

THEOLOGISCHE REVUE

116. Jahrgang
– Oktober 2020 –

Religion in den Rechtskulturen der Moderne. Schlaglichter und Konturen laufender Debatten

Von Georg Essen

1. Die „Rückkehr der Religion“ in den Raum gesellschaftlicher Öffentlichkeit

Die mediale Konjunktur auf dem Buchmarkt hält bereits zu lange an, um sie als bloß feuilletonistische Modeerscheinung noch abtun zu können. „Rückkehr der Religion“, „Wiederkehr der Götter“, „Rückkehr der Öffentlichen Religion“ oder „postsäkulare Gesellschaft“ sind Redeweisen, die sich längst durchgesetzt haben und immer wieder aufs Neue zitiert werden.¹ Den Aufwand starker Rhetorik nicht scheuend, heißt es etwa bei Horst Dreier: „[K]ein vernünftiger Zweifel kann daran bestehen, dass heute das Verhältnis von Religion und Politik, von Religion und Gesellschaft, von Religion und Recht zu den wichtigsten und am heftigsten diskutierten Themen überhaupt gehören, sei es in politischen Debatten, in den Feuilletons oder in den Diskursen der einschlägigen wissenschaftlichen Disziplinen. Die thematische Wende ist unübersehbar.“ Und weiter heißt es bei ihm, Friedrich Wilhelm Graf zitierend: „Religion ist damit vor allem und nicht zuletzt ‚auf die Agenda der modernen Wissenschaften zurückgekehrt‘.“²

In der instruktiven Einleitung zu dem von ihnen herausgegebenen Sammelband, der sich zum Ziel setzt, *Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens* zu präsentieren, loten Oliver Hidalgo und Christian Polke die Rede von einer Rückkehr der Religionen in die Öffentlichkeit moderner Gesellschaften im Übergang vom 20. zum 21. Jh. aus.³ Die sozialwissenschaftliche Perspektive, die sie dabei leitet, lenkt die Aufmerksamkeit auf die neuere kritische Diskussion zum

¹ Vgl. Martin RIESEBRODT: *Die Rückkehr der Religionen*. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2001; Friedrich Wilhelm GRAF: *Die Wiederkehr der Götter*. Religion in der modernen Kultur, München 2004; José CASANOVA: *Public Religion in the Modern World*, Chicago 1994; Jürgen HABERMAS: „Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001“, in: *Glauben und Wissen*. Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt 2001, 7–32.

² Horst DREIER: *Säkularisierung und Sakralität*. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates. Mit Kommentaren von Christian Hillgruber und Uwe Volkmann, Tübingen 2013, 6; Zitat: GRAF: *Die Wiederkehr der Götter* [FN 1], 15.

³ Vgl. Oliver HIDALGO / Christian POLKE: „Einleitung“, in: *Staat und Religion*. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens, hg. v. Oliver HIDALGO / Christian POLKE. – Wiesbaden: Springer 2017. (VIII) 457 S. (Staat – Souveränität – Nation), brosch. € 69,99 ISBN: 978-3-658-17606-8, 1–20.

klassischen Theorem der „säkularen Moderne“, demzufolge Modernisierungsprozesse unausweichlich und eindimensional Säkularisierungsdynamiken freisetzen. Unbestritten sei, dass in Europa und anderen westlichen Ländern empirisch weiterhin eine voranschreitende Säkularisierung zu beobachten sei. Gleichwohl aber sei „die Frage nach dem Verhältnis zwischen Politik und Staat auf der einen sowie Religion und religiösen Gemeinschaften auf der anderen Seite [...] nach wie vor (oder wieder) virulent“ (1f). Dies habe damit zu tun, dass die „Spielarten des Religiösen in einem säkularen Umfeld besonders auffällig erscheinen“ (2).

Dieser Befund fügt sich in auch andernorts gemachte Beobachtungen ein, dass die besonderen Eigenarten der modernen Lebensbedingungen weniger zu einem Verschwinden der Religionen, sondern stattdessen zu Neuformierungen religiöser Kommunikation führen. Einer der großen Stichwortgeber dieser Debatten war zweifelsohne der Soziologe Thomas Luckmann, dessen zum Schlagwort geronnener Buchtitel *The Invisible Religion* auf die Tatsache verweist, dass sich Religion in der Moderne jenseits institutionell organisierter Vergemeinschaftungsformen andere, neue soziale Orte gesucht habe.⁴ Hier signalisierte ein modernitätstheoretisches Deutungsangebot Aufmerksamkeit mit der These, Säkularisierung nicht als ein „Verschwinden“, sondern als eine „Verlagerung“ von Religion zu interpretieren. Selbstredend wurde die empirische Religionsforschung rasch fündig, wenn es galt, Religiosität jenseits wahrheitsgebundener Überzeugungsgemeinschaften zu identifizieren. Aber so unbesehen, wie dies noch vor ca. 30 Jahren der Fall war, dürfte in der gegenwärtigen Religionsforschung kaum einer die Sphäre des Privaten als die der Moderne adäquaten Sozialform der Religion bezeichnen. Zunächst entfalten nach wie vor religiöse Akteure in vielen modernen Gesellschaften eine soziokulturelle Prägekraft. Deren Wirksamkeit aber sollte unter den Bedingungen pluralistischer Gesellschaften nicht länger am Maßstab vormaliger religionskultureller Mehrheitsverhältnisse gemessen werden. Das gilt gewiss für die christlichen „Großkirchen“. Zwar werden sie zunehmend zu einem Sinndeutungssystem unter vielen, die mit ihren Weltdeutungen und Heilsversprechen öffentlich präsent sind. Aber mit dem offensichtlichen Verlust der Kirchen, im sinnbildenden Umgang mit der Wirklichkeit noch eine privilegierte Stellung einzunehmen und ein Deutungsmonopol in Anspruch zu nehmen, sind sie zumindest noch als Moralagenturen gesellschaftlich präsent. Den gegenwärtigen Religionsdiskurs durchzieht die Argumentationslinie, dass Kirchen und religiöse Akteure für die säkulare Zivilgesellschaft nach wie vor positive Effekte aufweisen können.

Ungeachtet einer De-Institutionalisierung, die im Feld des Religiösen zu beobachten ist, darf José Casanova zufolge die Rede von der Privatisierung der Religion nicht dazu verleiten, die öffentliche Dimension von Religion zu verkennen.⁵ Religionen stellen, von Ausnahmen abgesehen, Öffentlichkeit bereits dadurch her, dass Bekundungen ihrer Glaubensüberzeugungen, die Ritualisierung ihres Kultus, ihr sozial-karitatives Engagement sowie die Alltagspraktiken ihres Brauchtums auf Vergemeinschaftung zielen. Wenn auch in höchst unterschiedlicher Weise gehört organisierte Präsenz zu den charakteristischen Formen der Religionsausübung. Religionen sind in der „public sphere of civil society“ (José Casanova) zu verorten, weil es, wiederum von wenigen Ausnahmen

⁴ Vgl. Thomas LUCKMANN: *The Invisible Religion*. The Problem of Religion in Modern Society, New York 1967; deutsch: Thomas LUCKMANN: *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt 1991.

⁵ Vgl. José CASANOVA: *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; vgl. *Religion, Öffentlichkeit, Moderne*. Transdisziplinäre Perspektiven, hg. v. Judith KÖNEMANN / Saskia WENDEL (unter Mitarbeit von Martin BREUL), Bielefeld 2016 (Religionswissenschaft, 1).

abgesehen, ihrem Selbstverständnis entspricht, in der Öffentlichkeit wirksam zu sein. Namentlich die christlichen Kirchen adressieren explizit einen Öffentlichkeitsauftrag an die Gesellschaft, in der sie beheimatet sind. Zu den sprechenden Metaphern „Umsetzung“ bzw. „Vertauschung“ greifen beispielsweise Thomas G. Kirsch und Bertram Turner, wenn sie unter dem Titel *Permutations of Order* Autor/inn/en einladen, über die empirisch greifbare „visibility“ von Religionen nachzudenken, um sie im Lichte der „transfiguration“ von Politik und Recht zu reflektieren.⁶ Die These des Buches, das durch „empirical case studies from various parts of the world“ im Globalmaßstab untermauert werden soll, lautet: „[...] we argue in the present volume that contemporary legal/religious transfigurations involve permutations, meaning that elements of ‚legal‘ and ‚religious‘ acts of ordering are at time repositioned within each realm and from one realm to the other.“ (2f)

Öffentlich präsent sind Religionen aber noch aus einem anderen Grund: In Religionssystemen wird organisierte, teils institutionen-, christlich gesprochen: kirchengebundene Religiosität mit eindeutig identifizierbaren konfessorischen Identitätsmustern nach innen wie außen hin kommuniziert, die sich auf Glaubenslehren rückbeziehen. Am Beispiel der „islamischen Welt“ konnte der Religions- und Islamwissenschaftler Reinhard Schulze Re-Konfessionalisierungsschübe aufzeigen, die allerdings seit geraumer Zeit schon nicht nur im Islam, sondern vielmehr in allen Religionen stattfinden.⁷ Das ist ein wichtiger Hinweis darauf, dass die Kategorie der „Öffentlichkeit“ auch deshalb zum religionskulturellen Beschreibungsarsenal gehören sollte, weil man nur auf diesem Wege die Bedeutung von Religionen als politischer Machtfaktor erfassen kann.⁸

Auf dieses Thema konzentrieren sich die Beiträge in einem von Friedrich Wilhelm Graf und Jens-Uwe Hartmann herausgegebenen Aufsatzband, der in einer Vielzahl von Beiträgen *Sinnstiftungssysteme im Konflikt* analysiert.⁹ Der Band hat übrigens eine interessante Vorgeschichte, die als Beleg dafür dienen mag, dass in säkularen Gesellschaften der Deutungsbedarf in Sachen „Religion“ keineswegs ab-, sondern eher zunimmt. Der Publikation war eine Vortragsreihe vorausgegangen, die von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Frühjahr 2015 organisiert wurde. Damit kam sie einer Bitte der Bayerischen Staatsregierung nach, die offenbar einen Beratungsbedarf in Fragen moderner Religionsdeutung verspürte. Das Vorwort informiert darüber, dass es „auch um eine verstärkte Aufklärung der breiteren Öffentlichkeit über aktuelle religiöse Strömungen und Auseinandersetzung gehen [sollte]“. Dieser Auftrag erklärt die Anlage des Bandes, in dem es darum geht, „die mit neueren religiösen Bewegungen verbundenen Konfliktpotentiale sowie die vielfältigen, aber immer auch umkämpften Wechselwirkungen zwischen Religionskulturen und anderen gesellschaftlichen Sphären wie insbesondere dem politischen System in den Blick zu nehmen“ (1).

