

DEVLET VE DİN

Egemenlik İddiasında Bulunan Güçler Arası Modeller*

Staat und Religion

Ordnungsmodelle zwischen souveränen Potenzen

Prof. Dr. Otto Depenheuer*

Çev. Doç. Dr. İlyas Doğan

I. DAS RELIGIÖSE IN DER SÄKULAREN WELT

Jakob Burckhardt hat in seinen berühmten „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ Staat, Religion und Kultur als die drei die Geschichte bewegendenden Potenzen ausgemacht.¹ Alle drei Potenzen folgten spezifischen Bewegungsgesetzen, wirkten aufeinander ein und prägten in ihrem kontingenten Verhältnis die Geschichte der Völker und Staaten. In Europa scheint sich eine von den drei Potenzen, nämlich die religiöse, als bewegendende Kraft der Weltgeschichte verabschiedet zu haben. Der Prozeß der Säkularisierung, in Europa durch Renaissance und Reformation in Gang gesetzt, durch die Gewährleistung der Religionsfreiheit verfassungsrechtlich unterfüttert, hat seit dem 19. Jahrhundert zu einem fortschreitenden faktischen Glaubenszweifel und Transzendenzverlust geführt, der im beginnenden 21. Jahrhundert zu einer signifikanten Entchristlichung der „christlich-abendländischen Kultur“ führt.² Die Säkularisierung als welthistorischer Prozeß scheint vor ihrer logischen Konsequenz zu stehen: von der Neutrali-

* Bu çalışma Otto Depenheuer/İlyas Doğan/ Osman Can (Hrsg.) *Zwischen Säkularität und Laizismus*, LIT Verlag, Münster 2005, s. (9-26) dan alınmıştır.

* Universität zu Köln.

¹ Weltgeschichtliche Betrachtungen [1868], 1969.

² Vgl. *Otto Depenheuer*, Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft? Zur staats-theoretischen Bedeutung der Kirche in nachchristlicher Zeit, in: *Nomos und Ethos* (hg. v. Otto Depenheuer, Markus Heintzen, Matthias Jestaedt und Peter Axer), 2002, S. 3 ff.; *ders.*, Ortsbestimmung der Kirchen [erscheint demnächst]. – Symptome für die Entchristlichung Europas aus jüngster Zeit: Kruzifix-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE 93, 1 ff.); Ablehnung auch eines religionsneutralen Gottesbezug im Entwurf einer europäischen Verfassung; Ablehnung des designierten EU-Kommissars Buttiglione wegen dessen öffentlichen Bekenntnisses zur katholischen Morallehre.

sierung der religiösen Wahrheit über die Selbstsäkularisierung der Kirchen zur Aushöhlung des Glaubens und zur Verabschiedung der Transzendenz.

Die These eines linearen Prozesses der Säkularisierung der Gesellschaft sieht sich indes auch mit gegenläufigen Entwicklungen konfrontiert: die Blüte der Sektenkultur signalisiert ebenso Transzendenzbedarf wie die Renaissance des Islam – durch die Einwanderung aus islamischen Ländern nach Deutschland und Europa signifikant vor Augen stehend und in Gestalt des militanten islamischen Fundamentalismus den müden und wohlstandsgesättigten „Westen“ aus seinen hedonistischen Träumen reißend – ein Beispiel schon fast vergessener archaischer religiöser Vitalität abgibt. Doch es ist die Sache des Religiösen selbst, die Zweifel an einem endgültigen Abtreten der Religionen als weltgeschichtlicher Potenz nähren: die Transzendenzfrage ist latent einfach immer da; sie wird, so lange Menschen leben, diese in den Bann ziehen. Denn alle Menschen suchen nach einem das eigene Dasein erklärenden Sinn, streben nach letzter Sicherheit und Orientierung in der Kontingenz des Gegebenen. Der Gedanke, das alles jederzeit anders sein könnte, ängstigt und gebiert den Wunsch nach Ordnung und Stabilität der Verhältnisse, nach Sinn und Orientierung in den Widersprüchlichkeiten der Welt, nach Vorhersehbarkeit, Berechenbarkeit und Steuerung künftiger Entwicklungen. Sicherheit – psychische ebenso wie physische – bezeichnet das Elementarbedürfnis des Menschen schlechthin – weit vor Freiheit, Demokratie und Wohlstand. Im Zeitalter der Globalisierung und des terroristischen Weltkrieges des 21. Jahrhunderts, an dessen Beginn wir derzeit stehen, werden wir die Probe aufs Exempel für diese anthropologische Konstante demnächst selbst wieder erleben können.

Diese Suche nach Sinn wird durch der Erkenntnis der Sterblichkeit des Menschen nicht etwa gegenstandslos, sondern vielmehr gerade existenziell. Denn der Mensch sucht nach Erklärungen, warum es ihn und die Welt denn überhaupt gibt und vielmehr nicht einfach nichts. Er kann sich typischerweise mit der Sinnlosigkeit und Zufälligkeit allen Seins, der Kontingenz des eigenen Lebens, nach dem alles auch anders sein könnte und kein archimedischer Punkt letzte Gewißheit gibt, nicht abfinden. Er sucht daher sein Leben in einen sinnhaften, die eigene Existenz tragenden wie leitenden Zusammenhang zu stellen. Diesen Sinn kann er aber nicht in seinem Verständnis als bloßes Individuum finden, denn dieses ist endlich und verlöre ohne Transzendenz spätestens mit dem Tod seinen Sinn. Sinn und Orientierung kann der Mensch nur Bezügen finden, die seine individuelle Existenz in eine übergreifende transzendieren, sei diese geschichtsphilosophisch, ideologisch

oder religiös fundiert. Insofern ist Religion komplexitätsreduzierende und damit lebensdienliche Praxis; sie macht das Leben lebensfähig und damit lebenswert. Das Vorhandensein der Transzendenzfrage beweist natürlich nicht die Richtigkeit der Antworten der tradierten Religionen oder geschichtsphilosophischen Systeme. Sie fundiert aber die Prognose, daß der Mensch dem propagierten Ende von Geschichte und Religion zuwider auch weiterhin Produzent von Religion und Ideologien bleiben wird.

