

Prof. Dr. Hartmut Kreß, Bonn

Religion im säkularen Staat

(Vortrag in der Diskussionsveranstaltung „Braucht Deutschland Religion?“, Friedrich-Ebert-Stiftung, Referat Berliner Akademiegespräche / Interkultureller Dialog, Berlin, 30.05.2006)

Die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Religion hat die abendländische Kulturgeschichte durchgängig begleitet – häufig auch als Gegenstand von Kontroversen. Zur Zeit entsteht zu diesem Thema eine ganz neue Dynamik. In der Bundesrepublik Deutschland scheint das öffentliche Interesse an Religion durchaus zuzunehmen, freilich in der Form, dass traditionelle Bahnen verlassen werden. Die weltanschaulichen Orientierungen in unserer Gesellschaft sind pluralistisch geworden. Migrationsbedingt ist der Islam zu einem gesellschaftlich relevanten Faktor geworden, so dass auch vor diesem Hintergrund von „Religion“ eigentlich nur noch im Plural gesprochen werden kann. Was die Seite des Staates anbelangt, so sind Krisensymptome unverkennbar. Den Vertrauenseinbruch, der sich schon seit längerem anbahnt, bringen Stichworte wie „Staatsverdrossenheit“, „Politikverdrossenheit“, „Legitimationsverlust“, „Erosion des Rechtsvertrauens“ oder „Sinnleere der öffentlichen Kultur“ zum Ausdruck.

Im Rahmen dieses soziokulturellen Krisenszenarios zeigt sich die Neigung, „Staat“ und „Religion“ wieder enger zu verknüpfen. Ein Symbol waren die Bestrebungen, für den Verfassungsvertrag der Europäischen Union eine *nominatio dei*, also eine Erwähnung des Namens Gottes in der Präambel der EU - Verfassung, durchzusetzen. Hierauf werde ich noch zurückkommen. Wichtig scheint mir vor allem aber, dass Kriterien bedacht werden, mit deren Hilfe sich das Verhältnis zwischen dem säkularen Staat und den Religionen überhaupt adäquat bestimmen lässt. Bevor ich solche Gesichtspunkte nenne, sei die Schnittmenge hervorgehoben, die zwischen religiöser Tradition und modernem Staat vorhanden ist.

1. Freiheitsrechte in Staat und Gesellschaft im Erbe der Religion

Vor einhundert Jahren, nämlich 1906, erschien die Schrift des evangelischen Theologen Ernst Troeltsch, die den Titel trug: „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“. Troeltsch ist dem liberalen Protestantismus bzw. dem Kulturprotestantismus zuzurechnen; er gehört zu denjenigen, die sich nach 1918 für eine republikanische Verfassung einsetzten. Seine Schrift von 1906 entfaltete den Gedanken, die neuzeitli-

che Wertschätzung menschlicher Individualität und Freiheit verdanke sich wesentlich dem Protestantismus. Dies resultiere aus der religiösen Leitidee der Reformation. Luther hatte den einzelnen Menschen unmittelbar im Gegenüber zu Gott gedeutet: Gott lässt dem Menschen Sündenvergebung, religiöses Heil und innere Freiheit zuteil werden, ohne dass ein Priester oder die Kirche eine Mittlerfunktion einnehmen müssten. Troeltsch unterstrich, dass die Reformation mit einem solchen theologischen Individualitätsgedanken – der Einzelne steht unmittelbar vor Gott – einen ganz vielfältigen Individualisierungsschub in Gang gebracht habe: Die moderne Hochschätzung des Einzelmenschen und das säkulare Leitbild der Freiheit in Wissenschaft, Kultur, Kunst und Gesellschaft seien ein Erbe des Protestantismus.

Diese ideengeschichtliche These ist auch schon vor Troeltsch vertreten worden. Der Vordenker des philosophischen Idealismus Friedrich Hegel meinte, die Reformation habe „die Fahne des *freien Geistes*“ aufgerichtet. Es gelte, „dieses Princip in die Welt hineinzubilden“ und es für „Recht, Eigenthum, Sittlichkeit, Regierung, Verfassung u.s.w.“ fruchtbar zu machen.¹ So gesehen hat der Protestantismus für die neuzeitliche weltliche Kultur eine tiefe Prägekraft erlangt. Zugleich hat er sich hierdurch gleichsam selbst säkularisiert, nämlich in den freiheitlichen Staat und in die moderne individualistische Kultur hinein entgrenzt und sich insofern selbst marginalisiert. Diese These – der moderne Protestantismus vollziehe eine Selbstsäkularisierung; sein Erbe sei der freiheitliche säkulare Staat – besitzt eine Aussagekraft, die nicht von der Hand zu weisen ist. Denn es lässt sich ja nicht leugnen, dass der Protestantismus im Vergleich zur katholischen Kirche institutionell schwächer ausgeprägt ist und weniger scharfe Konturen besitzt. Geistesgeschichtlich mag sich dies daraus erklären, dass sein ideelles Substrat – eben der Freiheits- und Individualitätsgedanke – anderweitig „aufgehoben“ worden ist, indem es in den liberalen Staat und in die freiheitlich organisierte Gesellschaft Eingang fand.

