch moralischer Natur. Infolge dessen suchten viele Menschen Zuflucht und Halt im Schoße der Kirchen. An vielen Orten nahmen die Kirchen eine Art politisch-moralischer Stellvertretung für die Bevölkerung wahr; ihre Verantwortung und Hilfe reichte von karitativer Arbeit und Verwaltungsdiensten über gutachtliche Mithilfe bei der Entnazifizierung bis zu öffentlichen Erklärungen zu politischen Themen wie Ernährung und Versorgung, Wiedervereinigung und Friedensvertrag (Maier 1994: 86). Diesen umfassenden Öffentlichkeitsanspruch konnten die Kirchen anmelden und durchsetzen, weil sie nach dem politischen und moralischen Zusammenbruch die einzigen handlungsfähigen Akteure waren, denen die alliierten Siegermächte Vertrauen entgegen brachten. Im Hintergrund dürfte die Überzeugung der Angloamerikaner, dass Demokratie und Christentum zusammengehören, eine begünstigende Rolle gespielt haben. Hinzu kam die Notwendigkeit, das deutsche Volk zu Demokratie „umzuerziehen“. Um die Kirchen für diese schwierige Aufgabe zu gewinnen, wurde ihr Beitrag zum Widerstand gegen das Nazi-Regime besonders hervorgehoben und gewürdigt; und dies, obwohl ihnen nicht entgangen war, dass Protestanten und Katholiken sich in einem durchaus erheblichem Ausmaß von dem Heilsversprechen der Nationalsozialisten verführen ließen. Nicht zuletzt durch die Angloamerikaner wurden beide Kirchen veranlasst, sich zu „Schuld“ des deutschen Volkes zu äußern und sich auf diese Weise einer moralischen „Selbstreinigung“ zu unterziehen (Besier 2000: 10). Noch im Jahr 1945 gaben beide Kirchen ein „Schuldbekenntnis“ ab; der Rat der evangelischen Kirche klagte an, dass die Protestanten gegen den furchtbaren Geist der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft nicht mutiger gekämpft, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt hätten. Und die katholischen Bischöfe erklärten in einem Hirtenwort:

„Furchtbares ist schon vor dem Kriege in Deutschland und während des Krieges durch Deutsche in den besetzten Ländern geschehen. Wir beklagen es zutiefst. Viele Deutsche, auch aus

unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden. Schwere Verantwortung trifft jene, die auf Grund ihrer Stellung wissen konnten, was bei uns vorging, die durch ihren Einfluß solche Verbrechen hätten hindern können und es nicht getan haben, ja diese Verbrechen ermöglicht und sich dadurch mit den Verbrechen solidarisch erklärt haben.“ (Strohm 2011: 112)

Zu diesem schmerzhaften Lernprozess gehörte wohl auch das von beiden Kirchen bemühte, besonders wirkmächtige Deutungsmuster des Nationalsozialismus, mit dem sie die ungeheuerlichen Verbrechen der Nazis in einen gesamateuropäischen Erfahrungshorizont rückten und dadurch die Deutschen ein Stück weit entlasteten: die nationalsozialistische Katastrophe galt ihnen nämlich als die äußerst unheilvolle Konsequenz der – seit der Renaissance und Aufklärungsbewegung im 18. Jahrhundert betriebenen – Säkularisierung.⁸³ Dieser Lesart zufolge hatte erst der Abfall vom Gott und von den Lehren der christlichen Religion in den dunklen Irrweg der radikalen Verweltlichung und Diesseitigkeit geführt. Die Menschen hatten sich bei der autonomen Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in gewissem Sinne „übernommen“ und dabei die „gottgewollten“ Ordnungen von der Ehe bis zum Staat zerstört. Die Autonomie des modernen Menschen, der sich niemandem Rechenschaft schuldig weiß, müsste daher unbedingt durch den Gottesbezug eingeeht werden, wenn sie nicht ins Selbstmörderische ausarten sollte. In der unmittelbaren Nachkriegsepoche war die Überzeugung weit über die kirchlichen Kreise verbreitet, allein eine tiefgreifende Rechristianisierung der Gesellschaft könne helfen, das abgrundtief gestürzte Land wieder moralisch und politisch auf die Beine zu bringen. Da die Kirchen hierbei besonders gefordert waren, kam es darauf an, ihnen möglichst günstige Entfaltungsbedingungen in der Gesellschaft bereitzustellen – zumal im Erziehungswesen sollten sie ihren Einfluss geltend machen können. Konrad Adenauer hielt als Vorsitzender des Zonenausschusses der Christlich-Demokratischen Union am 24. März 1946 in Köln eine programmatische Grundsatzzrede. Darin heißt es:

„Das deutsche Volk krankt seit vielen Jahrzehnten in allen seinen Schichten an einer falschen Auffassung vom Staat, von der Macht, von der Stellung der Einzelperson. Es hat den Staat

83 Hermann Lübke schreibt in seiner ideenpolitischen Geschichte des Säkularisierungsbegriffs: „Man darf sagen, dass diese Erklärung des deutsch-europäischen Unglücks als Säkularisierungs-Folge in der Zeit unmittelbar nach Ende des Zweiten Weltkrieges eine Entlastungs-Funktion erfüllte, und vor allem darin ist ihr außerordentlicher populärer Erfolg in Deutschland begründet“ (Lübke 2003: 112).

zum Götzen gemacht und auf den Altar erhoben. Die Einzelpersonen, ihre Würde und ihren Wert hat es diesem Götzen geopfert. [...] Der Staat wurde durch den von Herder und den Romantikern aufgedeckten Volksgeist, vor allem durch Hegels Auffassung vom Staat als der verkörperten Vernunft und Sittlichkeit, in dem Bewußtsein des Volkes zu einem fast göttlichen Wesen.“ (Adenauer 1999: 72)

Den Nationalsozialismus betrachtet der spätere erste Bundeskanzler als „eine bis ins Verbrecherische hinein vorgetriebene Konsequenz der materialistischen Weltanschauung“. Die Wiederherstellung der politischen und moralischen Integrität des deutschen Volkes erhofft sich Adenauer vom Christentum:

„Wir nennen uns christliche Demokraten, weil wir der tiefen Überzeugung sind, daß nur eine Demokratie, die in der christlich-abendländischen Weltanschauung, in dem christlichen Naturrecht, in den Grundsätzen der christlichen Ethik wurzelt, die große erzieherische Aufgabe am deutschen Volke erfüllen und seinen Wiederaufstieg herbeiführen kann.“ (Ebd.: 77).

Eine Seite weiter heißt es dann:

„Das deutsche Volk ist zur Zeit in einem derartigen geistigen und seelischen Zustand, es ist derartig alles, schlechthin alles bei ihm zusammengebrochen, die Erziehung der jüngeren Generation ist so vernachlässigt, es ist in einer solchen materiellen Not, daß man schon die tiefsten Käfte, die in jedes Menschen Seele schlummern, erwecken muß: das sind die religiösen, um es wieder der Gesundheit entgegenzuführen. In erster Linie ist das Sache der Kirchen.“

Folgerichtig plädiert Adenauer für eine enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche:

„Es ist bei der Bedeutung, die das Wirken der christlichen Kirchen und aller Religionsgesellschaften für das deutsche Volk hat, die Pflicht des Staates, sie zu schützen. Das vertrauensvolle Zusammenwirken von Staat und Kirchen ist eine Grundforderung unseres Programms. *Die staatliche Erziehung soll Achtung vor den Kirchen, die kirchliche Erziehung Achtung vor dem Staat sorgfältig pflegen.* Die christlichen Bekenntnisse sollen unbeschadet und unter voller Wahrung ihres Wesens und ihrer Eigenart im öffentlichen Leben zusammenwirken.“ (Ebd.: 84, Herv. AC.).

Die Fuldaer Bischofskonferenz formulierte am 26. August 1948 – also eine Woche vor dem Zusammentritt des Parlamentarischen Rates in Bonn – in einem Hirtenbrief ihre religionspolitischen Erwartungen an die verfassungsgebende Versammlung mit den Worten:

„Das staatliche Aufbauwerk ist noch lange nicht vollendet. Es steht vielmehr vor einem neuen und entscheidungsvollen Bauabschnitt. Wir wollen dafür Sorge tragen, dass die Grundstei-

ne mit der Ehrfurcht vor Gott gesalbt und nicht in den Schatten der Gottesferne gelegt werden. Jeder Baustein soll nach den Bauplänen Gottes geformt und gesetzt werden, ob es sich um unverletzliche Personenrechte handelt oder um Gemeinschaftspflichten, um den Schutz der Familie und die Heiligkeit der Ehe oder um das Lebensrecht des Kindes und das naturgegebene Erziehungsrecht der Eltern [...]“ (Hürten 1991: 29)

Die christlichen bzw. kirchennahen Parteien (Zentrum, Deutsche Partei, CDU und CSU) übernahmen sowohl die Krisendiagnose der gesellschaftspolitischen Situation als auch die „Therapievorschläge“ der Kirchen zu deren Überwindung; zu diesem Zweck erhoben sie eine Reihe von konkreten Forderungen: ein Gottesbezug sollte in die Präambel der Verfassung aufgenommen, das Kreuz als christliches Symbol in die Bundesflagge integriert, die christliche Prägung von Erziehung und Bildung sichergestellt, der bisherige Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts für die Kirchen beibehalten, Religionsfreiheit und religiöses Selbstbestimmungsrecht möglichst umfassend gewährleistet, Ehe und Familie besonders geschützt wie überhaupt die Bedeutung der Kirchen für die Wahrung der sittlichen Grundlagen des Lebens im politischen Gemeinwesen anerkannt und hervorgehoben werden (Willems 2001: 142). Dieses umfassende Rechristianisierungsprogramm der Gesellschaft, das im Ergebnis auf die Errichtung eines quasichristlichen Staates hinauslief, stieß allerdings bei den eher kirchenfernen politischen Parteien SPD, FDP und KPD auf Widerstand. Während die Kommunisten aus religionskritischem Impetus jeglichen Einfluss der Kirchen auf Gesellschaft und Staat dezidiert abzuwehren suchten, hielten die Sozialdemokraten an ihrer – im Erfurter Parteiprogramm formulierten – religionspolitischen Position fest und forderten ein Trennungsregime von Staat und Kirche nach dem französischen Muster. Gleichwohl wollten die Sozialdemokraten keine Konfrontation mit der Kirche riskieren. Der Abgeordnete Dr. Eberhard von der SPD konstatierte am 8. Dezember 1948 im Hauptausschuss des Parlamentarischen Rates:

„Die Haltung unserer Fraktion gestern und heute ist weitgehend von dem Grundsatz bestimmt: Ein Kulturkampf findet heute nicht statt; er darf heute und hier nicht stattfinden; denn wir haben ja nun einmal im europäischen und im Weltmaßstab so etwa wie einen Kulturkampf, und in diesem Kampf stehen die beiden großen Parteien, CDU und SPD, in Berlin und andernwärts, wie ich hoffe, auf derselben Seite.“ (Deutscher Bundestag/Bundesarchiv 2009: 650).

Darüber hinaus lobte er „die Widerstandskraft, die die Kirchen gegen totalitäre Willkür in der Vergangenheit an den Tag legten und auch in der Gegenwart zeigen“; diese verdiene durchaus eine „gerechte Würdigung“, auch wenn sie nicht bei allen Kirchen und zu allen Zeiten gleich groß gewesen sei. Dennoch sah Dr. Eberhard keine Notwendigkeit, „besondere Sicherungen für die Kirchen in die Verfas-

sung einzubauen.“ (Ebd.). Die Regelung der religiösen Frage solle den Ländern überlassen werden; diese könnten, von unterschiedlichen Traditionen herkommend, unterschiedliche Lösungen des religionspolitischen Problems finden und erproben. Die Position der SPD begründete der Abgeordnete Dr. Bergsträßer seinerseits mit dem Hinweis auf die „Furcht davor, an Dinge zu rühren, die man besser unberührt lässt“ (Deutscher Bundestag/Bundesarchiv 2009: 646). Und dies, obwohl auch er sich davon überzeugt zeigte, dass „das Christentum einer der Grundlagen der kulturellen Entwicklung des deutschen Volkes“ sei.

Auch die Liberalen hielten sich bei der Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche anfangs eher zurück. Der Abgeordnete Dr. Heuss sagte im Hauptausschuss: „Wer einmal mit dem Problem Staat und Kirche zu tun gehabt hat, weiß, daß es ungefähr das schwierigste Gebiet ist, das man sich überhaupt vorstellen kann.“ (Ebd.: 643). Heuss ließ aber noch in derselben Rede durchblicken, dass die Liberalen sich vorstellen könnten, die Weimarer Lösung im Grundgesetz zu übernehmen. Später signalisierten die Liberalen auch in der Frage der öffentlichen Finanzierung von konfessionellen Privatschulen und beim Religionsunterricht in der öffentlichen Schule die Bereitschaft zum Kompromiss. Denn es waren nicht zuletzt die schulpolitischen Forderungen des kirchenfreundlichen Lagers (bestehend aus CDU/CSU, Zentrum und DP), insbesondere das Elternrecht und die Bekenntnisschule, die im Parlamentarischen Rat für Reibungen sorgten. Als die Verhandlungen sich in die Länge zogen und kein Durchbruch in Sicht war, wurde Ende November/Anfang Dezember 1948 von der CDU der Vorschlag unterbreitet, auf die religionsrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung zurückzugreifen. Schließlich gelang es im Hauptausschuss, den Widerstand von SPD und FDP durch eine Mehrheit der Stimmen zu überwältigen.

Die heikle Frage des Elternrechtes stand jedoch weiterhin ungelöst im Raume; sie war jedenfalls den Kirchen wichtig genug, um ihre Mitglieder in einer mehrmonatigen Kampagne eigens dafür zu mobilisieren. Der katholische Episkopat drohte sogar mit der Ablehnung des Grundgesetzes. Der religionspolitische Verhandlungsstand geriet dann Anfang März 1949 vollends in die Gefahr, zurückgeworfen zu werden, weil die SPD – veranlasst durch die grundlegenden Einwände der Alliierten gegen den vorgelegten Grundgesetzentwurf aufgrund der Ausgestaltung des Föderalismus – ihre Zustimmung zu dem bis dahin Vereinbarten in Frage stellte. Im April legte sie einen eigenen Verfassungsentwurf vor, der weder Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen oder private Konfessionsschulen vorsah, noch Familie und Ehe einen besonderen Schutz angedeihen lassen wollte. Damit wurde noch einmal deutlich gemacht, dass die unterschiedlichen Auffassungen davon, wie das Verhältnis von demokratischem Staat und Religionen im Einzelnen ausgestaltet sein sollte, durchaus ins Prinzipielle gingen; sie hingen natürlich auch hier letztlich damit zusammen, wie die Beteiligten die Wirkungen der Religion im Allgemeinen und der Kirchen im Besonderen auf das gesellschaftliche Zusammenleben ein-

schätzten, ob sie von ihnen positive Beiträge zum Gedeihen und Gelingen des Lebens im politischen Gemeinwesen erwarteten oder aber die von ihnen ausgehenden Wirkungen eher als „problematisch“ bewerteten. Wie dem auch sei: Jedenfalls ließen sich die gegensätzlichen religionspolitischen Vorstellungen der politischen Kräfte, die im Parlamentarischen Rat miteinander darum rangen, die Grundsteine des zukünftigen Gemeinwesens möglichst in ihrem Sinne zu legen, nicht ohne weiteres harmonisch aufheben. Am Ende wussten und fanden die Verhandlungsparteien dann doch keine andere und bessere Lösung als die, den Weimarer Kompromiss mit einigen Veränderungen und Ergänzungen zu übernehmen.

Der Grund hierfür war letztlich – auch wenn bei einigen Abgeordneten christlicher Parteien die Überzeugung eine Rolle gespielt haben mag, die Weimarer Regelung habe sich im Grundsätzlichen bewährt und könne daher zumindest als ein tragfähiges Provisorium fungieren –, dass der Parlamentarische Rat sich damals weder zeitlich noch inhaltlich in der Lage befand, ein neues religionspolitisches Lösungsmodell zu erarbeiten, das dann auch noch die Aussicht auf breiten Konsens gehabt hätte (Hollerbach 2001: 488). Insofern hatte Rudolf Smend nicht ganz Unrecht, wenn er von der im Artikel 140 des Grundgesetzes erfolgten Inkorporation der Weimarer Lösung behauptete, sie sei nicht das Ergebnis „einer klar bewussten grundsätzlichen staatskirchenpolitischen Entscheidung“ des Parlamentarischen Rats, sondern stelle mehr oder weniger eine „Verlegenheitslösung“ dar (Smend 1951: 11). Tatsächlich hat man sich erst im Rahmen letzter interfraktioneller Verhandlungen Ende April/Anfang Mai 1949 darauf verständigt, die Weimarer Regelungen in das Grundgesetz zu inkorporieren.

Die bis heute gültigen religionsrechtlich relevanten Bestimmungen des Grundgesetzes waren gerade nicht Ausdruck einer prinzipiellen Konzeption von demokratischem Staat und Religionen, sondern Ergebnis eines politischen „Tauschgeschäfts“ in einer bestimmten historischen Kräftekonstellation. Bemerkenswert und sicherlich für eine liberale Demokratie nicht ganz untypisch ist die Tatsache, dass sie sich überhaupt nur durchsetzen konnten, indem man sie mit anderen verfassungsrechtlichen Verhandlungsgütern abgewogen und namentlich mit Fragen des Föderalismus und der Finanzverfassung zu einem komplexen Verhandlungspaket zusammengeschürt hatte (Willems 2001: 145). Die religionsrechtlichen Bestimmungen der Verfassung wurden mit 53 zu 12 Stimmen beschlossen, wobei zu den letzteren auch kritische Voten von Abgeordneten der CSU, des Zentrums und der DP gehörten. Die Kirchen und die ihnen wohl gesonnenen politischen Parteien bemängelten an der forcierten religionspolitischen Einigung, sie trage christlichen Belangen nicht genug Rechnung, obwohl sie sich mit ihren religionspolitischen Forderungen weitgehend durchgesetzt hatten (Hürten 1991: 40 ff.).

In der Tat: das Grundgesetz begnügte sich ja nicht damit, den Weimarer Kompromiss zu übernehmen; es nahm darüber hinaus neue religionsrechtliche Regelungselemente auf, die im Ergebnis eine stärkere Hereinnahme von Religion und Kirche in

den demokratischen Staat bedeuteten. Das beginnt mit der Präambel, in der bekanntlich Gott noch vor den Menschen als eine Instanz vergegenwärtigt wird, der man Rechenschaft schuldig ist: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen [...] hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben“, heißt es dort. Demnach hat das deutsche Volk den demokratischen Gründungsakt im Bewusstsein seiner Rechenschaftspflicht vor Gott vollzogen. Durch die Aufnahme einer *nominatio Dei* haben die Verfassungsgeber es von vornherein abgelehnt, den politischen Verfügungsanspruch des demokratischen Subjektes über sich und andere als prinzipiell unbegrenzt und sich selbst genügend hinzunehmen. Sie ist mithin ein Versuch, die Volkssouveränität und ihre Ausübung auf einer elementaren Ebene normativ zu binden und dadurch zumindest potentiell zu materialisieren (wenn man will, kann man darin die erste Gewaltenteilung der liberalen Demokratie sehen). Die Gottesformel in der Präambel steht für das schlechthin Unverfügbare, für das, was eben nicht im menschlichen Ermessen liegt; insofern ist sie tendenziell eine „Demutsformel“. Ihre Notwendigkeit entspringt ein Stück weit dem Misstrauen in die schrankenlose Autonomie des modernen Menschen und ihrer politischen Implikationen. Andererseits setzt aber die Selbstversicherung des Menschen und der politischen Ordnung durch die *nominatio Dei* ein gesundes Vertrauen in Gottes Güte und Recht voraus; ansonsten müsste die Möglichkeit viel stärker in Betracht gezogen werden, dass der Gottesbezug in seinem Schoß das Potential bereithält, Wirkungen in die Welt hinein zu entfalten, die einem gedeihlichen Zusammenleben der Menschen gerade nicht dienlich sind. Es wird jedenfalls implizit angenommen, die Menschen würden aus ihrer „Kommunikation“ mit der lebendigen „Verfassungsschiffre“ Gott nur solches in Erfahrung bringen, was dem gemeinsamen Leben in der Demokratie bekömmlich ist. Mit anderen Worten, es handelt sich bei dem in der Präambel zugrunde gelegten Gott um einen gutwilligen und gezähmten, und nicht so sehr um den eifersüchtigen und herrischen Gott, der die Menschen gegen sich und andere aufbringt. Übrigens war den Verfassungsvätern seinerzeit durchaus bewusst, dass der im Gottesbezug enthaltene Transzendenzvorbehalt anfällig für „missbräuchliche“ Inanspruchnahmen sein würde. Theodor Heuss etwa, der spätere erste Bundespräsident, hatte bereits in den Beratungen des Grundgesetzes darauf hingewiesen, auch Hitler habe sich nicht gescheut, Gott für seine politischen Zwecke heranzuziehen und zu vereinnahmen, womit er deutlich machte, dass man einer verfassungsrechtlich-unbestimmten Rede von Gott gerade aus Ehrfurcht vor Gott entgegentreten könne.

Im Hintergrund des Vertrauensvorschlusses an Gott in der Präambel stehen natürlich die Erfahrungen mit dem totalitären Regime des Nationalsozialismus, das ja, wie oben gestreift, von vielen als eine geradezu logische Konsequenz der „abendländischen Gottvergessenheit“ begriffen worden ist. Die damals verbreitete Überzeugung, die Menschen seien in gewissem Sinne regelrecht außer sich geraten, weil sie Gott sträflich vernachlässigt hätten, fand auch in den Präambeln mehrerer Landesverfassungen unmittelbar Niederschlag; vor allem in der Bayerischen Landesverfassung hat

sie beredten Ausdruck gefunden. Dort heißt es nämlich zu Beginn: „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 [...] gibt sich das bayerische Volk, eingedenk seiner mehr als tausendjährigen Geschichte, nachstehende demokratische Verfassung.“ Hinzu kam der günstige Umstand, dass die Kirchen im Ringen mit dem nationalsozialistischen Regime einen politischen Sinneswandel durchgemacht hatten: sie hatten erst durch die bittere Erfahrung der Unfreiheit gelernt, das demokratische Angebot der Freiheit wertzuschätzen. Nicht von ungefähr bedachte Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache 1944 erstmals in der Geschichte des beiderseitigen Verhältnisses seit dem blutigen Bruch in der Französischen Revolution die Demokratie mit Lob (Schnatz 1973: 341). Noch in der Weimarer Republik war das anders: beide Kirchen hatten beträchtliche Schwierigkeiten, sich zu der demokratischen Freiheit zu bequemen, geschweige denn zu bekennen, weil sie die (religiöse) Wahrheit freigab; vor allem die evangelische Kirche hatte sich daran gestört, für die erste deutsche Demokratie nicht mehr zu sein als eine „Religionsgesellschaft“ unter anderen, weshalb ihr dann auch der Vorwurf der Gottlosigkeit nicht erspart geblieben war. Sie hat sich erst im Jahre 1985 in der Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ zu einer positiven Würdigung der liberalen Demokratie durchgerungen. Die katholische Kirche wurde bekanntlich bereits im „Kulturkampf“ von dem Protestantismus vereinnahmten Deutschen Kaiserreich unter Bismarcks Führung verprellt und auf Distanz gebracht. Umso schmerzlicher wurde von katholischer Seite später die Notwendigkeit der konfessionellen Parität empfunden. Das Prinzip beherrschte denn auch in der Bundesrepublik das Begegnungsgeschehen zwischen Staat und Kirche, Politik und Religion – bis in die Besetzung öffentlicher Ämter hinein. Dabei wurde der Erhalt des interkonfessionellen Friedens und Gleichgewichts wesentlich durch den Umstand begünstigt, dass „die gewaltigen Wandlungen, die die Kriegskatastrophe auslöste, die Konfessionen stärker mischte, als sie es seit dem 16. Jahrhundert in Deutschland jemals gewesen waren“ (Graf Kielmansegg 2000: 415). Hinzu kam, dass die Katholiken zum ersten Mal in einem deutschen Staat nicht in der Minderheit waren. Diese Stellung gab ihnen Selbstbewusstsein und ermöglichte wohl zunächst die Gründung und später den Erfolg der christlichen Unionsparteien. Erst der „Konfessionsfrieden“ legte den Grund für ein komplementär-fürsorgliches Miteinander von Staat und Kirche, die zeitweilig als im Prinzip gleichrangige Partner gedacht wurden, die einander auf Augenhöhe mit Respekt begegnen.