Was in nahezu allen Publikationen zum Thema „Religion und Öffentlichkeit“ im Mittelpunkt des Fragens steht, ist die hohe Ambivalenz, die Religionen offenbar eigentümlich ist.¹⁰ Sie sind gesellschaftspolitisch nicht nur als ein Integrationsfaktor gefragt, der für die Ausbildung kollektiver Identitäten in heterogenen Gesellschaften in Anspruch genommen werden kann, sondern sie stehen

⁶ Vgl. *Permutation of Order. Religion and Law as Contested Sovereignties*, hg. v. Thomas G. KIRSCH / Bertram TURNER, Abingdon/New York 2016.

⁷ Vgl. Reinhard SCHULZE: *Geschichte der islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*, Berlin 2016.

⁸ Vgl. *Weltordnungen*. Salzburger Hochschulwochen 2009, hg. v. Gregor Maria HOFF, Innsbruck 2009.

⁹ Vgl. *Religion und Gesellschaft. Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, hg. v. Friedrich Wilhelm GRAF / Jens-Uwe HARTMANN. – Berlin/Boston: De Gruyter 2019. (VI) 290 S., kt € 39,95 ISBN: 978-3-11-058125-6.

¹⁰ Vgl. R. Scott APPLEBY: *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham 2000.

in dem Verdacht, dass ihnen ein Konfliktpotential innewohnt, das den gesellschaftlichen Frieden bedrohe.

Die religionspolitischen Forschungsdebatten der zurückliegenden 20 Jahre führten zu dem Ergebnis, dass es heuristisch kaum weiterführt, *unvermittelt* auf eine intrinsische Gewaltförmigkeit von Religionen hinzuweisen.¹¹ Diese These beruht auf dem Trugschluss, dass das religiöse Bewusstsein in der opaken Binnenwelt des rein Religiösen existiere. Das von Reinhard Schulz in die Diskussion eingebrachte Ambivalenzphänomen der „Konfessionalisierung“ religiöser Vorstellungswelten gibt jedoch Auskunft darüber, dass diese sich im Übergang vom 20. ins 21. Jh. keineswegs als eine „Entweltlichung“ vollzog, in der Religiosität sich gewissermaßen in Innenwelten hinein verflüchtigt. Es mag sein, dass im Medium frommer Selbstbeschreibungen Religionsakteure davon überzeugt sind, dass es ihnen allein um ihr Seelenheil, Sündentilgung und Jenseitshoffnung geht. Gleichwohl ist das Religiöse unentrinnbar in ökonomische Interessen, politische Machtansprüche und kulturelle Identitätsmuster hinein verwoben, wenn nicht gar verstrickt. Deshalb steht in Frage, ob die Moderne dem religiösen Bewusstsein nicht abverlangt, eine reflexiv gewordene Identitätsvergewisserung auszubilden, mit der die Grenzreflexion von „Innen-“ und „Außenperspektive“ in die je eigene religiöse Praxis hineingeholt wird. Themeneinschlägige Publikationen dokumentieren, in welchem Maße sich wissenschaftliche Theologien in dieser Hinsicht inzwischen als Selbstbeschreibungen des je eigenen Glaubensverständnisses begreifen, deren religionsfunktionale Funktion längst nicht mehr darin aufgeht, allein die glaubensinterne Explikation des *intellectus fidei* zu sein. Als Beleg mag der von Rüdiger Althaus und Jochen Schmidt herausgegebene Aufsatzband herangezogen werden, in dem mehrheitlich Theolog/inn/en vertreten sind,¹² aber auch der von Hermann-Josef Große Kracht und Gerhard Schreiber verantwortete Tagungsband.¹³ Was sich hier anhand exzellenter Einzelbeiträge beobachten lässt, ist die Wahrnehmung der Aufgabe der Theologie, die kritische Selbstreflexion religiöser Praxis zu leisten. Die im religionspolitischen Diskurs im Mittelpunkt stehende Deutungskategorie der „Öffentlichkeit“ verlangt, systemtheoretisch formuliert, von der Theologie, die Selbsteinschreibung der Differenz von System und Umwelt zu leisten. Indem sie normative Grundlagen der Glaubenspraxis aktualisierend freilegt, sie mit ihren vergangenen Fehlentwicklungen sowie historischen positiven Fortentwicklungen konfrontiert und vor zukünftigen Fehlentwicklungen warnt bzw. positive Fortentwicklungen befördert, leisten diese Positionen bereits *intern* einen Beitrag zu der Aufgabe, die Schließung religiöser Selbstbeschreibungen zu verhindern. Sie aber ist eine unhintergehbare Bedingung, weil sie die Selbstverortung von Religion in der modernen Zivilgesellschaft an die innere Selbstübereinstimmung ihrer Überzeugungen zurückzubinden hat.

Die einst katholischerseits erhobene Forderung nach einer „Entweltlichung“ der Kirche (Papst Benedikt XVI.) ist folglich keine adäquate Antwort auf die Ambivalenzen, mit denen Religionen heute

¹¹ So freilich, jedenfalls im ersten Anlauf, Jan ASSMANN: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003 (Edition Akzente).

¹² Vgl. *Staat und Religion. Aspekte einer sensiblen Verhältnisbestimmung*, hg. v. Rüdiger ALTHAUS / Jochen SCHMIDT. – Freiburg: Herder 2019. 280 S. (Quaestiones disputatae, 303), brosch. € 35,00 ISBN: 978-3-451-02303-3.

¹³ Vgl. *Wechselseitige Erwartungslosigkeit? Die Kirchen und der Staat des Grundgesetzes – gestern, heute, morgen*, hg. v. Hermann-Josef GROßE KRACHT / Gerhard SCHREIBER. – Berlin/Boston: De Gruyter 2019. (X) 400 S., geb. € 59,95 ISBN: 978-3-11-062007-8.

im Raum der Öffentlichkeit präsent sind.¹⁴ Ob gerechtfertigt oder nicht, sie sind dem Verdacht ausgesetzt, weniger ein gesellschaftlicher „Integrationsfaktor“ als vielmehr ein globaler „Konfliktherd“ zu sein, so bringt – pars pro toto – der Staatsrechtler Horst Dreier das im Hintergrund stehende Problem auf den Punkt.¹⁵ Ihrer, hoch gegriffen formuliert, Weltverantwortung werden Religionen nur gerecht, wenn sie sich nicht in eine epistemische Ortlosigkeit hinein flüchten, die ohnehin den Verdacht nährt, sich kritischen Anfragen gegenüber immunisieren zu wollen.

Entscheidend für unser Thema ist überdies der Hinweis, dass der fromme Gestus, sich einer Selbstverortung in modernen Gesellschaften zu verweigern, vielfach den Habitus einer Gegenwartsverachtung mit sich führt, der antimodernistisch grundiert ist. Nun ist freilich das Verhältnis von Religion, Politik, Recht und Staat bereits aus soziologischen Gründen als das von jeher intrikate Verhältnis von Religion und Moderne zu dechiffrieren. An einem kritischen Begriff der Moderne vorbei dürfte es deshalb nicht möglich sein, sich dem Themengeflecht von Religion, Politik, Staat und Gesellschaft auch nur zu nähern!

Ein ideengeschichtlicher Rückblick, ohne den die aktuellen religionspolitischen Diskurse nicht verstanden werden können, vermag diese These zu erläutern. An der Schwelle zum neuen Millennium beherrschte Samuel P. Huntingtons Mutmaßung die intellektuellen Debatten, ein *Clash of Civilisations* stünde bevor.¹⁶ Der Übergang von Industriegesellschaften klassischer Prägungen in eine neue Gesellschaftsform, die sich unter den Bedingungen von Globalisierung und Multikulturalismus entfalten, führt offenbar zu grassierender Unsicherheit und wachsender Orientierungslosigkeit. Man sucht, zumal die alten Ideologien einer bipolaren Weltordnung offenkundig versagt haben, nach Haltepunkten und findet sie in einem *cultural turn*: Die Suche nach der eigenen Identität wird in einer Rückbesinnung auf die eigene Kultur fündig. So scheinen sich schließlich auch die Konfliktpotentiale zu erklären, die hinter dieser Rückbesinnung lauern. Die Ausbildung kultureller Differenzen beruht auf mentalen Prozessen der Zugehörigkeit und Abgrenzung und vollzieht sich also im Medium individueller und kollektiver Identitätsbildung. Diese wiederum kann unter bestimmten Umständen der Logik des Ethnozentrismus verfallen, dem eine normative Asymmetrie zugrunde liegt: Das Eigen- oder Selbstsein glaubt seine Identität nur behaupten zu können, indem es das Anderssein der Anderen abwertet. Von einem „Clash of Civilisations“ wäre folgerichtig zu sprechen, wenn unter den Bedingungen einer wachsenden Kommunikationsdichte diese Asymmetrie wechselseitig ist, die kulturelle Differenz somit real erfahren und erlitten wird und sich gegebenenfalls gewaltsam entlädt. Es spricht einiges für die These, die bereits genannten Konfessionalisierungsdynamiken unter anderem auch als Ausdruck unbewältigter Krisenerfahrungen im Umgang mit Globalisierungsprozessen zu deuten, sofern diese den Zerfall traditioneller Lebenswelten beschleunigen und religiös grundierte Bindungen und Wertbezüge erodieren lassen. Scheinbar gegenläufig zu ihren universalistischen Sinnansprüchen neigen unter bestimmten kulturellen, politischen und ökonomischen Bedingungen Religionen offenbar dazu, sich mit antiglobalistischen, vielfach nationalistisch codierten Repartikularisierungstendenzen zu verbünden.