Andererseits sollte man diesen Deutungsansatz auch nicht überdehnen. Es wäre zu einseitig, das evangelische Christentum auf die Idee der Individualität und der persönlichen Freiheit zu reduzieren. Darüber hinaus greift es zu kurz, die Freiheitsgrundrechte moderner Verfassungen einlinig auf religiöse, namentlich auf protestantische Wurzeln zurückzuführen. Denn sie besitzen wesentlich philosophische Hintergründe – im Humanismus, bei Kant und in der Aufklärungsphilosophie. So gesehen beruht die moderne Freiheitsidee nicht nur, aber *auch* auf religiösen Wurzeln, so dass sich der heutige säkulare Staat durchaus im Horizont und im ideellen Erbe der Religion begreifen lässt. Man kommt dem viel-

schichtigen Verhältnis von Religion und säkularem Staat auf die Spur, wenn man eine solche differenzierende kulturgeschichtliche Betrachtung zugrunde legt.

Eine andere Auffassung setzt freilich viel steiler an. Der katholische Jurist und ehemalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde hat den „starken“ Satz geprägt: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“² Diese These behauptet für den modernen Staat geradezu eine Abhängigkeit von der Religion. Weil sie in derzeitigen kirchen- und religionspolitischen Debatten eine große Rolle spielt, erwähne ich sie und frage nach ihrer Tragkraft.

2. Das „Böckenförde-Diktum“ und seine Problematik

Das Zitat findet sich in einem Aufsatz Böckenfördes aus dem Jahr 1967. Seinen damaligen Überlegungen ist in vielem zuzustimmen. Sie gingen zu Recht davon aus, dass der Säkularisierungsprozess unumkehrbar ist. Eine Rückkehr zu einem „christlichen Staat“, eine christliche Restauration sei unrealistisch. Zugleich wies Böckenförde schon vor vierzig Jahren darauf hin, dass dem modernen säkularisierten Staat offenbar eine geistige, integrierende Basis fehlt. Dieses Problem ist seitdem immer drängender geworden. In den letzten Jahren wurde hierzu eine Debatte geführt, die indessen völlig ergebnislos verlief. Für Staat und Gesellschaft wird eine neue „Leitkultur“ gefordert; oder es wurden bzw. werden eine sog. Zivilreligion oder ein christliches Menschenbild als Grundlage des Staates betont; oder es erfolgt ein Appell an den Verfassungspatriotismus; manchmal wird auch der Gedanke der Nation wiederbelebt. In einigen Ländern Europas, etwa im orthodoxen Bulgarien oder Rumänien, zeichnet sich gar eine neue Symbiose von Religion, Staat und Nation ab.

Nun zeigt sich an der Leitkulturdebatte in der Bundesrepublik Deutschland jedoch, wie schwierig, ja aussichtslos es ist, im heutigen Pluralismus eine geistige Basis von Staat und Gesellschaft namhaft zu machen, die integrativ wirkt, plausibel wäre und allgemein akzeptiert würde. Offenbar ist hier eine Leerstelle, ein Vakuum vorhanden. Genau an diesem Punkt setzt der Satz Böckenfördes an. Ihm zufolge ist es eine präzise benennbare außerstaatliche Voraussetzung, nämlich „der religiöse Glaube seiner Bürger“, der den Staat tragen könne.³ Dabei ging er in seinem Aufsatz von 1967 (und noch im kommentierten Nachdruck von 2004) ausdrücklich von einer „homogenen“ Gesellschaft aus. Der Sache nach ist es für ihn dann der christliche bzw. offenkundig der katholische Glaube, auf den der Staat als „homogenitätsverbürgende Kraft“⁴, d. h. als Sinnressource zurückgreifen könne. Noch

vor kurzem – 2005 – hat Böckenförde wiederholt, dass die katholische Kirche ihre alte *potestas indirecta*, den Anspruch einer kirchlichen Lehrautorität über den Staat, zwar aufgegeben habe. Jedoch fügte er hinzu, dass „die Lehrautorität und *potestas indirecta* der Kirche nicht einfach weg[fällt], sie mutiert zu einer *potestas directa* gegenüber den eigenen Gläubigen“. D. h., die Kirche besitze Weisungsrechte gegenüber ihren Gläubigen; auf dieser Basis könne und solle sie weiterhin, vermittelt über ihre Mitglieder, Einfluss auf den Staat nehmen. Hierdurch lasse sich verhindern, „Wahrheit“ – gemeint ist die kirchliche, katholisch verbürgte Wahrheit – „in Freiheit hinein verdampfen“ zu lassen.⁵

Diese Position vermag mich freilich nicht zu überzeugen. Meinerseits hatte ich darauf abgehoben, dass der moderne freiheitliche Staat einem kulturellen Erbe verpflichtet ist, das sich *auch* christlicher Prägekraft verdankt. Böckenfördes Denkmodell erhebt dagegen einen steilen Anspruch. Ihm zufolge bildet der christliche Glaube – womit vor allem der katholische Glaube gemeint ist – geradezu *die* Sinngrundlage des postkonfessionellen Staates. Hierzu ergeben sich Rückfragen.

Erstens. Es ist zu berücksichtigen, dass die heutige Gesellschaft weltanschaulich pluralistisch ist. Eine homogene Gesellschaft, von der das viel zitierte „Böckenförde-Diktum“ ausging, konnte man schon vor vierzig Jahren und kann man erst recht heutzutage nicht mehr unterstellen. Statt dessen gilt es, die weltanschauliche Heterogenität und den religiösen Pluralismus der Gesellschaft ernst zu nehmen und aufzuarbeiten.