Der veränderte historische Kontext, der dem Wirken des Christentums und der Kirchen außerordentlich günstig war, schlug sich unterdessen nicht nur in der „Verbeugung“ des Volkes vor Gott in der Präambel nieder. Darüber hinaus gelangten weitere religionsrechtliche Elemente in das Grundgesetz, die eine starke Nähe des demokratischen Staates zur Religion (in der konkreten Ausgestaltung zum Christen-

tum) und zu den Religionsgesellschaften (in erster Linie zu beiden großen Kirchen) zeigen. Zu diesen Elementen gehört auch der Religionsunterricht, der vom Grundgesetz als ordentliches Lehrfach an staatlichen Schulen garantiert ist. Im siebten Artikel des Grundgesetzes fordert der Verfassungsgeber, der Religionsunterricht solle – unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes – „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ erteilt werden, wobei den Erziehungsberechtigten das Recht eingeräumt wird, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen. Damals hatten die Verfassungsgeber natürlich vor allem die christlichen Kirchen vor Augen: sie sollten den zukünftigen Bürgern der Republik von Kindesbeinen an eine solide Werteerziehung angedeihen lassen, um ihre Fähigkeit zur Freiheit und Gemeinwohlverantwortung zu festigen.

Angesichts der allgemeinen politisch-moralischen Erschöpfung blieb wohl dem Staat damals nichts anderes übrig, als bei den Kirchen „Rückendeckung“ zu suchen. Der Liberalismus mitsamt dem militanten rationalen Fortschrittsglauben, der im 19. Jahrhundert einen starken Gegenpart zum kirchlichen Einfluss bildete, hatte nach dem ungeheuerlichen Vergehen der Nazis am Menschen an Glaubwürdigkeit eingebüßt (Schneuner 1960: 253); er besaß bei den Menschen keine Zugkraft mehr und musste einer allgemeinen Verzweiflung und Ratlosigkeit weichen. Mit dem Heraufziehen des Kalten Krieges und der Teilung Deutschlands entstand wenig später eine Situation, in der der westdeutsche Staat sich zur Abgrenzungszwecken gegenüber dem im Ostblock forcierten kommunistischen Atheismus genötigt sah, sich den Kirchen noch weiter zu nähern. Die Frontstellung des Kalten Krieges begünstigte den „kirchlich-geistlichen Ausgleich staatsideeller Unterbilanz“; gerade die „geistige Lücke“ des westdeutschen Nachkriegsstaates führte zur „Rückhaltsuche des Staates bei den Kirchen“ (Quaritsch 1966: 457). Den beiden großen Kirchen kam dies durchaus gelegen; sie waren ihrer Überlieferung nach nicht gerade abgeneigt, die Annäherung des Staates zu erwidern. Und so kam es, dass das Verhältnis zwischen der Bundesrepublik und den Kirchen im ersten Jahrzehnt nach dem Krieg besonders im Zeichen eines reibungslosen, ja freundschaftlichen Miteinanders stand, in dem beide Seiten sich gegenseitig nach Kräften stützten. Dabei wurden Staat und Kirche als im Prinzip gleichrangige Partner gedacht, die einander auf gleicher Augenhöhe mit Respekt begegneten. Genau dies war Gegenstand der so genannten Koordinationslehre, die in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts das staatskirchenrechtliche Feld beherrschte (Walter 2006: 189 ff.). Aus der Autonomie und dem Selbstbestimmungsrecht der Kirchen wurde gefolgert, sie seien eigenständige Rechtsträger *sui generis*, deren Rechtsstellung nicht vom Staat eingeräumt, sondern letztlich von Gott gestiftet sei. Demnach hatte sich das Subordinationsverhältnis der Kirchen in ein ebenbürtiges Kooperationsverhältnis mit dem demokratischen Verfassungsstaat verwandelt. Diese Erklärung einer umfassenden Selbständigkeit und restlosen Unabhängigkeit der Kirchen vom Staat ist freilich im Hintergrund der historischen Situation zu sehen; sie hatten in einem sich noch im Aufbau

befindenden Staat so viel Gewicht und Einfluss erlangt, dass sie glaubten, sich selbst kraft ihres göttlichen Stiftungscharakters außerhalb der demokratischen Rahmenordnung begeben und konstituieren zu können.

Dass diese Lesart der kirchlichen Autonomie mit der religionspolitischen Konzeption des Grundgesetzes schlicht nicht in Einklang zu bringen war, erwies sich später, als Konflikte im Verhältnis von Staat und Kirche hervor brachen, die von den staatlichen Autoritäten geschlichtet werden mussten. Immerhin zeigt aber das Aufkommen der Koordinationslehre, mit welcher Wucht die historischen Randbedingungen und die religionspolitische „Stimmungslage“ auf die Deutung und Rezeption der religionsrechtlichen Verfassungsartikel durchschlagen können; war doch die Rechtslage in der Bundesrepublik im Vergleich mit derjenigen von Weimar keine wesentlich andere. Mit dem bereits zitierten Satz, es bedeute nicht dasselbe, wenn zwei Verfassungen das gleiche sagten, hatte Rudolf Smend auf das variable Gewicht der historischen Faktizität hingewiesen. Tatsächlich beweist die Geschichte der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion immer aufs Neue: die Verfassung steht in einem lebhaften Austausch mit den gesellschaftspolitischen Verhältnissen, auf die sie hinwirkt und den Interpreten, die sie zu diesem Zwecke heranziehen.

Ab den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts gab es denn auch eine Reihe von Entwicklungen und Verschiebungen, die für die Rezeption und Anwendung der religionsrechtlichen Bestimmungen des Grundgesetzes nicht ohne Folgen bleiben konnten. Zum einen hatte inzwischen der Staat seine Autorität in vollem Umfange wiederhergestellt und gefestigt, ohne dass ideologische Höhenflüge in den religiösen Bereich notwendig geworden wären; zum anderen lockerten sich allmählich die kirchlichen Milieus, die zunehmend von starken Pluralisierungstendenzen durchzogen wurden. Die erste der beiden Entwicklungen hatte zur Folge, dass die in den fünfziger Jahren propagierte Koordinationslehre durch eine „etatistische“ Gegenbewegung verdrängt wurde. In dem religionspolitischen Richtungsstreit betonten die Vertreter der „etatistischen Schule“⁸⁴ den Anspruch des souveränen Staates auf Letztentscheidung mit Nachdruck - gegen jegliche Bedenken und Anfechtungen seitens der kirchenfreundlichen Kreise. Demnach mussten auch die Kirchen sich

84 Stellvertretend für die etatistische Selbstbehauptung sei Helmut Quaritsch genannt, der bezeichnenderweise mit fundierten Arbeiten zum Souveränitätsprinzip hervorgetreten ist. Seine Kritik an der Koordinationslehre formulierte er in zwei Aufsätzen; der erste erschien gleich im ersten Band der Zeitschrift *Der Staat* im Jahr 1962, der zweite vier Jahre später ebendort – was freilich wiederum kein Zufall sein dürfte, trägt doch die u. a. von Ernst-Wolfgang Böckenförde herausgegebene Zeitschrift ihr Programm gewissermaßen im Titel.

einfügen in die allgemeine Rahmenordnung des demokratischen Rechtsstaates, was im Konfliktfall ihre Unterordnung bedeuten mochte.

Daran konnte es dann auch keinen Zweifel geben, als das Bundesverfassungsgericht ab Anfang der sechziger Jahre auf den Plan trat, um über die allmählich hervorbrechenden Konflikte im religionspolitischen Spannungsfeld das letzte Wort auszusprechen. Da die Zahl und Intensität der Konflikte im Begegnungsgeschehen zwischen Staat und Religion im Laufe der Zeit an Zahl und Dichte zunahmen – dies war eine Folge der oben erwähnten zweiten gesellschaftspolitischen Entwicklung hin zu mehr Pluralisierung und Individualisierung im religiösen Erleben der Menschen –, hat die höchstrichterliche Instanz der Bundesrepublik seitdem eine rege Rechtsprechung zum umkämpften religionspolitischen Feld entfaltet. Dadurch ist sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – genauso wie der Supreme Court in den Vereinigten Staaten von Amerika – zum ersten religionspolitischen Akteur des Landes vorgerückt. Auch sie versucht anhand der an sie herangetragenen Konfliktfälle immer wieder aufs Neue, sowohl dem demokratischen Staat als auch den Religionen das ihnen jeweils Zustehende zukommen zu lassen. Obwohl dies eine durchaus heikle Aufgabe ist, ist es dem Bundesverfassungsgericht bisher weitgehend gelungen, die religionspolitischen Herausforderungen der Gesellschaft zu bewältigen.

An der religionsrechtlichen Ordnung der Bundesrepublik hat die deutsche Wiedervereinigung im Jahr 1990 rein äußerlich jedenfalls nichts geändert; indirekt jedoch dürfte sie großen Einfluss auf das Zusammenspiel von Staat und Kirche nehmen, indem sie die Tendenz der Säkularisierung religiöser Erfahrung im Land massiv verstärkt hat. Denn der vom kommunistischen Regime forcierte Atheismus hat tiefe Spuren in die Gesellschaft eingegraben: die überwältigende Mehrheit der ostdeutschen Bevölkerung gehörte 1991 keiner Konfession oder Religion an (Casanova 2007: 354). Allein aufgrund dieses religionssoziologischen Befundes kann der deutschen Wiedervereinigung die Qualität eines historischen Schwellenereignisses nicht abgesprochen werden. Umso erstaunlicher ist es, mit welcher Leichtigkeit die Politik darüber hinweg ging. Die Frage der Legitimität der religionspolitischen Ordnung wurde nicht einmal ernsthaft aufgeworfen, geschweige denn verhandelt. Die einzige Infragestellung erfolgte 1993 im Rahmen der Beratungen der Gemeinsamen Verfassungskommission von Deutschem Bundestag und Bundesrat seitens der Bündnis 90/Die Grünen und der PDS. Die Mehrheit war hingegen der Überzeugung, dass eine grundsätzliche Neuordnung nicht angezeigt sei, da sich das staatskirchenrechtliche System des Grundgesetzes bewährt habe (Mückl 2007: 46).

5. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts

Der demokratische Souverän hat im Jahre 1949 kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt den Religionen einen „Ort“ in der politischen Rahmenordnung des Grund-

gesetzes zugewiesen, auch wenn er im Grunde mit der Verbeugung vor Gott in der Präambel anerkannte, dass dieser den gesetzten Rahmen sprengt. Er setzte nach dem Vorbild der amerikanischen Demokratie eine höchstrichterliche Instanz ein, die als Hüterin der Verfassung im Zweifelsfalle über deren Geltung entscheiden sollte. Dem entsprechend fiel es dem Bundesverfassungsgericht zu, den „Ort“ der Religion im demokratischen Gemeinwesen im Bedarfsfalle zu aktualisieren - stets auf der Grundlage der religionsrechtlichen Bestimmungen des Grundgesetzes. Tatsächlich gilt das Grundgesetz auch hier, um es mit Rudolf Smend zu sagen, „praktisch so, wie das Bundesverfassungsgericht es auslegt“; seit Anfang der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts markiert es anhand konkreter Konflikte immer aufs Neue, wo die Grenzen zwischen demokratischem Staat und Religion(en) im Einzelnen verlaufen sollen. Verglichen mit dem Religionsrecht der amerikanischen Verfassung, das ja aus einem lapidaren Satz im ersten Zusatzartikel besteht, fällt auf, wie ausführlich, ausdifferenziert und präzise die deutschen Regelungselemente geraten sind. Dennoch bieten auch sie genug Raum für unterschiedliche Deutungen und Anwendungen – zumal sie einen historisch disparaten Corpus bilden, der in seinem Normenbestand tendenziell Spannungen enthält, die so oder anders aufgelöst werden können, je nachdem, in welche Richtung Gewichtungen vorgenommen werden. Mehr noch, aus der elementaren Offenheit der religionsverfassungsrechtlichen Normen lassen sich in einer Gesamtschau sogar unterschiedliche Verhältnismuster von Staat und Religionen gewinnen – von der bereits erwähnten Koordinationslehre bis hin zur radikalen Trennung nach dem amerikanischen Muster. Während diese einseitigen Positionen in der religionsrechtlichen Literatur immer wieder bezogen worden sind, hat das Bundesverfassungsgericht in seiner bisherigen Rechtsprechung der Versuchung widerstanden, durch ideologische Interpretationsstrategien das vielschichtige Religionsrecht zu überwältigen.

Gleichwohl hat es sich mit einer gewissen Freude an Prinzipien daran gewagt, die religionsrechtlichen Regelungselemente des Grundgesetzes ansatzweise zu einer schlüssigen Konzeption auszubauen bzw. zusammenzufassen. Die höchstrichterliche Instanz hat bereits in ihrer frühen Rechtsprechung in der weltanschaulich-religiösen Neutralität ein allgemeines Merkmal des deutschen Verhältnismusters von Demokratie und Religionen erblickt; bis heute hält sie an dieser prinzipiellen Aussage fest, die sie erstmals in einer Entscheidung aus dem Jahr 1965 durch eine selektive Rezeption der religionsrechtlichen Verfassungsnormen getroffen hat. Das Bundesverfassungsgericht leitete in seinem Urteil zur badischen Kirchenbausteuer vom 14. Dezember 1965 aus einer Reihe von Freiheitsverbürgungen des Grundgesetzes die Pflicht des demokratischen Staates zur weltanschaulich-religiöser Neutralität ab und erklärte ihn konsequent zum „Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person“. Die Begründungslast war im Einzelnen getragen von der Gewährleistung der Gewissens- und Religionsfreiheit, vom Gleichbehandlungsgebot (spezieller Gleichheitssatz), nochmals betont durch das Diskriminierungsverbot (insbe-

sondere bei der Ämtervergabe), und von der bündig minimalen Vorgabe „Es besteht keine Staatskirche“.⁸⁵ Um dem nahe liegenden (Miss-)Verständnis vorzubeugen, die getroffene Auswahl religionsverfassungsrechtlicher Vorgaben zur Charakterisierung des religionspolitischen Systems könne letztlich nur zulasten der Geltung anderer Bestimmungen angehen, heben die Richter mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor, dass die inkorporierten Weimarer Artikel vollgültiges Verfassungsrecht der Bundesrepublik seien und gegenüber den anderen Bestimmungen des Grundgesetzes nicht etwa auf einer Stufe minderen Rechts stünden. Die Verfassung solle daher, verlangen sie, möglichst als ein stimmiges Sinngefüge interpretiert werden, das eine einheitliche Ordnung des politischen und gesellschaftlichen Lebens begründet; konkret sollen die religionsrechtlich relevanten Bestimmungen so ausgelegt werden, dass sie mit den „elementaren Grundsätzen des Grundgesetzes, insbesondere den Grundrechten, und seiner Werteordnung vereinbar sind“ (BVerfGE 19, 206, (220)). Über den Bedeutungsgehalt des Verbots einer Staatskirche und der weltanschaulich-religiösen Neutralität geben die Richter indessen keine nähere Auskunft, es heißt lediglich, das Grundgesetz verwehre die Einführung „staatskirchlicher Rechtsformen“ und untersage die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse.

In einem fünf Jahre zuvor ergangenen Urteil, in dem es um die Frage ging, ob jemand, der einem Mitgefangenen Tabak verspricht, um ihn zum Kirchenaustritt zu bewegen, sich auf die Glaubensfreiheit berufen darf, hatte das Gericht die Gelegenheit ergriffen, allgemeine Überlegungen zum neutralen Staat und zum Gegenstand der Religionsfreiheit anzustellen. Es stellt zunächst fest, das Grundgesetz habe dem Einzelnen mit der Glaubensfreiheit einen Rechtsraum gewährleistet, in dem er sich die Lebensform zu geben vermöge, die seiner Überzeugung entspreche, mag es sich dabei um ein religiöses Bekenntnis oder eine irreligiöse oder gar religionsfeindliche Weltanschauung handeln. Sodann folgt die Erklärung, der weltanschaulich neutrale Staat könne und dürfe den Inhalt der Glaubensfreiheit nicht näher bestimmen, weil

85 Der entscheidende Satz lautet: „Das Grundgesetz legt durch Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3, Art. 33 Abs. 3 GG sowie durch Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf.“ BVerfGE 19, 206 (216). Ernst-Wolfgang Böckenförde bemerkt in einem Aufsatz über die weltanschaulich-religiöse Neutralität, die in diesem Satz enthaltenen Bestimmungen könnten in der Tat nicht als ein „Bündel zufällig gleichlaufender Einzelnormierungen ohne prinzipiellen Gehalt“ verstanden werden; denn sie seien Niederschlag und Konkretisierung des dem (demokratischen) Staat von seinem (normativen) Ursprung her eingestifteten Prinzips, gemeinsame Ordnung und gemeinsames Haus für alle seine Bürger zu sein, ohne Rücksicht auf deren religiöse oder weltanschauliche Überzeugung (Böckenförde 1975: 129).

er den Glauben und Unglauben seiner Bürger nicht bewerten dürfe. Dennoch, wird aber dann einschränkend hinzugefügt, könne sich auf die Religionsfreiheit nicht berufen, wer die Schranken übertrete, die die allgemeine Wertordnung des Grundgesetzes errichtet habe. Ein Missbrauch der Religionsfreiheit liege konkret dann vor, wenn die Würde anderer verletzt werde, von der ja bekanntlich die grundrechtliche Wertordnung ihren Ausgang nehme. Das Grundgesetz habe folglich „nicht irgendeine, wie auch immer geartete freie Betätigung des Glaubens schützen wollen, sondern nur diejenige, die sich bei den heutigen Kulturvölkern auf dem Boden gewisser übereinstimmender sittlicher Grundanschauungen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung herausgebildet hat“ (BVerfGE 12, 1 (4)).

Einige Jahre später hat das Bundesverfassungsgericht diesen „Kulturvorbehalt“ zurückgenommen und die damit verbundene restriktive Auslegung der Religionsfreiheit korrigiert. In dem Beschluss vom 16. Oktober 1968 zur „Aktion Rumpelkammer“ stellt es klar, die Freiheit zur Religion und ihrer ungestörten Ausübung sei nicht nur den Mitgliedern christlicher Kirchen und Religionsgemeinschaften, sondern auch den Angehörigen anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gewährleistet. Dabei dürfe die zahlenmäßige Stärke einer derartigen Gemeinschaft oder ihre soziale Relevanz keine Rolle spielen. Dies folge nicht zuletzt aus dem für den demokratischen Staat verbindlichen Gebot der weltanschaulich-religiösen Neutralität und dem Grundsatz der Parität der Bekenntnisse. Darüber hinaus solle, verlangen die Richter, der Schutzbereich der Religionsfreiheit gegenüber seinem historischen Inhalt extensiv ausgelegt werden; sie umfasse nämlich - gleichgültig, ob es sich um ein religiöses Bekenntnis oder eine religionsfremde oder religionsfreie Weltanschauung handle – nicht nur die innere Freiheit, zu glauben oder nicht zu glauben, d.h. einen Glauben zu bekennen, zu verschweigen, sich von dem bisherigen Glauben loszusagen und einem anderen Glauben zuzuwenden, sondern ebenso die Freiheit des kultischen Handelns, des Werbens und der Propaganda. Demnach sollten also „nicht nur kultische Handlungen und Ausübung sowie Beachtung religiöser Gebräuche wie Gottesdienst, Sammlung kirchlicher Kollekten, Gebete, Empfang der Sakramente, Prozession, Zeigen von Kirchenfahnen, Glockengeläute, sondern auch religiöse Erziehung, freireligiöse und atheistische Feiern sowie andere Äußerungen des religiösen und weltanschaulichen Lebens“ zur Religionsausübung gehören (BVerfGE 24, 236, (246)). Für eine solche umfassende Lesart der Religionsfreiheit spreche der Umstand, argumentieren die Richter, dass sie nicht mehr wie in der Weimarer Verfassung durch einen ausdrücklichen Gesetzesvorbehalt eingeschränkt sei, wie sie ja überhaupt einen besonderen Schutzrang genieße – was sich übrigens historisch „aus der Vorstellung eines besonderen exercitium religionis, insbesondere aber aus der Abwehrhaltung gegenüber den Störungen der Religionsausübung unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft“ erklären lasse. Der religiös-neutrale Staat sei zwar grundsätzlich verpflichtet, verfassungsrechtliche Begriffe nach neutralen, allgemeingültigen, nicht konfessionell

oder weltanschaulich gebundenen Gesichtspunkten zu interpretieren, doch verletzte er das vom Grundgesetz verbürgte Recht der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auf Eigenständigkeit und Selbstbestimmung, wenn er bei der Bestimmung und Würdigung dessen, was Religion(-sausübung) sein solle, nicht auf deren Selbstverständnis zurückgreife.

In dem genannten Fall stand die Frage zur Debatte, wie weit die Religionsfreiheit, und damit eng verbunden der Anspruch des Individuums, über sich selbst zu verfügen, in einem demokratischen Gemeinwesen letzten Endes reichen kann. Konkret ging es um Leben und Tod eines Menschen: ein Mann saß auf der Anklagebank, weil er es aus religiöser Glaubensüberzeugung unterlassen hatte, seine nach der Geburt eines Kindes im Sterben liegende Ehefrau zur Annahme medizinischer Behandlung zu bewegen bzw. sie gegen ihren – ebenso religiös bestimmten – Willen ins Krankenhaus einzuweisen, anstatt im gemeinsamen Gottesvertrauen betend auszuharren, mit der Folge, dass sie am Ende dahinschied. Das Justizministerium des Landes Baden-Württemberg befand, das Recht auf Leben nehme einen herausragenden Platz im „Wertesystem“ des Grundgesetzes ein und sei daher geeignet, die Religionsfreiheit in die Schranken zu weisen. Es ging hier eben auch um die enge Verbindung des normativen Selbstverständnisses von Individuen und demokratischem Gemeinwesen, darum, ob und inwiefern die gemeinsam eingegangene Verpflichtung zum bzw. auf das Leben in einer Demokratie den Individuen selbst und im Umgang miteinander auferlegt werden kann; kurzum, ob der Staat die bewusste Inkaufnahme des eigenen Todes etwa im Namen Gottes als einen legitimen und letzten Gebrauch der Autonomie und Freiheit des Menschen hinnehmen oder gar gutheißen kann, solange dabei niemandem Schaden zugefügt wird.