II. DER KONFLIKT: ZWEI POTENZEN MIT SOUVERÄNITÄTSANSPRUCH

Die religiös-transzendente Grundierung individueller Orientierungsgewißheiten stellt – insbesondere in der kollektivierten Form als Religionsgemeinschaften – für jeden Staat eine existentielle Herausforderung und latente Infragestellung seines Machtanspruchs dar. Denn beide Potenzen – weltlicher Staat und transzendenzbezogene Religion – erheben Souveränitätsansprüche über ihre Mitglieder mit Ausschließlichkeitsanspruch. So beansprucht der moderne souveräne und säkulare Staat für sein Territorium und gegenüber seinen Bürgern oberste Entscheidungsgewalt gerade auch und gegenüber religiösen Ansprüchen und Überzeugungen.³ Zwar wird er aus Gründen politischer Klugheit Rücksicht nehmen auf den religiösen Glauben seiner Staatsbürger und den kultischen Interessen der Religionsgemeinschaften; aber letztlich bestimmt er aufgrund seiner Souveränität über Autonomie und Umfang religiöser Freiheitsbetätigungen. Aufgrund seines Gewaltmonopols kann er seinen Willen auch gegen Widerstand durchsetzen, in der staatsrechtlichen Konsequenz letztlich durch physische Liquidierung derjenigen, die seinen Herrschaftsanspruch in Frage stellen.⁴

Aber auch die Religion beansprucht Souveränität: als Trägerin und Verkünderin einer göttlich geoffenbarten Wahrheit geht es ihr um die Vermittlung des diese Welt übersteigenden Heils. Vor der Verheißung ewigen Lebens verblassen irdische Güter, werden relativ, im Grenzfall sind sie ohne Wert – nichts. Der Staat kann zwar töten und das physische Leben beenden, die Religion aber kann exkommunizieren und das ewige Leben verwehren. Wahrheit und Integrität des religiösen Glaubens gehen allem Weltlichen vor: lieber nimmt ein Gläubiger den Tod in Kauf, als das ewige Heil zu riskieren

³ *Helmut Quaritsch*, Staat und Souveränität, 1970; *Stefan Muckel*, Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung, 1997.

⁴ *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl., 1956, S. 29, 829 ff.

– darin sind sich die Gläubigen aller Konfessionen einig, seien sie im übrigen auch noch so verschieden und einander feindlich gesinnt.

Erstreckt eine Religion ihren Wahrheitsanspruch auch auf staatliche Agenden, stellt sie ihren transzendent legitimierten Souveränitätsanspruch dem staatlichen direkt entgegen, wird der Konflikt beider Potenzen zur politischen Machtfrage. Staatliche und religiöse Souveränitätsansprüche sind in ihrer gegenläufigen Logik theoretisch nicht vermittelbar: Souveränität ist begrifflich unteilbar und Wahrheit nicht kompromissfähig. Daher speisen sich Staatsraison und Märtyrertum aus der gleichen Logik der Souveränität. Diese spannungsgeladene Grundkonstellation markiert die zeitlose staatstheoretische, verfassungsrechtliche wie politische Herausforderung der Ordnung des Verhältnisses von Staat und Religion.

Nachfolgenden Überlegungen orientieren sich in Anlehnung an *Jacob Burckhardt* an einer Typologie der Grundmuster dieses Verhältnisses, wie sie in der Geschichte in unterschiedlichsten Konkretisierungen Wirklichkeit wurden. Die Ausführungen verstehen sich folglich nicht historisch-deskriptiv, sondern typologisch-systematisch unter gelegentlicher Bezugnahme auf gegenwärtige Verhältnisse und Entwicklungen.

III. STAAT UNTER RELIGIÖSEN SOUVERÄNITÄTSANSPRUCH

1. Struktur

Historisch die älteste Ordnung des Verhältnisses von Staat und Religion findet sich in der Form eines maßgeblichen Einflusses der Religion auf die politischen Verhältnisse und die Rechtsordnung des Staates.⁵ Die Religion, inspiriert und getragen von ihrer göttlichen Wahrheit, erhebt politischen Machtanspruch in der Welt – direkt in der Form der Theokratie,⁶ indirekt als geistliche Legitimationsquelle der politischen Führung. So legitimierte die Idee des Gottesgnadentum die politischen Institutionen des Heiligen römischen Reiches, die sich freilich im Gegenzug des prekären geistlichen Wächteramt der römischen Kirche unterwerfen mußten.⁷ Formen der Priesterherrschaft findet sich zahlreich in der Geschichte und gegenwärtig als „islamische Republik“ wieder im Iran.

⁵ *Burckhart* (N 1), S. 106 ff.

⁶ Zum Potential des Theokratiedenkens vgl. *Jan Assman*, Herrschaft und Heil, 2000.

⁷ Vgl. zur Idee und geschichtlichen Wirkmächtigkeit der „Heiligkeit“ des „Heiligen römischen Reiches Deutscher Nation“: *H. Hattenhauer*, Über die Heiligkeit des Heiligen Römischen Reiches, in: Brauner, W. (Hg.): Heiliges Römisches Reich und moderne Staatlichkeit, 1993, S. 125 ff.

2. Legitimation

Die existentielle Bedeutung des Religiösen auch für das menschliche Zusammenleben in der Welt muß zur umfassenden und ausnahmslosen Maßgeblichkeit des religiösen Anspruchs auch in politischen Angelegenheiten führen. Indem die religiösen Wahrheit die ewige, unverrückbare göttlichen Ordnung spiegelt, muß diese – gemäß Logik der Wahrheit – auch für und in der Welt bestimmend sein: was religiös wahr ist kann nicht weltlich falsch sein, und was religiös falsch ist, kann nicht in der Welt richtig sein. In der Welt – gedacht als Abbild der göttlichen Ordnung – hat alles seinen religiös bestimmten Platz, seine Funktion und sein Recht. Da dieses Denken in Gott und seiner Offenbarung den ultimativen Bezugspunkt für geistliches wie für weltliches Denken findet, kann es einen Widerspruch der weltlichen zur göttlichen Ordnung theoretisch nicht geben; praktische Widersprüche können und müssen als Sünde interpretiert und entsprechend geahndet werden.