Zweitens. Das Leitbild, die Kirche könne und solle auf dem Weg über die Gläubigen auf Staat und Politik Einfluss nehmen, scheint mir problematisch. Diese Skepsis resultiert aus einer protestantischen, aber auch aus einer generellen sozialetischen Perspektive. Böckenförde legt ja die katholische Theorie zugrunde, dass die Vorgaben des kirchlichen Lehramtes die Gläubigen in hohem Maß *binden*. Nun hat das katholische Kirchenrecht in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts Ergänzungen vorgenommen, die die Verbindlichkeit kirchlicher Vorgaben zu Fragen des Glaubens und der Sitte nochmals ganz erheblich gesteigert haben. Es kommt hinzu: Die katholische Kirche hat sich *inhaltlich* auf Positionen festgelegt, die gesamtgesellschaftlich – in einer pluralistischen Gesellschaft und im weltanschaulich neutralen Staat – nicht verallgemeinerbar sind. Beispiele sind das Nein zur Ehescheidung oder das Nein zu hormonellen Kontrazeptiva oder zu nichtehelichen Lebensgemeinschaften, das Verbot der assistierten Reproduktion, also der In-vitro-Fertilisation – und zwar auch für Ehepaare – sowie das absolute Nein zur embryonalen Stammzellforschung und – in internationalem Maßstab – die Blockade von Maßnahmen zur Geburtenkontrolle

und zur AIDS-Prävention. Problematisch ist es, wenn für solche Positionen ein Anspruch der Verbindlichkeit und Wahrheit erhoben wird, an den (a) die Gläubigen und (b) sogar Staat und Politik gebunden sein sollen. Denn die Sinnressource des Staates sei „der religiöse Glaube seiner Bürger“, unter dem letztlich der Glaube des hierarchisch geleiteten katholischen Christentums verstanden wird. Wenn man aber die Freiheitsgrundrechte aller Bürger und die Toleranz beachtet, wird man es heute nicht mehr aufrecht erhalten können, dass der säkulare Staat und die weltanschaulich pluralistische Gesellschaft enggeführt den religiösen, namentlich den katholischen Glauben zu ihrem geistigen Fundament machen könnten.

Drittens. Hiermit verbindet sich ein weiterer Vorbehalt. Religiöse Traditionen besitzen auch Schattenseiten; kultureller, humaner und moralischer Fortschritt ist von religiöser Seite manchmal erst mit Verspätung aufgegriffen und nur widerstrebend bejaht worden. So hat die katholische Kirche das moderne Leitbild der Autonomie, die Persönlichkeitsrechte und die individuelle Gewissens- oder die Religionsfreiheit immer wieder schroff verurteilt und ihre Ablehnung erst ganz spät, nämlich im Jahr 1965, revidiert. Eine nüchterne Betrachtung wird festhalten müssen, dass sie ihr Nein z. B. zur Religionsfreiheit erst allzu verspätet zurückgezogen hat. Sogar heute noch finden sich im katholischen Kirchenrecht Relikte der früheren antiliberalen Haltung. Im Codex Iuris Canonici, also im 1983 neu gefassten katholischen Kirchenrecht, ist nach wie vor die Bestimmung anzutreffen, die es zulässt, dass bei Lebensgefahr ein nichtchristliches Kind gegen den Willen seiner Eltern katholisch getauft wird.⁶ Auch katholische Autoren bedauern, dass derartige Normen immer noch gültig sind. Hier wirkt die frühere Distanz der katholischen Kirche gegenüber Religionsfreiheit und individuellen Persönlichkeitsrechten bis heute nach.

Andere Beispiele wären hinzuzufügen. Das Problem der geistesgeschichtlichen Verspätung ließe sich – um dies nicht zu verschweigen – gleichfalls an manchen Belegen aus der evangelischen Theologie oder den evangelischen Kirchen aufzeigen. In einem *Zwischenfazit* halte ich aber zunächst einmal fest: Die Homogenität der Gesellschaft, von der Böckenförde ausging und die den Rahmen seines Diktums über die religiösen „Voraussetzungen“ des Staates bildet, ist heute nicht mehr vorhanden. Für unsere Gesellschaft ist vielmehr eine Pluralität von Religionen, Weltanschauungen und Wertorientierungen charakteristisch; und auch *innerhalb* der Religionen und Konfessionen verstärkt sich die Pluralisierung. Dies letztere gilt sogar für das katholische Christentum, das – anders als andere Konfessionen oder Religionen – eine hierarchische Struktur und eine verbindliche Lehrautorität kennt

und insofern eigentlich gar keinen echten Pluralismus zulässt. Davon abgesehen ist die inhaltliche Problematik mancher moralischer Auffassungen von Kirchen und Religionen zu beachten. Zudem haben Kirchen, Konfessionen und Religionen oft erst verspätet auf geistigen, sozialen und kulturellen Fortschritt reagiert und ihn erst nachträglich akzeptiert. Im Augenblick ist es vor allem der Islam, der sich in einem Prozess der Selbstaufklärung und Fortentwicklung befindet, welcher seine Zeit benötigen wird. Nimmt man dies alles ernst, dann kann der Denkansatz, der säkulare Staat könne oder solle von religiösen, eingeführt sogar von kirchlichen Voraussetzungen zehren, nicht mehr als treffsicher genug gelten.