Das Gericht respektierte im Ergebnis die Entscheidung des Ehepaars und bewertete die unterlassene Hilfe seitens des Ehemanns als noch legitimen Gebrauch ihrer Religionsfreiheit; die Richter kamen zu dem Schluss, der demokratische Staat könne nicht verlangen, im Konfliktfall entgegen religiösen Überzeugungen den Partner von einer Entscheidung abzubringen, die getragen sei vom geteilten Glauben, gehe es dabei auch um das Leben selbst. Der Fall wäre aber angesichts der väterlichen Verpflichtungen gegenüber den Kindern anders zu beurteilen, meinen die Richter, wenn der Angeklagte unter dem Vorwand der eigenen Glaubensüberzeugung es hätte darauf ankommen lassen wollen, seine Ehefrau sterben zu lassen und seinen Kindern damit die Mutter zu nehmen. Gerade dies jedoch sei erkennbar nicht die Absicht des Vaters gewesen. Denn die Frau selbst hatte mehrfach im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte ihren Willen kundgetan, sich nicht Medizinern, sondern Gott anzuvertrauen. Die Religionsfreiheit, die vom Bundesverfassungsgericht dahingehend ausgelegt worden ist, dass sie eine individuelle Lebensform gemäß der religiösen Glaubenshaltung zu begründen und zu schützen vermag, schloss eben die Möglichkeit der Selbstaufgabe ein. Selbst wenn die Inkaufnahme des eigenen Todes aus Vertrauen in Gotteher ein extremer Grenzfall sein dürfte, macht er zweierlei deut-

lich: zum einen zeigt er, in welchem engen Zusammenhang das normative Selbstverständnis eines demokratischen Gemeinwesens mit demjenigen der Individuen stehen kann, gerade in diesem von der Religion abgesteckten und bestellten sensiblen Bereich, in dem es um die letzten Fragen des menschlichen Lebens geht; zum anderen geht aus ihm hervor, dass die Religionsfreiheit des einen nicht nur mit der Religionsfreiheit anderer, sondern mit anderen „Verfassungsgütern“ (hier: das menschliche Leben) kollidieren kann, so dass am Ende eine Abwägung stattfinden muss.

Diese Struktur lässt sich auch in den Konflikten, die seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts an mehreren Stellen im Verhältnis von demokratischem Staat und Religionen in der Bundesrepublik aufgebrochen sind, nachweisen. Zwei religionspolitische „Reibungsorte“ seien im Folgenden zum Zwecke der systematischen Erfassung höchstrichterlicher Rechtsprechung hervorgehoben: das Gericht und die öffentliche Schule. Die dem Bundesverfassungsgericht aus diesen beiden Bereichen vorgelegten Konflikte waren angesiedelt im Spannungsfeld von legitimen Selbstverfügungsansprüchen des demokratischen Kollektivs, die sich in staatsbürgerlichen Pflichten manifestierten und individueller/kollektiver Religionsfreiheit; sie kreisten allesamt um die Frage, ob, und wenn ja, in welchem Ausmaß dem demokratisch organisierten weltanschaulich-religiös neutralen Staat erlaubt sein kann, sich religiöser Bezüge und Inhalte zu bedienen. Dabei ging es nicht zuletzt darum, die negative Religionsfreiheit von Individuen und Gruppen mit der positiven Religionsfreiheit in einen Ausgleich zu bringen und darüber berechnete Interessen und Zielsetzungen eines demokratischen Gemeinwesens nicht aus den Augen zu verlieren. Von dieser Grundspannung geben die religionsrechtlichen Urteile des Bundesverfassungsgerichts seit Anfang der siebziger Jahre beredtes Zeugnis.

Illustriert sei dies zunächst an zwei Entscheidungen, die in dem besagten Zeitraum zur Zulässigkeit religiöser Bezüge im Gericht ergangen sind. Das eine hatte die Kreuze im Gerichtssaal zum Gegenstand, das andere betraf die Ablehnung des Zeugeneides aus Glaubensgründen. In einem Beschluss vom 11. April 1972 setzten sich die Richter mit der Klage eines evangelischen Pfarrers auseinander, der sich unter Berufung auf sein Grundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit geweigert hatte, den obligatorischen Zeugeneid zu leisten, sei es mit oder ohne religiösem Bezug, weil ihm nach den Worten Christi in der Bergpredigt (Matt. 5, 33-37) jedes Schwören untersagt sei. Das Landgericht Düsseldorf hatte aufgrund der kategorischen Verweigerung jeglicher Eidesleistung eine Ordnungsstrafe gegen ihn verhängt und ihn zur Übernahme der durch die Weigerung verursachten Kosten verpflichtet. Das Oberlandesgericht bekräftigte daraufhin, die vorgebrachten Gewissensgründe rechtfertigten nicht die Eidesverweigerung, so beachtenswert sie auch sein sollten. Die Eidesleistung durch Zeugen sei eine allen Staatsbürgern auferlegte Pflicht und als solche Bestandteil der verfassungsmäßigen Ordnung. Wenn der vom Grundgesetz inkorporierte Artikel 136 der Weimarer Verfassung (im Absatz 3) verlange, dass niemand zur Benutzung einer re-

ligiösen Eidesform gezwungen werden dürfe, folge hieraus, dass jedermann im Rahmen der geltenden Gesetze verpflichtet werden könne, den Eid ohne religiöse Beteuerung abzulegen. Der Zeugeneid sei, argumentierte das Oberlandesgericht, im gerichtlichen Verfahren als Mittel der Wahrheitsfindung schlicht unverzichtbar, und dürfe daher nicht der Gewissensentscheidung jedes Einzelnen anheim gestellt werden. Die Bundesverfassungsrichter hingegen gaben mehrheitlich dem Anliegen des Pfarrers Recht und annullierten das Urteil der unteren Gerichtsinstanzen. Zwar komme der ohne Anrufung Gottes geleistete Zeugeneid nach der Wertordnung des Grundgesetzes einer „rein weltliche(n) Bekräftigung der Wahrheit einer Aussage ohne religiösen oder in anderer Weise transzendenten Bezug“ gleich (BVerfGE 33, 23 (26)); gleichwohl sei aber die gegenteilige Auffassung bzw. Glaubensüberzeugung, nach der jeder Eid gegen Gottes Willen gerichtet sei, von der Religionsfreiheit gedeckt. Denn als spezifischer Ausdruck der garantierten Menschenwürde schütze die Religionsfreiheit gerade auch die vereinzelt auftretende Glaubensüberzeugung, die von den Lehren der Kirchen und Religionsgemeinschaften abweiche. Dem demokratischen Staat sei es ohnehin verwehrt, die Glaubensüberzeugungen seiner Bürger zu bewerten oder gar als „richtig“ oder „falsch“ zu bezeichnen. Um dem Schutzanspruch des Pfarrers Rechtskraft verleihen zu können, genüge es, dass seine Glaubenshaltung durchaus plausibel sei, da sie eine gewisse Stütze im Wortlaut der Bibel finde und überdies auch von einer Richtung der neueren Theologie vertreten werde. In einem Staat, der die Menschenwürde zum „obersten Verfassungswert“ erkläre und die Glaubensfreiheit unverwundbar garantiere, müsse jedenfalls für eine solche Glaubenshaltung Platz sein. Mehr noch, es sei geradezu kennzeichnend für einen solchen demokratischen Staat, dass er auch „Außenseitern und Sektierern die ungestörte Entfaltung ihrer Persönlichkeit gemäß ihren subjektiven Glaubensüberzeugungen gestattet, solange sie nicht in Widerspruch zu anderen Wertentscheidungen der Verfassung geraten und aus ihrem Verhalten deshalb fühlbare Beeinträchtigungen für das Gemeinwesen oder die Grundrechte anderer erwachsen“ (BVerfGE 33, 23 (29)). Letzteres könne bei dem vorliegenden Fall ausgeschlossen werden; weder seien durch das Ausbleiben des Zeugeneides Grundrechte Dritter noch mit Verfassungsrang ausgestattete Gemeinschaftsinteressen verletzt. Das Interesse der staatlichen Gemeinschaft an einer funktionstüchtigen Rechtspflege werde durch die „Hinnahme“ einer gegen die Zulässigkeit des Eides gerichteten Glaubensentscheidung im Einzelfall nicht beeinträchtigt. Die Freistellung von der gesetzlichen Eidespflicht hebe die allgemeine Gültigkeit der Norm nicht auf; der Staat lasse lediglich im Einzelfall eine Ausnahme zu, um einen unausweichlichen, den Betroffenen in seiner geistig-sittlichen Existenz als autonome Persönlichkeit berührenden Konflikt zwischen staatlichem Gebot und individuellem Glaubensgebot zu lösen.

Ähnlich verfuhr und argumentierte das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 17. Juli 1973, in dem es um die Zulässigkeit von Kreuzen im Gerichtssaal ging. Ein jüdischer Rechtsanwalt hatte am Verwaltungsgericht Düsseldorf auf dem

Richtertisch ein Kruzifix erblickt, und daraufhin als verfassungswidrig beanstandet und wegen Besorgnis der Befangenheit den Vorsitzenden abgelehnt. Den Ablehnungsantrag hatte das Verwaltungsgericht seinerseits zurückgewiesen und sich dabei erlaubt, darauf hinzuweisen, dass die Anbringung von Kreuzen in Gerichtssälen weder gegen den Rechtsstaatsgedanken noch gegen den Grundsatz der richterlichen Unabhängigkeit verstoße; auch verletze sie nicht, meinten die Richter, die Gewissens- und Glaubensfreiheit oder die Menschenwürde der am Prozess beteiligten Personen. Genau dies rügte aber der Rechtsanwalt jüdischen Glaubens durch seine Verfassungsbeschwerde. Er sah darin eine eklatante Verletzung seiner Gewissens- und Glaubensfreiheit sowie des strikten weltanschaulich-religiösen Neutralitätsgebots. Als besonders provozierend und unerträglich habe er es zumal als Jude empfunden, unter einem Kruzifix ein Gerichtsverfahren führen zu müssen, gab er zu Protokoll, da seine Glaubensbrüder in Deutschland Jahrhunderte lang auch unter dem Kruzifix und in dessen – sei es auch verfälschtem oder missbrauchtem – Geiste verfolgt und entwürdigt worden seien (BVerfGE 35, 366 (369)). Während das Kreuz für die Christen ein einigendes Symbol bedeute, werde es am falschen Ort zu einem trennenden, das friedliche Zusammenleben der Menschen belastenden Zeichen der Zwietracht, das zudem grundlos die Prozessführung störe. Die Richter des Bundesverfassungsgerichts gehen in ihrem Beschluss zunächst auf die Funktion des Kreuzes im Gerichtssaal ein; soweit die Anbringung eines Kreuzes in einem Gerichtssaal nicht lediglich der künstlerischen Ausschmückung des Raumes diene, werde sie im Allgemeinen damit gerechtfertigt, es solle demjenigen, der den Eid mit religiöser Beteuerung leisten will, einen „Schwurgegenstand“ zur Verfügung stellen. Wenn die Schwurkreuze auf Verlangen von Eidespflichtigen bereitgestellt würden, bestünden – entgegen der Auffassung des Klägers – keine verfassungsrechtlichen Bedenken. Dabei könne dahingestellt bleiben, ob der demokratische Staat verpflichtet sei, sie bereitzustellen oder aber ihre Verwendung vollends den Eidespflichtigen zu überantworten. Von einer solchen begrenzten Funktion sei allerdings die Situation zu unterscheiden, in der die Gerichtssäle ständig mit Kreuzen ausgestattet seien; sei es, dass sie als Standkreuz auf dem Richtertisch stünden, sei es, dass sie an der Wand hinter dem Richtertisch angebracht seien. Man müsse unter diesen Umständen davon ausgehen, dass der Eindruck entstehen könne, der Staat bekunde eine „enge Verbundenheit mit christlichen Vorstellungen“. Denn das Kreuz gelte von alters her als symbolischer Inbegriff des christlichen Glaubens, ja als „Sinnbild des Leidens und der Herrschaft Christi“ (BVerfGE 35, 366(374)). Fraglich sei daher, ob etwaige Zweifel über die Berechtigung von Kreuzen in Gerichtssälen dadurch ausgeräumt werden könnten, dass die Gerichte das „markante Symbol“ des christlichen Glaubens im Wege ausdrücklicher Interpretation auf die „bloße Bedeutung eines Schwurgegenstandes“ reduzierten, den andere Prozessbeteiligte nicht zur Kenntnis zu nehmen bräuchten. Es müsse letztlich anerkannt werden, dass sich einzelne Prozessbeteiligte durch die für sie unausweichliche Zwangs-

situation, unter dem Kreuz einen Rechtsstreit führen zu müssen, in ihrer Gewissens- und Religionsfreiheit verletzt fühlen können. Doch bedeute dies nicht, dass die Ausstattung von Gerichtssälen mit Kreuzen als solche verfassungswidrig sei, weil sie gegen die weltanschaulich-religiöse Neutralität des demokratischen Staates verstoße. Auch wenn die Richter sich eine Erörterung dieser prinzipiellen Frage ausdrücklich versagen, weil sie eine solche für die Lösung des ihnen vorgelegten Falles für irrelevant erachten, machen sie deutlich, dass die Kreuze und Kruzifixe in den Gerichtssälen eher ausnahmsweise unter Berücksichtigung des Einzelfalles entfernt werden sollten. In ihren Überlegungen gehen sie zunächst davon aus, dass weite Kreise der Bevölkerung gegen die Anbringung von Kreuzen nichts einzuwenden hätten; sodann folgt die wichtige Aussage und Einschätzung, das Maß der in der Kreuzesausstattung möglicherweise zutage tretenden „Identifikation“ mit spezifisch christlichen Anschauungen sei nicht derart, dass die Teilnahme an Gerichtsverhandlungen in einem entsprechenden Gerichtssaal von Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Regel als unzumutbar empfunden werden müsste. Denn das bloße Vorhandensein eines Kreuzes verlange weder eine eigene Identifizierung mit den darin symbolhaft verkörperten Ideen oder Institutionen, noch ein irgendwie geartetes aktives Verhalten (BVerfGE 35, 366(375)). Damit hat das Bundesverfassungsgericht im Ergebnis dem Anliegen des jüdischen Rechtsanwalts nur insoweit stattgegeben, als es ihn selbst betraf; ein prinzipielles Verbot von Kreuzen und Kruzifixen in Gerichtssälen wurde jedenfalls nicht ausgesprochen.⁸⁶

86 In dem Rechtsgutachten, das Ernst-Wolfgang Böckenförde 1970 im Auftrag des Kommissariats der Katholischen Bischöfe Nordrhein-Westfalens für das vom jüdischen Rechtsanwalt angestrebte Verfahren erstattet hat und im Jahre 1975 veröffentlicht wurde, weil es nicht eingebracht worden ist in das Verfahren, stimmt der Staatsrechtler im Ergebnis mit der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts überein, obwohl er am Ende seines Argumentationsganges eindeutig zu dem Schluss kommt, dass die Ausstattung von Gerichtssälen mit Kreuz oder Kruzifix „objektiv verfassungswidrig“ sei, weil sie im Widerspruch zum Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität stehe (Böckenförde 1975: 139). Genau genommen unterscheidet er zwischen einem gesellschaftlichen und einem staatlichen Bereich und verlangt vom demokratischen Staat, dass er im ersteren eine offene und wohlwollende Neutralitätshaltung und im letzteren eine eher distanzierende Neutralitätshaltung einnehmen solle. Jedenfalls lässt er keinen Zweifel daran, dass die Rechtsprechung zum Kernbereich der hoheitlichen, alle Bürger ohne Ausnahme ergreifenden Staatsfunktionen gehört und der demokratische Staat sich gerade darin im strikten Sinn als Heimstatt aller Bürger bewähren muss, indem er sich einer distanzierenden Neutralität (im Sinne einer strikten Nichtidentifikation mit den weltanschaulich-religiösen Kräften der Gesellschaft) befleißigt (ebd.: 132). Eine offene und übergreifende

Die höchstrichterliche Instanz der Bundesrepublik hat sich auch sonst in ihren Entscheidungen aus dem Zeitraum um eine pragmatische Schonung der christlichen Elemente und Bezüge des demokratischen Staates bemüht gezeigt, zumal in der öffentlichen Schule. In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts erging eine Reihe von Entscheidungen zu Konflikten in der und um die öffentliche Schule, in denen die Richter geneigt sind, der christlichen Religion möglichst breiten Entfaltungsraum und günstige Bedingungen angedeihen zu lassen. Erwähnt seien im Folgenden zwei Urteile; das eine hatte die christliche Gemeinschaftsschule badischer Überlieferung zum Gegenstand, das andere betraf das Schulgebet.

Am 17. Dezember 1975 verfügte das Bundesverfassungsgericht, die christliche Gemeinschaftsschule badischer Überlieferung sei als öffentliche Schulform mit dem Grundgesetz vereinbar; entgegen der Meinung des Beschwerdeführers verstöße sie weder gegen die Gewissens- und Religionsfreiheit des Kindes oder das Elternrecht, noch gegen die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates. Da es in einer pluralistischen Gesellschaft faktisch unmöglich sei, bei der weltanschaulichen Gestaltung der öffentlichen Pflichtschule allen Elternwünschen angemessen Rechnung zu tragen, müsse davon ausgegangen werden, dass sich der Einzelne nicht uneingeschränkt auf seine Religionsfreiheit berufen könne. Ohnehin hätten die Eltern kein positives Bestimmungsrecht, aufgrund dessen sie vom Staat die Einrichtung von Schulen bestimmter religiöser oder weltanschaulicher Prägung verlangen könnten; ein solches ergebe sich weder aus dem Elternrecht noch aus dem Grundrecht der Religionsfreiheit. Allein die vom Grundgesetz vorgesehenen Privatschulen seien geeignet, spezifische Erziehungswünsche der Eltern zu erfüllen. Die Ausschaltung aller weltanschaulich-religiösen Bezüge würde, argumentieren die Richter weiter, die bestehenden Spannungen und Differenzen nicht neutralisieren, sondern diejenigen Eltern in ihrer Glaubensfreiheit benachteiligen, die eine christliche Erziehung ihrer Kinder wünschten und von Staats wegen gezwungen würden, diese in eine „laizistische Schule“ zu schicken (BVerfGE 41, 29 (50)). Da die Religionsfreiheit allen gleichermaßen einen Anspruch auf die Verwirklichung ihrer autonomen Persönlichkeit in weltanschaulich-religiöser Hinsicht einräume, sei in der öffentlichen Schule ein Spannungsverhältnis zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit unvermeidlich. Folglich obliege es dem demokratischen Landesgesetzgeber, im öffentlichen Willensbildungsprozess unter Berücksichtigung der verschiedenen Auffassungen und Interessen einen für alle zumutbaren Kompromiss zu suchen. Dabei sei durchaus denkbar, dass die einzelnen Länder zu verschiedenen Regelungen kommen, weil bei dem zu findenden Mittelweg auch Schultraditionen, die kon-

Neutralität wäre dagegen, folgt man Böckenförde, etwa in der öffentlichen Schule angebracht, wo der Staat sich mit der Gesellschaft trifft.

fessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung und ihre mehr oder weniger starke religiöse Verwurzelung berücksichtigt werden könnten. Dies bedeute aber nicht, dass die Entscheidung über die weltanschaulich-religiöse Gestalt der Pflichtschule allein durch demokratische Mehrheitsentscheidung getroffen werden dürfe. Denn die Religionsfreiheit solle gerade auch das Bekenntnis und die Weltanschauung der Minderheit vor Beeinträchtigung durch die Mehrheit schützen. Daher sollten die Länder einzelne zulässige Schulformen nur bei Sicherstellung ausreichender Ausweichmöglichkeiten zur öffentlichen Regelschule erklären dürfen. Darüber hinaus wird vorausgesetzt, dass die gewählte Schulform, soweit sie Einfluss auf die Glaubensentscheidungen der Kinder nehmen kann, nur das „Minimum an Zwangselementen“ enthält. Die öffentliche Schule dürfe, konkretisieren die Richter, keine missionarische Schule sein und keine Verbindlichkeit christlicher Glaubensinhalte beanspruchen. Das Erziehungsziel insgesamt dürfe – freilich außerhalb des Religionsunterrichts, zu dessen Besuch niemand gezwungen werden könne – nicht christlich-konfessionell fixiert sein. Die Bejahung des Christentum in den profanen Fächern habe sich in erster Linie auf die Anerkennung des prägenden Kultur- und Bildungsfaktors, wie er sich in der abendländischen Geschichte herausgebildet habe, zu beziehen, nicht auf die Glaubenswahrheit als solche;⁸⁷ nur dann sei sie auch gegenüber dem Nichtchristen durch das Fortwirken geschichtlicher Gegebenheiten legitimiert (BVerfGE 41, 29 (52)). Das Grundgesetz lege nicht einen „ethischen

87 In dem ebenso am 17. Dezember 1975 ergangenen Beschluss zur bayerischen Gemeinschaftsschule, in der die Kinder nach den „gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse“ unterrichtet und erzogen werden sollten, schreibt das Bundesverfassungsgericht zur allgemeinen Bedeutung des Christentums: „Zweifelloso ist das Christliche – als Ganzes gesehen – ein Stück abendländischer Tradition. Die Werte, die den christlichen Bekenntnissen gemeinsam sind, und die ethischen Normen, die daraus abgeleitet werden, äußern aus der gemeinsamen Vergangenheit des abendländischen Kulturkreises eine gewisse verpflichtende Kraft; denn die gesamte abendländische Kultur ist weitgehend vom Christentum geprägt worden. Dieses gemeinsam Christliche braucht aber mit den konkreten Glaubensinhalten der einzelnen christlichen Bekenntnisse nicht unbedingt identisch zu sein. Es wäre auch nicht Sache des religiös-weltanschaulich neutralen Staates, darüber zu befinden, welches die grundsätzlichen *Glaubensinhalte* der verschiedenen christlichen Bekenntnisse sind.“ (BVerfGE 41, 65 (84)). Man müsse daher in Anbetracht der religiös-weltanschaulichen Gefühle Andersdenkender unter den vom Gesetzgeber als Erziehungsziel zugrunde gelegten Grundsätzen Werte und Normen verstehen, die zwar vom Christentum maßgeblich geprägt, aber inzwischen weitgehend zum „Gemeingut des abendländischen Kulturkreises“ geworden seien (ebd.). Mit einer weitergehenden Bestimmung dieser Werte und Normen halten sich die Richter allerdings zurück, was angesichts der Offenheit des gemeinten Werthorizontes durchaus nicht zu verwundern braucht.