Rigidität und Umfang der religiösen Bestimmtheit der Welt variieren bei Wahrung des Prinzips nach Authentizität, Reichweite und Anspruch der legitimationsvermittelnden religiösen Wahrheit, d.h. in den monotheistischen Religionen der Offenbarungsschriften. Insoweit unterscheiden sich die Heilige Schrift der Christen und der Koran der Muslime grundsätzlich. Anders als der Koran bildet die Bibel keine Rechtsquelle für die Regelungen auch weltlicher Angelegenheiten, sondern wirkt nur als verbindlicher Moralkodex für die Gläubigen. Das Christentum konnte im Zuge seiner Ausbreitung nach Rom das römische Rechtssystem und die Institutionen des römischen Reiches übernehmen und war daher nicht gezwungen, aus der Offenbarungsschrift ein solches zu entwickeln. Zudem beinhaltet die Bibel bereits selbst den Keim für die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regime,⁸ die Augustinus zur Unterscheidung der „civitas terrena“ und der „civitas dei“,⁹ Luther zur „Zwei-Reiche-Lehre“¹⁰ und der Verfassungsstaat zur Ausdifferenzierung von säkularer Staatlichkeit und Religionsfreiheit des Bürgers weiterentwickelte.¹¹ Insoweit ist es zutreffend,

⁸ Vgl. vor allem Röm. 13, 1 – 7.

⁹ *Augustinus*, *De Civitate Dei* [413-426]

¹⁰ *Martin Luther*, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* [1523]

¹¹ Zur Ideengeschichte des Verhältnisses von Staat und Religion im europäisch-christlichen Kontext: *Paul Mikat*, *Das Verhältnis von Staat und Kirche nach der Lehre der katholischen Kirche*, in: *Handbuch des Staatskirchenrechts*, Bd. 1, 2.

daß das Christentum aus der Logik seiner Lehre heraus, wenn auch unter erheblichen politischen Widerständen, den religiösen Souveränitätsanspruch über die weltlichen Dinge nach und nach ablegte, die Welt sich nach ihren säkularen Gesetzen entwickeln ließ, der „Welt gab, was der Welt, und Gott, was Gottes ist.

Demgegenüber beinhaltet der Koran nach überwiegender Auffassung der Muslime rechtlich verbindliche Vorschriften für nahezu alle Lebensbereiche der Menschen mit der Folge, daß Gebote nicht nur rechtlich verbindlich, sondern auch religiös verpflichtend sind. Da der Koran zudem anders als die Bibel als unmittelbarer Träger göttlichen Wortes gilt, ist seine Dignität, Unanfechtbarkeit, Interpretationsenthobenheit muslimischer Auffassung nach notwendige Folge. Dem Koran mangelt es daher an jeder Distanzierung zu sich selbst: historisch-kritische Interpretation des Koran sowie seine Geltungsbeschränkung auf die religiösen Dimensionen des Lebens gelten als Auflehnung gegen Gott selbst. Die Unterscheidung von Staat und Religion kann nicht gedacht werden. Säkulare Staatlichkeit kann nach muslimischen Verständnis bereits im Ansatz theoretisch nicht gedacht, geschweige den praktisch realisiert werden. Säkularität und Eigengesetzlichkeit der Welt sind Sünde. Insoweit repräsentiert der Islam bis heute den religiösen Souveränitätsanspruch über die Welt – mit den entsprechenden kulturellen und zivilisatorischen Folgen.

3. Wirkungen

Die Einheit zweier Potenzen – des Staates und der Religion – vermögen deren Fähigkeiten zu summieren und im Ergebnis größte politische Wirkungen und kulturelle Leistungen hervorzubringen. „Die Völker des heiligen Rechts sind wirklich für etwas dagewesen und haben eine mächtige Spur zurückgelassen; [...] hier [ist] die Individualität des einzelnen gebunden und nur das Ganze individuell.“¹² Die politischen Erfolge sowohl der christlichen wie der muslimischen Missionierung sind ebenso bis auf den heutigen Tag wirkmächtig wie die religiös inspirierten Kunstwerke und Baudenkmale – von den ägyptischen Pyramiden über den Felsendom in Jerusalem bis hin zum Kölner Dom, um nur einige wenige zu nennen – sprechen für sich.

Dem gegenüber stehen die Schattenseiten einer religiös bestimmten politischen Ordnung. Da alles Handeln als Erfüllung einer objektiven Ord-

Aufl., 1994, § 4, S. 111 ff.; *Martin Heckel*, in: ebda. § 5, S. 157 ff. (aus evangelischer Sicht).

¹² *Burckhardt* (N 1), S. 107.

nung gedacht wird, muß jeglicher Subjektivismus im Ansatz unterdrückt und alles Individuelle gehemmt werden. Aber nicht nur jede Form freier subjektiver Selbstentfaltung ist prinzipiell ausgeschlossen, sondern auch jede Änderung und Anpassung der politischen und ökonomischen Ordnung an sich wandelnde Herausforderungen. Denn „jeder Bruch mit dem Bestehenden wird zugleich ein Sakrilegium“ mit der notwendigen Folge der Erstarrung und Unfreiheit der politischen Ordnung: „Eine weitere Entwicklung ist bei dieser heiligen Versteinerung nicht möglich“.¹³ Änderungsverbote und solche individueller Selbstentfaltung führen über kurz oder lang notwendig zu einer Form religiöser Despotie, die die Religion als ihre Stütze zu mißbrauchen pflegt. Auch die Religion kann sich durch allzu enge Verflechtung mit dem Staat desavouieren: das Überziehen des religiösen Bestimmungsanspruchs wird dann zum Sprengsatz der Ausdifferenzierung des weltlichen und geistlichen Bereichs werden und schwächt die Religion auf lange Zeit nachhaltig in ihrem Einfluß.¹⁴

IV. Religion unter staatlichen Souveränitätsanspruch

1. Struktur

Nicht nur die Religion kann den Staat als ihre innerweltliche Emanation betrachten und sich Bestimmungsrecht über alles Politische vorbehalten: auch der Staat kann sich Souveränität über die Religion anmaßen. Allerdings ist bei dieser zweiten Grundkonstellation der Verhältnisses beider Potenzen der grundsätzliche Ausgangspunkt verschieden. Der „Staat unter religiösem Souveränitätsanspruch“ setzt eine bestehende oder auch nur vorgestellte Einheit von Staat und Religion voraus: der Staat kann als eigenständige Potenz mit eigener Handlungslogik nicht gedacht werden. Hingegen kann die Staatsgewalt gegenüber der Religion den Anspruch auf Souveränität nur unter der Voraussetzung erheben, daß sie sich der eigenständigen Handlungslogik säkularer Politik bewußt geworden und sich durch die Religion beschränkt sieht. Dieser staatliche Souveränitätsanspruch zielt nicht nur auf die Abwehr religiöser Implikationen bei der Wahrnehmung staatlicher Angelegenheiten: da die Staatsgewalt als solche, d.h. als innerweltliche Institution, keinen transzendenten Wahrheitsanspruch erheben kann, sucht

¹³ Burckhardt, (N 1), S. 107.