Jedenfalls für den deutschsprachigen Raum fungierte und fungiert noch stets Jürgen Habermas als Stichwortgeber, wenn es um die Freilegung jener modernitätstheoretischen

¹⁴ Vgl. *Entweltlichung der Kirche?* Die Freiburger Rede des Papstes, hg. v. Jürgen ERBACHER, Freiburg 2012 (Theologie kontrovers).

¹⁵ Vgl. Horst DREIER: „Religion im Grundgesetz – Integrationsfaktor oder Konfliktherd?“, in: *Wechselseitige Erwartungslosigkeit?*, hg. v. GROBE KRACHT / SCHREIBER [FN 13], 337–390.

¹⁶ Vgl. Samuel P. HUNTINGTON: *Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

Hintergründe geht, ohne die wir die besagte Ambivalenz von Religion unter Einschluss ihrer Gewaltanfälligkeit nicht begreifen können. In seiner Friedenspreis-Rede führt er die gesellschaftsanalytische Kategorie der „entgleisenden Säkularisierung“ ein. Angesichts einer Globalisierung, die sich im Gefolge einer beschleunigten und radikal entwurzelnden Modernisierung herausbildet, kehre mit „9/11“ unvermutet ein Problem auf die religionspolitische Agenda zurück, von der säkulare Gesellschaften geglaubt hatten, es ein für allemal gelöst zu haben: In unheimlich eindeutiger Symbolsprache erzwang der 11. September eine forcierte Suchbewegung nach Lösungsstrategien, um das seit jeher intrikate Verhältnis von Religion, Politik und Gewalt neu auszubalancieren.¹⁷

2. Religionskonflikte als Herausforderung moderner Gesellschaften

Der heutige Religionsdiskurs findet freilich nicht allein in den Ereignissen des 11. Septembers seinen Bezugspunkt. Wenn auch in ihrem Fluchtpunkt angesiedelt, beherrschen, so eine treffsichere Formulierung von Oliver Hidalgo und Christian Polke, „Bedrohungsperzeptionen“¹⁸ die gesellschaftlichen Wahrnehmungsmuster, die vom Islamismus und Djihadismus provoziert werden. Gesellschaftliche Konfliktodynamiken resultieren darüber hinaus aus den Migrationsschüben und Flüchtlingsströmen, die zweifelsohne mit dazu beigetragen haben, dass das „religiöse Feld“ (Pierre Bourdieu) pluralistischer Gesellschaften durch hohe Heterogenität und mit ihr durch eine Vielzahl von religiösen und kulturellen Konflikten bestimmt wird.

Angesichts dieser Problemkonstellation ist es gewiss kein Zufall, dass ein verstärkter Reflexionsbedarf im Blick auf ein Kategorienpaar entstanden ist, das auf das engste mit der politischen Kultur der westlichen Zivilgesellschaften verbunden ist: „Staat und Religion“. Mit diesem Schlagwort sind gleich zwei Publikationen aus jüngster Zeit überschrieben.¹⁹ Dass es sich hier um eine „sensible[...] Verhältnisbestimmung“ handelt, kann flankierend am Beispiel anderer Buchtitel illustriert werden. Mit *Der säkulare Staat auf dem Prüfstand* ist eine Monographie von Christian Joppke überschrieben.²⁰ Ahmet Cavuldak wiederum hinterfragt in konstruktiver Absicht die *Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie*.²¹ Hans Michael Heinig gibt seiner Publikation zum Staatskirchenrecht den Titel *Prekäre Ordnungen*.²²

Auch in diesen Diskursen steht der Säkularitätsbegriff im Mittelpunkt, nun aber nicht in der Gestalt der bereits erwähnten Modernitätstheorie, die im Medium von Säkularisierung das Verhältnis von Gesellschaft und Religion in den Blick nimmt. Säkularisierung fungiert auch als ein verfassungsrechtlicher bzw. religionsrechtlicher terminus technicus. Kaum eine themeneinschlägige Publikation kommt ohne das Narrativ aus, dass die Entstehung des modernen Staates deshalb als ein „Vorgang der Säkularisation“ (Ernst-Wolfgang Böckenförde) begriffen werden kann, weil die Emanzipation des Staates aus der Vorherrschaft der Religion und mit ihr die Entkopplung von

¹⁷ Vgl. HABERMAS: „Glaube und Wissen“ [FN 1].

¹⁸ HIDALGO / POLKE: „Einleitung“, in: *Staat und Religion*, hg. v. HIDALGO / POLKE [FN 3], 1–20, hier: 2.

¹⁹ Vgl. *Staat und Religion*, hg. v. HIDALGO / POLKE [FN 3]; *Staat und Religion*, hg. v. ALTHAUS / SCHMIDT [FN 12].

²⁰ Vgl. Joppke, Christian: *Der säkulare Staat auf dem Prüfstand*. Religion und Politik in Europa und den USA. – Hamburg: Hamburger Edition 2018. 346 S., geb. € 35,00 ISBN: 978-3-86854-320-9.

²¹ Vgl. Cavuldak, Ahmet: *Gemeinwohl und Seelenheil*. Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie. – Bielefeld: transcript 2015. 629 S. (Edition Politik, 22), kt € 49,99 ISBN: 978-3-8376-2965-1.

²² Vgl. Heinig, Hans Michael: *Prekäre Ordnungen*. Historische Prägungen des Religionsrechts in Deutschland. – Tübingen: Mohr Siebeck 2018. (XII) 94 S., brosch. € 10,00 ISBN: 978-3-16-156217-4.

staatlich-politischer und religiös-kirchlicher Ordnung zu den konstitutiven Identitätsmerkmalen der politischen Moderne gehört. Hans Michael Heinig hat in einem gut lesbaren Problemaufriss, den er in sein instruktives Bändchen eingeflochten hat, noch einmal eine Abkürzung jener Etappen geboten. Sie verlaufen vom nachreformatorischen Regelungsbedarf eines Religionsrechts, das auf den frühneuzeitlichen Bikonfessionalismus zugeschnitten war, über die Kodifizierung von Toleranz- und Duldungsgesetzen, die schließlich auf Forderungen nach einem verfassungsverbürgten Grundrecht auf Religionsfreiheit zuliefen, bis hin zu den Neubegründungen von Religionsfreiheit, staatlicher Religionsneutralität und Staatskirchenrecht in der Weimarer Verfassung von 1919 und dem Grundgesetz von 1949.²³

Derartige Rekonstruktionsanstrengungen finden sich nicht selten insbes. in der deutschsprachigen Fachliteratur, in der offenbar ein ausgeprägtes Interesse daran besteht, sich der Genese des heutigen Religionsrechtes zu vergewissern. Diese wird freilich allzu häufig gegenläufig zu den Entkopplungsprozessen konstruiert. Aus Gründen, nach denen noch zu fragen sein wird, werden diesbezügliche Studien mit dem Ziel betrieben, die „religiösen Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates“ aufzuzeigen.²⁴ In gewisser Hinsicht bietet der Aufsatzband von Oliver Hidalgo und Christian Polke so etwas wie eine *counter history* zu diesen Narrativen. Die historiographisch weit gespannte tour d'Horizon, die mit Platon einsetzt und mit Gegenwartsautor/inn/en wie beispielsweise Charles Taylor, Jürgen Habermas, Martha Nussbaum und Mark Lilla endet, lässt sich als eine Rekonstruktion lesen, in der sich die Differenzierung von Religion und Staat als ein epistemologisches, auf reziproke Autonomie zielendes Projekt vollzieht.²⁵

Allerdings folgen Rückblicke dieser Art nicht allein historiographischen Interessen, sondern werden vielmehr in systematischer Absicht vorgetragen. Denn immerhin stellen das Modell des weltanschaulich neutralen Staates wie auch die profane Moral- und Rechtsordnung des politischen Gemeinwesens historische Errungenschaften dar, mit deren Hilfe die Zivilisierung der Religion nach dem 30-jährigen Krieg gelingen konnte. Ihre rechtliche Einkleidung geht auf die leidvollen Erfahrungen zurück, dass die Christentümer nicht in der Lage gewesen sind, konfessionelle Konflikte friedlich zu lösen. In diesem Sinne gehört das, scharf formuliert, Misstrauen gegenüber religiösen Wahrheitsansprüchen im öffentlichen Raum des Politischen gleichsam zur Raison des weltanschaulich-neutralen Verfassungsstaates! In den Prinzipien einer säkularen Rechtsordnung, der profanen Moral und der Vernunftautonomie spiegeln sich *die* maßgeblichen Mechanismen und Instrumente der europäischen Moderne, mit denen die öffentliche Präsenz von Religionen in einer säkularen Zivilgesellschaft reguliert werden sollte.

Die Rückkehr von Glaubenskonflikten in die Politik, zu der auch das hässliche Gesicht religiös motivierter Gewalt gehört, weist offenbar darauf hin, dass die europäische Religionsgeschichte der Neuzeit ein lehrreiches Exemplum für moderne, aber auch für sich modernisierende Gesellschaften darstellt, die aus den Fugen zu geraten drohen. Gleichzeitig steht zu vermuten, dass plural verfasste

²³ Vgl. Heinig: *Prekäre Ordnungen* [FN 22].

²⁴ Vgl. Tine STEIN: *Himmliche Quellen und irdisches Recht*. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt 2007; Karl-Heinz LADEUR: *Der Anfang des westlichen Rechts*. Die Christianisierung der römischen Rechtskultur und die Entstehung des universalen Rechts, Tübingen 2018; Arnd UHLE: *Staat – Kirche – Kultur*, Berlin 2004 (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, 43); Phillipe NEMO: *Was ist der Westen?* Die Genese der abendländischen Zivilisation. Übersetzt aus dem Französischen von Karen Ilse Horn, Tübingen 2005 (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik, 49); Harold J. BERMAN: *Law and Revolution*. The Formation of the Western Legal Tradition, Cambridge 1983.

²⁵ Vgl. *Staat und Religion*, hg. v. HIDALGO / POLKE [FN 3].

politische Gemeinwesen zur Zeit jedenfalls über kein anderes politisches und rechtliches Instrumentarium verfügen als die genannten religionspolitischen Grundprinzipien der europäischen Moderne, um kulturelle und religiöse Differenzen und Konflikte einzuhegen. Auch wenn das säkulare Rechtsinstrumentarium als alternativlos erscheint, um Religionskonflikte domestizieren zu können, so steht gleichwohl die Frage im Raum, ob und inwieweit das bestehende Religionsrecht in der Lage ist, heutige religiöse Konflikte zu lösen.