Standard“ im Sinne eines Bestandes bestimmter weltanschaulicher Prinzipien fest, etwa „nach den Maximen, die sich bei den heutigen Kulturvölkern auf dem Boden gewisser übereinstimmender sittlicher Grundanschauungen im Laufe der Geschichte herausgebildet“ hätten und nach denen der Staat den von ihm gestalteten Schulbereich auszurichten habe. Der „ethische Standard“ des Grundgesetzes sei vielmehr die Offenheit gegenüber dem Pluralismus weltanschaulich-religiöser Anschauungen angesichts eines Menschenbildes, das von der Würde des Menschen und der freien Entfaltung der Persönlichkeit in Selbstbestimmung und Eigenverantwortung bestimmt sei. Gerade in dieser Offenheit bewähre der freiheitliche Staat des Grundgesetzes seine religiöse und weltanschauliche Neutralität (BVerfGE 41, 29 (50)). Daher führt den Richtern zufolge eine öffentliche Schule, die Raum für eine sachliche Auseinandersetzung mit allen weltanschaulich-religiösen Auffassungen, wenn auch von einer bestimmten weltanschaulichen Basis her, bietet, Eltern und Kinder nicht in einen unzumutbaren Glaubens- und Gewissenskonflikt. Schließlich bedeute das Miteinander mit Andersgesinnten nicht die Verleugnung der eigenen Überzeugung; es biete vielmehr die Chance zur Erkenntnis und zur Festigung des eigenen Standpunktes und zur Toleranz, die die Richter nicht als nivellierenden Ausgleich, sondern als Anerkennung der Freiheit der Persönlichkeit verstanden wissen wollen.

In diesem Sinne entschied das Bundesverfassungsgericht einige Jahre später auch den umstrittenen Fall eines Schulgebetes an den öffentlichen Schulen. In seinem Beschluss vom 16. Oktober 1979 verfügten die Richter, es sei den Ländern im Rahmen der ihnen gewährleisteten Schulhoheit freigestellt, (auch) an den bekenntnisfreien Gemeinschaftsschulen ein freiwilliges, überkonfessionelles Schulgebet außerhalb des Religionsunterrichts zuzulassen (BVerfGE 52, 223). Und: ein solches Schulgebet sei grundsätzlich auch dann verfassungsrechtlich unbedenklich, wenn ein Schüler oder dessen Eltern der Abhaltung des Gebets widersprächen; deren Grundrecht auf (negative) Bekenntnisfreiheit werde nicht verletzt, wenn sie frei und ohne Zwänge über die Teilnahme am Gebet entscheiden könnten. Auch hier träfen Freiheitsansprüche aufeinander, argumentiert das Gericht, so dass ein Ausgleich zwischen ihnen herbeigeführt werden müsse. Ein solcher könne letztlich nur darin bestehen, dass die Freiwilligkeit der Teilnahme oder Nichtteilnahme am Schulgebet prinzipiell gewährleistet werden müsse. Ein Vorrang der negativen vor der positiven Bekenntnisfreiheit, wie etwa der Hessische Staatsgerichtshof in seinem Urteil zum Schulgebet statuiert habe⁸⁸, lasse sich dem Grundgesetz schlicht nicht entneh-

88 Tatsächlich hatte der Hessische Staatsgerichtshof in seinem Urteil vom 27. Oktober 1965 entschieden, ein überkonfessionelles gemeinsames Gebet vor Beginn des Unterrichts verletze die Gewissens- und Religionsfreiheit eines das Gebet ablehnenden Schülers selbst dann, wenn dem Schüler gestattet werde, das Klassenzimmer erst nach dem Beten zu betreten, weil der Schüler dadurch in eine Zwangssituation gebracht werde, in der er seine

men. Der demokratische Staat gebe in der Schule, die er ganz in seine Obhut genommen habe, der positiven Bekenntnisfreiheit Raum; es sei ein Freiheitsangebot, von dem die Schüler und ihre Eltern Gebrauch machen könnten. Dabei beschränke sich die Rolle des Staates darauf, den organisatorischen Rahmen für das Schulgebet zu schaffen und es auf Wunsch zuzulassen. Die Abhaltung eines Schulgebets könne und dürfe daher nicht von staatlicher Seite angeordnet werden; denkbar und zulässig seien lediglich Anregungen von der Schulleitung oder vom Lehrer der jeweiligen Klasse (BVerfGE 52, 223 (239)). Es müsse der Schule und den Lehrern stets daran gelegen sein, eine tolerante und gedeihliche Lernatmosphäre ohne verhärtete Fronten in den Klassen zu erzeugen. Zwar könne ein Schüler in der Regel in zumutbarer Weise der Teilnahme am Gebet ausweichen, ohne sich in eine Außenseiterrolle gedrängt fühlen zu müssen, aber es sei auch vorstellbar, dass ein psychisch besonders labiler Schüler in einer unduldsamen Schulumgebung, die im Sinne der Toleranz aufzulockern die Lehrer nicht in der Lage seien, sich allein durch die Heraushebung in eine unerträgliche Zwangssituation versetzt fühle, die dann keine andere Möglichkeit als den völligen Verzicht auf das Schulgebet übrig lasse (BVerfGE 52, 223 (253)). Die von der höchstrichterlichen Instanz – mit dem Ziel der möglichst maximalen Freiheit für alle – erstrebte Ausgleichslösung besteht also da-

religiös oder weltanschaulich motivierte Ablehnung des Schulgebets nach außen kundgeben müsse. Der Staatsgerichtshof spricht infolge dessen vom Grundrecht des (am Gebet nicht teilnehmen wollenden) Schülers auf „Verschweigen seiner Überzeugung“, das verletzt sei, weil es für ihn kein zumutbares Ausweichen ohne Diskriminierung gebe. Das heißt: Im Ergebnis wird ein Schulgebet nur dann zugelassen, wenn alle Schüler es ausnahmslos wünschen. Im Übrigen dürfte dieses Urteil zu den wenigen gehören, in denen die Richter sich ausführlich auf die Rechtsprechung des Supreme Court im religionspolitischen Feld beziehen, namentlich auf das Schulgebet-Urteil vom 25. Juni 1962 (Engel v. Vital), wenn auch veranlasst durch den von den beteiligten Streitparteien selbst bemühten Vergleich. In einer kritischen Stellungnahme wendet sich Ernst-Wolfgang Böckenförde gegen die „Absolutsetzung“ der negativen Religionsfreiheit, in der er eine „inhaltliche Überdehnung“ erblickt, die ihrerseits geeignet sei, die gleiche Bekenntnisfreiheit aller zu verletzen und damit sozial unverträglich zu werden (Böckenförde 1966: 33). Das Grundrecht der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit sei ein einheitliches Grundrecht; die positive und negative Seite könnten daher nur als „gleichberechtigte Äußerungsformen“ verstanden werden, die aus einer gemeinsamen Wurzel flössen. In einer späteren Stellungnahme zum Schulgebet stellt Böckenförde die Regel auf, ein Schulgebet sollte innerhalb einer Klasse, wenn Beteiligte Einspruch erheben, nur dann zugelassen werden, wenn mit „hinreichender Sicherheit feststeht, dass keinem Schüler psychische oder sonstige Nachteile aus der Teilnahme oder Nichtteilnahme erwachsen“, wobei die Toleranz eher eine Sache der Mehrheit als der Minderheit sein sollte (Böckenförde 1974: 257).

rin, das Schulgebet prinzipiell als einen legitimen Freiheitsgebrauch der Schüler und ihrer Eltern zuzulassen, solange sich eine freiheitsverträgliche Ausweichmöglichkeit für die nicht teilnehmen wollenden Schüler findet. Nur in krassen Ausnahmefällen, in denen selbst das freiwillige Ausweichen für den betroffenen Schüler eine unerträgliche Zumutung bedeuten würde, solle das Schulgebet ganz ausbleiben.

Das Erfordernis der freiwilligen Teilnahme aller, die in dem Schulgebet-Fall den Ausschlag prinzipiell zugunsten des Schulgebetes gab, sollte etwa fünfzehn Jahre später bei einer anderen Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Zulässigkeit religiöser Bezüge in der öffentlichen Schule als kritischer Maßstab zum Tragen kommen. Gemeint ist der Beschluss des Ersten Senats vom 16. Mai 1995 zu Kreuzen und Kruzifixen in den Unterrichtsräumen staatlicher Pflichtschulen in Bayern, der bis heute umstrittenste in der Geschichte des höchsten Gerichtes im Lande (Brugger/Huster 1998; Maier 1996). Er hat seinerzeit in der Öffentlichkeit viel Aufsehen erregt und heftige Reaktionen nach sich gezogen, die teilweise in Angriffen auf die Autorität des allseits respektierten Gerichts mündeten. Der Widerstand aus breiten Bevölkerungskreisen, zumal aus Bayern, war dazu angetan, einigen Mitgliedern des Gerichtes ernsthafte Sorgen zu bereiten, ob unter diesen Umständen noch Rechtsgehorsam gewährleistet sei. Dabei ging der Riss nicht nur durchs Land, sondern durch den Spruchkörper selbst, der mit einer knappen Mehrheit der Richterstimmen (fünf zu drei) entschieden hatte. Die Mehrheit kam zu dem Schluss, die Anbringung eines Kreuzes oder Kruzifixes in den Unterrichtsräumen einer staatlichen Schule, die keine Bekenntnisschule sei, verstoße gegen die Gewissens- und Glaubensfreiheit und erklärte daher den entsprechenden Paragraphen der bayerischen Schulordnung für nichtig. Im Mittelpunkt ihrer Argumentation stehen die Religionsfreiheit und der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität. Demnach habe der demokratische Staat auf eine am Gleichheitssatz orientierte Behandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu achten, ihm sei als Heimstatt aller Bürger jegliche Privilegierung im weltanschaulich-religiösen Bereich untersagt. Zwar gebe die Religionsfreiheit in einer religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft niemandem das Recht, von fremden Glaubensbekundungen, kultischen Handlungen und religiösen Symbolen verschont zu bleiben. Davon zu unterscheiden sei aber eine vom Staat geschaffene Lage, in der der Einzelne ohne Ausweichmöglichkeiten dem Einfluss eines bestimmten Glaubens, den Handlungen, in den dieser sich manifestiert, und den Symbolen, in denen er sich darstellt, ausgesetzt sei (BVerfGE 93, 1 (16)). Eben dies sei in den öffentlichen Schulen der Fall; dort seien die Schüler während des Unterrichts von Staats wegen und ohne Ausweichmöglichkeit gezwungen, „unter dem Kreuz“ zu lernen. Selbst wenn es richtig sei, dass mit der Anbringung eines Kreuzes in Klassenzimmern kein Zwang zur Identifikation oder zu bestimmten Ehrbezeugungen einhergehe, könne nicht geleugnet werden, dass das Kreuz einen appellativen Cha-

rakter habe und die von ihm symbolisierten Glaubensinhalte als vorbildhaft und befolgungswürdig ausweise. Außerdem dürfe nicht vergessen werden, dass dies gegenüber Personen geschehe, die aufgrund ihres Alters in ihren Anschauungen noch nicht gefestigt seien, Kritikvermögen und Ausbildung eigener Standpunkte erst erlernen müssten und daher einer mentalen Beeinflussung besonders leicht zugänglich seien. Dabei wird von den Richtern – wie schon zuvor im Beschluss über Kreuze im Gerichtssaal geschehen – als gegen jeden Zweifel erhaben vorausgesetzt, dass das Kreuz ein genuin christliches, ja das christliche Symbol schlechthin darstellt und nicht etwa nur ein Zeichen der vom Christentum mitgeprägten abendländischen Kultur. Es wäre eine dem Selbstverständnis des Christentums und der Kirchen geradezu zuwiderlaufende Profanisierung des Kreuzes, warnen die Richter, wenn man es als „bloßen Ausdruck der abendländischen Tradition oder als kulturelles Zeichen ohne spezifischen Glaubensbezug“ ansehen und ausgeben wollte (BVerfGE 93, 1 (20)). Bemerkenswert ist, mit welcher Unbefangenheit sich die Richter auf eine theologische Interpretation des Kreuzes einlassen. Denn in dem Beschluss begnügen sie sich nicht mit der Feststellung, das Kreuz stelle das Glaubenssymbol des Christentums schlechthin dar, sondern holen zu einer weitergehenden Bestimmung seines religiösen Bedeutungsgehaltes aus: „Das Kreuz“, heißt es dort, „versinnbildlicht die im Opfertod Christi vollzogene Erlösung des Menschen von der Erbschuld, zugleich aber auch den Sieg Christi über Satan und Tod und seine Herrschaft über die Welt, Leiden und Triumph in einem.“ (BVerfGE 93, 1 (19)). Da das Kreuz nun einmal den Kern der christlichen Glaubensüberzeugung symbolisiere und dieser Glaube längst nicht mehr von allen Mitgliedern der Gesellschaft geteilt werde, argumentieren die Richter weiter, könne seine Anbringung in staatlichen Pflichtschulen nicht ohne Zwang über die Bühne gehen; sie verstoße daher letzten Endes gegen die Gewissens- und Religionsfreiheit Andersgläubiger und Andersgesinnter. Die Anbringung des Kreuzes rechtfertige sich auch nicht aus der positiven Glaubensfreiheit der Eltern und Schüler heraus, wie manche glaubten⁸⁹, denn sie komme allen gleichermaßen zu, nicht nur den christlichen unter ihnen. Der daraus entstehende Freiheitskonflikt lasse sich nicht einfach nach dem demokratischen Mehrheitsprinzip lösen, weil gerade das Grundrecht der Glaubensfreiheit in besonderem Maße dem Schutz von Minderheiten verpflichtet sei. Das Bundesverfassungsgericht habe bereits in früheren Entscheidungen die Notwendigkeit gesehen, das unvermeidliche Spannungsverhältnis zwischen negativer und positiver Re-

89 In diese Richtung argumentieren die Richter Seidl, Söllner und Haas in ihrer abweichenden Meinung. Im Kern werfen sie der Senatsmehrheit vor, aus der negativen Religionsfreiheit ein „Obergrundrecht“ zu machen, das die positiven Äußerungen der Religionsfreiheit im Falle des Zusammentreffens verdränge. Das Recht der Religionsfreiheit sei aber kein Recht zur Verhinderung von Religion (BVerfGE 93, 1 (32)).

ligionsfreiheit in der Schule unter Berücksichtigung des Toleranzgebotes zu lösen; es habe konkret dem Landesgesetzgeber die Aufgabe zugeteilt, im öffentlichen Willensbildungsprozess einen für alle zumutbaren Kompromiss zu finden, wenn das Ausmaß religiöser Bezüge in der öffentlichen Schule Gegenstand von Streit werde; daran sei allerdings die Bedingung geknüpft worden, der Kompromiss dürfe nur das „unerlässliche Minimum an Zwangselementen“ enthalten. Genau dies sei aber mit der Anbringung von Kreuzen in Klassenzimmern nicht mehr gewährleistet, sie überschreite dadurch die vom Gericht gezogene Grenze religiös-weltanschaulicher Ausrichtung der Schule.

Gleichwohl verlange ein Ausgleich zwischen den kollidierenden Freiheitsansprüchen und Interessen nicht vom demokratischen Staat, bei der Erfüllung seines Erziehungsauftrags auf religiös-weltanschauliche Bezüge völlig zu verzichten. Denn, schreiben die Richter:

„Auch ein Staat, der die Glaubensfreiheit umfassend gewährleistet und sich damit selber zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtet, kann die kulturell vermittelten und historisch verwurzelten Wertüberzeugungen und Einstellungen nicht abstreifen, auf denen der gesellschaftliche Zusammenhalt beruht und von denen auch die Erfüllung seiner Aufgaben abhängt. Der christliche Glaube und die christlichen Kirchen sind dabei, wie immer man ihr Erbe heute beurteilen mag, von überragender Prägestkraft gewesen. Die darauf zurückgehenden Denktraditionen, Sinnerfahrungen und Verhaltensmuster können dem Staat nicht gleichgültig sein. Das gilt in besonderem Maß für die Schule, in der die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft vornehmlich tradiert und erneuert werden.“ (BverfGE 93 I 1 (23)).

Diese ein wenig abrupt formulierte und dem Argumentationsmuster eingeflochtene Passage, die von einem dezidierten Kritiker des Beschlusses als „Trostpflaster“ bezeichnet worden ist, kann und wurde später auch von den Kritikern gegen das Ergebnis des Beschlusses gewendet und ins Feld geführt. Doch dürfen die Überlegungen der Richtermehrheit nicht dahin ausgelegt werden, als habe das Gericht einer Bevorzugung des Christentums zulasten anderer Religionen und Weltanschauungen das Wort geredet. Gerade eine solche Ungleichbehandlung wollten die Richter mit der Entscheidung gegen das Schulkreuz in den bayerischen Klassenzimmern vermeiden. Allerdings hat der bayerische Landtag dem Bundesverfassungsgericht mit einem am 13. Dezember 1995 rasch verabschiedeten „Kruzifix-Gesetz“ dann doch implizit „ein Kreuz durch die Rechnung“ gemacht. Darin heißt es nämlich:

„Angesichts der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns wird in jedem Klassenraum ein Kreuz angebracht. Damit kommt der Wille zum Ausdruck, die obersten Bildungsziele der Verfassung auf der Grundlage christlicher und abendländischer Werte unter Wahrung der Glaubensfreiheit zu verwirklichen. Wird der Anbringung des Kreuzes aus ernsthaften und einsehbaren Gründen des Glaubens oder der Weltanschauung widersprochen, versucht der

Schulleiter eine gütliche Einigung. Gelingt eine Einigung nicht, hat er nach Unterricht des Schulamts für den Einzelfall eine Regelung zu treffen, welche die Glaubensfreiheit des Widersprechenden achtet und die religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen aller zu einem gerechten Ausgleich bringt; dabei ist auch der Wille der Mehrheit soweit möglich zu berücksichtigen.“

Diese Neuregelung wurde vom bayerischen Verfassungsgerichtshof in einer am 1. August 1997 ergangenen Entscheidung mit der Begründung „abgesegnet“, es sei dem Gesetzgeber angesichts der Verwurzelung des Landes in der christlich-abendländischen Tradition sowie der Bedeutung der christlichen Religionsgemeinschaften unbenommen, eine sachlich gerechtfertigte Differenzierung zu treffen und „die religiöse Lebensform und Tradition des Volkes in die Schulerziehung einzubringen“.

6. Neue Herausforderungen

Inzwischen gibt es in Deutschland einen beachtlichen weltanschaulich-religiösen Pluralismus. Von den 82 Millionen Menschen gehören immerhin noch 70 Prozent einer Religionsgemeinschaft an (Bertelsmann Stiftung 2007). Jeweils rund 30 Prozent sind entweder römisch-katholisch oder Mitglieder der evangelischen Landeskirchen. Etwa 3 Prozent gehören kleineren christlichen Gemeinschaften oder einer dem Christentum nahe stehenden Gruppe an, deren Zahl in Deutschland auf mehrere Hunderte geschätzt wird. Rund 3 Prozent verstehen sich als evangelisch-freikirchlich und rund 1 Prozent sind orthodoxe Christen. Einen noch geringeren Anteil an der Bevölkerung haben Buddhisten mit 0,3 Prozent, Juden mit 0,2 Prozent, Hindus mit 0,12 Prozent und neureligiöse Gruppierungen mit 0,8 Prozent. Muslime machen etwa 4 bis 5 Prozent der Gesamtbevölkerung (etwa vier Millionen) aus, von denen knapp die Hälfte deutsche Staatsangehörige sind (Haug/Müssig/Stichs 2009). Schließlich gehören rund 29 Prozent keiner Religionsgemeinschaft an, wobei große Unterschiede zwischen Ost und West bestehen; während in den alten Bundesländern 78 Prozent noch als religiös gelten, sind es in den neuen Bundesländern gerade einmal 36 Prozent.

Der weltanschaulich-religiöse Pluralismus entzieht der traditionellen Fixierung auf die beiden großen Kirchen in der religionspolitischen Praxis und im Selbstverständigungsdiskurs der Gesellschaft allmählich den Boden – zugunsten einer breiteren Perspektive auf Religionen und Weltanschauungen. Freilich berührt diese Horizonterweiterung unmittelbar auch die Frage der Legitimität der hinkenden Trennung von Staat und Kirche. Tatsächlich lassen sich denn auch eine Reihe von Verschiebungen im Koordinatensystem von Politik, Recht und Religion beobachten. Eine erste Verschiebung macht sich zunächst auf der semantischen Ebene bemerkbar: die traditionelle Formel von „Staat und Kirche“ im Sin-

gular weicht zusehends der allgemeinen Redeweise von „Staat und Religionen“ bzw. von „Religion und Politik“. In dem Zusammenhang verdient der Umstand erwähnt zu werden, dass in der deutschen Rechtswissenschaft in den letzten Jahren ein begriffspolitischer Streit um die Bezeichnung des Rechtsgebietes entbrannt ist, bei dem man hinter dem Schleier von Worten über Vergangenheit und Zukunft der Gesellschaft verhandelt (Heinig/Walter 2007). Im deutschsprachigen Raum spricht man seit etwa Ende des 19. Jahrhunderts vom Staatskirchenrecht. Die Kritiker, die bezeichnenderweise meist einer jüngeren Generation angehören, bemängeln, der Begriff „Staatskirchenrecht“ sei zur Bezeichnung der gegenwärtigen Rechtslage fehl am Platz, weil er suggeriere, es handle sich um das Recht einer Staatskirche. Eine solche existiere aber laut Grundgesetz gar nicht, es spreche denn auch konsequent neutral von Religions- und Weltanschauungsgesellschaften. Im Mittelpunkt der religionsrechtlichen Ordnung des Grundgesetzes stehe nun einmal die Religionsfreiheit, und die komme jedermann zu. Deshalb solle man, fordern sie, das Rechtsgebiet allgemein Religionsrecht nennen oder näherhin für das Grundgesetz, das den Rahmen absteckt, von Religionsverfassungsrecht sprechen. Die Anhänger des Staatskirchenrechts betonen hingegen das Gewicht der Geschichte und den „institutionellen Überschuss“ der religionspolitischen Ordnung; es scheint, als wollten die Staatskirchenrechtler mit dem „Wortstreich“ die Deutungshoheit über die religionsrechtliche Materie an sich reißen und auf diesem Wege das in Theorie und Praxis ausgesprochen kirchenfreundliche Arrangement bereits auf der semantischen Ebene festschreiben.