¹⁴ Nicht nur die Reformation läßt sich strukturell als Konsequenz einer zu engen Verflechtung von politischer und geistlicher Herrschaft erklären. Auch die politische Herrschaft der Mullahs in der islamischen Republik Iran könnte wegen der darin liegenden Überdehnung des religiösen Bestimmungsanspruchs ein ebenso schnelles wie unerwartetes Ende finden.

sie das religiöse Potential politisch zu neutralisieren oder für seine säkularen Zwecke zu instrumentalisieren.

2. Legitimation

Der politische Souveränitätsanspruch gegenüber den Religionen speist sich vor allem aus zwei Legitimationsquellen: dem staatlichen Souveränitätsanspruch oder der Funktion des Staates als Friedensgarant.

a) Der Staat als Herr über die Religion

Als Ausfluß seines Souveränitätsanspruchs versteht sich die politische Macht als Herr der Religion. Die Differenzierung von Staat und Religion läßt die politische Macht ihre Grenzen erkennen: sie kann nur die äußere Seite der Menschen beherrschen, nicht aber ihre Seelen. Daher muß sie in der Religion den Konkurrenten um die Macht über die Menschen sehen. Der staatliche Souveränitätsanspruch kann sich in unterschiedlicher Weise manifestieren:

- durch Unterdrückung aller religiösen Lebensäußerungen durch aktiven Kampf gegen die Religion. Historische Beispiele bietet die französische Revolution mit ihrem Glauben an die Vernunft oder der historische Materialismus in der kommunistischen Welt.

- durch Instrumentalisierung des Religion bzw. deren staatliche Beherrschung für staatliche Zwecke. Historisches Anschauungsmaterial bietet insoweit der Josephinismus in Österreich¹⁵, die Versuche der Instrumentalisierung der Kirchen im Dritten Reich („Glaubensbewegung deutscher Christen“)¹⁶ sowie gegenwärtig der Versuch einer Etablierung einer katholischen Nationalkirche in der Volksrepublik China.

Der Kampf des Staates gegen die Kirche ist freilich hoffnungslos und von Anbeginn zum Scheitern verurteilt: gerade weil die Religionen ihre Macht „nicht von dieser Welt“ herleiten, kann der Staat sie nicht besiegen. Der Staat kämpft gegen einen Gegner, der er nicht sieht, er kämpft mit Mitteln, die der religiösen Sphäre inkompatibel sind, und er kämpft um ein Ziel, das jenseits seiner Mächtigkeit liegt: das Heil. Sowohl der Kampf gegen wie

¹⁵ Vgl. zum Josephinismus *Christoph Link*, in: Deutsche Verwaltungsgeschichte, Band I, 1983, S. 539 ff. m.w.N.

¹⁶ Vgl. dazu *Christoph Link*, Staat und Kirchen [in der Zeit des Nationalsozialismus], in: ebda., Band IV, 1985, S. 1002 ff.

auch der versuch einer Instrumentalisierung der Religion erfaßt also allenfalls die Außenseite der Mensch, nie aber ihre Köpfe.

b) Der Staat als Schlichter zwischen den Religionen

Staatliche Suprematie über die Religionen kann aber nicht nur säkular aus dem Souveranitätsanspruch des Staates über die Religion legitimiert sein, als Kampf gegen die religiöse Infragestellung politischer Macht. Vielmehr kann diese umgekehrt gerade auch dazu dienen, das Aggressionspotential konkurrierender Religionen zu neutralisieren. Staatliche Souveränität versteht sich in diesem Fall als Friedensgarant zwischen konkurrierenden religiösen Wahrheitsansprüchen. Der Staat will die Religionen nicht instrumentalisieren, sondern ihre konfliktträchtigen weltlichen Externalitäten neutralisieren. Staatliche Suprematie über die Religionen steht im Dienste des Friedens, nicht in der Indienstnahme religiöser Substanz für weltlich-politische Zwecke.¹⁷ In diesem Sinne ist die Souveränität des Staates als Modus der Gewaltenteilung zwischen Welt und Religion zu begreifen, da es dem Staat nicht um die Beherrschung der Religion durch Staat geht, sondern um die Scheidung beider Bereiche im Interesse des innerstaatlichen Friedens. In der Konsequenz garantiert die staatliche Souveränität die Teilung weltlicher und geistlicher Herrschaftsansprüche. Systematisch ist diese Ordnung beider Potenzen Ausdruck staatlicher Suprematie über die Religionen, da der Staat seine Schlichtungsaufgabe nur unter der Bedingung des staatlichen Gewaltmonopols wahrnehmen kann. Aus typologischen Gründen soll sie an dieser Stelle außer Betracht bleiben, da die staatliche Souveränität nicht gegen oder auf Herrschaft über die Religionen gerichtet ist.¹⁸

3. Wirkungen

Die politische Bekämpfung, Neutralisierung oder Instrumentalisierung der Religionen kann kurzfristig befreiende, innovationsstärkende Wirkungen zeitigen. Langfristig aber sind die Folgen regelmäßig verheerend.

a) Die metaphysische Entzauberung der Welt entbindet einerseits unbegrenzte, d.h. durch religiöse Ingerenzen nicht in Frage gestellte Rationalisierungspotentiale. Sie bedeutet die Überwindung der hemmenden

¹⁷ Zum Ganzen m.w.N.: *Otto Depenheuer*, Wahrheit oder Frieden. Die fundamentalistische Herausforderung des modernen Staates, in: *Essener Gespräche* 33 (1999), S. 5 ff., insbes. 18 ff.