3. 1995 als historische Wendemarke des deutschen Religionsverfassungsrechts. Zur religionsrechtlichen Judikative des Bundesverfassungsgerichts nach dem Kruzifix-Urteil

Zwar konnte das klassische Staatskirchenrecht in den Jahren 1994 und 1995, als die zweite, grundlegend neu überarbeitete Auflage des *Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland* erschien, noch einmal ein festliches Hochamt feiern.²⁶ Hier wird das gesamte Theorie- und Methodendesign dieses Rechtsgebietes umfassend präsentiert und zwar unter Einschluss der jeweils hereinspielenden kultur- und verfassungsgeschichtlichen Hintergründe. Auch werden die ausdifferenzierten Sachgebiete der *res mixtae* im Lichte der seinerzeitigen Gesetzeslage und Rechtspraxis aufgearbeitet und rekonstruiert. Aber liest man das Handbuch aus zeithistorischer Warte, dann kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die für die öffentliche Präsenz von Religionen wesentlichen Rechtsverhältnisse schon damals – Mitte der 90er-Jahre des vorigen Jh.s – kaum noch wirklichkeitsgerecht und kontextsensibel erfasst wurden. Denn das Jahr 1995 stellt eine historische Wendemarke dar! Nirgends sonst verdichten sich die beschriebenen Umbrüche im gesellschaftlichen Feld des Religiösen so markant wie im Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts von 1995. Dies tritt besonders deutlich zutage, wenn er vom zweiten Kopftuch-Urteil von 2015 gelesen wird. Auch es steht ganz im Zeichen der Dialektik von Pluralisierung und Säkularisierung, die im Mittelpunkt der gegenwärtigen religionspolitischen Herausforderung steht.²⁷ Dass diese Fälle als Verfassungsbeschwerden vom Bundesverfassungsgericht angenommen wurden, ist ein Hinweis auf das zunehmende Konfliktpotential, das Religionsstreitsachen innewohnt. Deren Schlichtung drängt u. a. auch deshalb auf letztverbindliche Entscheide, weil die Intensivierung politischer und gesellschaftlicher Auseinandersetzungen über Religion offenbar die Grundfesten des geordneten Zusammenlebens unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen und Lebensformen zu erschüttern droht. Bereits dadurch ist unabweisbar eine Regulierungsnotwendigkeit gegeben.

Dass wiederum konkrete Rechtskonflikte überhaupt auf das Abstraktionsniveau eines verfassungsrechtlichen Referenzrahmens bezogen werden, hat namentlich mit der Prämisse zu tun, dass derartige Regulierungen im Medium liberaler Rechtsstaatlichkeit orientiert und normiert werden sollen. Was ist der sinnvolle und der Freiheit angemessene Umgang mit einem religiös-weltanschaulichen Pluralismus, der augenscheinlich konfliktanfällig ist? Insofern dürfte die Häufung religionsrechtlicher Auseinandersetzungen, die „in Karlsruhe landen“, zugleich ein Indikator für

²⁶ Vgl. *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland* (2 Bände), hg. v. Joseph LISTL / Dietrich PIRSON, Berlin (2., grundlegend neubearbeitete Auflage) 1994–1995.

²⁷ Vgl. BVerfGE 93, 1–37; 1 BvR 1087/91; BVerfGE 138, 296–376; 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10.

Umbrüche im Beziehungsgeflecht von Staat, Gesellschaft und Religion darstellen. Alle Verfassungsbeschwerden, deren sich das Bundesverfassungsgericht seit 1995 angenommen hat, sind ein Reflex auf fortschreitende Säkularisierungs- und Pluralisierungsdynamiken, die gesellschaftlich zu beobachten sind.²⁸ Im Kruzifix-Beschluss beispielsweise wird nicht nur ein Ausgleich zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit gesucht. Sondern er hatte auch, indirekt zumindest, auf das zunehmende Verschwinden von religiöser Homogenität in der Gesellschaft zu reagieren, in denen verfassungspolitische Plausibilitäten sich nicht mehr als tragfähig erwiesen, die das staatliche Anbringen religiöser Symbole in öffentlichen Gemeinschaftsschulen als den religionskulturellen Normalfall sanktioniert hatten. Zugleich, so wird man zumindest rückblickend von den politischen Debatten sagen, die auf den Kruzifix-Beschluss folgten, trat die Einsicht ins gesellschaftliche Bewusstsein, dass die Prägung des Rechts durch die Mehrheitskultur schwindet. Darf der Staat religiös-weltanschaulichen Besonderheiten in seiner Rechtsordnung entgegenkommen, wenn diese ihren Legitimitätsrückhalt verlieren und eher als Privilegierung von Partikularinteressen begriffen werden? Damit aber ist das weite Feld der verfassungspolitischen Neutralitätsdiskussion eröffnet!²⁹ Welche Neutralitätsvorstellung entfaltet eine befriedende Wirkung? Ist es das gängige, der deutschen Verfassungstradition entsprechende positiv-integrierende Modell? Oder verlangen religiös-weltanschauliche Konflikte in einer pluralistischen Gesellschaft nach Ordnungsmodellen, die die staatliche Neutralitätsverpflichtung als negativ-distanzierend begreifen?

Genau diese Frage wird im ersten Kopftuch-Urteil von 2003 aufgeworfen und beantwortet. Der „mit zunehmender religiöser Pluralität verbundene gesellschaftliche Wandel“, so heißt es nun, könne „Anlass zu einer Neubestimmung des zulässigen Ausmaßes religiöser Bezüge in der Schule sein“. Es war naheliegend, diese Maxime in die Reichweite der Alltagstauglichkeit zu bringen! Immerhin hatte das Gericht es dem Landesgesetzgeber freigestellt, die „zunehmende religiöse Vielfalt in die Schule aufzunehmen“ oder, im Gegenteil, „der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen“³⁰. Unter bestimmten Voraussetzungen können so Rechtsvorschriften kodifiziert werden, die als präventive Konfliktvermeidungsstrategien wirksam werden, um religiösen Konfliktherden in Schulen vorbeugend begegnen zu können. In seinem zweiten Kopftuch-Urteil von 2015 ist das Verfassungsgericht – zuständig war dieses Mal der Erste Senat – der im ersten Kopftuch-Entscheidung eröffneten Möglichkeit nicht weiter gefolgt, auf die zunehmende religiöse Pluralität in Schulen je nach bundeslandspezifischen Verhältnissen reagieren zu können und gegebenenfalls zu restriktiveren Neutralitätsbestimmungen zu greifen.³¹ Diese Möglichkeit wurde 2015 wieder eingeschränkt. Denn zum einen stellt das Gericht, was das staatliche Neutralitätsgebot betrifft, eine Distinktionsnorm auf, indem es jetzt, auf den Unterschied zwischen einer lediglich abstrakten und einer hinreichend konkreten Gefahr abhebend, eine stärkere Berücksichtigung primär individualfreiheitlich begründeter Schutzgüter geltend macht. Grundrechtliche Erwägungen, so wird man mit Blick auf den Entscheid

²⁸ Vgl. Gawron, Thomas: *Bundesverfassungsgericht und Religionsgemeinschaften*. Konstellationen von Mobilisierung, Entscheidung und Implementation. – Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2017. 72 S. (Rechtswissenschaftliche Arbeitspapiere der Technischen Universität Braunschweig, 1/2017), geb. € 27,00 ISBN: 978-3-8305-3846-2.

²⁹ Vgl. insbes. Stefan HUSTER: *Die ethische Neutralität des Staates*. Eine liberale Interpretation der Verfassung. Tübingen (2., unveränderte Auflage mit einer neuen Einleitung) 2017 (Jus Publicum, 90).

³⁰ Vgl. BVerfGE 108, 282–340, hier: 282, 309; 2 BvR 1436/02.

³¹ Vgl. BVerfGE 138, 296–376; 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10.

des Ersten Senats schlussfolgern müssen, priorisieren institutionstheoretische Normierungen. Denn zum anderen engt das Gericht den gesetzgeberischen Gestaltungsspielraum ein, die staatliche Neutralitätsverpflichtung negativer und distanzierender regeln zu wollen. Es soll nicht mehr ausreichen, dass die Legislative zu der begründeten Einschätzung gelangt, auf drohende Religionskonflikte präventiv und generell mit einem Verbot religiöser Bekundungen reagieren zu wollen. Rechtssoziologisch wird nun offenbar ein gewisser Gewöhnungseffekt in Rechnung gestellt, wenn es um textil sichtbare Religionsbekundungen geht.