Um so dringlicher wird die Anschlussfrage, wie sich das Verhältnis zwischen dem säkularen, weltanschaulich neutralen Staat einerseits, den Religionen andererseits angemessen bestimmen lässt. Ich gehe ihr nach, indem ich Leitmaßstäbe nenne, die der moderne Staat für den Umgang mit den Religionen beachten sollte.

3. Gesichtspunkte für den staatlichen Umgang mit den Religionen

Vier Leitgedanken sollen herausgestellt und knapp erläutert werden.

3.1. Parität

Die Idee der Parität ist als solche seit langem bekannt. Sie prägte sich aus, als in Mitteleuropa die konfessionelle Spaltung zwischen dem evangelischen und dem katholischen Christentum aufbrach. Um zu einem Ausgleich zu finden, einigte man sich – nach langen Auseinandersetzungen, die in den Konfessionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts blutig eskalierten – auf einen Paritätsgedanken. Demzufolge waren die sog. anerkannten Konfessionen – römisch - katholisch, lutherisch, seit 1648 auch evangelisch - reformiert – im Grundsatz gleich zu behandeln. In Österreich kam eine förmliche „Anerkennung“ 1912 ebenfalls dem Islam zugute. In der Gegenwart hat der religiös - weltanschauliche Pluralismus nun vor allem durch die islamische Zuwanderung einen ganz neuen Schub erhalten; seine Dimension ist kulturell neuartig. Insofern muss der weltanschaulich neutrale, säkulare Staat das Paritätsprinzip heutzutage neu durchbuchstabieren. Für die Bundesrepublik Deutschland führt dies zu der Konsequenz, das bisherige Staatskirchenrecht zu einem übergreifenden Religionsrecht oder Religionsverfassungsrecht auszuweiten.

In diese Richtung weisen bereits erste Schritte. Der Staat schließt nicht mehr nur mit den großen christlichen Kirchen, sondern auch mit Freikirchen, der altkatholischen Kirche oder jetzt mit der jüdischen Gemeinschaft Verträge. Ethisch gesehen trägt er hiermit dem Tole-

ranzpostulat und dem Gleichbehandlungsgrundsatz Rechnung. In Zukunft werden sicherlich Einzelprobleme zu lösen sein, etwa bei Verträgen mit islamischen Organisationen. Unter dem Gesichtspunkt der Parität wird der Staat im übrigen auch das Phänomen der innerreligiösen Pluralität zu beachten haben. Dies zeigte sich in den vergangenen Jahren an der Streitfrage, wie die staatliche Seite bei Vertragsabschlüssen die divergierenden Strömungen im Judentum angemessen berücksichtigen kann.

3.2. Förderung der Koexistenz von Religionen durch den Staat

Dieser zweite Aspekt führt über das Anliegen der Parität, also über die *formale* Gleichbehandlung der Religionen durch den Staat, noch hinaus. Er berührt ein ethisch, theologisch und religiös sensibles Problem, nämlich das Verhältnis, das *zwischen* den verschiedenen Konfessionen und Religionen existiert. Zur Zeit zeichnen sich im Binnenbereich der Religionen neue Verhärtungen ab, die ich mit zwei Beispielen schlaglichtartig beleuchte.

(a) Sogar innerchristlich, in der Beziehung zwischen der katholischen Kirche und dem evangelischen Christentum, rücken wieder Abgrenzungen in den Vordergrund. In der innerchristlichen Ökumene ist es frostig geworden. Indizien für die neue Entfremdung zeigen sich gar in offiziellen Dokumenten. Im Jahr 2005 erschien im Umkreis des Kölner Weltjugendtages das „Kompendium des Katechismus der katholischen Kirche“ in deutscher Sprache. Dieser Band enthält die Bestimmungen der katholischen Kirche über die Kindererziehung in sog. Mischehen, also in evangelisch - katholischen Ehen. Bemerkenswert ist, dass der Text des Jahres 2005 hinter frühere Standards der ökumenischen Toleranz wieder zurückfällt. Seit den 1970er Jahren galt in der deutschen katholischen Kirche, dass der katholische Partner vor der Eheschließung seiner Kirche versprechen musste, er werde sich „nach Kräften“ bemühen, die Kinder katholisch zu erziehen.⁷ Dieses Zugeständnis an die Menschlichkeit und Toleranz – „nach Kräften“ – ist im neuen Katechismus nicht aufzufinden. Das Dokument des Jahres 2005 fordert das Versprechen der katholischen Kindererziehung vom katholischen Partner umstandslos, ohne Einschränkung und verlangt von ihm, er müsse dies dem nichtkatholischen Ehepartner bekanntmachen.⁸ Insofern hinterlassen neue ökumenische Härten auch in kirchenamtlichen Dokumenten ihre Spuren.