¹⁸ S.u. IV.

Wirkung religiöser Vorstellungen und Verbote. Die Welt kann wissenschaftlich nach allen Seiten hin erforscht werden. Die religiöse Entgrenzung des Menschen führte historisch zum Siegeszug der Geistes- und Naturwissenschaften nach Renaissance und Reformation in der westliche Welt und wäre ohne die Befreiung des säkularen Denkens von religiösen Bevormundung nicht denkbar. Umgekehrt erklärt sich die signifikante Rückständigkeit weiterer Teile der islamischen Welt im Bereich der Geistes- und Naturwissenschaften gerade aus der alles beherrschenden religiösen Durchwirkung des Islam. Es gibt keine nach eigener Sachrationalität operierenden Systeme des Politik, Wissenschaft oder Wirtschaft; vielmehr ist alles zunächst auf seine Vereinbarkeit mit religiösen Vorgaben zu untersuchen.

b) Andererseits wird der auf sich gestellte souveräne Staat zu einem seelenlosen Mechanismus: die Herzlosigkeit des Rationalen, die Kälte des Konstruierten und Maschinellen läßt die Transzendenz-, Sinn- und Orientierungsbedürfnis der Menschen unbefriedigt. Die areligiöse Welt führt zur Sinnlosigkeit des Politischen jenseits der Machtfrage. Um dies zu verhindern, muß der Staat, der die Religion politisch erfolgreich besiegt hat, den Bürgern alternative Formen des Affektiven einschließlich einer Ersatzmetaphysik anbieten, die religiösen durch politische Tabus ersetzen, neue Bereiche des nicht Sagbaren, des Verbotenen aufzeigen,¹⁹ um dergestalt seinen Bürgern einen ihr individuelles Leben übersteigenden Sinn zu geben. Kurz: der Staat muß zur Ersatzreligion und insoweit ebenso grenzen- wie maßlos werden. Der Totalitarismus, wie er sich 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen Ausprägungen entfaltet hat, liegt in der Logik eines die religiöse Potenz bekämpfenden und zugleich indienstnehmenden Staates.

IV. Souveränitätsteilung zwischen Staat und Religion

1. Struktur

Der dritte Grundtypus des Verhältnisses von Staat und Religion wird geprägt von einer Teilung konkurrierender Souveränitätsansprüche: Staat und Religion erheben beide für ihren Bereich – den weltlichen und den geistlichen – Souveränität, akzeptieren aber wechselseitig ihre jeweils beschränkten Souveränitätsansprüche, entsagen also einem Ausgreifen auf das Terrain des Gegenspielers. Der Staat enthält sich Vorgaben für den religiösen Bereich und enthält sich metaphysischer Sinndeutungen des Lebens; die Religionen erheben keinen politischen Machtanspruch jenseits der ver-

¹⁹ Dazu näher *Otto Depenheuer*, *Recht und Tabu*, in: ders., *Recht und Tabu*, 2003, S. 14 ff., 20 ff.

fassungsrechtlichen Möglichkeiten der Teilhabe am gesellschaftlichen wie demokratischen Willensbildungsprozeß. Mit dieser gewaltenteiligen Ordnung ist das Verhältnis beider Potenzen in der modernen säkularen Staatenwelt umschrieben.²⁰ Der Staat legitimiert sich autonom nach innerweltlichen Rationalitätskriterien und entläßt die Religionen in autonome, grundrechtlich legitimierte Freiheit. Die Religionen legitimieren sich aus dem jeweiligen religiösen Wahrheitsanspruch und wirken auf der Grundlage der Religionsfreiheit auf ihre Gläubigen ein.

Diese moderne Ordnung beider weltgeschichtlichen Potenzen markiert nicht den historischen Endpunkt einer logischen Entwicklung. Als theoretisches Konzept hat Thomas Hobbes dieses Ordnungsmodell in Ansehung der Religionskriege der beginnenden Neuzeit entwickelt, politisch hat es sich unter den historisch kontingenten Bedingungen Europas in einem sich über 300 Jahren hinziehenden Prozeß der Säkularisierung herausgebildet. Zwar ist sie als eine zivilisatorische Kulturleistung zu würdigen, gleichwohl aber historisch kontingent, stets labil und gefährdet, nur funktional, nicht aber rational zwingend begründbar.

Dieses moderne Ordnungsmodell einer staatlich garantierten Gewaltenteilung von Staat und Religion sieht sich theoretisch fundamentalen Infragestellungen und politisch latenten Gefährdungen gegenüber.²¹ Die Säkularität des Staates legitimiert sich nur funktional aus der Friedensaufgabe des Staates. Durch den Wahrheitsanspruch der Religionen wird sie latent und grundsätzlich in Frage gestellt: gegenüber der transzendenten Wahrheit hat der weltimmanente Frieden notwendig nur untergeordnete Bedeutung: den Tod muß nicht fürchten, wer sich zum Himmel bestimmt weiß.²² Ferner ist dieses Ordnungsmodell im Kern widersprüchlich und konfliktträchtig. Souveränität entzieht sich begrifflich und sachlich einer Teilung. Beide Potenzen unterliegen der steten Versuchung des Ausgreifens in das Terrain der anderen: religiöse Wahrheit will in der Welt Wirklichkeit werden kann daher Grenzen ihres Handelns nicht akzeptieren, staatliche Souveränität nicht reli-

²⁰ Grundlegende Darstellung nunmehr *Stefan Mückl*, Europäisierung des Staatskirchenrechts, 2005.

²¹ Vgl. die Ausführungen oben unter II.