Wer die beiden Urteile des höchsten deutschen Gerichts von 2003 und 2015 zur Kopftuch-Frage miteinander vergleicht, der stößt auf eine der zentralen politischen und verfassungsrechtlichen Problemkonstellationen des deutschen Staatsreligionsrechtes. 2003 treten die Spannungen zwischen der traditionellen, die ständige Rechtsprechung bislang beherrschenden positiven Neutralitätskonzeption einerseits und der offenbar neuen Konzeption, mit der die staatliche Neutralitätsverpflichtung restriktiver gefasst werden soll, andererseits deutlich hervor. Sie wurden seinerzeit vom Bundesverfassungsgericht so aufgelöst, dass die Einschätzungsprärogative des Landesgesetzgebers mehr Gewicht erhalten sollte. Das entsprach durchaus der damaligen religionspolitischen Diskussionen über das geordnete Zusammenleben in der pluralistischen Gesellschaft. In der Entscheidung von 2015 scheint hingegen eine augenfällige Unentschiedenheit feststellbar zu sein, ob derartige Rechtskonflikte nach Maßgabe primär individualgrundrechtlicher oder aber primär institutionsrechtlicher Gesichtspunkte geschlichtet werden sollen. In dieses Themenfeld hinein ist ja bereits die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Verleihung des Körperschaftsstatus an die „Zeugen Jehovas“ von 2000 zu verorten, deren Geltungssinn darauf zuläuft, einem staatskirchenrechtlichen Institut eine primär grundrechtliche Ausrichtung zu verleihen.³²

Wie ist es um die verfassungspolitische Aussagekraft der vorstehend rekonstruierten Urteile und Entscheidungen für die gesamtgesellschaftliche Diskurslandschaft bestellt, in der um die Einhegung weltanschaulicher und religiöser Pluralisierung gerungen wird? Denn natürlich sind diese höchstrichterlichen Entscheidungen, auch wenn sie sich auf enggeführte Fallkonstellationen beziehen, durchaus von einem verfassungspolitischen Interesse, das über sie hinausreicht. Dass offenkundig die Reichweite des staatlichen Neutralitätsgebotes in einer religionspluralistischen Gesellschaft eine wachsende Aufmerksamkeit erfährt und neu verhandelt werden muss, ist Teil von Debatten, in denen die Selbstvergewisserung der liberalen Ordnung zum Thema gemacht wird. Das gilt dann auch für weitere Aspekte, die in weiteren Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts thematisiert werden. So stand in dem „Zeugen Jehovas“-Urteil zwar allein die Frage zur Klärung an, ob eine über die Rechtstreue hinausreichende Staatsloyalität zu den ungeschriebenen Verleihensvoraussetzungen gehört, die für die Anerkennung einer Religionsgemeinschaft als Körperschaft des öffentlichen Rechts maßgeblich sind. Gleichwohl wird in religionspolitischen Debatten an Religionsakteure die normative Erwartung adressiert, eine Loyalität zu Verfassungsgrundsätzen auszubilden, die über einen bloßen Gesetzesgehorsam hinauszureichen habe. Die im Kopftuchurteil von 2015 mitverhandelte Frage, ob sog. christlich-abendländische Wertvorstellungen in Regelungsvorschriften gesetzlich geltend gemacht werden dürfen, um entsprechende Privilegierungsbestimmungen zuzulassen, reicht ebenfalls

³² Vgl. BVerfGE 102, 370–400; 2 BvR 1500/97.

weit über die konkret verhandelten Verfassungsbeschwerden in einen Diskurs über die rechtsgestaltende Prägestkraft christlicher Sinnressourcen hinein.

4. „Prekäre Ordnungen“.

Konflikte um Religion und das normative Regulativ des Rechts

Dass der gegenwärtige Diskurs über die Rückkehr der Religion in den Raum der Öffentlichkeit von der Frage vorangetrieben wird, wie das Verhältnis von Staat und Religion zu bestimmen sei, verwundert. Denn immerhin hatte die Trennung von Staat und Religion zur Folge gehabt, dass die Religion aus der Obhut des Staates entlassen und an die Gesellschaft freigegeben wird. Das bringt der Begriff der „Privatisierung“ freilich nur ungenügend zum Ausdruck. Zwar werden religiöse Wahrheitsansprüche einerseits dem individuellen Selbstbestimmungsrecht und damit der Gewissensfreiheit der Einzelnen unterworfen. Das bedeutet jedoch andererseits, dass der weltanschaulich neutrale Staat sich den Religionen gegenüber wahrheitsasketisch verhält. Anders gewendet: Die Frage nach der Wahrheit der Religion und nach ihrer menschlichen Bedeutung findet ihren Ort in der Gesellschaft; sie ist dem Assoziationsgewitter der Zivilgesellschaft überantwortet. An die Stelle der vorneuzeitlichen Codierung von Staat und Religion tritt neuzeitlich die von Gesellschaft und Religion! Dem entspricht eigentlich ja auch die Forderung der politischen Moderne, den Begriff des „Politischen“ nicht unmittelbar vom Begriff des „Staates“ her zu verstehen, sondern von dem der „Gesellschaft“. Die religionspolitische Debattenlage hingegen steuert augenscheinlich auf eine Aufmerksamkeitsverschiebung zu, sofern in ihr der Staat als Bezugspunkt für die Konstellierung von Religion und Politik in Anspruch genommen wird. Andreas Anter und Verena Frick führen diese Entwicklung auf eine „wachsende Politisierung“ des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft zurück. Durch konfliktive Veränderungen in diesem Spannungsfeld werde das „Prinzip der strikten Trennung von Politik und Religion“ zunehmend in Frage gestellt, so dass in der Religionspolitik eine „Modifikation der Rolle des Staates“ zu beobachten sei, „der eine inzwischen weitaus aktivere Rolle gegenüber den Religionsgemeinschaften einnimmt“³³.

Meines Erachtens argumentieren Anter und Frick kurzschlüssig, wenn sie in der Einführung zu dem von ihnen herausgegebenen Aufsatzband konstatieren, dass die „politischen Antworten“ auf die Herausforderung politischer und kultureller Konflikte „in jedem Fall in rechtlicher Form gegeben [werden]“ (3). Aber war – in der politischen Moderne – das Verhältnis von Politik und Religion „seit Jahrhunderten immer ein Rechtsproblem“? Hat also tatsächlich, wer nach diesem Verhältnis fragt, „zwangsläufig das Recht in den Blick zu nehmen“ (3)? Der These ist, so meine ich, zu widersprechen, dass die Zuordnung von Politik und Religion „auf dem Wege der Rechtsinterpretation“ neu austariert werden muss (5). Das Institut des Rechts verhebt sich, wollte es in religionspolitischen Konflikten „moderieren und legitime von illegitimen Positionen unterscheiden“ (5). Diese Aushandlungsprozesse sollten nicht einer justizförmigen Regelungsdichte unterworfen werden, sondern dem Primat der Politik. Die politische Frage kann deshalb nur lauten, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen das Recht als Lösungsinstrumentarium für Religionskonflikte in Anspruch genommen werden sollte.

³³ Andreas ANTER / Verena FRICK: „Zur Einführung: Politik, Recht und Religion“, in: *Politik, Recht und Religion*, hg. v. Andreas ANTER / Verena FRICK. – Tübingen: Mohr Siebeck 2019. (VIII) 244 S. (POLITIKA, 18), brosch. € 49,00 ISBN: 978-3-16-156322-5, 3–10, hier: 4.

Die Gründe, die Anter und Frick veranlassen, einer Konfliktlösungsdominanz der Judikative das Wort zu reden, dürften freilich mit der zunehmenden Konflikträchtigkeit von Religion zu tun haben, die ihrerseits bei einer zunehmenden Heterogenität der Gesellschaft manifest wird. Jedenfalls ist, so Astrid Reuter, eine deutliche „Tendenz zur Verrechtlichung der Konflikte um Religion“³⁴ zu beobachten. Die Ambivalenz einer solchen Verrechtlichungsdynamik ist rechtssoziologisch aufschlussreich und besteht offensichtlich darin, dass die Bereitschaft, vielleicht gar die Fähigkeit abnimmt, soziale Konflikte zwischen unterschiedlichen Lebensformen, Werthaltungen und weltanschauungsgebundenen Überzeugungen durch alltagskulturell verankerte Schlichtungspraktiken beizulegen. Auch vertraut man offenbar immer weniger auf die traditionellen Foren im Raum des Politischen, Medialen und Öffentlichen, in denen es darum geht, Religionsstreitigkeiten diskursiv auszutragen und tolerant einzuhegen. Seit geraumer Zeit schon häuft sich die Zahl von Gerichtsurteilen, in denen es etwa um das religiös begründete Schächten, den Bau von Moscheen oder das Tragen eines Kopftuchs geht. Es wird die Aufhängung von Kreuzen in öffentlichen Schulen gerichtlich angefochten und desgleichen auch der Schutz sog. stiller Feiertage wie beispielsweise des Karfreitags. Hoch ist die Anzahl justizförmig ausgetragener Schulkonflikte, in denen es z. B. um die Befreiung von der Schulpflicht, vom Sexualkundeunterricht oder vom koedukativen Sportunterricht geht.³⁵

Religionsrechtlich auszuhandelnde Konfliktkonstellationen verweisen auf eine Tiefendimension, in der derartige Streitigkeiten ins sehr Grundsätzliche und Prinzipielle gewendet werden. Bei zunehmendem Konfliktpotential, das Religionsstreitsachen innewohnt, geraten die vertrauten religionsrechtlichen Instrumente der Verfassungsordnung selber unter Legitimationsdruck. Gestritten wird beispielsweise um eine mögliche Begrenzung des Schutzbereichs des Grundrechts auf Religionsfreiheit für die Fälle, in denen Religionsakteure den demokratischen Rechtsstaat und die von ihm verbürgten Freiheitsrechte ablehnen. Oder es wird diskutiert, ob die liberale Verfassungsordnung hinreichend wehrhaft ist, um Terroristen zu bekämpfen, die die säkulare und freiheitliche Rechtsstaatlichkeit mit ihren explizit religiös motivierten Attentaten militant bekämpfen. Zugleich aber stehen hinter ebenfalls geführten Debatten über die Integrationsfähigkeit oder -bereitschaft insbes. von Muslimen Fragen nach der grundsätzlichen Vereinbarkeit von Islam und Verfassungsordnung im Raum. Hier geht es zunächst um die Frage nach der Staatsloyalität von Muslim/inn/en, dann aber auch um die Frage, ob sie in Übereinstimmung mit ihren Glaubensüberzeugungen wesentliche Errungenschaften der liberalen und säkularen Freiheitsordnung anerkennen: Menschenrechte, Geschlechterparität, Religions- und Weltanschauungsfreiheit, die Trennung von Staat und Religion sowie die Profanität der Verfassungsordnung.

Angesichts der zunehmenden Religionsvielfalt in Deutschland steht desgleichen die traditionell kirchenfreundliche Auslegung des Religionsverfassungsrechts unter Rechtfertigungsdruck. Diskutiert wird in diesem Zusammenhang, ob das Konzept einer „hinkenden“³⁶,

³⁴ Astrid REUTER: *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft*. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld, Göttingen 2014 (Critical Studies in Religion/Religionswissenschaften, 5), 66; *Die verrechtlichte Religion*. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, hg. v. Hans G. KIPPENBERG / Gunnar Folke SCHUPPERT, Tübingen 2005.

³⁵ Vgl. HUSTER: *Die ethische Neutralität des Staates* [FN 29].