(b) Gegenwärtig brechen aber noch in ganz anderer Dimension, nämlich interreligiös, neue Fronten auf; es drohen geradezu Konfliktspiralen. Im Mai 2006 kamen empirische Untersuchungen zu dem Ergebnis, dass sich in Deutschland und in Österreich bei der christlichen Mehrheit gegenüber den islamischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern eine zunehmend skeptische, ablehnende Haltung aufbaut. Zum Beispiel verstärkt sich die Ablehnung

der Errichtung von Moscheen. Soziologisch ist zu befürchten, dass sich in der Bundesrepublik Deutschland Segregationen verstärken und sich muslimisch oder türkisch geprägte Parallelgesellschaften ausprägen. Sozialethisch gesehen ist es um so wichtiger, im Gegenzug hierzu Verständnis, Toleranz, Koexistenz und Konvivenz zwischen den Bevölkerungsgruppen zu fördern.

Hierfür trägt auch der Staat Verantwortung – das ist der Punkt, auf den ich an dieser Stelle den Blick lenken möchte. Sicherlich, aus dem Grundrecht auf Religionsfreiheit folgt, dass der Staat die Überzeugungen der Menschen und der religiösen Korporationen zu achten hat; in interne dogmatische oder religiöse Meinungsbildungen darf er sich nicht einmischen. Hiervon sind keine Abstriche zu machen. Andererseits steht er aber in der Pflicht, für gesellschaftlichen Frieden zu sorgen und den Ausgleich zwischen den kulturellen Gruppen zu fördern. Daher ist es legitim, ja sogar geboten, dass der Staat Rahmenbedingungen schafft, die das Miteinander, die Koexistenz und Konvivenz der unterschiedlichen Weltanschauungen, Religionen oder Konfessionen stärken. Dies entspricht auch ganz den Intentionen des Staatskirchenrechts, das für die Weimarer und die Bonner Verfassung maßgebend ist. Diesem liegt an der Integration der Kirchen in das öffentliche Leben, z. B. durch die Übertragung sozialer Aufgaben an kirchliche Träger, Caritas oder Diakonie, oder durch den Religionsunterricht in öffentlichen Schulen. Diese verfassungsrechtliche Logik sollte aufgegriffen und ausgeweitet werden. Wenn der Staat für Präsenz der Religionen, heute auch des Islam, in der Öffentlichkeit sorgt – etwa im Bildungssystem, in Schulen oder Hochschulen, aber auch im Gesundheitswesen oder in Beratungsstellen –, dann leistet er Hilfestellung dazu, dass sich die Religionen selbst nicht weiter versäulen, sich nicht voneinander abschotten und sich nicht noch stärker auf den jeweiligen Binnenbereich zurückziehen, sondern sich aufeinander zubewegen. Eine staatlich geförderte Einbindung der Religionen in die Öffentlichkeit hat den guten Sinn, religiösen Separationen zu wehren und den interreligiösen Dialog zu stützen.

Schon allein aufgrund des kulturellen Zieles, die Konvivenz der Religionen zu verbessern, sollte das deutsche Staatskirchenrecht zum umfassenden Religionsrecht fortgeschrieben werden. Das setzt freilich voraus, dass der Staat seine Kooperation mit den verschiedenen Religionen weiter ausbaut.

3.3. Kooperation des Staates mit den Religionen

Zwischen dem Staat und den christlichen Kirchen ist in der Bundesrepublik Deutschland die Zusammenarbeit seit langem eingeübt. Dies gilt ungeachtet dessen, dass es immer wie-

der Rückschläge gab; ein Beispiel war der Rückzug der katholischen Kirche aus dem gesetzlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung, der vom Vatikan gefordert und durchgesetzt worden war. Dennoch – die Kooperation zwischen dem Staat und den Kirchen hat sich insgesamt bewährt. In der Gegenwart sollte aus Gründen des sozialen Friedens und der kulturellen Konsensfindung darauf geachtet werden, solche Kooperationen auf andere Gruppen auszudehnen. Ein adäquater islamischer Religionsunterricht oder eine staatlich verantwortete Ausbildung islamischer Religionslehrer rücken inzwischen, nach jahrelangem Vorlauf, in das Stadium der Konkretisierung. Davon abgesehen wäre zum Beispiel anzustreben, dass nicht nur Repräsentanten der Kirchen sowie Vertreter der Wissenschaft, darunter der philosophischen und der fachwissenschaftlich theologischen Ethik, sondern auch Repräsentanten anderer Religionen zu Mitgliedern von Ethikkommissionen berufen werden. Sieht man sich die Zusammensetzung wichtiger Ethikräte an, so ist dieses interreligiöse und interkulturelle Anliegen weltweit fast nur im französischen nationalen Ethikrat gewährleistet. – Sehr viel heikler als eine solche Kooperation des Staates mit den Religionen ist indessen sein Umgang mit potentiellen Konfliktfeldern.

3.4. Rechtliche und politische Grenzziehungen

Der Staat ist verpflichtet, die Religionsfreiheit – d. h. die Religionsfreiheit des einzelnen Menschen und hiervon abgeleitet dann auch die Freiheit religiöser Institutionen (korporative Religionsfreiheit) – zu achten. Andererseits ist er aber auch zu Grenzziehungen angehalten. Der Abschlussbericht der Enquete-Kommission des 13. Deutschen Bundestages „Sog. Sekten und Psychogruppen“ hatte darauf hingewiesen, dass quasireligiöse Gruppen sich den Erwerb von Geld, Macht oder gesellschaftspolitischer Kontrolle zum Ziel setzen. Besonders augenfällig wurde dies am Beispiel von „Scientology“.⁹ Sofern von religiösen Gruppen oder weltanschaulichen Gemeinschaften Gefährdungen ausgehen, gar die Grundrechte von Menschen verletzt werden, dann wird der Staat aufklärend und schützend tätig werden müssen.