²² Vgl. das Gelöbnis Ferdinand II. von Österreich bei seinem Regierungsantritt: „Lieber über eine Wüste herrschen, lieber Wasser und Brot genießen, mit Weib und Kind betteln gehen, seinen Leib in Stücke hauen lassen, als die Ketzerei zu dulden“. Zit. nach *Rudolf Burger*, Multikulturalismus im säkularen Rechtsstaat, in: *Leviathan* 1997, S. 172 ff., 177.

giöse Machtansprüche dulden. Deshalb kann keine Verfassung diese Gewaltenteilung zweier welthistorischer Potenzen auf Dauer garantieren; die derzeitige politische Harmlosigkeit der christlichen Kirchen in Europa, die sich mehr ihrer Selbstsäkularisierung denn ihrer Funktion als Sauerteig in der permissiven Gesellschaft widmen, darf über das latente Potential eines „Handelns aus Wahrheit“ nicht hinwegtäuschen.²³ Um so wichtiger ist es, diese Gewaltenteilung in ihrer zivilisatorischen Leistungsfähigkeit, ihrer latenten Logik wie in ihren Gefährdungen zu analysieren.

2. Legitimation

Das gewaltenteilig ausdifferenzierte Verhältnis von Staat und Religion speist sich aus zwei Legitimationsquellen: historisch aus der Legitimation des Staates als Friedensstifter konkurrierender Religionsgemeinschaften, systemtheoretisch aus der Einsicht in die Begrenztheit politischer Handlungslogik.

a) Der Staat als Friedensstifter im religiösen Kampf

Die historischen Grundmuster des Verhältnisses von Staat und Religion – „Staat unter religiöser Souveränität“ und „Religion unter staatlicher Souveränität“ – gehen von einer spezifischen Voraussetzung aus: von relativ geschlossenen und homogenen Gemeinschaften, von einer Kongruenz politischer Organisation und religiösen Bekenntnisses: *cuius regio, eius religio*.²⁴ Fällt diese Voraussetzung fort – durch Glaubensspaltung wie im nachreformatorischen Zeitalter, durch Migration fremder Religionen –, kann sich die Politik in ihrer Verbindlichkeit für alle Bürger nicht mehr durch eine religiöse Wahrheit legitimieren. Um sich als Staat behaupten zu können, darf er sich überhaupt nicht mehr durch Religion rechtfertigen. Der Staat muß das Bündnis von „Thron und Altar“ kündigen. Politik und Religion differenzieren sich aus: Der Staat kann nur noch säkularer Staat sein, um der Staat aller Bürger sein zu können, gleich welchen Bekenntnisses.²⁵

Der Staat steht als säkularer Staat allen Religionen neutral gegenüber. Er entsagt religiöser Wahrheit und transzendenter Legitimation nicht aus eigenem Antrieb oder eigennützigem Motiven. Er ist säkularer Staat nur deshalb, weil er nur so Konkurrenz und Kampf zwischen religiöser Wahrheitsansprüche um des Friedens willen neutralisieren kann. Das Telos

²³ Zum Problem näher m.w.N. Depenheuer (N 17), S. 16 ff.

²⁴ Vgl. Depenheuer (N 17), S. 20.

²⁵ Näher Depenheuer (N 17), S. 18 ff.

des modernen Staates ist Friedlichkeit, sein Modus das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit.

Wahrung und Garantie des innerstaatlichen Friedens sind nur möglich unter der Bedingung der Absage an innerweltlich verbindliche Wahrheitsansprüche. Die Religionen können ihren Wahrheitsanspruch vertreten, aber unter der gegebenenfalls vom Staat erzwungenen Bedingung der Friedlichkeit. Darin liegt für jede Religion eine schwierige und anspruchsvolle Aufgabe: sie müssen den eigenen Wahrheitsanspruch mit der Toleranz und Anerkennung divergierender und widersprechender religiöser Wahrheitsüberzeugungen vermitteln. Da Wahrheit prinzipiell nicht kompromißfähig ist, muß sie ihren Wahrheitsanspruch „fundamentalistisch“ aufrecht erhalten und sich gleichzeitig vom Staat zur Toleranz zwingen lassen.²⁶ Historisch haben die Fortschritte der Erkenntnistheorie bei diesem Prozeß nützliche Hilfestellung geben können: Von Kants Beweis der Unbeweisbarkeit Gottes über Lessings Ringparabel ist allmählich in das kulturelle Bewußtsein Europas erwachsen, daß der Glaube einen Sprung in die Wahrheit voraussetzt, der ohne das Wagnis des Scheiterns nicht gelingen kann.

b) Moderner Staat durch Säkularität

Der von religiöser Zumutungen befreite Staat kann ebenso wie die von politischer Ingerenz befreite Religion zu sich finden, ganz Staat und ganz Religion sein. Aus dieser Perspektive erweist sich Religionsfreiheit als eine Stärkung staatlicher Souveränität. Umgekehrt könnte auch kein Staat die Religion wirklich besiegen: das Transzendenzbedürfnis der Menschen ist einfach da, man kann es nicht verbieten, sondern allenfalls seine äußere Emanation gewalttätig unterdrücken. Bei einem offenen Konflikte des Staates mit der Religion sitzt diese am längeren Hebel: schon die eschatologische Perspektive und transzendente Finalität des Religiösen läßt jedes politische Kalkül verkümmern. Zudem zehrt der Kampf des Staates gegen die Religion

²⁶ Die Schwierigkeit und nahezu Unlösbarkeit dieser Aufgabe resultiert daraus, daß die Religion die staatliche Säkularität und religiöse Toleranz religiös nicht schlüssig herleiten kann: Wahrheit kann allenfalls taktisch, nicht aber politisch tolerant sein. Daher kann die Idee des Staates als Friedensgarant gegenüber religiös legitimer Infragestellung nicht bewiesen, sondern nur aus historischer Erfahrung abgeleitet werden. Die Säkularität des Staates ist kein Postulat der theoretischen Vernunft, sondern der praktischen Vernunft: nur in Ansehung der Grausamkeit und Unlösbarkeit der Religionskriege hat sich das sehr irdische Interesse des schlichten Überlebens gegenüber dem der religiösen Wahrheit durchsetzen können.

seine Kräfte auf, die er in anderer Hinsicht besser einsetzen könnte.²⁷ Daher ist jeder Staat im eigenen Interesse gut beraten, die Religionen sich entfalten zu lassen und dadurch an ihrem Potential der Sinngebung mittelbar zu partizipieren.

