

Folke Schuppert

**When Governance meets Religion:
Governancestrukturen und Governanceakteure
im Bereich des Religiösen**

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Erstes Kapitel	
Erste Überlegungen zur Bestimmung des angemessenen Verhältnisses von politischen und religiösen Regimen.....	10
A When Governance meets Religion: Zur Begegnung zweier »anerkannt uneindeutiger Begriffe«.....	11
I. Was ist Governance?.....	12
1. Das erste Zauberwort heißt Regelungsstrukturen	12
2. Das zweite Zauberwort heißt Governancekollektive	13
a) Territorial bestimmte Kollektive.....	13
b) Ethnisch bestimmte Kollektive	14
c) Religiös bestimmte Governancekollektive.....	15
II. Was ist Religion?	15
1. Kontingenzbewältigung und Sinnstiftung.....	15
2. Transzendenzbezug als entscheidendes Alleinstellungsmerkmal	19
III. Das sogenannte Böckenförde-Theorem betritt die Bühne	20
B When Governance meets Religion: zur Notwendigkeit der Klärung des Verhältnisses zwischen religiösen und politischen Regimen.....	23
I. Zum Begriff der religiösen Regime.....	23
II. Religionen als Public Religions und Religionen als öffentliche Macht.....	24

III.	Zur Unvermeidbarkeit von Regimekollisionen und zu Modellen der Austarierung des Verhältnisses verschieden fundierter Governancekollektive.....	28
1.	Historische Konfliktlinien	28
2.	Staat – Kirche – Modelle: von Feindschaft über Anerkennung zur Identifikation	29

Zweites Kapitel

	Eine funktionelle und funktionell-rechtliche Konzeptualisierung des Verhältnisses von religiösen und politischen Regimen	32
A	Einige einleitende Bemerkungen zur Erläuterung des funktionellen/funktionell-rechtlichen Ansatzes	33
B	Fünf Modelle einer funktionellen/funktionell-rechtlichen Zuordnung religiöser und politischer Regime.....	35
I.	Ko-Produktion von Staatlichkeit oder zum Bündnis von Thron und Altar.....	35
1.	Was meint Ko-Produktion von Staatlichkeit?	35
2.	Vom Bündnis von Thron und Altar über das Bündnis von Religion und Nation zur Partnerschaft zwischen Staat und Kirche als demokratisch gesalbte Bündnisvariante?.....	36
3.	Der lehrreiche Fall der Militärseelsorge.....	38
II.	Staat und Religion – verbunden durch das Band wechselseitiger Nützlichkeit?	40
1.	Das „knallharte“ Nützlichkeitsregime des Preußischen Allgemeinen Landrechts (ALR)	41
2.	Outsourcing von Sinnstiftung als nützliche staatliche Governancestrategie?	42

3.	Kirche als Dienst am Verfassungsstaat?	45
a)	Religion und Religionsfreiheit als Funktionsvoraussetzung freiheitlicher Demokratie	45
b)	Der Begriff der Verfassungserwartungen – in Wahrheit ein geschickt getarnter staatlicher Kaperbrief?	46
III.	Staat und Kirche: ein freundschaftliches Kooperationsverhältnis zweier autonomer Governance-Kollektive?	48
1.	Governancestrukturen als Koordinationsstrukturen.....	48
2.	Staatskirchenrechtliche Verträge als Anwendungsfall von Contract Governance.....	50
3.	Die Verleihung des Körperschaftsstatus – Privilegienbündel als Freundschaftsdienst oder Ausfluss der Bereitstellungsfunktion des Rechts?	52
IV.	Das Civil Religion-Modell oder Religion als nützliches Haustier.....	57
1.	Civil Religion – reales Phänomen, theoretisches Konstrukt oder gar nur ein Phantom?	57
2.	Zur Doppelfunktion des amerikanischen Präsidenten: politischer Führer und Hohepriester der Civil Religion in Einem.....	58
3.	Civil Religion, Grundkonsens und Verfassung.....	62
V.	Das Verhältnis politischer und religiöser Regime als dynamisches System: zur latenten Sprengkraft des religiösen Fundamentalismus	66
1.	Zum Verständnis des Verhältnisses unterschiedlicher Governance- Kollektive als dynamische Systeme	66
2.	Definition, Sprengkraft und Erscheinungsformen des Fundamentalismus.....	69
a)	Definition des Fundamentalismus.....	69
b)	Zur Sprengkraft des Fundamentalismus.....	70
3.	Erscheinungsformen und Spielarten des Fundamentalismus.....	71