Nun sollte nicht verschwiegen werden, dass sogar im Bereich der großen Kirchen Grundrechtskonflikte aufbrechen können. Dies sei an einem einzelnen Beispiel erläutert, das aktuell im Brennpunkt des Interesses steht, am Thema der Patientenverfügung. Inzwischen haben zahlreiche Menschen ihren Willen bekundet und es in einer Patientenverfügung niedergelegt, dass sie nicht unbegrenzt künstlich am Leben erhalten werden möchten, falls sie in die Situation eines lang andauernden, irreversiblen, permanenten Wachkomas geraten

sollten. Sofern ein solches Wachkoma mehrere Monate anhält, wird die Aussicht, aus der tiefen Bewusstlosigkeit, Empfindungslosigkeit und Kommunikationsunfähigkeit zurückzufinden, praktisch Null. Wenn Menschen im Vorhinein bekunden, dass in einem solchen Fall die künstliche Lebensverlängerung durch eine PEG-Sonde abgebrochen werden sollte, ist dies medizinisch vertretbar, menschlich nachvollziehbar und auf der Ebene der Grundrechte vom Selbstbestimmungsrecht abgedeckt. Nun hat der Vatikan 2004 erklärt – und deutsche katholische Bischöfe haben es bekräftigt –, dass in katholischen Einrichtungen das Leben von Wachkomapatienten durch künstliche Ernährung auch *gegen* deren Willen aufrechterhalten werden soll. Hier entzündet sich ein Grundrechtskonflikt, nämlich zwischen dem individuellen Selbstbestimmungsrecht von Patienten – vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Wertüberzeugungen – sowie den korporativen, ggf. kirchlich katholischen Überzeugungen einer Klinik oder Pflegeeinrichtung. Inzwischen hat sich der Bundesgerichtshof hiermit beschäftigt und sich zugunsten der Individualgrundrechte geäußert. Unter Umständen wird der Gesetzgeber selbst gefordert sein, eine Klärung vorzunehmen. Ethisch und grundrechtlich gilt, dass die Selbstbestimmungs- und Entscheidungsrechte des Individuums den Vorrang besitzen. In diesem Sinn äußerte sich schon 2004 die beim Mainzer Justizministerium angesiedelte Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz. In ihrem Bericht „Sterbehilfe und Sterbebegleitung“ heißt es zu diesem Punkt: „Die ethische, religiöse oder weltanschauliche Ausrichtung von Krankenhäusern und Heimen ist zu achten. Auch diese darf aber nicht dazu führen, dass es zur Missachtung der Selbstbestimmung und der körperlichen Integrität von Patientinnen und Patienten kommt.“¹⁰

Solche Probleme spielen nicht nur in Deutschland eine Rolle. Im Staat New York ist Pflegeheimen jetzt zwar zugestanden worden, den Willen von Patienten nach Behandlungsabbruch ablehnen zu dürfen. Das Heim muss die Patienten jedoch im Vorhinein auf dieses Nein hinweisen; und es muss sich verpflichten, aktiv einen Pflegeplatz zu suchen, wo der Wille des Patienten erfüllt wird.¹¹ Eine solche Regelung kommt den Patienten entgegen; ihr Selbstbestimmungsrecht wird durch eine Verfahrensregel geschützt. In der Bundesrepublik Deutschland ist eine derart gelagerte Lösung aber noch nicht etabliert. Auf Dauer werden der Staat und die staatliche Rechtsordnung der Aufgabe nicht ausweichen dürfen, die Grundrechte der einzelnen Menschen auch in religiös oder konfessionell getragenen Einrichtungen zu sichern.

Nun kann ich diese Frage hier nicht genauer entfalten und das Thema nicht ausweiten. Generell sind z. B. auch die Probleme des individuellen Grundrechtsschutzes in kirchlichen

Arbeitsverhältnissen zu durchdenken – eine weitreichende und schwierige Frage. Im Grundsatz ist festzuhalten: So sehr der säkulare Staat mit Religionen kooperieren und sie fördern sollte, darf er andererseits notwendige Grenzziehungen nicht vernachlässigen; falls erforderlich, wird er gegenüber Religionen oder Konfessionen für den Schutz der individuellen Grundrechte und der Selbstbestimmungsrechte von Bürgerinnen und Bürgern einzutreten haben.

Wenn man dies alles in Rechnung stellt, ergibt sich für die Verhältnisbestimmung zwischen dem säkularen Staat und den Religionen, dass von alten Denkmustern Abschied zu nehmen ist und gegenwartsnahe Präzisierungen geboten sind. Hierzu nenne ich jetzt zumindest Rahmengesichtspunkte.