Doch auch jenseits dieser semantischen Akzentverschiebungen verdichten sich die Anzeichen dafür, dass die „hinkende“ Trennung von Staat und Kirche in Deutschland unter Legitimationsdruck geraten ist. Das Unbehagen an den deutschen religionspolitischen Verhältnissen hat inzwischen auch die Ebene programmatischer Kämpfe in politischen Parteien erreicht. Jüngst machte eine Gruppe in der SPD von sich reden, weil sie einen Arbeitskreis „LaizistInnen“ gründen wollten. Im Gespräch mit dem haushaltspolitischen Sprecher der SPD-Bundestagsfraktion, Carsten Schneider, der das Ansinnen des Arbeitskreises unterstützt, lehnt der engagierte Katholik Wolfgang Thierse die laizistischen Forderungen rundherum ab:

„Deutlich gesprochen: Was diese Gruppe der Laizisten fordert, ist eine fundamentale Veränderung, *erstens* des Grundgesetzes; *zweitens* des Verhältnisses von Staat und Kirche mit dem Ziel, Religion und Kirche aus dem öffentlichen Raum zurück zu drängen, was de facto eine Forderung nach einer staatlich privilegierten säkularistischen Weltanschauung ist. All das habe ich in der DDR erlebt: kein Gottesbezug in der Verfassung, keine Kreuze in den Schulen, keine Eidesformel ‚So wahr mir Gott helfe‘, kein Religionsunterricht als Pflichtfach, keine Kirchensteuer, keine Militärseelsorge, so der Forderungskatalog der Laizisten.“ (Schneider/Thierse 2011: 47, Herv. i.O.)

Die Gruppe ist zwar mit ihrem Vorhaben beim Parteivorstand vorerst einmal gescheitert. Doch ist dieser Vorstoß nicht nur symbolisch von hoher Bedeutung, wenn man bedenkt, dass die SPD vor einem halben Jahrhundert im Godesberger Programm von ihrer kämpferischen Haltung „Religion ist Privatsache!“ abgerückt ist. Als die FDP im Jahre 1973 zum ersten Mal in der Geschichte der Bundesrepublik mit laizistischen Forderungen hervortrat, reagierten die Sozialdemokraten beinahe genauso ablehnend und gereizt wie die Vertreter der CDU und CSU. Helmut Kohl von der CDU antwortete auf die kirchenpolitischen Thesen der FDP-Kommission, die „Vermengung“ von Staat und Kirche sei kein akutes Problem: „Heute bewegen sich die Sorgen liberal gesinnter Bürger in eine ganz andere Richtung: Sie konzentrieren sich auf die Gefahr, dass die weitere Verdrängung des christlichen Gedankengutes aus dem öffentlichen Bewusstsein ein geistiges Vakuum entstehen lässt, in das radikale Ersatzreligionen hineinstoßen.“ (Rath 1974: 26). Und der sozialdemokratische Bundeskanzler Willy Brandt betonte in der Regierungserklärung am 18. Januar 1973, dass sie sich im Umgang mit den Kirchen im „Zeichen deutlicher Freiheit die Partnerschaft“ wünschen (ebd.: 20). Kurzum: Der Vorstoß der FDP blieb damals ohne Folgen, weil er in den großen politischen Parteien und in der breiten Öffentlichkeit kaum Rückhalt hatte. Die genannte Gruppe in der SPD hat hingegen starke Tendenzen der Veränderung auf ihrer Seite, die weit über das Atmosphärische hinaus greifen.

In einigen neuen Ländern ist es nicht zu einer kompletten Übernahme des herkömmlichen deutschen Staatskirchenrechts gekommen. Die Änderungen betreffen sowohl die nicht mehr ganz selbstverständlich mit den beiden großen Kirchen geschlossenen Verträge und Konkordate als auch den Status des Religionsunterrichtes als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen Schulen. In Brandenburg hat sich das Unterrichtsmodell LER (Lebensgestaltung/Ethik/Religion) als Pflichtfach an öffentlichen Schulen durchgesetzt. Zwar muss dieser Unterricht zur Vermittlung allgemeiner Religionskunde den bekenntnishaften Religionsunterricht nicht verdrängen, weil dieser weiterhin parallel in kirchlicher Trägerschaft gegeben wird. Gleichwohl wird damit eine alternative Lösung zum Standard erhoben, denn der parallel laufende Religions- und Weltanschauungsunterricht ist nicht mehr Bestandteil des Schulcurriculums. Auch in Berlin hat die linke Regierungsmehrheit im Jahre 2006 beschlossen, einen allgemeinen bekenntnisneutralen Ethikunterricht als Pflichtfach an den öffentlichen Schulen von der 7. bis 10. Klasse einzuführen, wobei auch hier der bekenntnishaft Religionsunterricht weiterhin als Wahlfach im Angebot bleiben sollte. Im § 12 des Schulgesetzes heißt es:

„Ziel des Ethikunterrichts ist es, die Bereitschaft und Fähigkeit der Schülerinnen und Schüler unabhängig von ihrer kulturellen, ethnischen, religiösen und weltanschaulichen Herkunft zu fördern, sich gemeinsam mit grundlegenden kulturellen und ethischen Problemen des individuellen Lebens, des gesellschaftlichen Zusammenlebens sowie mit unterschiedlichen Wert-

und Sinnangeboten konstruktiv auseinanderzusetzen. Dadurch sollen die Schülerinnen und Schüler Grundlagen für ein selbstbestimmtes und verantwortungsbewusstes Leben gewinnen und soziale Kompetenz, interkulturelle Dialogfähigkeit und ethische Urteilsfähigkeit erwerben.“ (Gräb/Thieme 2011: 49)

Das Bundesverfassungsgericht hat die Verfassungsbeschwerde, die im Berliner Ethikunterricht eine Verletzung der Religionsfreiheit und der weltanschaulich-religiösen Neutralität gerügt hatte, am 15. März 2007 abgewiesen mit der Begründung, dem Landesgesetzgeber sei freigestellt, bei der weltanschaulich-religiösen Gestaltung der Schule die besonderen religionspolitischen Herausforderungen der Gesellschaft zu berücksichtigen und Lösungsmodelle zu erproben, um der Entstehung von religiös-weltanschaulichen Parallelgesellschaften entgegenzuwirken. Auch das von den Kirchen und der CDU gegen den bekenntnisneutralen Ethikunterricht als Pflichtfach angestrebte Referendum ist am 26. April 2009 gescheitert. Bezeichnenderweise spiegelte sich die Teilung der Hauptstadt im Ergebnis der abgegebenen Stimmen pro und contra Religionsunterricht wider: der weitgehend säkularisierte östliche Stadtteil votierte mehrheitlich für Ethik und der westliche für Religionsunterricht.

Eine gewisse Öffnung des traditionellen deutschen Staatskirchenrechts lässt sich zudem beim Zugang zum privilegierten Rechtsstatus einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft feststellen. Nachdem die Zeugen Jehovas sich jahrelang vergeblich darum bemüht und vor den Gerichten gestritten hatten, als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt zu werden, musste das Bundesverfassungsgericht Ende des Jahres 2000 über ihr Klagebegehren entscheiden und bei der Gelegenheit die Verleihungsvoraussetzungen allgemein thematisieren. Zuvor hatte das Bundesverwaltungsgericht in seinem Urteil vom 26. Juni 1997 den Zeugen Jehovas die Anerkennung als Körperschaft mit der Begründung versagt, sie brächten dem demokratisch verfassten Staat die für eine dauerhafte Zusammenarbeit unerlässliche Loyalität nicht entgegen, weil sie ihren Mitgliedern die Teilnahme an demokratischen Wahlen untersagten. Mit dem religiös begründeten Verbot der Wahlteilnahme und dem entsprechenden Verhalten ihrer Mitglieder setzten sich die Zeugen Jehovas, argumentieren die Richter, in einen verfassungsrechtlich nicht hinnehmbaren Widerspruch zu dem für die staatliche Ordnung im Bund und in den Ländern konstitutiven Demokratieprinzip – auch wenn keine Wahlpflicht bestehe. Dem hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 19. Dezember 2000 widersprochen und die Loyalitätsforderung zugunsten allgemeiner Rechtstreue zurückgenommen. Abgesehen davon, dass die Loyalitätsforderung rechtlich nicht leicht zu handhaben sei, bemängeln die Richter, weil sie außerordentlich viele Deutungsmöglichkeiten eröffne, impliziere sie die Erwartung, die betroffene Religionsgemeinschaft müsse sich bestimmte Staatsziele zu Eigen machen oder gar sich als Sachwalter des Staates verstehen. Jedenfalls ziele der vom Bundesverwaltungsgericht verwendete Begriff „Loyalität“ auf die innere Disposition, auf die

Gesinnung und nicht auf das äußere Verhalten der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Damit setze er aber einen Annäherungsgrad von Religionsgemeinschaft und demokratischem Staat voraus, den das Religionsverfassungsrecht des Grundgesetzes weder verlange noch billige. Dem entsprechend rechtfertige das religiöse Verbot der Teilnahme an staatlichen Wahlen nicht für sich genommen schon die Versagung des Körperschaftsstatus, wie das Bundesverwaltungsgericht angenommen habe. Zwar richte das Grundgesetz an seine Bürger die Erwartung, dass sie die ihnen eröffneten Möglichkeiten demokratischer Mitwirkung auch wahrnehmen, doch habe es aus guten Gründen davon abgesehen, diese „vorrechtliche Verantwortung“ zu einer Rechtspflicht zu machen. Denn das Einverständnis der Bürger mit der demokratischen Ordnung des Grundgesetzes lasse sich nicht durch eine Verpflichtung zum Gehorsam oder gar durch Sanktionen erzwingen. Das „Lebenselement“ der Demokratie sei die freie geistige Auseinandersetzung, sie setze die motivierenden Kräfte frei, die die Bereitschaft der Bürger zur Teilnahme an den demokratischen Wahlen hinreichend, wenn nicht sogar besser gewährleisten (BVerfGE 102, 370 (398)). Damit hat die höchstrichterliche Instanz die vom Bundesverwaltungsgericht als ungeschriebene Verleihungsvoraussetzung des Körperschaftsstatus ins Feld geführte Loyalitätsforderung zurückgewiesen. Anstatt dessen, fordert sie, müsse eine Religionsgemeinschaft, die Körperschaft des öffentlichen Rechts werden will, – über die Erfüllung der in der Verfassung explizit verankerten formalen Voraussetzung der „Gewähr der Dauer“ durch ihre Mitgliederzahl und ihre sonstige Verfassung (als weitere Indizien nennt das Gericht: Finanzausstattung, Mindestbestandszeit und Intensität des religiösen Lebens) hinaus – rechtstreu sein. Konkret verbindet das Bundesverfassungsgericht zwei Bedingungen mit der Rechtstreue: zum einen müsse eine solche Religionsgemeinschaft die Gewähr dafür bieten, dass sie das geltende Recht beachten, insbesondere die ihr übertragene Hoheitsgewalt nur in Einklang mit den verfassungsrechtlichen und sonstigen gesetzlichen Bindungen ausüben werde; zum anderen müsse sie die Gewähr dafür bieten, dass ihr künftiges Verhalten die in Art. 79 Abs. 3 des Grundgesetzes umschriebenen fundamentalen Verfassungsprinzipien, die dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter sowie die Grundprinzipien des freiheitlichen Religions- und Staatskirchenrechts des Grundgesetzes nicht gefährden werde (BVerfGE 102, 370 (392)). Eine Gefährdung der demokratischen Rahmenordnung läge etwa dann vor, präzisiert das Gericht an einer Stelle, wenn eine Religionsgemeinschaft auf die Verwirklichung einer theokratischen Herrschaftsordnung hinwirke. Dabei dürfe die Bewertung der Gemeinschaft auf ihre Körperschaftstauglichkeit hin nicht am Glauben, sondern am Verhalten der betroffenen Gemeinschaft festgemacht werden. Der Grundsatz der weltanschaulich-religiösen Neutralität verwehre dem demokratischen Staat ohnehin, Glaube und Lehre einer Religionsgemeinschaft als solche zu bewerten. Demnach habe sich der neutrale Staat „mangels Einsicht und geeigneter Kriterien“ aus genuin religiösen Fragen herauszuhalten. Das brauche ihn aber nicht daran zu hindern, das tatsächliche Verhalten einer Religionsgemeinschaft und ihrer Mitglieder

nach „weltlichen Kriterien“ zu beurteilen, auch wenn dieses Verhalten letztlich religiös motiviert sei. Ob dabei Glaube und Lehre der Gemeinschaft, soweit sie von außen erkennbar seien, Rückschlüsse auf ihr zu erwartendes Verhalten erlaubten, sei eine Frage, die nur im Einzelfall beantwortet werden könne. Jedenfalls dürfe von einer Religionsgemeinschaft, die sich um den begünstigenden Körperschaftsstatus bewerbe, durchaus erwartet werden, dass sie nicht erst durch Drohung mit staatlichen Zwangsmechanismen zu rechtskonformem Handeln angehalten werden müsse. Im Falle der Zeugen Jehovas haben die Richter die Notwendigkeit gesehen, noch einmal überprüfen zu lassen, ob die Voraussetzungen für die Verleihung des Körperschaftsstatus gegeben sind. Das Oberverwaltungsgericht Berlin hat dies in seinem Urteil vom 24. März 2005 bejaht. Damit hat das Gericht ein Stück weit den Beweis erbracht, dass die religionsrechtlichen Verbürgungen und Institutionen prinzipiell allen Religionsgemeinschaften offen stehen, mögen sie auch ursprünglich auf die beiden großen Kirchen gemünzt gewesen sein.

Von besonderer Bedeutung ist dies für den Islam in Deutschland, von dem ungleich größere religionspolitische Herausforderungen ausgehen. Auch islamische Gemeinschaften versuchen bis heute vergeblich, den öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus zu erlangen; zum einen, weil der Islam generell keine kirchenanalogue institutionelle Verfasstheit und Mitgliedschaftsstruktur kennt, und zum anderen (was damit zusammenhängt), weil er – aufgrund seiner Prägung durch konfessionelle und ethnische Gegensätze – aus einer Vielzahl kleinerer Gemeinschaften besteht, die sich gegenseitig den Anspruch der Repräsentanz streitig machen. Infolge dessen konnte dem Staat bisher kein verbindlicher Ansprechpartner geboten werden, der autoritativ über den „dogmatischen Kern“ des Islam verfügen könnte.

Die am 27. September 2006 vom damaligen Bundesminister des Innern Wolfgang Schäuble einberufene Deutsche Islam Konferenz versucht gewissermaßen diese Lücke zu schließen. Sie stellt ein Kommunikations- und Verhandlungsforum zwischen Muslimen und Staat bereit, das in einem dynamischen Prozess der Fremd- und Selbstbeschreibung das Problem der Repräsentation der Muslime in den Griff bekommen soll. Das Plenum als zentrales Dialogforum der Konferenz setzte sich aus 30 Mitgliedern zusammen, von denen jeweils die Hälfte Repräsentanten des Staates und der Muslime waren. Bemerkenswert ist, dass beide Gruppen einander an einem längeren Tisch gegenüber saßen; der Staat macht bereits durch die Sitzordnung klar, dass die Muslime (noch) nicht in seinen Reihen Platz nehmen und zum Gemeinwesen gehören. Berufen wurden neben Vertretern islamischer Dach- und Spitzenorganisationen auch Einzelpersonen als Vertreter der muslimischen Zivilgesellschaft (Publizisten, Wissenschaftler, Multiplikatoren). Begründet wurde dieses Vorgehen seitens des Innenministers durch den Umstand, dass lediglich etwa 15 bis 20 Prozent der Muslime in Deutschland in Vereinen organisiert seien (Deutsche Islam Konferenz 2009: 17). Dahinter dürfte aber letztlich die Sorge gestanden haben, dass der Islam in Deutschland von den konservativ bis fundamentalistisch orientierten

mitgliedsstarken Verbänden vereinnahmt wird; die tendenziell säkular und liberal ausgerichteten Vertreter der Zivilgesellschaft sollten ein Gegengewicht zu diesen Gruppen bilden, um den Islam gewissermaßen von innen zu pluralisieren und religionspolitisch zu „neutralisieren“. Zwar betonte Schäuble in seinen Stellungnahmen, dass der deutsche Staat den Islam nicht „verkirchlichen“ will (Deutsche Islam Konferenz 2009: 29). Im selben Atemzug forderte er aber, dass die Muslime sich schon nach dem geltenden Religionsverfassungsrecht organisieren müssten, wenn sie nicht nur toleriert werden, sondern sich voll in den gesellschaftlichen Prozess einbringen wollen. Tatsächlich begünstigen die Erwartungen des Staates und die Interessen der Verbände eine Entwicklung des Islam hin zu „kirchenanalogen“ Organisationsformen. Die Verbände können sich der sanften Gewalt der Verführung auf Dauer schwerlich entziehen, die von den lukrativen „Kooperationsangeboten“ des Staates (Körperschaftsstatus mit Besteuerungsrecht und anderen Privilegien, Religionsunterricht, theologische Fakultäten, Mitspracherechte in staatlichen Gremien wie Rundfunkanstalten oder Ethikkommissionen) ausgeht. Es ist bezeichnend, dass sich mehrere Islamverbände (DITIP, ZMD, IRD, VIKZ) noch während der ersten Verhandlungsrunde der Deutschen Islam Konferenz zu einem „Koordinationsrat der Muslime“ zusammengeschlossen haben. Diese Akklimatisierungsprozesse setzen den Islam unter einen hohen Homogenitätsdruck, um ihn auf Biegen und Brechen in das deutsche religionspolitische System einzugliedern. Dabei gäbe es durchaus andere Wege und Lösungen, vor allem was den Körperschaftsstatus anbetrifft: in Frage kommt etwa, wie der ehemalige Bundesverfassungsrichter Dieter Grimm einmal vorgeschlagen hat, dass das Paket von Körperschaftsrechten für den Islam aufgeschnürt wird (Grimm 2009: 77); schließlich sollte auch eine genuin islamische Organisationsform in Betracht gezogen werden, etwa in Gestalt der frommen Stiftung „waqf“, die gewisse körperschaftsanaloge Züge besitzt (Hartung 2005).

Bei der Deutschen Islam Konferenz geht es freilich nicht nur um die Eingliederung der Muslime in das deutsche Religionsverfassungsrecht, sondern um deren gesellschaftlich-politische „Integration“ (Tezcan 2012). Ein flüchtiger Blick auf die einzelnen Arbeitsgruppen der Konferenz genügt, um sich dessen zu vergewissern. Die erste Arbeitsgruppe sollte unter dem Titel „Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens“ eine Verständigung darüber erzielen, dass die deutsche Rechts- und Werteordnung als grundlegende Voraussetzung des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu gelten hat. Dabei ging es auch um die Frage, ob und inwiefern die Muslime die Trennung von Religion und Staat akzeptieren. In dem Thesenpapier der Arbeitsgruppe ist an einer Stelle von „Grenzen zwischen Staat und Religion“ die Rede, die für ein friedliches Zusammenleben der Menschen unentbehrlich seien. In dem Zusammenhang wird folgendes festgestellt:

„Die für die deutsche Gesellschaftsordnung prägende wechselseitige Begrenzung anzuerkennen und sie als vorteilhaft zu erkennen, fällt Zuwanderern aus Ländern mit anderer Ausgestal-

tung von Staat und Religion oftmals schwer. Und doch gibt es zur gelebten Akzeptanz dieser wechselseitigen Begrenzung aus Sicht des deutschen Staates keine Alternative.“ (Deutsche Islam Konferenz 2009: 36)

Gleichzeitig wird aber betont, dass „religiöse Gebote und Werte einen wichtigen Beitrag zu einem sinnerfüllten Leben des Einzelnen und zu einem konstruktiven Miteinander in der Gesellschaft“ leisten können. Es liegt auf der Hand, dass diese staatlich propagierte Hochschätzung der Religion auch den Islamverbänden Legitimation verleiht. Die zweite Arbeitsgruppe hatte „Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis“ zum Gegenstand; hier ging es darum, die Kooperationsmöglichkeiten des deutschen Staatskirchenrechts auf den Islam anzuwenden. Gemeinsame Empfehlungen wurden erarbeitet zu den Themen: Einführung islamischen Religionsunterrichts, Etablierung islamisch-theologischer Lehr- und Forschungsangebote an deutschen Hochschulen, Aus- und Fortbildung von religiösem Personal, rechtliche Aspekte des Baus und Betriebs von Moscheen und Durchführung islamischer Bestattungen. Die dritte Arbeitsgruppe handelte von „Wirtschaft und Medien als Brücke“; hier wurde gesprochen und beraten über Perspektiven und Schwierigkeiten muslimischer Migranten auf dem Arbeitsmarkt, die Rolle islamischer Organisationen in der Öffentlichkeit und die Bedeutung von Medien für die Wahrnehmung des Islam. Neben diesen drei Arbeitsgruppen wurde ein Gesprächskreis zum Thema „Sicherheit und Islamismus“ ins Leben gerufen. Hier stand die Frage im Mittelpunkt, wie die Muslime und ihre Organisationen dem Islamismus vorbeugen oder bei dessen Bekämpfung mit den staatlichen Sicherheitseinrichtungen kooperieren können. Diese Aufgabe war und ist besonders heikel, weil sich der Loyalitätskonflikt zwischen islamischer Gemeinschaft und deutschem Staat an dieser Stelle zuspitzt. Schon die Frage, worin sich der Islamismus vom Islam genau unterscheidet, birgt beträchtliches Konfliktpotential. Da der damit verbundene Loyalitätskonflikt auch die Muslime untereinander spaltet, muss der Staat zeitweilig in die Rolle eines Moderators schlüpfen und zwischen den liberal-säkularen Individuen und konservativen Vertretern der Moscheeverbände vermitteln. Es versteht sich von selbst, dass der Staat in diesem Kommunikations- und Verhandlungsprozess die Deutungshoheit über den Islam in Deutschland ein Stück weit an sich reißen will. Er verfolgt mit der Islam Konferenz vor allem die Absicht, die politischen „Risiken und Chancen“ der muslimischen Bevölkerung zu ermitteln, um die Migrantenpopulation qua Religion regierbar zu machen. Dies verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass die Bereitschaft des Staates zum institutionalisierten Dialog mit dem Islam ursprünglich von sicherheitspolitischen Erwägungen und Sorgen getragen war.

Der von der Islam Konferenz in Gang gesetzte Kommunikationsprozess befindet sich in den Anfängen. Noch ist nicht erkennbar, welche Gestalt der Islam annehmen wird, um sich in das deutsche religionspolitische System einzufügen. Si-

cher ist aber, dass die Integration der Muslime keineswegs allein durch Recht bewältigt werden kann. Denn dazu scheint die Präsenz des Islam einfach zu viele und wichtige Selbstverständlichkeiten der deutschen Gesellschaft in Frage zu stellen. Dabei geht es letztlich um die christlich-säkulare Herkunftsprägung des deutschen Gemeinwesens. Verschärfte Konflikte um das Kopftuchtragen oder um den Bau von Moscheen in den letzten Jahren deuten darauf hin, dass Deutschland noch nicht „Heimstatt aller Bürger“ ist, wie die höchstrichterliche Instanz des Landes sich wünscht. Dies lässt sich nicht zuletzt auch an dem Umstand ablesen, dass die Aussage des Bundespräsidenten Christian Wulff im Rahmen seiner Rede zum 20. Jahrestag der deutschen Einheit, der Islam gehöre zu Deutschland, in Teilen der Gesellschaft auf erbitterten Widerstand gestoßen ist (Wulff 2010). Der neue Bundesminister des Innern Hans-Peter Friedrich von der CSU sah sich gleich beim Amtsantritt dazu veranlasst, Wulff mit einer Art Gegendarstellung zu widersprechen: „Dass der Islam zu Deutschland gehört, ist eine Tatsache, die sich auch aus der Historie nirgends belegen lässt.“ Hier wurde der Bundespräsident einigermaßen produktiv missverstanden, um die Proportionen der Zugehörigkeit mit Hilfe der Geschichte zurechtzurücken. Selbstvergewisserung eines politischen Gemeinwesens durch die Beschwörung der Geschichte sollte jedoch nicht auf Kosten des Realitäts-sinnes und der Offenheit erfolgen, die Deutschland braucht, um die vom Islam ausgehenden Herausforderungen zu bewältigen.