c) Politische Entlastung der Religion

Aber nicht nur der Staat, mehr noch wird die Religion durch die Trennung des Weltlichem vom Geistlichen von politischen Ansprüchen befreit und „zu sich selbst“ befreit: Religion kann wieder nur Religion sein.²⁸ Darin spiegelt sich die moderne Einsicht, daß religiöse Kompetenz begrenzt ist: religiöse Offenbarungsschriften geben grundsätzlich keine Auskunft über die richtige Ordnung der Welt, sondern weisen den Gläubigen einen Weg, im Jammertal dieser Welt ohne Schaden für sein Seelenheil zu bestehen. Zudem antworten sie auf historisch gänzlich verschiedene gesellschaftliche Umstände, die konkrete Ableitungen für die moderne Gesellschaft kaum zulassen. Individualethisch erwünschte Verhaltensweisen in primitiven Gesellschaftsformen können in komplexen Gesellschaften störende oder gar gegenteilige Wirkungen zeitigen. Die Frage der Zulässigkeit des Zinses stellt sich in einer Agrargesellschaft anders als in einer industriellen, komplexen und vernetzten Welt. Die Anerkennung der Sachrationalität des Ökonomischen erspart den Scharfsinn, die Umwege und Alternativen, die die Theologie entwickelt hat, um im Ergebnis Bankgeschäfte zu ermöglichen.²⁹ Wie jede Differenzierung der modernen Welt führt die Anerkennung der Selbstgesetzlichkeit anderer Systemleistungen zu einer Leistungssteigerung aller: wenn wirtschaftliches Handeln nicht mit moralischen Lasten verbunden ist, kann die ökonomische Rationalität zum Wohle aller zum Zuge kommen. Wenn hingegen alles Politische, Wirtschaftliche und Kulturelle religiös durchwirkt ist, kann sich die Religion durch schlechte Politik selbst diskreditieren, und zwar nicht nur in politischer, wirtschaftlicher oder kultureller Hinsicht, sondern auch in Hin-

²⁷ Man denke nur an das Spitzelsystem der Stasi in der ehemaligen DDR, mit deren Hilfe die Kirchen überwacht und unterwandert wurden, *Gerhard Besier*, *Der SED-Staat und die Kirche*. 3 Bde., 1993-1995.

²⁸ Dazu näher *Otto Depenheuer*, *Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft? Zur staatsrechtlichen Bedeutung der Kirche in nachchristlicher Zeit*, in: ders. u.a. (Hg.), *Hommage Josef Isensee*, 2002, S. 3 ff.

²⁹ Zum Zinsverbot und seinen Umgehungsstrategien: *Otmar Issing*, *Der Zins und sein moralischer Schatten*, in: *FAZ* v. 20. 11. 1993; *Heinz Schröder*, *Jesus und das Geld*, 3. Aufl. 1981; *Dieter Weiss*, *Islamische Ökonomie und Christliche Wirtschaftsethik*, in: *Die neue Ordnung* 57 (2003), S. 424 ff., 428ff.

sicht ihrer religiösen Kernkompetenz: die Überdehnung der Kompetenz der Religion in die Welt hinein, unterstellt sie nicht nur dem Gesetz dieser Welt, sondern steht auch vor ihrem Fall.

3. Gefährdungen der Legitimation geteilter Souveränität

Souveränität ist begrifflich unteilbar, jede Form geteilter Souveränität daher fragil, spannungsgeladen, gefährdet. Erst in einem System der Trennung von Staat und Religion kann jede der beiden Potenzen ihren „Machtverlust“ erkennen. Solange die Vorstellung einer Einheit von Staat und Religion wirkmächtig ist, kann die Machtfrage nicht offen thematisiert werden. Erst der – in der Regel schmerzhaft und blutige – Prozeß der Differenzierung bringt jeder Seite zu Bewußtsein, daß sie die Herrschaft über einen Teil des Menschen verloren hat: der Kirche die Herrschaft über den Körper, dem Staat die Herrschaft über die Köpfe. Beide weltgeschichtlichen Potenzen tendieren daher dazu, die Begrenzung ihrer Souveränität zur Steigerung der eigenen Macht zu überwinden.³⁰ Das verloren gegangene Potential soll kompensiert werden entweder durch staatliche Indienstrahmung der Religion einerseits oder durch religiöse Instrumentalisierung des Staates andererseits.

4. Historische Konkretisierungen des Modells der Gewaltenteilung

Die Unterscheidung von Staat und Religion kann sich theoretisch zu vier Konstellationen verdichten: der Staat macht sich die Kirche dienstbar für seine Zwecke oder sucht die Religion in ihrer politischen Potenz zu minimalisieren. Die Kirche sucht umgekehrt die Nähe zum Staat, um Einfluß auf dessen Handlungen zu gewinnen, oder sie geht auf Distanz zu ihm, um die Integrität ihrer Lehre zu wahren. In der Praxis der modernen Verfassungsstaaten haben sich vor allem zwei Grundmodelle herausgebildet: Trennungs- oder Koordinationsmodell.

a) Koordinationsmodell

Im Koordinationsmodell deutscher Prägung sucht der Staat die Kooperation mit der Religion, um ihr Potential für sich und seine Zwecke zu nutzen. Gleichzeitig sucht auch die Religion Nähe zum Staat, weil sie nur so glaubt ihre Einfluß wahr zu können. Das Koordinationsmodell wird in

³⁰ Diese Versuchung liegt in der Struktur der beiden Souveränitätsansprüche begründet und gilt unabhängig von den je handelnden Akteuren. Mögen diese auch konkret den Versuch zur Aufhebung des Dualismus zurückweisen: früher oder später kommt die systemimmanente Tendenz auf Wiedererringung der Suprematie zum Durchbruch.