³⁶ Der zum geflügelten Worte gewordene Begriff „hinkend“ findet seinen ersten Beleg in Ulrich STUTZ: „Das Studium des Kirchenrechts an den deutschen Universitäten“, in: *Deutsche Akademische Rundschau* 6. Jg., 12. Semester-Folge, Nr. 5 vom 15. Dezember 1924, 1–4, hier: 2, Sp. 2.

auf Kooperation hin angelegten Trennung von Staat und Kirche noch zukunftssträftig sei. Hinter diesen Diskurslagen steht, vielfach im Blick auf den Islam formuliert, einerseits ein vorher offenbar so nicht wahrgenommenes Irritationspotential, das Religionen eigen sein kann. Andererseits aber wird die Frage aufgeworfen, ob nicht ganz grundsätzlichen – und noch vorgängig zu möglichen Gefährdungen, die tatsächlich oder vorgeblich von Religionen ausgehen – die Folgewirkungen von Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozessen dazu zwingen, das Religionsrecht, wie es dann stets heißt, „laizistischer“ zu normieren.³⁷

Der letzte Hinweis führt zum Nukleus der aktuellen Diskussionen zum Staatskirchenrecht, wie es für den Geltungsbereich des Grundgesetzes kodifiziert ist. Freilich lädt bereits diese Formulierung zu einem „begriffspolitische[n] Grundsatzstreit“ ein. Denn die Prozesse forciert religiöser Pluralisierung verlangen nach einer Neujustierung des überkommenen, gänzlich an den christlichen Kirchen ausgerichteten Staatskirchenrechts. Die Referenzliteratur zu diesem Thema ist noch stets der von Hans Michael Heinig und Christian Walter herausgegebene Aufsatzband *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?*³⁸ Das Fragezeichen, das die Autoren ihrem Titel seinerzeit noch glaubten beifügen zu müssen, dürfte sich inzwischen erübrigt haben. Begriffe wie „Religionsverfassungsrecht“ oder „Staatsreligionsrecht“ haben sich im staatsrechtlichen Schrifttum weitestgehend durchgesetzt als Ausdruck einer neuen Vielfalt des Religiösen, die es verfassungsrechtlich zu gestalten gilt.

Welche Zukunft aber ist dem traditionellen Staatskirchenrecht dann noch beschieden? „Wenn der Mantel fällt, muss der Herzog nach!“, heißt ein geflügeltes Wort von Friedrich Schiller. Die im Aufsatzband von Heinig und Walter versammelten Beiträge teilen mehrheitlich die Überzeugung, dass der Erhalt des staatskirchenrechtlichen status quo allein nicht zukunftssträftig sein dürfte! Denn wäre, um im Bilde zu bleiben, der Herzog zu retten, wenn der Mantel nicht fallen würde? Der Mantel des Staatskirchenrechts ist zweifelsohne positives Recht, das den öffentlichen Status der Kirchen, die sich mit diesem „Purpur“ bekleiden, festigt und so ihre gesellschaftliche Position absichert. Aber weil die Bindungskraft eines rechtlichen Normenbestandes auch von gesellschaftlich geteilten Legitimitäts- und Plausibilisierungserfahrungen abhängt, könnte es tatsächlich sein, dass der überkommene staatskirchenrechtliche Umgang mit den grundgesetzlich einschlägigen Bestimmungen nicht länger wirklichkeitsadäquat ist. Inzwischen, 2020, ist die Ratlosigkeit noch größer geworden, mit welchen Handlungslogiken die Kirchen in der Zivilgesellschaft präsent sein können und für ihr Sinnangebot einstehen sollten. Auch haben die innerkirchlichen Erosionsprozesse, nicht zuletzt als Folge der Missbrauchsskandale und ihrer schleppenden Aufarbeitung durch beide Kirchen, noch einmal dramatisch zugenommen. Überdies ist die Frage offen, mit welcher Sozialgestalt die Kirchen in Zukunft ihrer gesellschaftspolitischen Sendung öffentlichen und v. a. institutionellen Ausdruck verleihen können. Die auch durch demographische Entwicklungen beförderte Delegitimation von Institutionen, die mit dem Anspruch auftreten, wirklichkeitsgestaltende Überzeugungsgemeinschaften zu sein, stellt ein Festhalten an der institutionellen Struktur des Staatskirchenrechts in Frage. Mit anderen Worten: In der Gesellschaft der Gegenwart hat sich das Feld des Religiösen in einer Weise verändert, dass das Verhältnis von Religion, Öffentlichkeit und Staat neu bestimmt werden muss! Inzwischen ist das traditionelle Staatskirchenrecht kein angemessener

³⁷ Vgl. *Religionsrechtliche Spannungsfelder*, hg. v. Hans Michael HEINIG / Christian WALTER, Tübingen 2015.

³⁸ Vgl. *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffsgeschichtlicher Grundsatzstreit*, hg. v. Hans Michael HEINIG / Christian WALTER, Tübingen 2007.

Rahmen mehr zur Regulierung besagter Verhältnisbestimmungen im institutionellen Umgang von Staat und Religion, weil es, worauf alle empirischen Befunde hinweisen, in seiner Grundkonzeption unterkomplex angelegt ist.

Greifbar wird dieses Problem an einer verfassungsrechtlichen Grundsatzfrage, die 2019 bei den „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche“ verhandelt wurde. Der Obertitel des Tagungsbandes – *Individualität und Institutionalität* – deutet das Spannungsfeld an, um das es geht.³⁹ Es führt seinerseits auf die religionsrechtliche Grundkonzeption des Grundgesetzes selbst zurück. Auf der einen Seite versieht der Art. 4 GG das individuelle Grundrecht der Religionsfreiheit mit einem zwar nicht schranken-, wohl aber vorbehaltlosen Geltungssinn. Auf der anderen Seite normiert der Art. 140 GG, der die Bestimmungen der Art. 136 bis 139 sowie 141 WRV in das Grundgesetz inkorporiert, Elemente einer staatskirchenrechtlichen Institutionenordnung. Sie enthält neben dem Verbot der Staatskirche Regelungen zum Körperschaftsstatus der Kirchen sowie zum Sonn- und Feiertagsschutz, ferner und darüber hinaus Bestimmungen zur Kirchensteuer, zum Schutz kirchlichen Eigentums sowie zur Ablösung der Staatsleistungen.

Die Verfung von grundrechtlichen Freiheitsgarantien und Verbürgung institutioneller Autonomie ist gewiss ein Proprium des Grundgesetzes, bildet aber zugleich auch die Grundlage für Kooperationsmöglichkeiten mit dem Staat. Dass die Trennung von Staat und Kirche keine strikte ist, sondern eine auf Zusammenwirken hin angelegte, zeigt sich desgleichen an dem in Art. 7 Abs. 3 GG garantierten konfessionsgebundenen Religionsunterricht, der als ordentliches, versetzungsrelevantes Lehrfach an staatlichen Schulen anzubieten ist. Als Spezialität der institutionellen Rahmung, die für das Staatsreligionsrecht des Grundgesetzes prägend ist, gilt auf der Grundlage von Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV insbes., dass Religionsgemeinschaften der Status verliehen werden kann, eine Körperschaft des öffentlichen Rechts zu sein.⁴⁰ Zwar wird durch die staatliche Verleihung des Körperschaftsstatus der Kirchen keine institutionelle Verbindung zwischen Staat und Kirche geschaffen. Aber sie ist Ausdruck des historisch gewachsenen Selbstverständnisses, dass die Sachgebiete der *res mixtae* nach einem institutionell geregelten Ordnungsgefüge verlangen, das insgesamt, so jedenfalls die traditionelle Deutung, staatsnah zu verorten ist. Im Übrigen resultiert die Statusbefestigung, die den Kirchen, aber nicht nur ihnen, als Körperschaften des öffentlichen Rechtes staatlicherseits zugebilligt wird, aus der Einsicht in ihre kultur- und sozialproduktive Bedeutung; sie wird herkömmlich Gemeinwohlorientierung genannt.

Aber fügt sich eine solche Institutionengarantie, die Religionsgesellschaften gewährt wird, noch ein in die laufenden Prozesse einer Individualisierung der Gesellschaft, von denen auch das Feld des Religiösen betroffen ist? Und spricht aus einer solchen Statusbefestigung nicht eine Privilegierung der christlichen Kirchen, die den gesellschaftlichen Religionspluralismus ignoriert? Mit anderen Worten: Lassen sich eine religionsrechtliche Institutionenordnung mit einem individuellen Religionsgrundrechtsschutz noch miteinander vereinbaren bzw. kohärent miteinander verfügen?

³⁹ Vgl. *Individualität und Institutionalität*. 100 Jahre staatskirchenrechtliche Regelungen der Weimarer Reichsverfassung, hg. v. Michael SCHLAGHECK / Arnd UHLE. – Münster: Aschendorff 2019. 271 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 54), kt € 32,90 ISBN: 978-3-402-10577-1.

⁴⁰ Vgl. Hans Michael HEINIG: *Öffentliche Religionsgesellschaften*. Studien zur Rechtsstellung der nach Art. 137 Abs. 5 WRV korporierten Religionsgesellschaften in Deutschland und in der Europäischen Union, Berlin 2003 (Schriften zum Öffentlichen Recht, 921); Stefan MAGEN: *Körperschaftsstatus und Religionsfreiheit*, Tübingen 2004 (Jus Ecclesiasticum, 75).