Zwar dürfte dagegen, dass sich die religiöse Herkunftsprägung einer Gesellschaft auch in der Religionspolitik eines Landes im weitesten Wortsinne zu Buche schlägt, nichts einzuwenden sein; das „Gewicht der Geschichte“ kommt denn auch im deutschen Gemeinwesens auf verschiedenen Ebenen – etwa durch die christlichen Unionsparteien, auf der symbolischen Ebene bei den Feiertagen oder in den schulischen Erziehungszielen – zum Tragen. Fraglich ist aber, ob dies in einem demokratischen Verfassungsstaat auf Umwegen dazu führen darf, das elementare Gleichbehandlungsgebot aller Religionen und Weltanschauungen zu unterwandern.

Es sei hier erlaubt, dieses Problem an dem Streit um das Kopftuch zu veranschaulichen, um den sich ähnlich symbolisch aufgeladene Debatten ranken wie einstmals um das Kreuz. Die meisten Länder haben inzwischen Gesetze verabschiedet, in denen das Tragen eines Kopftuchs entweder generell im öffentlichen Dienst oder nur in der Schule verboten und gleichzeitig eine mehr oder weniger verklausierte Bevorzugung des Christentums vorgenommen wurde.⁹⁰ Und dies,

90 Es handelt sich vor allem um die unionsgeführten Länder. Einen gewissen Modellcharakter kann die Regelung von Baden-Württemberg für sich beanspruchen; in dem entsprechenden Paragraphen des Schulgesetzes verfügt der Landesgesetzgeber, Lehrkräfte an öffentlichen Schulen dürften in der Schule keine politischen, religiösen, weltanschaulichen oder ähnliche äußere Bekundungen abgeben, die geeignet seien, die Neutralität des Lan-

obwohl das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung zum Kopftuch den Gesetzgeber verpflichtete, „das Gebot der strikten Gleichbehandlung der verschiedenen Glaubensrichtungen sowohl in der Begründung als auch in der Praxis [...]“ zu beachten. Dem Bundesverfassungsgericht wurde der Fall zur Schlichtung vorgelegt, nachdem er andere Stationen der Gerichtsbarkeit durchlaufen hatte; als erste Instanz hatte das Verwaltungsgericht Stuttgart das Klagebegehren der muslimischen Lehrerin afghanischer Herkunft im März 2000 zurückgewiesen und die Ablehnung ihrer Einstellung seitens des Landes Baden-Württemberg gutgeheißen; ein Jahr später folgte das Urteil des Verwaltungsgerichtshofs Baden-Württemberg mit demselben Ergebnis, und schließlich erging am 4. Juli 2002 dasjenige des Bundesverwaltungsgerichts. Auch das Bundesverwaltungsgericht kam zu dem Schluss, die Einstellung als Lehrerin an Grund- und Hauptschulen im Beamtenverhältnis dürfe abgelehnt werden, wenn die Bewerberin nicht bereit sei, im Unterricht auf das Tragen eines „islamischen Kopftuchs“ zu verzichten. Denn daran, dass es sich bei dem Kopftuch um ein islamisches Symbol handle, gebe es gar keinen Zweifel - seien es doch die Muslime selbst, die diesem Kleidungsstück eine solche Bedeutung beimäßen. Es sei zu beachten, dass die Lehrerin vom Staat als Beamtin berufen werde und als solche den leicht beeinflussbaren Schülern als eine ihn repräsentierende Autoritätsperson gegenüber trete; infolge dessen würden die Schüler während des Unterrichts von Staats wegen ständig und unausweichlich mit einem offenkundig religiösen Symbol konfrontiert. Der demokratische Staat, der auch in der Schule zu weltanschaulich-religiöser Neutralität verpflichtet sei, müsse jedoch besonders Rücksicht nehmen auf die Glaubensfreiheit der grundschulpflichtigen Kinder; sie hätten ein erhöhtes Schutzbedürfnis. Dabei sei ein schonenderer Ausgleich zwischen den widerstrebenden Freiheitspositionen nicht möglich; eine versuchsweise Zulassung des Kopftuchtragens im Unterricht bis zu etwaigen Einsprüchen von Eltern religionsunmündiger Schüler komme nicht in Betracht, denn bereits die „Eröffnung einer Einwirkungsmöglichkeit auf die Kinder“ verletze Glaubensfreiheit und Elternrecht. Daher komme es auf den Grad der Wahrscheinlichkeit einer Beeinflussung der Schüler und des Eintritts konkreter Konflikte mit den Eltern erst gar nicht an.

Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Urteil vom 24. September 2003 dieser Einschätzung des Bundesverwaltungsgerichts widersprochen, obgleich es

des gegenüber Schülern und Eltern oder den Schulfrieden zu gefährden. Insbesondere sei ein äußeres Verhalten unzulässig, welches bei Schülern oder Eltern den Eindruck hervorrufen könnte, dass eine Lehrkraft gegen Menschenwürde, Gleichberechtigung der Menschen, Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftrete. Dann wird aber hinzugefügt, die Wahrnehmung des Erziehungsauftrags und die entsprechende Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen widerspreche nicht diesem Verhaltensgebot.

den Streit prinzipiell nicht entschied. Das Einbringen religiöser oder weltanschaulicher Bezüge in Schule und Unterricht durch Lehrkräfte eröffne zwar die Möglichkeit einer Beeinflussung von Kindern sowie von Konflikten mit Eltern, die zu einer Störung des Schulfriedens führen und die Erfüllung des Erziehungsauftrags gefährden könnten. Doch handle es sich hierbei „lediglich um abstrakte Gefahren“. Es ginge schlicht zu weit, geben die Richter zu bedenken, sollten bereits derartige bloße Möglichkeiten einer Gefährdung oder eines Konflikts aufgrund des Auftretens der Lehrkraft als Verletzung beamtenrechtlicher Pflichten oder als die Berufung in das Beamtenverhältnis hindernden Eignungsmangel bewertet werden, und nicht erst ein konkretes Verhalten, das sich als Versuch einer (doktrinären) Beeinflussung oder gar Missionierung der anvertrauten Kinder darstellt. Dabei geht die knappe Richtermehrheit auch bei dem religionspolitischen Konflikt um das Kopftuch in der Schule davon aus, unterschiedliche Freiheitspositionen und Verfassungsgüter seien in Widerstreit zueinander geraten; das Grundrecht der Religionsfreiheit der Lehrerin stehe in einem Spannungsverhältnis mit dem staatlichen und elterlichen Erziehungsauftrag und mit der negativen Religionsfreiheit der Schulkinder. Zwar sei der Erziehungsauftrag in der öffentlichen Schule unter Wahrung der Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität zu erfüllen, argumentiert das Gericht, doch sei es keineswegs ausgemacht, was dies konkret für das zulässige Ausmaß religiöser Bezüge in der Schule bedeute. Sicher sei nur, der demokratische Staat dürfe keine gezielte Beeinflussung in eine bestimmte religiöse oder weltanschauliche Richtung betreiben oder sich durch von ihm ausgehende und ihm zuzurechnende Maßnahmen ausdrücklich mit einem bestimmten Glauben oder einer bestimmten Weltanschauung identifizieren. Das bedeute aber nicht, religiöse Bezüge bei der Gestaltung der öffentlichen Schule seien schlechthin verboten. Im Gegenteil: Die höchstrichterliche Instanz sei in ihrer bisherigen Rechtsprechung prinzipiell davon ausgegangen, die Schule könne und dürfe christliche Bezüge aufnehmen - allerdings nur solange sie auch für andere religiöse oder weltanschauliche Inhalte und Werte offen bleibe. Denn die dem freiheitlichen Staat des Grundgesetzes auferlegte religiös-weltanschauliche Neutralität sei nicht zu verstehen als „eine distanzierende, im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung [...]“ (BVerfGE 108, 282 (294)). Diese offene Neutralität ließe sich, führen die Richter weiter aus, in zwei Richtungen auf die öffentliche Schule anwenden: Einerseits könnte sie dahingehend konkretisiert werden, dass sie die Aufnahme der stets zunehmenden religiösen Vielfalt in der Schule zu Folge hätte; für diese Option spreche, dass die öffentliche Schule nun einmal der Ort sei, an dem sich die in der Gesellschaft vertretenen unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Auffassungen treffen würden, so dass ein tolerantes Miteinander hier am nachhaltigsten geübt werden könnte. Andererseits aber berge die Situation des Nebeneinanders unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Kräfte auf engstem Raume in der

Schule die Gefahr, dass Reibungen und Konflikte entstünden. Daher könne es auch gute Gründe dafür geben, der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen und demgemäß auch durch das äußere Erscheinungsbild einer Lehrkraft vermittelte religiöse Bezüge von den Schülern grundsätzlich fernzuhalten, um Konflikte mit Schülern, Eltern oder anderen Lehrkräften von vornherein zu vermeiden. Letztlich sind also dem Gericht zufolge beide Optionen, der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates in der Schule konkret Geltung zu verschaffen, denkbare Lösungswege. In beiden Lösungswegen werden die unterschiedlichen Freiheitspositionen und Rechtsgüter anders gewichtet; gleichwohl bewegen sich beide in dem vom Grundgesetz abgesteckten Ordnungsrahmen.

Damit hat das Bundesverfassungsgericht letztlich den Streitfall um das Kopftuch einer Lehrerin in der staatlichen Schule nicht prinzipiell entschieden; seine Antwort lautet im Grunde „sowohl als auch“. Das Kopftuch kann sowohl zugelassen als auch abgelehnt werden, je nachdem, ob die politische Abwägung der konkurrierenden Freiheitspositionen und Verfassungsgüter (wie etwa Frieden, Erziehung, Integration) mitsamt einer Bewertung der gesellschaftlichen Situation zu dem Schluss führt, es sei freiheitsschonender, gemeinwohlverträglicher und integrationsfördernder, die Türen der öffentlichen Schule vor der religiösen Vielfalt der Gesellschaft zu öffnen oder aber abzuriegeln. Die Aufgabe, darüber zu entscheiden, welcher der beiden Lösungswege angemessen ist und an Ort und Stelle gegangen werden sollte, wird vom Gericht dem Landesgesetzgeber übertragen. Er soll im öffentlichen Willensbildungsprozess einen für alle zumutbaren Kompromiss suchen, konkret das unvermeidliche Spannungsverhältnis zwischen positiver Glaubensfreiheit eines Lehrers einerseits und der staatlichen Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität, dem Erziehungsrecht der Eltern sowie der negativen Religionsfreiheit der Schüler andererseits unter Beachtung des Toleranzgebots lösen. Dabei könnten die Länder, konzedieren die Richter explizit, zu verschiedenen Regelungen kommen, weil bei dem zu findenden Mittelweg die Schultradition, konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung und ihre mehr oder weniger starke religiöse Verwurzelung berücksichtigt werden dürften. Gleichwohl habe der Gesetzgeber aber „das Gebot der strikten Gleichbehandlung der verschiedenen Glaubensrichtungen sowohl in der Begründung als auch in der Praxis [...]“ zu beachten, betonen die Richter.

7. Schlussbetrachtung

Auch wenn die religionspolitischen Verschiebungen aufs Ganze betrachtet eher von marginaler Bedeutung sein sollten, machen sie womöglich bereits deutlich, dass die gesellschaftspolitischen Voraussetzungen für den breiten Konsens über das deutsche Staatskirchenrecht nicht mehr ohne weiteres gegeben sind. Für die deutsche

Verhältnisbestimmung von Staat und Kirchen war und ist noch weitgehend die Überzeugung grundlegend, Religion stelle ein unverzichtbares Medium der gesellschaftspolitischen Integration dar, mit dem die Politik pfleglich umgehen sollte. Im Hintergrund steht die aus den Tiefen deutscher Geschichte übermittelte und im staatskirchenrechtlichen Gedächtnis eingebrannte Auffassung, Staat und Religion (Christentum) sollten sich idealiter im Interesse des ganzen Menschen in ein Kooperationsverhältnis zueinander bringen; beide Potenzen sollten möglichst Hand in Hand im Dienste der ihnen anvertrauten Gesellschaftsmitglieder tätig werden, um Gemeinwohl und Seelenheil in einem komplementären Ordnungszusammenhang zu bedienen. Auch nach dem epochalen Übergang von der engen Verquickung zwischen Staat und Kirche zu einem prinzipiell demokratischen Religionsverfassungsrecht durch die Weimarer Republik blieb diese religionspolitische Konzeption wirksam, die später vom Grundgesetz der Bundesrepublik weitgehend inkorporiert worden ist.

Ganz in diesem Sinne hat das Bundesverfassungsgericht in dem Beschluß vom 21. September 1976 zu Kompatibilität von kirchlichem Amt und politischem Mandat die religionspolitische Ordnung der Bundesrepublik charakterisiert. Dort heißt es zunächst: „Der Staat beschränkt sich auf die Ordnung des ‚Weltlichen‘, nimmt keine Kompetenz mehr in Anspruch zur Entscheidung in Angelegenheiten der Religion und der Seelen, entläßt am Ende die Kirchen prinzipiell aus seiner Aufsicht und anerkennt zugleich die besondere Bedeutung der Kirchen für das Leben in Staat und Gesellschaft.“ (BVerGE 42, 312). Der Zweck des Staates sei materialiter auf die „Wahrung des Gemeinwohls“ beschränkt, in dessen Mitte Freiheit und soziale Gerechtigkeit stünden. Die Gewährleistung der Freiheitsrechte mache deutlich, dass das Grundgesetz den Staat nicht als „Hüter eines Heilsplans“ verstehe. Sodann wird festgestellt:

„Die Kirchen andererseits verstehen die Lösung vom Staat als Befreiung von Abhängigkeit, erkennen die Unentbehrlichkeit der staatlichen Ordnung und Autorität für die Gesellschaft an, beanspruchen ihre Unabhängigkeit bei der Erfüllung ihres geistlich-religiösen Auftrags, der nach ihrem Verständnis nicht nur das Jenseits betrifft, sondern auch ein Auftrag in dieser Welt ist. Für Staat und Kirche, die sich für dieselben Menschen, für dieselbe Gesellschaft verantwortlich fühlen, entsteht damit die Notwendigkeit verständiger Kooperation. Im Grunde ist das auch gemeint, wenn das Grundverhältnis zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland als Verhältnis einer ‚hinkenden Trennung‘, als wechselseitige Selbständigkeit innerhalb eines Koordinationssystems oder als Partnerschaft zwischen Kirche und Staat charakterisiert wird.“ (Ebd.)

Tatsächlich setzt die „verständige Kooperation“ zwischen Staat und Kirche gegenseitige Wertschätzung und Intressendeckung voraus. Sowohl der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen als auch der Körperschaftsstatus des öffentlichen

Rechts sind kaum denkbar ohne eine positive Wertschätzung des Christentums. Mit dem Körperschaftsstatus erkennt der Staat die Kirchen als Integrationsmächte an, denen eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung zukommt; er würdigt mit dieser Statusanhebung aufgrund einer, wie Paul Mikat einmal treffend schreibt, „vorkonstitutionell“ getroffenen Wertung die religiöse Wirksamkeit der Kirchen als „förderlich für den Bestand des politischen Gemeinwesens insgesamt“ (Mikat 1994: 1447). Er subventioniert gewissermaßen in beiderlei Gestalt die kollektive Religionsfreiheit, in der Hoffnung, dass ihre Erfahrungserträge zur Wiederherstellung und Festigung der vorpolitischen Grundlagen des politischen Gemeinwesens beitragen (Isensee 1991). Insofern versucht der demokratische Staat durch freundschaftliche Zusammenarbeit mit den religiösen „Integrationsagenturen“, das berühmte „Böckenförde-Dilemma“ zu umgehen. Dieses besagt im Kern, der freiheitliche, säkulare Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen. Im Kontext der ursprünglichen Argumentation von Ernst-Wolfgang Böckenförde lautet die entscheidende Textpassage:

„So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern: *Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat. [...] So wäre denn noch einmal – mit Hegel – zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt.“ (Böckenförde 1991: 112 ff., Herv. i.O.)

Diesem Diktum aus dem Jahre 1967 war in Deutschland eine begriffspolitische Karriere sondergleichen beschieden; es findet sich kaum eine Veröffentlichung zum Thema Staat und Kirche, in dem es nicht wohlwollend und affirmativ herangezogen wird. Aber auch hochrangige Kirchenfunktionäre wie der ehemalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Karl Lehmann oder des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland Wolfgang Huber und Politiker wie zuletzt Wolfgang Schäuble beziehen sich in ihren Stellungnahmen zum Themenkreis Religion und Staat immer wieder auf Böckenfördes Zauberformel (Lehmann 2002; Huber 2007: 157; Deutsche Islam Konferenz 2009: 332). Dies dürfte freilich kein Zufall sein, scheint sie als griffige Legitimationsformel doch gut geeignet zu sein, der *hinkenden* Trennung von Staat und Kirche in Deutschland höhere Weihen zu verleihen. Dabei war Böckenfördes vielzitatierter Satz, der freiheitliche, säkulari-

sierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne, ursprünglich in erster Linie an die Katholiken gerichtet; er sollte ihre traditionelle Angst davor, durch die Freigabe der Wahrheit in Bedeutungslosigkeit und Relativismus zu versinken, beschwichtigen; der katholische und liberalkonservative Staatsrechtler hat den später zum Aufsatz ausgearbeiteten Vortrag im Oktober 1964 gehalten - also noch während des Reflexions- und Aushandlungsprozesses des Zweiten Vatikanischen Konzils um die Religionsfreiheit. Seitdem rechtfertigen sowohl die Vertreter der Kirchen als auch die des Staates mit dem Böckenförde-Diktum eine besondere Anerkennungswürdigkeit religiöser Belange, konkret des Christentums. Es hat sich denn auch im deutschen Staatskirchenrecht eingebürgert, explizit von einem „Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen“ zu sprechen, der durch besondere Erwartungen des politischen Gemeinwesens an die Wirksamkeit der Kirchen begründet wird. Klaus Schlaich etwa nennt vier „Dienstleistungen“ der Kirchen: die Sorge um den Menschen als Ganzen, die besondere Freiheit bzw. das Emanzipationspotential der Kirchen in der Gesellschaft, kultureller Beitrag und Gewissensanrede gegen Totalitätsansprüche (Schlaich 1995: 175 ff.). Böckenförde seinerseits unterscheidet vier mögliche Funktionen, die Kirchen in und gegenüber Staat und Gesellschaft erfüllen können: erstens die wertbegründende, zweitens die integrierend-legitimierende, drittens die kritische Funktion und viertens schließlich das so genannte Hüter- und Wächteramt (Böckenförde 1990: 169 ff.). Dass die Erwartungen letztlich weit über das Genannte hinaus greifen, wird deutlich, wenn Böckenförde schreibt: „Es kommt ihr [der Kirche, A. C.] zu, Hoffnungslosigkeit durch Hoffnung zu kritisieren, Resignation durch die Frohe Botschaft aufzubrechen und den leeren Horizont mit der Verheißung der Wiederkunft Christi zu erfüllen.“ (Ebd.: 176). Doch diesseits der Schwelle einer Teilhabe am Erlösungsversprechen hegt der Staat die Erwartung, dass die Religionen die Bürger für das Gemeinwohl sensibilisieren und zur politisch-kulturellen Integration des Gemeinwesens beitragen. Tatsächlich lässt sich empirisch ein Zusammenhang zwischen „Religion und Sozialintegration“ auch für Deutschland feststellen (Trauttmüller 2009; Roßteutscher 2009). Vor allem den beiden großen christlichen Konfessionen gelingt es aufgrund der stärkeren institutionellen Verflechtung mit dem Staat, ihre Mitglieder in formelle Netzwerke der Zivilgesellschaft einzubinden, wobei die protestantischen Gemeinden offenbar einen fruchtbareren Nährboden für soziales Engagement abgeben als katholische. Dass die religiösen Minderheiten hier auf der Strecke bleiben, überrascht nicht. Umso bemerkenswerter ist aber, dass die Muslime bei den informellen Formen des Sozialkapitals mit den Protestanten gleichziehen. Ein anderes Ergebnis der empirischen Erhebungen verdient Beachtung; die Feststellung nämlich, dass das Potenzial der Religionen „über Identitäts- und Statusgrenzen hinweg integrierend zu wirken und damit brückenbildendes Sozialkapital zu generieren, insgesamt eher bescheiden ausfällt“ (Trauttmüller 2009: 461).