Deutschland ganz überwiegend als intakt, vorbildlich und bewahrenswert gehalten. Tatsächlich sind seine verfassungsrechtlichen und politischen Wirkungen beachtlich:

aa) Historisch hat die Kirche insbesondere in Deutschland schon früh die enge Beziehung zum Staat gesucht und genossen. Bei allen Säkularisierungstendenzen bildete vor allem das landesherrliche Kirchenregiment eine stete Klammer zwischen evangelischen Christen und Staat. Und selbst die Säkularisation von 1806 hat Staat und Kirche über die Ablöseverpflichtung des Art. 138 Abs. 1 WRV bis in die Gegenwart fest aneinandergelassen. Das landesherrliche Kirchenregiment setzte sich in dem öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus der Kirchen fort, dem zahlreiche Rechtstitel wie Personal-, Steuer-, Gerichtshoheit etc. entspringen.³¹ Dieser Rechtsstatus der Kirchen in Deutschland ist einzigartig: keine Kirche auf dieser Welt steht verfassungsrechtlich und finanziell so gesichert da wie die Kirchen in Deutschland. Zudem beginnt das Grundgesetz und manche Landesverfassung mit einer Anrufung Gottes. Der Staat darf religionsfreundlich agieren, weil er von den ethischen Voraussetzungen partizipiert, die nicht er, wohl aber die Religionen bereitstellen können. Im Gegenzug genießen die Kirchen Zugang zu Bildungs-, Sozialeinrichtungen, um dort Zeichen für ihr proprium ablegen zu können.

bb) Andererseits liegt im Koordinationsmodell deutscher Provenienz die Gefahr, daß sich die Kirchen über ihre tatsächliche Lage, ihre religiöse Kraft und theologische Kompetenz zur Einmischung täuschen. Mit der Aufklärung und dem kirchenfeindlichen Humanismus des 18. Jahrhunderts entstand der Kirche mit dem Staat der große säkulare Gegenspieler, dessen Logik sie auf Dauer nicht gewachsen sein kann. Daher ist die Kirche heute fast überall in der Defensive, und keines der vielen Privilegien, die sie genießt, hat ihren schleichenden Reputationsverlust und ihre Entwicklung zu einer „Volkskirche“ ohne Volk aufhalten können. Äußerlich betrachtet – im Hinblick auf ihre Steuereinnahmen und die Annehmlichkeiten des öffentlichen Dienstrechts –, steht die Kirche zwar prächtig da. Aber dem Äußeren korrespondiert keine innere Stärke: in Wahrheit ist die Kirche theologisch ebenso wie politisch schwach, in allem fügsam, in vielem hörig, und ihre Weigerung, am Jahrestag der Deutschen Einheit die Glocken zu läuten war schon das Äußerste an Eigensinn, zu dem sie sich verstehen mochte.³²

³¹ Vgl. nur Art. 137 WRV.

³² Konrad Adam, FAZ v. 23.12.1995.

Das Koordinationsmodell hat die deutschen Kirchen satt und zufrieden werden lassen. Als Teile einer saturierten Wohlstandsgesellschaft betreiben sie, was alle anderen auch betreiben: Besitzstandswahrung. Im Bündnis mit der weltlichen Macht braucht sich der geistliche Arm nicht allzusehr anzustrengen: denn er bekommt das Wichtigste zum Leben auf dieser Welt – Geld. Aus der alten Konkurrenz zwei Souveränitätsansprüche ist damit unter dem Etikett des Koordinationsmodells ein Verhältnis der Unterordnung geworden. Diese manifestiert sich in einer Selbstsäkularisierung der Religionen,³³ die ihren Wahrheitsanspruch zu Gunsten eines gesellschaftlich nützlichen Sozialengagements fallen lassen und sich der Welt als „Verband unter Verbänden“ anverwandeln. Gleichzeitig wird ihre theologische Kompetenz zunehmend schwächer, wird sie ihrer Aufgabe der Sinn- und Orientierungsvermittlung immer weniger gerecht, zerbröseln ihre religiöse Substanz.

b) Trennungsmodell

Im Trennungsmodell sucht der Staat den Einfluß der Religion aus dem staatlichen Leben zu verbannen, zu minimieren, zu neutralisieren. Diese Gleichgültigkeit des Staates ihr gegenüber muß der Religion nicht unwillkommen sein, im Gegenteil: kann sie doch gerade darin ihre Integrität in Abgrenzung zum Staat wahren: „die Religionen behaupten ihre Idealität am ehesten, solange sie sich gegen den Staat leidend, protestierend verhalten.“³⁴

Exemplarisch hat das Trennungsmodell in den Vereinigten Staaten von Amerika seine Realisierung gefunden. Tatsächlich gibt es kein Land, das die Trennung der beiden Sphären weiter getrieben hätte. Aber auch nirgendwo sonst dürfte die Religion einen festeren Stand im öffentlichen Leben haben, und in keinem anderen Land des Westens vermag sie dem Staat stärkere Kräfte zuzuführen als in Amerika. Die Gründergeneration der amerikanischen Verfassungsgeber war sich über die wechselseitige Abhängigkeit der beiden Mächte im Klaren, zog daraus jedoch ganz andere Konsequenzen als die Europäer: Ihr diente die Säkularität des Staates dazu, Raum zu schaffen für den Glauben, und auf diesem Wege von der Religion alles das zurückzu-erhalten, was sie und nur sie leisten kann. Die amerikanische Praxis gab *Alexis de Tocqueville* die Antwort auf die Frage, „ob man die tatsächliche

³³ Problemdiagnose: *Josef Isensee*, Die Säkularisierung der Kirche als Gefährdung der Säkularität des Staates, in: Gerfried W. Hunold/Wilhelm Korff (Hg.), Die Welt für morgen, 1986, S.164 ff.; *Deppenheuer* (N 17), S. 26 f.

³⁴ *Burckhardt* (N 1), S. 137.

Macht einer Religion dadurch erhöhen kann, daß man ihre scheinbare Macht vermindert“.³⁵ In der amerikanischen Gewohnheit, den Staat aus allen Dingen der Religion herauszuhalten, fand er die Lösung. Gerade weil der Regierung die religiösen Überzeugungen, aus denen heraus die Bürger ihr Leben führen, nicht gleichgültig sein kann, muß sie den Glauben als Privatangelegenheit behandeln. Denn die Menschen bringen nur für die Dinge, die ihnen existentiell am Herzen liegen und die sie selbst gestalten können, das Maß an Zuneigung auf, das einer Sache zum Erfolg verhilft. Daher müsse sich der Staat, um die Religion zu fördern, zurückhalten. Nur die vollständige Trennung erlaube es, die beiden Potenzen, von denen die Republik lebt, den Geist des Glaubens und den Geist der Freiheit, Staat und Religion miteinander zu verbinden.

³⁵ „Über die Demokratie in Amerika“ [1835], 1976, 9. Kap., S. 341 ff., 343.