4. Schlussfolgerungen für das Verhältnis zwischen Staat und Religion heute

4.1. Verzicht des säkularen Staates auf religiöse Legitimierung

Soeben habe ich den modernen Staat und die Religionen (a) in ihrer Zuordnung und (b) in ihrem potentiellen Spannungsverhältnis betrachtet. Eine solche doppelte Perspektive lässt es nicht mehr plausibel erscheinen, Staat und Religion *zu* eng zu verzahnen. Daher sollte der Religion auch nicht mehr – wie herkömmlich – die Funktion zugeschrieben werden, den Staat zu fundieren oder zu legitimieren. Aktuell betrifft dies die Frage, ob es sinnvoll ist, den Namen Gottes neu in staatliche Verfassungsdokumente aufzunehmen. Dieses Thema spielte anlässlich des Verfassungsvertrags der Europäischen Union eine Rolle. Immer wieder wurde und wird gesagt, der Sinnleere der öffentlichen Kultur und dem Vertrauensschwund gegenüber Staat und Politik sei dadurch entgegenzuwirken, dass der Staat religiös, transzendent legitimiert werde. Im Gegenzug ist aber zu betonen: Es liegt an der praktischen Politik selbst, den Eindruck der Verlässlichkeit zu vermitteln und Vertrauen in die politische Kultur und in die Staatsordnung wiederherzustellen. Der Name Gottes sollte in dieser Hinsicht nicht verzweckt werden.

Sodann: Um es zu rechtfertigen, Gott in der Verfassung zu erwähnen, wurde argumentiert, durch die Nennung Gottes in seiner Transzendenz lasse sich die Relativität und die Begrenzung des Staates zum Ausdruck bringen. So gesehen habe die Nennung Gottes einen liberalen, freiheitssichernden Sinn. Sie verdeutliche, dass der Staat nicht allmächtig sei, sondern verweise ihn gegenüber der Transzendenz und daher auch gegenüber den einzelnen Bürgern in seine Schranken.

Dieses Anliegen hat an sich sehr hohes Gewicht. Ihm wird aber bereits dadurch Rechnung getragen, dass sich in modernen Verfassungen Grundrechtskataloge finden, die die Schutz-, Abwehr- und Freiheitsrechte der Bürger eindeutig und präzise klarstellen. So gesehen wäre es letztlich nur ein Ornament, zusätzlich den Namen Gottes einzuführen. Der jetzige Entwurf des EU - Verfassungsvertrags scheint mir in dieser Hinsicht sehr sinnvoll angelegt zu sein. Denn er enthält einen Grundrechtskatalog einschließlich der Freiheitsrechte. Darüber hinaus verpflichtet sich die Europäische Union in der Präambel des Verfassungsvertrags auf das kulturelle Erbe Europas einschließlich des religiösen Erbes. Eingangs hatte ich angesprochen, dass zu diesem ideellen Erbe, zur modernen Freiheitsidee, auch der Protestantismus seinen Beitrag geleistet hat. Die kultur- und christentumsgeschichtlich bedingte Verpflichtung des modernen Staates auf die Freiheitsrechte sollte in der Tat im Bewusstsein gehalten werden. Dies ist aber etwas anderes als eine *direkte* religiöse Legitimierung; auf sie sollte der säkulare Staat verzichten. Das gilt auch deshalb, weil der Staat die Pluralität der Überzeugungen – der religiösen sowie der nichtreligiösen Überzeugungen – seiner Bürger zu respektieren hat. Die Aufgabe des Staates, die Werte *aller* zu beachten und in seiner Rechtsordnung den Wertewandel aufzuarbeiten, hat im übrigen schon der damalige Bundeskanzler Helmut Schmidt in der Grundwertedebatte der 1970er Jahre betont.

Nachdem ich hiermit im Gegenüber von säkularem Staat und Religionen die Seite des Staates beleuchtet habe, betrachte ich noch die Rolle von Konfessionen und Religionen.

4.2. Lernbereitschaft und Gemeinwohlverpflichtung auf Seiten der Kirchen und Religionen

Dem Staat ist es verwehrt, auf den Binnenbereich von Kirchen oder Religionsgemeinschaften Einfluss zu nehmen. Dies ergibt sich aus dem Schutz der Religionsfreiheit. Umgekehrt besitzen Kirchen und Religionsgemeinschaften aber das Recht, zu gesellschaftlichen und rechtspolitischen Fragen ihrerseits Stellung zu nehmen. Insofern besteht eine *Asymmetrie* zwischen Staat und Religionen: der Grundsatz der Nichteinmischung einerseits; die Option der aktiven Stellungnahme andererseits.

Was die christliche Theologie und die Kirchen anbelangt, so stehen sie aufgrund ihres Selbstverständnisses geradezu in der Pflicht, sich für das Gemeinwohl zu engagieren. Dies gilt auch dann, wenn die christlichen Kirchen quantitativ nicht mehr so breit in der Bevölkerung verankert sind wie in der Vergangenheit. Nun hat sich in den zurückliegenden Jahrzehnten freilich gezeigt, dass es den Kirchen nicht immer leicht fiel, sich auf den ethischen

Diskurs der Gesellschaft einzulassen. Bei konkreten Streitpunkten haben sie bisweilen ganz dezidierte, partikulare Standpunkte vertreten. Ihr Problem war es dann, ihre eigene Perspektive allgemein nachvollziehbar, d. h. gedanklich universalisierbar und von der Sache her mehrheitsfähig zur Geltung bringen zu müssen. Es wird einzuräumen sein, dass dies den christlichen Kirchen in den vergangenen Jahren nicht immer gelungen ist. Manchmal haben sie – so scheint mir – sehr einseitige Standpunkte vertreten, die von vornherein kaum oder überhaupt nicht konsensfähig waren. Dies trifft auf manche – vor allem katholische – Voten zur Biomedizin oder zum Schwangerschaftsabbruch, zum Verständnis von Ehe, Familie und nichtehelichen Lebensgemeinschaften, o. a. zu. Der Sache nach bedürfen eine Reihe kirchlicher Voten sicherlich der kritischen Analyse.