Es geschieht denn auch nicht von ungefähr, dass in den letzten zwei Jahrzehnten immer öfters ein mehr oder weniger „diskretes“ Kulturchristentum gegen einen „os-tentativen“ Islam in identitätspolitischer Absicht in Stellung gebracht wird (Wohl-rab-Sahr 2003; Bielefeldt 2003). Der katholische Staatsrechtler Josef Isensee etwa fragt sich besorgt, ob der deutsche Staat die Integrationserwartung noch ernsthaft hegen kann, wenn Religionsunterricht und Körperschaftsstatus nicht nur christli-chen Kirchen, sondern auch dem Islam und anderen Religions- und Weltanschau-ungsgemeinschaften zugutekommen:

„Doch das eigentliche Problem des Staatskirchenrechts liegt tiefer. Seine Institutionen hegen nationale europäische Kulturidentität. Die Kirchen tragen auf ihre Weise dazu bei, diese zu wahren und zu erneuern. Wenn der Religionsunterricht, die theologischen Fakultäten, die körperschaftlichen Rechte, die städtebaulichen Möglichkeiten der Importkultur des Islam ge-öffnet werden, verkehrt sich die Wirkung der staatskirchenrechtlichen Einrichtungen. Sie ver-stärken die Kräfte, welche die kulturelle Identität aufsprengen.“ (Isensee 1999: 88)

Deshalb sieht Isensee den deutschen Kulturstaat vor die Alternative gestellt, entwe-der die christlich vorgeprägte deutsche und europäische Kulturidentität mit seinen verfassungsrechtlichen Möglichkeiten zu hegen oder aber deren Abbau voranzu-treiben, in Richtung – wie es dann abschätzig heißt – multikultureller Beliebigkei-ten. Ginge es nach ihm, sollte der demokratische Staat zwar allen Religionsgemein-schaften die allgemeine Religionsfreiheit gewähren, aber ihnen die darüber hinaus-gehenden Institutionen und Möglichkeiten nicht eröffnen; diese sollten weiterhin nur den beiden großen Kirchen reserviert bleiben, um die historisch-genetisch ge-währleistete Übereinstimmung zwischen ihrem Ethos und demjenigen des Staates zu bewahren. In eine ähnliche Richtung gehen auch die Überlegungen des ehemali-gen Bundesverfassungsrichters Paul Kirchhof. Er widerspricht ausdrücklich der These, wonach der demokratische Verfassungsstaat wegen der gleichen Religions-freiheit für jedermann alle Religionsgemeinschaften gleich behandeln müsse. Das Recht auf ungestörte Religionsausübung dürfe den freiheitlichen Verfassungsstaat nicht blind machen gegenüber dem unterschiedlichen Beitrag der Religionen zu seinem Gelingen und Gedeihen. Folglich müsse der liberale Staat im Umgang mit religiösen und weltanschaulichen Bekenntnissen darauf achten, inwiefern diese mit ihren inhaltlichen Äußerungen seinen Bestand untermauern oder unterwandern. Doch woran erkennt man, ob die einzelnen Religionen eine „demokratiefördernde“ oder „demokratiehindernde“ Wirkung entfalten? Zunächst einmal daran, antwortet Kirchhof, ob sie die Verfassungsprinzipien von Rechtsstaat, Demokratie und Sozi-alstaatlichkeit zurückweisen oder aber anerkennen; ferner daran, ob sie etwa zum Krieg oder zum Frieden auffordern, ob sie ihre Mitglieder einen Fanatismus oder eine „Kultur des Maßes“ lehren. Darüber hinaus nennt der Verfassungsrechtler eine Reihe möglicher relevanter Kriterien, anhand derer die „Demokratie(un)tauglich-

keit“ der unterschiedlichen Religionen in gewissem Sinne abgelesen werden könnte: ob eine Religion ihren Mitgliedern die Teilnahme an demokratischen Wahlen untersagt oder aber die verantwortliche Wahrnehmung dieses demokratischen Urrechts und anderer Mitwirkungsrechte empfiehlt; ob sie in ihrem Menschenbild die Gleichheit jedes Menschen betont und insbesondere die Gleichberechtigung von Mann und Frau fordert oder aber von der Frau ein „lebenslanges Dienen“ erwartet; des Weiteren, ob eine Religionsgemeinschaft ihren Mitgliedern nachdrücklich das Leben in einer Ehe und die Bereitschaft zu Kind und Familie empfiehlt oder aber die Verantwortlichkeit des einzelnen Menschen für Ehe und Familie weniger hervorhebt; schließlich, ob sie Egoismus oder Nächstenliebe kultiviert. Diese religiös geprägten normativen Haltungen begründeten fundamentale Unterschiede in der inneren Bereitschaft und Fähigkeit der Menschen zu Freiheit und Demokratie. Deshalb warnt Kirchhof:

„Würde der Staat diese Unterschiede übergehen, fehlte ihm jegliche Urteilskraft. Er würde durch Beurteilungs- und Entscheidungsschwäche seine eigene Zukunft als Verfassungsstaat gefährden [...] Er geriete vom Verfassungsgaranten in die Rolle eines Zuschauers, der den Wettstreit verschiedener Religionskulturen beobachtet und sich dann den Staatsvorstellungen des Siegers unterwerfen müsste.“ (Kirchhof 2005: 115)

Kirchhof möchte offensichtlich mit diesen Überlegungen das von Böckenförde formulierte Problem von den uneinholbaren Voraussetzungen des säkularisierten Staates in den Griff bekommen. Der demokratische Staat soll durch selektive Förderung kultureller und religiöser Bestände seine Voraussetzungen stützen und erneuern. Der Lösungsvorschlag scheint aber in erster Linie das Ziel zu verfolgen, dem Islam den Zugang zum Vorraum des Staates zu versperren, um die kulturelle und politische Quasi-Monopolstellung des Christentums zu retten.

Bemerkenswert ist allerdings, dass Böckenförde selbst eine solche Schlussfolgerung nicht nur vermeidet, sondern explizit zurückweist. Im Gegensatz zu Kirchhof und Isensee hält er daran fest, dass der demokratische Verfassungsstaat das gemeinsame Haus aller, für jeden in gleicher Weise, ohne einen Unterschied im Hinblick auf Person oder Konfession zu sein habe. Der säkulare Staat dürfe zwar von Religionen Rechtstreue und Gesetzesloyalität erwarten, aber keine ausgreifenden „Wertbekenntnisse“ verlangen, wenn er an seiner Freiheitlichkeit keinen Schaden nehmen will (Böckenförde 2006: 36). Böckenförde plädiert grundsätzlich für eine „offene und übergreifende Neutralität“ des säkularen Staates, die erlaubt, dass der Staat allen religiösen und weltanschaulichen Bekenntnissen etwa in den öffentlichen Schulen Raum zur Entfaltung gibt, ohne sich aber mit ihnen in irgendeiner Weise zu identifizieren (Böckenförde 2007: 439). Aus dem Grunde hat er die Kopftuchregelungen der unionsgeführten Länder scharf kritisiert; sie enthielten eine nicht hinnehmbare Diskriminierung von Muslimen, weil die christlichen und jüdi-

schen Symbole vom Verbot ausgenommen seien, und verletzen damit das Gleichbehandlungs- und Neutralitätsgebot. Böckenförde findet zudem als Katholik problematisch, dass die christlich-jüdischen Symbole vom Gesetzgeber unter „abendländische Kulturwerte“ verbucht und nicht als genuin religiöse Zeichen gewürdigt werden:

„Ordensschwestern, die in ihrem Habit an einer öffentlichen Schule unterrichten [...] wird dadurch zugemutet, sich als eine Art religiöser Trachtenverein zu verstehen, statt anzuerkennen, dass sie mit ihrem Habit die Weihe ihres Lebens in besonderer Hingabe an Gott zum Ausdruck bringen. Sie müssten sich gegen eine solche Qualifizierung eigentlich verwahren“ (Böckenförde 2004: 288)

Damit wird deutlich, dass die deutsche religionspolitische Ordnung vor einer Weggabelung steht: entweder wird die hinkende Trennung von Staat und Kirche auf alle Religionen erstreckt und angewandt – oder aber es wird auf die Herausforderungen des weltanschaulich-religiösen Pluralismus mit einer stärkeren Trennung von Religion und Politik geantwortet. Beide Lösungswege haben unter dem Gesichtspunkt der demokratischen Legitimität Stärken und Schwächen, auf die im Einzelnen nicht mehr eingegangen werden kann. Hier soll der Hinweis genügen, dass die föderale Struktur des politischen Systems der Bundesrepublik genug Raum bietet, um beide Lösungswege zu erproben, wenn auch freilich unter Beachtung demokratischer Mindeststandards.

IV. ZWISCHENERGEBNIS: SÄKULARISIERUNG UND SAKRALISIERUNG IN DEN WESTLICHEN DEMOKRATIEN

Im ersten historischen Teil der vorliegenden Arbeit sollte die Bedeutung der Trennung von Religion und Politik im Wandel der Zeiten thematisiert werden; konkret wurde die Entstehungsgeschichte der religionspolitischen Trennungsordnungen Frankreichs, der USA und Deutschlands entlang der wichtigsten Weichenstellungen und Stationen verfolgt und rekonstruiert. Unsere eingangs erklärte Absicht ging dahin, die Besonderheit der jeweiligen religionspolitischen Ordnung bzw. die unterschiedlichen Varianten der Trennung und ihrer jeweils besonderen Rechtfertigungsmuster herauszuarbeiten. In allen drei Fällen wurden Diskussionsbeiträge maßgeblicher religionspolitischer Akteure, die Verhandlungen der jeweiligen Nationalversammlungen, die höchstrichterliche Rechtsprechung und neue Herausforderungen erörtert. Die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte zeigt, dass sich hinter der metaphorischen Rede von der Trennung zwischen Religion und Politik sehr vielschichtige und bewegliche Realitäten verbergen. Deshalb könnte es sich lohnen, an dieser Stelle die Bedeutung der Trennung noch einmal in der gebotenen Kürze zu betrachten.

Die Trennung von Religion und Politik wird oft auch mit dem Begriff „Säkularität“ umschrieben. Das von „Säkularität“, „Säkularisation“ und „Säkularisierung“ abgesteckte Wortfeld wird mit ganz unterschiedlichen Bedeutungen besetzt. In ihm durchkreuzen sich auf engstem Raume staatskirchenrechtliche, philosophische, soziologische, historische und theologische Selbstverständigungsdiskurse moderner (in erster Linie westlicher) Gesellschaften (Heckel 1980; Marramao 1992; Casanova 1994; Rémond 2001; Braun/Gräß/Zachhuber 2007). Die Folge dieser allseitigen Beanspruchung ist eine gewisse Überfrachtung und Überdehnung des Säkularisierungsbegriffs. In der einschlägigen Literatur wird denn auch regelmäßig die Klage geführt, der Begriff habe jegliche Konturen eingebüßt und sich beinahe in schillernde Unkenntlichkeit aufgelöst. Verstärkt wird diese Tendenz durch den Umstand, dass die um das Wortfeld herum geführten kulturellen Deutungsdiskurse stets mit politischen Wertungen und Stellungnahmen einhergehen. Eben dies hat Hermann Lübke bereits in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts veranlasst, die Säkularisierung als einen „ideenpolitischen Begriff“ *par excellence* zu analysieren, an dem in der Geschichte von allen Seiten gezerrt wurde (Lübke 2003). In der Tat: das, was für die Sozialwissenschaften im Allgemeinen gilt, nämlich, dass sie im Spannungsfeld von analytischer und normativer Betrachtung angesiedelt sind, gilt in besonderem Grade für solch großformatige und vielschichtige Deutungskategorien wie die Säkularisierung, mit der materielle und geistige Ent- und Aneignungsprozesse zwischen Staat und Kirche bzw. Politik und Religion beschrieben und oft im Ergebnis die (a)religiöse Befindlichkeit einer ganzen politischen Ordnung, Ge-

sellschaft oder Epoche charakterisiert wird.⁹¹ Deshalb gilt es damit zu beginnen, die Bedeutung des Wortstammes möglichst Schicht um Schicht freizulegen. In der lateinischen Etymologie des Adjektivs „säkular“ stößt man ursprünglich auf den Begriff „saeculum“. „Saeculum“ steht in der christlichen Tradition für die menschliche, heilsgeschichtlich begrenzte Zeit oder die (hiesige) „Welt“ im Gegensatz zum kommenden, vom Christus verheißenen „Reich“ (Conze/Strätz/Zabel 1984: 791). „Saecularis“ fungierte wohl bereits seit der Spätantike als Rechtsbegriff, durch den der „weltliche“ vom kirchlichen Bereich allgemein oder auch nur vom Stand der Religiösen abgehoben wurde. Wenn man von der geschichtsphilosophischen und kulturdiagnostischen Verwendung des Begriffs Säkularisierung absieht, die im 19. Jahrhundert aufkommt, bezeichnet Säkularisation im Allgemeinen den Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft (Lübbe 2003: 23).

Ganz in diesem Sinne hat der bekannte Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde in einem inzwischen klassischen Aufsatz aus dem Jahr 1967 „die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ beschrieben (Böckenförde 1991: 92). In einem langwierigen und mehrstufigen Prozess, in dem der so genannte Investiturstreit zwischen Papst und Kaiser Ende des 11./Anfang des 12. Jahrhunderts und die konfessionellen Bürgerkriege im 16. und 17. Jahrhundert die entscheidenden Stationen markierten, habe sich die politische Ordnung als solche von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung gelöst und zu eigener weltlich konzipierter Zielsetzung und Legitimation gefunden. Die säkularisierende Umgestaltung der politischen Ordnung habe sich allmählich vollzogen, so dass lange Zeit alte und neue Bauelemente dicht neben- und beieinander gelegen hätten. Erst die Französi-

91 Charles Taylor zufolge etwa leben die modernen Gesellschaften des Westens inzwischen allesamt in einem säkularen Zeitalter; während es früher in ihnen praktisch unmöglich gewesen sei, an Gott nicht zu glauben, stelle in ihnen heute der religiöse Glaube für die Menschen lediglich eine (eher schwierige) Option unter anderen dar: „So what I want to do is examine our society as secular in this third sense, which I could perhaps encapsulate in this way: the change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible to not believe in God, to one, in which faith, even for he staunches believer, is one human possibility among others“ (Taylor 2007: 3). Einige Seiten weiter beschreibt der Philosoph den entscheidenden Wandel in den westlichen Gesellschaften hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit von Religion wie folgt: „The change which mattered to people in our (North-Atlantic, or ‚Western‘) civilization, and still matters today, concerning the status of religion [...] is: we have moved from a world in which the place of fullness was understood as unproblematically outside of or ‚beyond‘ human life, to a conflicted age in which this construal is challenged by others which place it (in a wide range of different ways) within human life.“ (Ebd.: 15)

sche Revolution habe mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte die historische Entwicklung hin zum säkularen Staat vollendet (ebd.: 107). Der von ihr begründete Staat habe seine Legitimation nicht in seiner geschichtlichen Herkunft oder göttlichen Stiftung, nicht im Dienst an der (religiösen) Wahrheit, sondern in der Sicherung und Erhaltung der Freiheit des selbstbestimmten Individuums, wobei zu dieser dann auch die Religionsfreiheit gehöre.

Diese (klassische) Rekonstruktion der Entstehung des weltanschaulich-religiös neutralen Staates in einem mehrstufigen „Prozess friedensfördernder Säkularisation, mit der die blutigen Glaubenskriege zwischen den wahrheitsfanatischen christlichen Konfessionen überwunden werden konnten“, wurde und wird bisweilen als ein „liberaler Legitimationsmythos“ angeprangert, der „mehrdeutige, widersprüchliche historische Prozesse zugunsten eines übersichtlichen, von klaren Gegensätzen geprägten identifikatorischen ‚Geschichtsbildes‘ retrospektiv zu begründen“ erlaube. Der protestantische Theologe Friedrich Wilhelm Graf macht in seiner Kritik darauf aufmerksam, dass die großen Ursprungstexte des modernen westlichen Verfassungsdenkens jedenfalls nur wenig von irgendeiner weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates erkennen ließen, sondern vielmehr von religiösen Pathosformeln triefen (Graf 2006a: 69). Graf und andere Kritiker⁹² weisen auf den Umstand hin, dass der Staat in Deutschland und sicherlich auch andernorts die von Böckenförde beschriebene gewissermaßen exemplarische Laufbahn der Säkularisierung nicht durchgemacht hat. Tatsächlich ist der moderne territoriale Flächenstaat in Deutschland in einem mehrstufigen Prozess entstanden, in dem die Neutralisierung der konfessionellen Gegensätze auf Reichsebene mit Konfessionalisierung auf Landesebene kombiniert wurde. Die tendenziell bis heute andauernde, institutionell abgesicherte und korporatistisch ausgeprägte Nähe von Staat und Kirche in Deutschland ist Ausfluss dieser doppelbödigen Geschichte. Eine ähnliche Gemengelage bzw. gegenstrebige Fügung von Säkularisierung und Sakralisierung lässt sich auch – wie wir gesehen haben – in Frankreich und in den USA ausfindig machen. Soweit also die Darstellung der Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation von einer funktionalen Differenzierung zwischen Politik und Religion ausgeht, entgehen ihr durchaus gegenläufige Tendenzen sowohl der Konfessionalisierung als auch der Sakralisierung des Politischen (Gabriel/ Gärtner/Pollack 2012).

In diesem Zusammenhang gilt es auf einen besonders auffälligen blinden Fleck des religionspolitischen Differenzierungstheorems hinzuweisen, das wohl am konsequentesten in der systemtheoretischen Religionssoziologie Niklas Luhmanns entwickelt sein dürfte: er besteht darin, dass sie die Bedeutung der Religion in der

92 Hier wären vor allem die Arbeiten der Historiker Wolfgang Reinhard, Heinz Schilling und Martin Heckel zu nennen. Für kritische Rückfragen an die Säkularisationsthese unter resümierendem Zugriff auf die bisherigen Forschungsergebnisse siehe nur: Dreier 2001.

Konstruktion nationaler Identitäten unterschlägt (Luhmann 1977; Luhmann 1989).⁹³ Denn nicht selten haben sich die Nationen bei der Herausbildung ihres normativen Selbstverständnisses aus dem an Motiven und Antrieben reichhaltigen Sinnhaushalt religiöser Traditionen bedient (van der Veer/Lehmann 1999; Haupt/Langewiesche 2004). Da die moderne Demokratie sich bisher ausschließlich im Rahmen von Nationalstaaten durchgesetzt hat, schlägt dieser Zusammenhang von Religion und Nation in der religionspolitischen Ordnung mächtig zu Buche, wenn auch längst nicht in allen Demokratien gleichermaßen. Abgesehen von den deutlichen Fällen unter den westlichen Demokratien, in denen es bis heute offiziell eine Staatskirche gibt, wie in England oder in Dänemark, ist dieser Zusammenhang etwa in Polen, Griechenland oder Irland aufgrund der historischen Erfahrung, sich gegen Nachbarterritorien identitär absetzen und behaupten zu müssen, besonders eng gezurrt. Im Grunde verfügen aber alle demokratischen Staaten über eine dominante religiöse Herkunftsprägung, die sich bei der Verhältnisbestimmung von Demokratie und Religionen mehr oder weniger niederschlägt. Selbst in der französischen Nation, die ihre republikanische Identität gerade auf einen militanten Laizismus/Säkularismus gründete, weil die Republikanhänger die katholische Kirche als eine Bedrohung des republikanischen Herrschaftsunternehmens einstufen und tendenziell für einen Hemmschuh des gesellschaftlichen Fortschritts hielten, ist der genannte Zusammenhang zwischen Mehrheitsreligion und Nation wirksam. Auch wenn Frankreich längst nicht mehr die jüngste Tochter der Kirche ist, die es einmal stolz war, besteht weiterhin zumindest ein latenter Zusammenhang zwischen der Mehrheitsreligion und der nationalen Identität. Dieser ist nicht zuletzt daran abzulesen, dass die *Laïcité* seit ihren kämpferischen Anfängen implizit stets als eine Art Gegenreligion auf den Katholizismus bezogen blieb – bis in die Begrifflichkeit der religionspolitischen Sprache hinein.

93 Damit ist freilich nicht gesagt, allen Vertretern des religionspolitischen Ausdifferenzierungstheorems sei der Zusammenhang zwischen Religion und nationaler Identität entgangen. Erwähnt sei etwa der bekannte Religionssoziologe David Martin. Er hat in seiner erstmals 1978 veröffentlichten „A General Theory of Secularization“ die historische Pfadabhängigkeit der einzelnen „Säkularisierungsverhältnisse“ in den westlichen Ländern analysiert und in diesem Rahmen auch dem besagten Zusammenhang zwischen religiöser Tradition und nationaler Identität einige Aufmerksamkeit gewidmet. Im Übrigen kommt auch Böckenförde eigens auf die Nation zu sprechen. Er geht aber in seiner Analyse davon aus, dass die politische Einheit der Nation auf die Einheit aus der Religion gefolgt ist, ohne dass es zwischen beiden Formationen zu inhaltlichen Überschneidungen bzw. Verschmelzungen gekommen wäre (Böckenförde 1991: 112).

Gleichwohl können die sakralen und zivilreligiösen Bestände in der politischen Verfasstheit der hier untersuchten drei Demokratien nicht über die Tatsache der Trennung von Politik und Religion als solche hinwegtäuschen. Der Rechtshistoriker Michael Stolleis schreibt in einem instruktiven Aufsatz zur historischen Debatte „Säkularisierung oder Konfessionalisierung“ mit resümierendem Anspruch:

„Die letztlich stärkere historische Linie ist die Säkularisierung des Rechts und der Enttheologisierung öffentlicher Herrschaft. Ich halte deshalb die These von der Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation für die Langzeitperspektive vom Mittelalter bis zur Neuzeit für die richtige These. Das schließt nicht aus, dass die Konfessionalisierungsthese im Sinne einer kräftigen Unterstützung der Staatsbildung während des konfessionellen Zeitalters ihre sektorale und territoriale Stimmigkeit hat. Was das Reich in seiner Notsituation von 1555 und 1648 tastend erprobte, nämlich die Ausbildung von ‚neutralem‘ Verfassungsrecht jenseits absoluter Wahrheiten, sollte das Signum der Moderne werden. Schließlich haben sich auch die konfessionell geschlossenen Staaten einem rein weltlichen Rechts- und Verfassungsbegriff zugewandt und ihre Trennung von Politik und Religion vollzogen. Selbst dort, wo sich Staatskirchenmodelle formal halten konnten (etwa England, Schweden, Dänemark), ist spätestens seit dem 18. Jahrhundert der Rechtsbegriff säkularisiert wie anderswo auch.“ (Stolleis 1995: 41)

Damit sind die Stichworte beisammen, die die Bedeutung der Säkularisierung des Staates umkreisen: „Enttheologisierung“, „jenseits absoluter Wahrheiten“, „rein weltlich“ und „neutral“. Gemeint ist wohl letztlich der Umstand, dass die Legitimation politischer Herrschaft sich vom Bezug auf religiöse Wahrheitsgehalte (weitgehend) gelöst hat und in erster Linie nach „rein weltlichen“ Erwägungen und Gesichtspunkten wie etwa Freiheit, Frieden, Sicherheit, Gemeinwohl und Wohlstand erfolgt, wobei dies selbst für demokratische Staaten im Westen gilt, die in ihrem normativen Selbstverständnis und in ihrer institutionellen Gestalt bis heute (zivil)religiöse Elemente und Bezüge aufweisen.