Hans Michael Heinig referiert knapp und bündig die komplexe Diskussionslage: „Drei mögliche Entwicklungspfade treten seit Mitte der 2000er Jahre in Konkurrenz: Der ‚religionsverfassungsrechtliche‘ Ansatz redet einer gewissen ‚Vergrundrechtlichung des Staatskirchenrechts‘ das Wort. Die Weimarer Religionsartikel sind demnach zuvorderst vom Grundrecht der Religionsfreiheit her zu verstehen und nicht als institutionelles Sonderarrangement. Ein so gedeutetes Staatskirchenrecht gewinne innerstaatlich angesichts der veränderten religionsempirischen Verhältnisse an Plausibilität und sei auch auf europäischer Ebene leichter zu vermitteln. Andere sehen hingegen das auf ‚anstaltliche Religionsverwaltung‘ zugeschnittene Staatskirchenrecht in der überkommenen Form an ein Ende gekommen; es führe zu Ausgrenzungen von Minderheitenreligionen, berücksichtige die Konfessionslosen nicht hinreichend und könne auf die mit der religiösen Vielfalt zunehmenden Religionskonflikte nicht mehr angemessen reagieren. An die Stelle des ‚korporatistischen Arrangements‘ müsse, so eine Schlussfolgerung im politischen Raum, eine laizistische Neuausrichtung des Religionsrechts treten. Geradezu konträr dazu schließlich stehen Hierarchisierungsansätze. Sie sehen das geltende Staatskirchenrecht in einem engen Zusammenhang mit den christlichen Wurzeln des Verfassungsstaates. Die Grundfiguren des modernen Verfassungsdenkens seien christlich imprägniert und bedürften der Einbettung in eine christliche ‚Leitkultur‘. An besonderen Rechten über die Religionsfreiheit hinaus könne nur teilhaben, wer zu dieser Kultur einen konstruktiven Beitrag leiste.“⁴¹

5. Verfassungsgeschichtspolitik. Konturen einer problematischen Programmatik

„Religiöse Überlieferungen“, heißt es bei Jürgen Habermas, „leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt“⁴². Fehlt einer Verfassungsordnung etwas, weil sie ihren legitimatorischen Geltungsgrund nicht in Gott, sondern in der Volkssouveränität findet? Fehlt einer Moral- und Rechtsordnung ein Geltungsfundament, weil sie sich aus profanen Vernunftquellen speist und also nicht theonom, sondern autonom begründet wird? Im seriösen Schrifttum der neueren Staats- und Verfassungsrechtslehre finden sich keine Positionen mehr, die den autonomen Geltungsanspruch säkularer Verfassungen noch bestreiten wollten. Aber gänzlich verschwunden vom theologisch-politischen Ideenhimmel sind Denkgebilde keineswegs, die dem modernen, aus revolutionären Politikressourcen sich näherndem Verfassungskonstitutionalismus mit Reserven begegnen. Positionen dieser Couleur bewegen sich freilich weniger in explizit geltungstheoretischen Diskursen, sondern rekurren auf die Verfassungsgeschichte. Scharf gesprochen: Sie betreiben Verfassungsgeschichtspolitik!

Der Ahnherr dieser Denkfiguren ist, wie könnte es anders sein, nach wie vor Carl Schmitt.⁴³ Dieser hatte den Begriff der „Politischen Theologie“ herangezogen, um auf jene neuzeitlichen Transformationsprozesse aufmerksam zu machen, in denen christlich-theologische Begriffe auf den staatlich-juristischen Bereich übertragen und also säkularisiert wurden. Das Ziel der Begriffssoziologie, mit der Schmitt diese Aneignungsprozesse methodisch analysiert, soll darin bestehen, staatsrechtliche Begriffe wie z. B. „Souveränität“ und „Legitimation“ ihrer neuzeitlich

⁴¹ Heinig: *Prekäre Ordnungen* [FN 22], 66f.

⁴² Jürgen HABERMAS: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 13.

⁴³ Vgl. Carl SCHMITT: *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin ¹⁰2015 (¹1922).

beanspruchten autonomen Geltungskraft zu entkleiden. Schmitt geht es keineswegs nur um den Aufweis genealogischer Abhängigkeiten, die auf den religiösen Entdeckungszusammenhang des neuzeitlichen Verfassungsstaates hinweisen. Sondern der normative Anspruch seiner Politischen Theologie besteht darin, die Möglichkeit einer säkularen, das aber heißt: autonomen Grundlegung politischer Ordnung zu bestreiten.

Es hat den Anschein, als ob Schmitts Genealogie-Theorie das berühmte Böckenförde-Paradox bis in die Gegenwart hinein in einer spezifischen Weise überdeterminiert habe. „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Denn diesem immerhin bereits 1967 formulierten „Paradox“ liegt eine Frage zugrunde, die bis heute ihre Aktualität nicht verloren zu haben scheint: „Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann?“ Der Verdacht, der im Raume steht, lautet: Ein Verfassungsstaat, dessen Bindungswirkung sich den Quellen einer profanen, will sagen, nicht an Religion gebundenen Vernunftmoral verdankt, hängt „in der Luft“, weil er über kein tragendes Fundament verfügt. Man kann, so geschehen bei Ernst-Wolfgang Böckenförde, die Sache auch sehr effektiv und dramatisch formulieren: „Worauf stützt sich dieser Staat am Tag der Krise?“⁴⁴

Aus jüngster Zeit liegt ein Aufsatzband vor, der meines Erachtens das Böckenförde-Paradox mit einem Argumentationsduktus behaften will, den sein Urheber selbst freilich nie vertreten hat. Unter der Überschrift *Würde oder Willkür* versammeln die Hg. Thomas A. Seidel und Ulrich Schacht Beiträge, die nach „theologische[n] und philosophische[n] Voraussetzungen des Grundgesetzes“ fragen.⁴⁵ Es bleibt unklar, was in einem epistemologisch präzisen Sinn mit „Voraussetzungen“ gemeint sein soll. Dieser Begriff zielt sichtlich auf die Frage nach dem Verhältnis des säkularen Verfassungsstaates zum Christentum. Denn zumindest historisch lässt sich das sog. Wertefundament, auf dem der säkulare Verfassungsstaat aufruht, nicht ohne die Freilegung seiner im Wesentlichen religiösen Wurzeln begreifen. Aber welche Konsequenzen wären aus diesem geistes- bzw. verfassungsgeschichtlichen Befund zu ziehen? Der Aufsatzband verhandelt jedenfalls keine bloß historischen Fragen! Er steht vielmehr in einer verfassungshistoriographischen Tradition, in der der Rekurs auf geistesgeschichtliche Wurzeln und Voraussetzungen der modernen Verfassung darin gegenwartsorientiert sein will, dass im Gewande einer historischen Argumentation auf die Angewiesenheit des positiven Rechts auf metapositive und vorrechtliche Begründungen *normativ* gedrungen wird. Angesichts der Dialektik von Säkularisierung und Pluralisierung wird die Frage diskutiert, welche Relevanz das christliche Erbe als Fundament oder Ferment der politischen Ordnung unter den gewandelten religionskulturellen Bedingungen noch besitzen kann. Das abendländisch-christliche Kulturerbe soll vergegenwärtigt werden, um auf soziokulturelle und politische Fragen nach einer kollektiven Identität eine Antwort geben zu können. Die Berufung auf gemeinsame Herkunftsbezüge soll, im Blick auf die brisante Rasanz, mit der sich in der Moderne Gesellschaften pluralisieren, nicht nur geeignet sein, um politische, ökonomische, soziale und nationale Differenzen

⁴⁴ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967)“, in: Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: *Recht, Staat, Freiheit*. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt 1991, 92–114, hier: 112, 111, 113.

⁴⁵ Vgl. *Würde oder Willkür*. Theologische und philosophische Voraussetzungen des Grundgesetzes, hg. v. Thomas A. SEIDEL / Ulrich SCHACHT. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019. 279 S. (Georgiana. Neue theologische Perspektiven, 3), pb. € 20,00 ISBN: 978-3-374-05607-1.

zu überbrücken. Sondern durch die Aufdeckung von Erbschaftsverhältnissen soll zugleich eine überwölbende Kultureinheit konstruiert werden, die auch fragmentierte Gesellschaften auf das Ideal eines homogenen Gebildes verpflichten wollen. Aber wie weit trägt das Kohäsionsversprechen, auf das setzt, wer das Narrativ vom christlichen Erbe auf die aktuellen Selbstverständigungsdebatten beziehen will?

Fragen dieser Art stellen sich bei der Lektüre einer Broschüre ein, die die sechsten „Kueser Gespräche“ dokumentiert. In seinem Festvortrag befrachtet Bernhard Vogel die aus dem Christentum stammenden historischen Quellen der politischen Moderne mit dem indispensable Geltungssinn, dass nur eine in Gott gründende Werteordnung die Würde des Menschen zu schützen wisse.⁴⁶ Bemerkenswert an dieser These ist ein *tertium non datur*, das Vogel mit ihr verbindet. Die geistesgeschichtliche Alternative zum Kusaner bildet ihm zufolge ein anderer Landsmann von der Mosel, der Trierer Karl Marx, dessen Ideologie eine „totale Absage an das Denken des Nikolaus von Kues“ darstelle (25).

Was hier verkannt wird, ist die Tatsache, dass sich die Heraufkunft des modernen Staates konstitutiv als ein epistemologisches Projekt durchsetzte, das die Differenz zwischen Religion und Staat mit einem geltungstheoretischen Vorzeichen versah. Der *Leviathan* des Thomas Hobbes (1651), der *Tractatus Theologico-Politicus* des Baruch de Spinoza (1670) sowie die vernunftkritischen Grundlegungsschriften Immanuel Kants, aber auch seine themeneinschlägigen Werke der *Rechtslehre* (1794) und der *Religionsschrift* (1793/94) dokumentieren die Kurzschlüssigkeit, mit der Vogel argumentiert. Die politische Moderne verortet sich selbst in Autonomiewelten! Wie weit also reichen Argumentationsfiguren, die aufweisen wollen, dass Rechtsordnungen nachhaltig auch dann religiös geprägt oder konnotiert sind, wenn sie im „säkularen Gewand“ erscheinen? Ein von Christian Waldhoff herausgegebener Aufsatzband diskutiert die unabgeholte Relevanz von Konfessionalitäten, mit denen auch das säkulare Recht imprägniert sei.⁴⁷ Wie immer es mit diesbezüglichen Motivforschungen bestellt sein mag, der legitimatorische Gewinn solcher Analysen sollte differenzsensibel ausfallen. Denn gegen die Behauptung harmonischer Erbschaftsverhältnisse dürfte auch daran zu erinnern sein, dass die verfassungsrechtlichen Prinzipien der Religionsfreiheit und der staatlichen Religionsneutralität den christlichen Kirchen zunächst einmal *von außen* abgenötigt, ja geradezu abgerungen werden mussten. So sah sich die römisch-katholische Kirche erst Mitte der 60er-Jahre des vorigen Jh.s in der Lage, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Errungenschaften der Amerikanischen und Französischen Revolution anzuerkennen.