Dennoch möchte ich den Stimmen widersprechen, die einen Rückzug der Kirchen – und implizit damit auch anderer Religionen – aus dem öffentlichen ethischen Diskurs befürworten. Um einen Autor aus dem Bereich der Rechtswissenschaften zu zitieren: Die Kirche solle „sich mehr um die Seelen ihrer Mitglieder denn um das säkulare Gemeinwohl“ sorgen; nur dann sei sie wirklich „Kirche“. Einer gesellschaftspolitischen Verantwortung könne sie per se nicht Genüge leisten; hiervon sei sie schon in der Vergangenheit überfordert gewesen – man ersehe dies daran, dass ein gesellschaftlicher „Wertevefall trotz kirchlicher Werteproduktion“ stattgefunden habe.¹²

Dieser – übrigens kirchenfreundlich gemeinten – Auffassung möchte ich entgegenhalten, dass sich das Ethos des Christentums und auch anderer Religionen am Gemeinwohl orientiert. Nun ist allerdings zu beachten, dass sich die Gesellschaft hochgradig ausdifferenziert hat. Neben Kirchen und Religionen ist auch der Wissenschaft, Bildungseinrichtungen oder zum Beispiel den Institutionen des Gesundheitswesens die Aufgabe zugewachsen, zur ethischen Aufklärung und zur humanverträglichen Gestaltung der Gesellschaft beizutragen. Es wird der Multiperspektivität der heutigen Gesellschaft im Grunde nicht mehr gerecht, in traditioneller Weise dichotom nur auf „Staat und Religion“ zu blicken. Heute sind Kirchen und Religionen *ein* Faktor neben anderen im Spektrum der gesellschaftlichen Kräfte (soziologisch gesagt: ein Teilsystem; oder in der seit Schleiermacher eingebürgerten kulturphilosophischen Begrifflichkeit ausgedrückt: sie sind eines unter den Gütern der Kultur). Man wird daher auch nicht mehr behaupten können, der religiöse bzw. enggeführt der kirchlich getragene Glaube könne gleichsam „*die*“ geistige Voraussetzung für den säkularen Staat bieten. In dieser Hinsicht ist zurückhaltender und realistischer anzusetzen. Das heißt nun nicht, den Kirchen oder Religionen einen Rückzug auf ihre sog. „Kernbereiche“

zu empfehlen. In die Wertedebatte und in konkrete Entscheidungsprozesse sollten sie sich nach wie vor einbringen, und zwar so sachgerecht wie möglich, als *ein* Dialogpartner unter anderen sowie – ein wichtiger Punkt – im Sinn aktiver eigener Lernbereitschaft. Sofern dies gelingt, kann dies allen Seiten, dem säkularen Staat, den Religionen selbst sowie den anderen Teilen der pluralen Gesellschaft zugute kommen.

¹ G. W. F. Hegel, Sämtl. Werke, hg. v. H. Glockner, Bd. 11, 1928, 524.

² E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte, Münster 2004, 212-230, hier 229.

³ Ebd. 230.

⁴ Ebd. 228.

⁵ Ders., So ist Autonomie nicht gemeint, in: FAZ 25.04.2005, 42.

⁶ CIC 1983 can. 868 § 2.

⁷ Vgl. auch CIC 1983 can. 1125.

⁸ Katechismus der Katholischen Kirche, Kompendium, München 2005, Nr. 345.

⁹ Vgl. R. B. Abel, Sekten, Psychogruppen, neue Heilskonzerne. Religionsrecht als Mittel zum Zweck?, in: H. Kreß (Hg.), Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform, Münster 2004, 141-165.

¹⁰ Ministerium der Justiz Rheinland-Pfalz, Sterbehilfe und Sterbebegleitung. Ethische, rechtliche und medizinische Bewertung des Spannungsverhältnisses zwischen ärztlicher Lebenserhaltungspflicht und Selbstbestimmung des Patienten, Bericht der Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz vom 23. April 2004 (im internet unter www.justiz.rlp.de ⇒ Ministerium ⇒ Bioethik), These 28.

¹¹ Vgl. G. Bockenheimer-Lucius, Einstellung einer künstlichen Ernährung und kritische Anfragen an die Rechtsprechung, in: Ethik in der Medizin 2005; 17: 265-268, hier 267.

¹² O. Depenheuer, Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft? Zur staatstheoretischen Bedeutung der Kirche in nachchristlicher Zeit, in: ders. u. a. (Hg.), Nomos und Ethos, Berlin 2002, 3-23, hier 23, 21.

Prof. Dr. Hartmut Kreß
Universität Bonn
Evang.-Theol. Fakultät, Abt. Sozialethik
Am Hof 1, 53113 Bonn
<http://www.sozialethik.uni-bonn.de>