Der Staatsrechtler Zaccaria Giacometti hat erstmals im Jahr 1926 „Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche“ herausgegeben. Dort heißt es in der Einleitung:

„Das System der Trennung von Staat und Kirche, das ursprünglich eine Kirchenlehre darstellte, hat sich im Laufe der Zeiten zu einem Postulat der praktischen Politik entwickelt und ist heute mancherorts geltendes Recht. Ja die Trennung von Staat und Kirche wird überhaupt unseres Erachtens das kirchenpolitische System der Zukunft bilden. Hierfür spricht schon die im allgemeinen zunehmende Auflösung des religiösen Einheitsbildes und die dadurch bewirkte Entkirchlichung des religiösen Lebens. Daß die Trennung von Staat und Kirche das kirchenpolitische System der Zukunft sein wird, liegt sodann vor allem in der Logik der Dinge selbst begründet. Durch die Anerkennung der Religionsfreiheit im modernen Staate, anders ausge-

drückt durch die Entstehung des konfessionell neutralen Staates sind die Voraussetzungen einer Verbindung von Staat und Kirche dahingefallen. Die heutige Verhältnisordnung von Staat und Kirche ist daher, soweit sie sich nicht als ein System der Trennung darstellt, sondern trotz des Dahinfallens einer Staatsreligion an einer Staatskirche im engeren oder weiteren Sinne festhält, logisch nicht begründet; sie stellt eine durch tatsächliche historische Verhältnisse bedingte Kompromisslösung, ein Übergangsstadium zwischen dem System des Staatskirchenrentums und der Trennung dar, aus dem wohl früher oder später die letzten Konsequenzen im Sinne der Trennung werden gezogen werden müssen.“ (Giacometti 1926: XV)

Hat die seitherige Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Politik bzw. Staat und Kirche in den westlichen Demokratien die zuversichtliche Prognose Giacomettis' zugunsten der Trennung bestätigt? Ein belastbarer empirischer Befund setzt freilich eine erste Definition bzw. Operationalisierung des Begriffs der Trennung voraus. Giacomettis selbst ging davon aus, dass es ausgesprochen schwierig sei, einen einheitlichen Trennungsbegriff zu gewinnen, der sich „im Verhältnis zum Staatskirchenrecht der verschiedenen Trennungsländer gewissermaßen wie die Gattung zur Art verhält“. Gleichwohl sah auch er die Notwendigkeit, einige Merkmale herauszuarbeiten, die eine Art „Naturrecht“ des Trennungsgedankens begründen könnten. Ein Maßstab der Trennung könne entweder auf deduktivem Wege gewonnen werden, indem man ihn aus dem Wesen der Kirche und des Staates normativ ableitet, oder aber auf induktivem Wege, indem man die Verhältnisordnung zwischen Staat und Kirche derjenigen Länder vergleichend untersucht, die die Trennung durchgeführt haben, und dann das ihnen Gemeinsame herauskristallisiert. Aus seiner Begriffsbestimmung geht aber alsbald hervor, dass beide Wege sich irgendwann durchkreuzen. Deutlich wird dies, wenn er die Trennung von Staat und Kirche als eine „logische Folge der Religionsfreiheit“ bezeichnet, um einige Zeilen danach festzustellen, dass die Religionsfreiheit kein eigentümliches Merkmal der Trennungsländer darstelle, da sie im Großen und Ganzen in allen „Kulturstaaten“ gewährleistet sei (ebd.: XXI). Als wesentlichstes Definitionsmerkmal des Trennungssystems gilt Giacometti dann letztlich das Kriterium bzw. die Überzeugung, wonach die der Kirche eigentümlichen Aufgaben keine Angelegenheiten im öffentlichen Interesse mehr sein sollten. Im öffentlichen Leben des Staates dürften religiöse Anliegen nicht berücksichtigt werden, so dass alle staatlichen Aufgaben und Gebiete vom Ehe- und Begräbniswesen bis zum Schulwesen verweltlicht werden müssten.

Der Politikwissenschaftler Jonathan Fox hat jüngst unter dem Titel „A World Survey of Religion and State“ eine umfassende empirische Analyse der religionspolitischen Verhältnisse fast aller Staaten in der Welt auf breiter Datenbasis vorgelegt. Er definiert die Trennung zwischen Staat und Religion als „absence of any government support for religion as well as the absence of any government restrictions on religion or regulation of religion“ (Fox 2008: 5). Demnach liegt eine Trennung erst dann vor, wenn der Staat sich jeglicher Regulierung des religiösen Feldes enthält

und dadurch sich von der Religion bis hin zur Berührungslosigkeit scheidet. Gemessen an diesem Maßstab braucht es nicht zu wundern, dass am Ende kaum noch ein Staat auf der Welt übrig bleibt, der als Trennungsland in Frage kommt. Tatsächlich gelangt Jonathan Fox in seiner empirischen Bestandsaufnahme der religionspolitischen Verhältnisse zu dem Ergebnis, dass nur ein einziges Land als Trennungsland gelten könne: nämlich die USA (Fox 2006: 561). Doch selbst die religionspolitische Trennungsqualität der Vereinigten Staaten wird, wie Fox in seiner Analyse eingestehen muss, durch (zivil)religiöse Regelungselemente (wie etwa das Motto „In God we trust“ auf den Dollarscheinen oder die Formulierung „a nation under god“ im allmorgendlichen Treugelöbnis der Schüler, die „legislative prayers“, die regelmäßige Berufung auf und Beschwörung einer religiös-messianischen Bestimmung des amerikanischen Gemeinwesens in den Reden der Präsidenten etc.) durchkreuzt und müsste daher mit Einschränkungen versehen werden.

In der Tat: wiewohl es letztlich eine Frage der graduellen Abstufung sein dürfte, wie weit die inhaltlich-institutionelle bzw. formell-symbolische Trennung und Verknüpfung von Staatsgewalt und Religionen reicht, lässt sich eine Art „Trennung im Kerngeschäft“ zwischen Staatsgewalt und institutionalisierter Religion in den westlichen Demokratien feststellen. Selbst in solchen Staaten mit einer formell etablierten Staatskirche wie etwa England oder mit mehreren Kirchen wie etwa Dänemark gibt es eine deutliche inhaltlich-organisatorische Sphärentrennung: dort bilden Staat und Kirche eigene Organisationen, verfolgen unterschiedliche Ziele (Gemeinwohl versus Seelenheil) und fällen eigene Entscheidungen, so dass der Staat ungeteilter Inhaber des legitimen Gewalt- und Gesetzgebungsmonopols ist und die Kirche keine Staatsgewalt im engeren Sinne innehat und ausübt; zudem garantiert der Staat auch dort die Gewissens- und Religionsfreiheit aller Gläubigen und Ungläubigen innerhalb der Grenzen demokratischer Friedensordnung.

Insofern lässt sich für die westlichen Demokratien – ungeachtet der Vielfalt der institutionellen Verhältnisbestimmungen von Staat und Kirche im Einzelnen – die Behauptung aufstellen, dass sie sich in Sachen Staat und Religionen tendenziell auf ein gemäßigtes Trennungsmodell entwickeln. Diese Konvergenzthese beansprucht im Zuge der fortschreitenden Europäisierung und Internationalisierung – die vor allem auf eine „Vergrundrechtlichung“ des staatlichen Religionsrechts hinauslaufen – der religionspolitischen Verhältnisse in den demokratischen Ländern immer mehr Plausibilität. Sie besagt im Kern, dass sich die demokratischen Staaten allmählich aus unterschiedlichen Richtungen in unterschiedlichem Maße und in unterschiedlicher Geschwindigkeit auf eine gemeinsame Mitte zu bewegen. Die Konvergenzthese beschreibt zwei Tendenzen: einerseits eine graduelle, vorsichtige Entstaatlichung von Staatskirchen und andererseits eine zunehmende Kooperationsbereitschaft der Trennungssysteme (Robbers 1997: 127).

Hans Maier formulierte bereits 1969 den Gedanken, dass der moderne demokratische Staat zwar sowohl Platz für die (formelle und symbolische) Einheit als auch

für die Trennung (im Gegensatz zum Weltanschauungsstaat in all seinen Spielarten) habe, dass er aber dazu neige, „extreme Polarisierungen zu vermeiden und die Gegensätze in einem System des Ausgleichs sich einpendeln zu lassen“ (Maier 1969: 17). Ganz in diesem Sinne stellte er fest, dass einerseits die Einheitssysteme von Staat und Kirche durch die fortschreitende Demokratisierung und Säkularisierung des öffentlichen Lebens zunehmend unter Druck gerieten, und daher die Forderung nach mehr Distanz und Autonomie im Verhältnis zueinander von beiden Seiten immer deutlicher gestellt sein werde; auf der anderen Seite sprach er von einer „Auflockerung“ und Entspannung der französischen Laizität, die durch den Zerfall des liberalen Fortschrittsglaubens und des nationalen Sendungsbewusstseins bedingt sei. Die seitherige Entwicklung im Verhältnis von Staat und Kirche in den europäischen Ländern bestätigt Hans Maiers Diagnose alles in allem. Auch die allmähliche Wandlung der strikten Trennung von Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten in Richtung wohlwollender Neutralität und Gleichbehandlung durch die Rechtsprechung des Supreme Court der letzten beiden Jahrzehnte spricht dafür, dass die Demokratien zum Ausgleich von schroffen Gegensätzen neigen. Daher kann eine gewisse Tendenz zur Konvergenz zwischen der religionspolitischen Ordnungssituation in europäischen Demokratien und in den USA ausgemacht werden (Monsma 2000: 82; Monsma/Soper 2009).

Die Ausdifferenzierung von Politik und Religion gilt auch in der soziologischen Debatte nach wie vor als der gültige Kern des Säkularisierungstheorems. Bemerkenswert ist, dass selbst Kritiker der klassischen Säkularisierungsthese wie José Casanova sie als eine unabdingbare Bedingung moderner Gesellschaften betrachten. Die klassische Säkularisierungsthese rechnete im Zuge des Modernisierungsprozesses mehr oder weniger mit einem pauschalen Niedergang der Religion. Rationalisierung, Industrialisierung, Urbanisierung, Mobilisierung, Wissenschaft und Bildung würden früher oder später die Menschen und irgendwann die Gesellschaft insgesamt dazu bringen, sich von der Religion loszusagen und dadurch – um es mit einer bekannten Wendung Max Webers zu sagen – die „Entzauberung der Welt“ herbeiführen. Diese starke Annahme und Erwartung wurde seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts in mehreren Anläufen und Schüben modifiziert und präzisiert, beginnend mit der Unterscheidung von Religion und Kirche, mit der gezeigt werden sollte, dass der Niedergang im Grunde nicht die Religion als solche, sondern nur die traditionelle Kirchenfrömmigkeit betrifft, so dass die Religion in der Moderne lediglich die Gestalt und den Ort ihrer Wirksamkeit wechselt. Diese Bemühungen um Präzisierung und Differenzierung des Säkularisierungstheorems haben im 1994 veröffentlichten Werk José Casanovas „Public Religions in the Modern World“ einen vorläufigen Höhepunkt erreicht. Darin zerlegt der Religionssoziologe die Säkularisierungsthese in drei Bestandteile: erstens die Ablösung und Emanzipation weltlicher Bereiche wie Staat, Wirtschaft und Wissenschaft von reli-

giösen Vorgaben und Institutionen; zweitens den Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen; und drittens die Beschränkung der Religion auf den Privatbereich. Da diese drei Dimensionen des Säkularisierungsprozesses in Europa zufällig parallel verlaufen seien, habe man angenommen, dass sie nicht nur historisch, sondern auch strukturell miteinander verknüpft seien. Dabei habe die zurechenbare Erwartung eines pauschalen Niedergangs der Religion ihren Ursprung in der Religionskritik der europäischen Aufklärung. Erst durch sie habe die Säkularisierungstheorie mehr zu leisten und zu liefern vermocht als nur eine Beschreibung sozialer Wandlungsprozesse, nämlich eine Art säkulare Eschatologie bzw. eine kritische Genealogie der Religion und normative Teleologie, für die der Niedergang der Religion das Ziel der Geschichte war (Casanova 2007: 337). Als solche habe sie bis tief ins 20. Jahrhundert hinein beträchtlichen Einfluss auf soziale Bewegungen, politische Parteien und Theorien erlangt und überall dort, wo sie von der Mehrheit der Bevölkerung nicht nur als eine Beschreibung von gegenwärtigen Zuständen, sondern als Zukunftsentwurf angenommen worden sei, habe sie in gewissem Sinne die Funktion einer sich selbst verwirklichenden Prophezeiung erfüllt. Ihre Wirksamkeit habe sie ursprünglich aus der Bündelung dreier Aspekte zu einem schlüssigen Ganzen bezogen: der erste Aspekt besteht aus einer kognitiven Kritik der Religion als eines primitiven, prärationalen Weltbilds, das sich durch den Fortschritt der Wissenschaft und des rationalen Denkens eines Tages von alleine „erledigen“ würde; der zweite betrifft die politische Kritik kirchlich verfasster Religiosität als einer Verschwörung von Herrschern und Priestern, um das Volk hinters Licht zu führen und in Knechtschaft zu halten, was durch den Durchbruch zu Volkssouveränität und demokratischer Freiheit überwunden sein würde; und drittens schließlich wird von einer humanistischen Warte aus die Idee von Gott an sich als eine menschliche Selbstentfremdung und selbstverleugnende Projektion menschlicher Wünsche und Ängste auf eine jenseitige Welt kritisiert und dadurch der Tod Gottes zur Voraussetzung der Emanzipation des Menschen, ja des Menschseins überhaupt erklärt (Casanova 1994: 30). Diese Kritik sei freilich nicht von ungefähr in Westeuropa formuliert worden und auf Resonanz gestoßen, denn hier habe sich die Kirche besonders eifrig und oft auch auf Kosten der Freiheit der Menschen mit dem absolutistischen Staat verbündet. Ganz ähnlich wie Tocqueville seinerzeit erklärt also auch Casanova den Niedergang der (kirchlich organisierten) Religion in Europa durch die „cäsaro-papistische Vereinigung von Thron und Altar“ im Absolutismus (ebd.: 29). Neuerdings erwähnt der Soziologe zudem auch die Institutionalisierung von Wohlfahrtsstaaten in ganz Westeuropa in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als eine weitere Ursache der Säkularisierung im Sinne eines allgemeinen Bedeutungsverlustes der Religion für die Lebenswelt der Menschen; nicht etwa – wie man im Anschluss an Pippa Norris und Ronald Inglehart vermuten könnte, die auf der Grundlage weltweit erhobener empirischer Daten einen ursächlichen Zusammenhang zwischen „existential security“ und dem Niedergang der Religion ausfin-

dig machen und dadurch an der allgemeinen Säkularisierungsthese festhalten –, weil sie dem Menschen mittels der Daseinsvorsorge mehr „Lebenssicherheit“ beschert hätten, sondern, weil sie die kollektive Identifikation von der imaginären Gemeinschaft der Nationalkirche oder der Konfession auf die imaginäre Gemeinschaft des Nationalstaats übertragen hätten (Norris/Inglehart 2011: 13; Casanova 2007: 338).

Wie es um die Erklärungskraft dieser Faktoren im Einzelnen auch bestellt sein mag: für Casanova steht fest, dass die Europäer mit dem Säkularisierungstheorem ihre eigenen Erfahrungen verarbeitet und diese überheblich zum Schicksal aller modernen Gesellschaften erklärt haben. Von Europa aus betrachtend hätten Soziologen und Historiker die Vereinigten Staaten von Amerika lange Zeit wegen des außerordentlichen Beharrungsvermögens der Religion bei fortgeschrittenster Modernität als eine Ausnahme von der Regel zu deuten versucht, um die Stichhaltigkeit der Säkularisierungsthese zu retten (Martin 1996). Doch inzwischen werde aus einem globalen und historischen Blickwinkel immer deutlicher, dass die Entwicklung und die Lage der Religion in Westeuropa weitaus mehr eine Ausnahme darstellt als eine unwiderstehliche universelle Gesetzmäßigkeit moderner Gesellschaften (Casanova 2007). Folglich müsse die Säkularisierungsthese endlich zum Gegenstand einer kritischen und differenzierten Betrachtung gemacht werden, um gewissermaßen die Spreu vom Weizen zu trennen.

Eben dies möchte Casanova mit der bereits oben erwähnten Zergliederung des Säkularisierungstheorems in drei Bestandteile bzw. Dimensionen erreichen. Zunächst könne von einem allgemeinen Niedergang der Religion als solcher in der Moderne nicht die Rede sein. Ein noch so flüchtiger Blick auf die globalen Verhältnisse genüge, um deutlich zu machen, dass die religiösen Traditionen größtenteils ihre Vitalität beibehalten und mancherorts sogar gesteigert hätten, obwohl gleichzeitig die Modernisierungsprozesse durch Industrialisierung, Urbanisierung, Bildung etc. ihr Werk verrichtet hätten (Casanova 1994: 26). Sodann stelle auch die Abdrängung und Marginalisierung der Religion in den privaten Bereich keinen strukturell notwendigen Trend moderner Gesellschaften dar; vielmehr sei die Privatisierung lediglich eine ihrer historisch möglichen „Optionen“. In der erwähnten Studie „Public Religions in the Modern World“ tritt Casanova bereits im Titel den Gegenbeweis der insbesondere vom Soziologen Thomas Luckmann verteidigten Privatisierungsthese an (Luckmann 1991). Er richtet sein Augenmerk ganz auf die Beweisführung einer „Entprivatisierung“ von Religion in modernen Gesellschaften; anhand fünf empirischer Fallkonstellationen (die katholische Kirche in Spanien, Polen und Brasilien und der evangelikale Protestantismus und Katholizismus in den USA) versucht der Autor zu zeigen, wie stark die öffentliche Einbeziehung und Rolle von Religionen in modernen Gesellschaften sein kann. Was bleibt also übrig vom Säkularisierungstheorem, wenn weder die Annahme eines allgemeinen Niedergangs noch die Erwartung einer Privatisierung von Religion einer empirisch

fundierten Kritik standhält? Es ist die erste der drei genannten Dimensionen, nämlich die funktionale Ausdifferenzierung und Entkoppelung einer weltlichen Sphäre (in Gestalt des Staates und des Rechts, der Wirtschaft und der Wissenschaft) von religiösen Normen und Institutionen; allein diese sei für moderne Gesellschaften ein durchgängiger und charakteristischer Trend. Casanova schreibt hierzu:

„Concerning the first thesis, that of secularization as differentiation, it is a central claim of this study that this remains the valid core of the theory of secularization. The differentiation and emancipation of the secular spheres from religious institutions and norms remains a general modern structural trend. Indeed, this differentiation serves precisely as one of the primary distinguishing characteristics of modern structures. Each of the two major modern societal systems, the state and the economy, as well as other major cultural and institutional spheres of society – science, education, law, art – develops its own institutional autonomy, as well as its intrinsic functional dynamics. Religion itself is constrained not only to accept the modern principle of structural differentiation of the secular spheres but also to follow the same dynamics and to develop an autonomous differentiated sphere of its own.“ (Casanova 1994: 212)

Die Religionen, die sich diesem unwiderstehlichen Differenzierungstrend widersetzen und in den Weg stellen, warnt Casanova, seien letztlich – wie in Westeuropa geschehen – dem Niedergang geweiht. Diesen Gedanken auf das Politische anwendend, erklärt er, etablierte Staatskirchen oder überhaupt jegliche Fusionselemente von religiösem und politischem Gemeinschaftsleben seien mit dem modernen Verständnis von Staatsbürgerschaft schlicht unvereinbar; denn Letzteres habe die Religionsfreiheit zur unabdingbaren Voraussetzung. Dazu sei noch einmal der Autor selbst zitiert:

„Once freedom of religion is established, moreover, from the perspective of the now secular state all religions, churches and sects turn into denominations. This process – and this is another of the central claims of this study – is also a modern structural trend that has the same kind of ‚providential‘ force which Tocqueville attributed to democratization, or one could add, which Marx attributed to proletarianization and Weber to bureaucratization. These are all modern, in the long run irresistible, structural trends.“ (Ebd.: 213).

Der zu Religionsfreiheit und säkularem Staat führende Prozess sei also langfristig unaufhaltsam, gewissermaßen ebenso mit Gottes Einverständnis unterwegs wie etwa die Demokratisierung bei Tocqueville. Eine Bestätigung seiner These findet der Soziologe vorerst einmal im demokratischen „Sinneswandel“ der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert.

An dieser Stelle drängen sich zwei Fragen auf: die erste Frage berührt den universalen Charakter der funktionalen Differenzierung zwischen religiösen Normen und

Institutionen und weltlichen Lebensbereichen; sie fragt, ob dieser als gültig herausgeschälte Kern des Säkularisierungstheorems wirklich orts- und zeitenthoben für alle Gesellschaften Geltung beanspruchen kann und rechnet mit der Möglichkeit, dass auch dieser Restbestand der These letztlich noch im historischen Erfahrungshorizont des lateinchristlichen Westens verbleibt und daher nur bedingt auf andere Religionen und Kulturkreise übertragen werden kann. Diese Frage kann hier nicht vertieft werden; im zweiten Teil der Arbeit werden wir darauf eingehen. Die zweite kritische Rückfrage betrifft den inneren Zusammenhang der drei genannten Aspekte oder Dimensionen des Säkularisierungsprozesses: kann es eine funktionale Differenzierung zwischen dem religiösen und dem weltlichen Bereich geben, wenn es nicht zuvor eine Säkularisierung der Religionen im Sinne einer Depotenzierung ihrer Wahrheitsansprüche und einer Sektoralisierung ihrer Geltungsbereiche und Geltungsreichweite gegeben hat, sofern freilich die betroffenen Religionen überhaupt solche umfassenden Wahrheitsansprüche mit politischen Implikationen anmelden und geltend machen? Und damit eng verbunden: was bedeutet die funktionale Differenzierung zwischen Religion, Politik und anderen weltlichen Bereichen überhaupt, wenn die Religionen sich nicht in private Lebensräume zurückziehen, sondern sich als öffentliche Instanzen und Akteure betätigen und sich als solche kreuz und quer in die öffentlichen Debatten einschalten? Genau an dieser letzten Frage entzündet sich die Kritik von Talal Asad an Casanovas Analyse. Er schreibt:

„When religion becomes an integral part of modern politics, it is not indifferent to debates about how the economy should be run, or which scientific projects should be publicly funded, or what the broader aims of a national education system should be. The legitimate entry of religion into these debates results in the creation of the modern ‚hybrids‘: the principle of structural differentiation – according to which religion, economy, education, and science are located in autonomous social spaces – no longer holds.“ (Asad 2003: 182)

Hinter dem Hinweis auf moderne Hybridbildungen im religionspolitischen Feld steht Asads Überzeugung, dass das „Religiöse“ und das „Säkulare“ keineswegs fixierte Gegenstände und Bereiche der menschlichen Erfahrungswelt angeben und infolge dessen die Differenzierung beider Bereiche nicht als säuberliche Scheidung von essentialistischen Einheiten verstanden werden kann, die zuvor vermischt gewesen wären, sondern als Prozess gedeutet werden muss, in dem bestimmte Akteursgruppen durch Praktiken symbolischer und sozialer Grenzziehung die Eigenbereiche des Religiösen und des Säkularen bzw. des Politischen überhaupt erst konstituieren. In seiner Erwiderung auf Asads Kritik konzediert Casanova denn auch, dass die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Säkularen auch in der Moderne fließend sind und die Unterscheidung zwischen ihnen daher nach wie vor Probleme bereitet (Casanova 2006: 24).

In der Tat ist die Grenzziehung zwischen (säkularer) Politik und Religion in den liberalen Demokratien bis zum heutigen Tag ein heikles Unternehmen geblieben, denn sie wird immer wieder – wie wir gesehen haben – anhand konkreter Konfliktmaterien im Medium des Rechts, wenn erforderlich in letzter Instanz durch die höchsten Gerichte, (vorläufig) verbindlich vorgenommen. Gleichwohl wäre die Aufgabe der Grenzziehung in einer weltanschaulich-religiös pluralistischen Gesellschaft auf Dauer kaum zu lösen, wenn das Religiöse und das Politische nicht einen Kernbereich der Zuständigkeit herausgebildet hätten. Ohne eine gewisse Arbeits- und Machtteilung zwischen Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz hätte die Trennung von Religion und Politik schlicht keinen Boden unter den Füßen. Im lateinchristlich geprägten westlichen Erfahrungsraum jedenfalls ist dies im Zuge einer mehrere Jahrhunderte umfassenden Konflikt- und Säkularisierungsgeschichte geschehen. Staat und Kirche, Religion und Politik haben in einem dynamischen Prozess der Selbst- und Fremdzuschreibung im Spannungsfeld von Macht und Recht ein Gravitationszentrum der Zuständigkeiten und der Kompetenzen herausgebildet. In der vorliegenden Arbeit wird der Vorschlag gemacht, diesen religiösen und politischen Kernbereich mit dem im Titel aufgenommen Begriffspaar *Gemeinwohl und Seelenheil* zu umkreisen.