Wenn von „Europa als Werteordnung“ die Rede sein soll, dann gehören säkulare und humanistische Traditionspfade wesentlich zu ihr. Der Aufsatzband von Klaus Viertbauer und Florian Wegscheider fragt deshalb aus gutem Grund genauer nach, was es denn mit einem christlichen Europa auf sich habe, und markiert den religiösen Pluralismus folgerichtig als die entscheidende theologische Herausforderung.⁴⁸ Es gilt, den Gestus des narrativ Autoritären nicht aus dem Blick zu verlieren, mit dem die Semantiken der Einheit und Homogenität bemüht werden. Gerade wenn

⁴⁶ Vgl. Bernhard VOGEL: „Europa als Werteordnung? Das Erbe des Nikolaus von Kues“, in: *Europa als Werteordnung? Das Erbe des Nikolaus von Kues*, hg. v. Ulf HANGERT / Wolfgang PORT / Karl-Heinz B. VAN LIER. – Münster: Aschendorff 2019. 79 S. (Kueser Gespräche, 6), kt 10,00 ISBN: 978-3-402-24624-5, 19–28.

⁴⁷ Vgl. *Recht und Konfession – Konfessionalität im Recht*, hg. v. Christian WALDHOFF, Frankfurt 2016 (Recht als Kultur, 11).

⁴⁸ Vgl. *Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung*, hg. v. Klaus VIERTBAUER / Florian WEGSCHEIDER, Freiburg 2017.

verfassungskulturelle Bestandsvoraussetzungen in Erinnerung gerufen werden, auf die der säkulare Staat angewiesen sei, wird in derartigen Meistererzählungen wahlweise der „Westen“, „Europa“ oder das „Abendland“ als ein geistig-religiöser Einheitsraum imaginiert, in dem die für die Moderne charakteristischen Prozesse soziokultureller und, v. a., religiöser Pluralisierung kein Platz vorhanden sein soll. Kann mit der Rekonstruktion religiöser Erbschaftsverhältnisse überhaupt jene Geltungsbehauptung eingeholt werden, wie sie der Abendland-Rhetorik vielfach eigen ist? Es mag sein, dass Religionen eine erinnerungskulturelle Funktion erfüllen, da sie säkulare Gesellschaften, die unter Pluralisierungsdruck geraten sind, an ihre tatsächlich oder vermeintlich allgemein geteilten normativen Grundlagen zurückbinden. Aber der kulturelle Bedeutungsschwund, den das christliche Erbe erleidet, sowie die Entkirchlichung, infolgedessen die institutionellen Träger dieses Erbe zunehmend marginalisiert werden, machen darauf aufmerksam, dass aufgrund der pluralismusoffenen Liberalität moderner Gesellschaften ein gemeinsam getragenes Wertefundament lediglich einen „overlapping consensus“ (John Rawls) darstellt. Es beruht, jedenfalls als tatsächlich vorhandene und gelebte Auffassung, auf einem bloß subjektiv geteilten Konsens.

6. Religionsrecht in komparativer und internationaler Perspektive

Verfassungshistorische Vergewisserungen, die in systematischer Absicht vorgetragen werden, scheinen, aufs Ganze gesehen, ein deutscher Sonderweg zu sein. In themeneinschlägigen Grundsatzstudien v. a. aus dem angelsächsischen Raum wird eine solche historisierende Perspektivierung weniger gepflegt. So strukturiert beispielsweise bereits Kent Greenawalt sein Standardwerk *Religion and the Constitution* am Leitfaden von Schlagworten und Grundbegriffen; eine historische Dimensionierung fehlt völlig.⁴⁹ In deutlicher Korrespondenz zum angelsächsischen case law-System der Rechtsprechung rekonstruieren auch andere Studien das Verhältnis von Staat und Religion primär anhand von Einzelthemen. John Witte und Gary S. Hauk etwa schärfen den Blick für das Verhältnis von *Church, State, and Family*,⁵⁰ während Daniel Philpott und Timothy Samuel Shah im Globalmaßstab das Thema der (Christen-)Verfolgung untersuchen.⁵¹

Anhand einer Studie von Rex J. Ahdar kann freilich – e contrario – der systematische Mehrwert von verfassungsgeschichtlichen Narrativen benannt werden, die die religiösen Rückbezüge säkularer Verfassungs- und Rechtsordnungen zum Thema haben.⁵² Derartige Narrative verfolgen ja auch – paradigmatisch hierfür steht immer noch der bereits genannte Aufsatz von Ernst-Wolfgang Böckenförde über *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* – den Zweck, auf dem Umweg über Herkunftsbezüge die Entfremdung von Christentum und politischer Moderne zu

⁴⁹ Vgl. Kent GREENAWALT: *Religion and the Constitution* (2 Bände), Princeton/Oxford 2006–2008.

⁵⁰ Vgl. *Christianity and Family Law. An Introduction*, hg. v. John WITTE / Gary S. HAUK. – Cambridge: Cambridge University Press 2017. 467 S. (Law and Christianity), geb. £ 83,99 ISBN: 978-1-108-41534-7; Witte, John: *Church, State, and Family. Reconciling Traditional Teachings and Modern Liberties*. – Cambridge: Cambridge University Press 2019. 434 S. (Law and Christianity), geb. 95,00 ISBN: 978-1-107-18475-6.

⁵¹ Vgl. *Under Caesar's Sword. How Christians Respond to Persecution*, hg. v. Daniel PHILPOTT / Timothy Samuel SHAH. – Cambridge: Cambridge University Press 2018. 523 S. (Law and Christianity), geb. £ 110,00 ISBN: 978-1-108-42530-8.

⁵² Vgl. Rex J. AHDAR: *Worlds Colliding Conservative Christians and the Law*, London/New York 2018 [Neuaufgabe], 12001.

überwinden.⁵³ Ahdar kann aufzeigen, dass insbes. in den USA bis weit ins politische Milieu traditioneller christlicher Konservatismen hinein der säkulare, nicht religionsgebundene Staat als Bedrohung des eigenen Wertehimmels empfunden wird. Um diese religionspolitische Gemengelage verstehen zu lernen, helfen die von Christian Joppke vorgelegten Analysen. In der 2018 aktualisierten deutschen Ausgabe seines Buches konnte er Tendenzen der US-amerikanischen Religionspolitik einarbeiten, wie sich sie in der Trump-Ära abzeichnen. Joppke berichtet über die militanten Mobilisierungsstrategien der Christlichen Rechten, mit denen diese einen „Trumpism“ unterstützen, der im Grunde genommen – Joppke bezieht sich hier auf Philip Gorski – freilich eine „säkulare Form des religiösen Nationalismus“ darstellt. In ihr spiegelt sich Joppke zufolge das Phänomen einer „kulturalisierten Religion“, das die religionsrechtliche Verfassungstradition der „Wall of Separation“ ernsthaft in Bedrängnis bringt.⁵⁴

Im Jahre 2007 wurde das „International Consortium for Law and Religion Studies“ (ICLARS) gegründet, das sich als eine „umbrella organization“ begreift, die Forscher/inne/n aus der ganzen Welt offen steht, die zu diesem Themengebiet arbeiten. Aus diesem Kreis heraus wurde die *Series on Law and Religion* gegründet, in der bislang ca. 20 Publikationen erschienen sind.⁵⁵ Gründungen von Forschungsverbänden und Publikationsstrategien zu diesem Thema folgen sichtlich jenen Globalisierungsdynamiken, in denen Religion heute in ihrer Ambivalenz von politischem und kulturellem Interesse ist. Nicht allein die Schlagwörter der „Säkularisierung“, „Individualisierung“ und „Pluralisierung“ gehören zum Kategorienensemble der Religionsforschung, sondern desgleichen die der „Internationalisierung“, „Globalisierung“ und „Europäisierung“. Zwischen- und überstaatliche Kooperationen erzwingen, religionsrechtliche Normengefüge in einem übergreifenden Kontext zu bestimmen und gegebenenfalls zu reformulieren. Damit aber lastet auf staatlich verfassten religionsverfassungsrechtlichen Bestimmungen ein Veränderungsdruck. Komparativen Studien gehört deshalb die Zukunft; sie bilden ein offenes Forschungsfeld. Einschlägig sind bislang Arbeiten zu Rechtskulturen, in denen sich das Verhältnis von Religion, Politik, Staat und Gesellschaft gewissermaßen paradigmatisch verdichtet: Bereits 2006 hatte Christian Walter eine Studie vorgelegt, die sich mit Deutschland, den USA und Frankreich beschäftigt, aber auch die gesamteuropäische Rechtslage mit in den Blick nimmt. Ahmet Cavuldak exemplifiziert seine Leitfrage nach der Trennung von Religion und Politik ebenfalls an den Beispielen Deutschland, den USA und Frankreich. Thematisch enger gefasst ist hingegen das Buch von Christian Joppke, das sich auf Europa und die USA konzentriert.⁵⁶

Es dürfte nur eine Frage der Zeit sein, bis weitere Rechtskulturen in die Forschung zu religionsrechtlichen Fragestellungen mit einbezogen werden. In Arbeiten zum komparativen und internationalen Religionsrecht wird zweifelsohne die disziplinäre Matrix der Zukunft konfiguriert!

⁵³ Vgl. *Religion, Recht, Republik*. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, hg. v. Hermann-Josef GROBE KRACHT / Klaus GROBE KRACHT, Paderborn 2014.

⁵⁴ Vgl. *Joppke: Der säkulare Staat auf dem Prüfstand* [FN 20], 7–13, 153–224.

⁵⁵ *ICLARS Series on Law and Religion*, hg. v. Silvio FERRARI / Russel SANDBERG / Pieter COERTZEN / W. Cole DURBAN / Tahir MAHMOOD, London/New York 2016ff.

⁵⁶ Vgl. Christian WALTER: *Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive*, Tübingen 2006 (Jus Publicum, 150); Cavuldak: *Gemeinwohl und Seelenheil* [FN 21]; Joppke: *Der säkulare Staat auf dem Prüfstand* [FN 20].

Über den Autor:

Georg Essen, Dr., Professor für Systematische Theologie am Zentralinstitut für Katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin sowie Zweitmitgliedschaft in der Juristischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin (Georg.Essen@hu-berlin.de)