C.	Ansätze einer normativen Theorie einer demokratisch-liberalen Governance des Verhältnisses von Staat und Religion	75
I.	Säkularisierung als zweifacher und komplementärer Lernprozess: Jürgen Habermas und die postsäkulare Konstellation	75
1.	Zu den Zumutungen an „vernünftige“ Religionsgemeinschaften in der postsäkularen Gesellschaft	75
2.	Zur Rolle von Religionsgemeinschaften als Interpretationsgemeinschaften	76
3.	Zur Kommunikation zwischen säkularer Gesellschaft, Verfassungsstaat und Religionsgemeinschaften als zweifachem und komplementärem Lernprozess	77
II.	Udo di Fabio und die neue reflexive Aufklärung.....	78
III.	Karsten Fischer und die Bedingungen der Möglichkeit religiöser Liberalität	79

Drittes Kapitel

	Governance normativer Pluralität: zum Verhältnis von Staat und Religionen als Verhältnis unterschiedlicher Rechtsordnungen	81
A	Was meint Governance normativer Pluralität?	82
I.	Begriff und Spielarten des Rechtspluralismus (legal pluralism).....	82
II.	Varianten des Verhältnisses unterschiedlicher Normenordnungen.....	85
B	Religionsgemeinschaften als Rechtsgemeinschaften	87
I.	Über göttliche und menschliche Gesetze und über die großen monotheistischen Religionen als Gesetzesreligionen.....	87
1.	Das Gesetz als Schlüsselbegriff des demokratischen Rechtsstaats	87

2.	Das göttliche Gesetz als Dreh- und Angelpunkt der sogenannten Gesetzesreligionen	88
a)	Von göttlichen Gesetzen	88
b)	Gottes Offenbarung der Zehn Gebote als wohl beeindruckendster Gesetzgebungsakt der Rechtsgeschichte	89
c)	Kundgabe Gottes statt Gesetze des Königs.....	90
II.	Zwei wichtige Folgeprobleme göttlicher Gesetzgebung: zum Umgang mit seiner Unabänderbarkeit und zur Notwendigkeit seiner autoritativen Auslegung.....	91
1.	Zum Umgang mit der Unabänderbarkeit offenbarter göttlicher Gesetze.....	91
2.	Zum Umgang mit der Interpretationsbedürftigkeit göttlicher Gesetze	92
a)	Das zentralistisch-hierarchische Modell	93
b)	Das pluralistische Modell.....	93
3.	Zur zentralen Rolle von Rechtsgelehrten und Rechtsschulen im Bereich der Gesetzesreligionen	94
III.	Göttliches Recht und weltliches Recht: aber wo bleibt das Kirchenrecht?.....	96
C	Zum Umgang mit normativer Pluralität	98
I.	Eine kurze Sortierung der unterschiedlichen Normenkomplexe.....	98
II.	Normative Pluralität ordnen: unterschiedliche Governance-Optionen auf dem Prüfstand.....	99
1.	Zwei scheinbar einfache Kollisionsregeln: Vorrang des staatlichen Rechts oder Vorrang der Religion?.....	99
a)	Vorrang der staatlichen Rechtsordnung	99
b)	Vorrang der Religion.....	100

2. Auf der Suche nach Pluralität ermöglichenden und autonomieschonenden Governancemodi	102
a) Der pluralistische Ansatz Bermans	103
aa) Autonomieregime	105
bb) Zur Kehrseite der Autonomie: nicht Unterdrückung von Religion sondern Unterdrückung durch Religion	107
b) Zur Filterfunktion der „ordre public“	108
aa) Funktion der ordre public-Klausel	109
bb) Einsatz der ordre public-Klausel: wechselseitige Abschottung von Rechtsordnungen oder Ausnahmevorschrift bei grundsätzlicher Öffnung?.....	110
cc) Von der nationalstaatlichen Maginotlinie zum „mensenrechtlichen ordre public“	111
(1) Der Meilenstein des sogenannten Spanier-Beschlusses des BVerfG	111
(2) Funktionswandel der ordre public-Klausel im Kontext der Durchsetzung internationaler Menschenrechte	114
c) Auflösung verfassungsrechtlicher Spannungslagen durch Abwägung	116
aa) Abwägung als „tägliches Brot“ verfassungsrechtlicher Entscheidungsfindung	116
bb) Problemspezifische und konkrete Abwägungen in der Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts zur Religionsfreiheit	118

Viertes Kapitel

Das Verhältnis von Staat und Religion im Kontext der Transnationalisierungsdiskussion... 123

A. Transnationalisierung und Wandel von Staatlichkeit..... 124

I. Transnationalisierung als Herausbildung von „transnational governance“ 124

II.	Transnationalisierung als Entstehung eines “transnational law”	125
III.	Transnationalisierung als Herausbildung neuer transnationaler Governanceakteure	127
B.	Religionsgemeinschaften als entterritorialisierte transnationale religiöse Regime	128
I.	Der Islam als transnationales religiöses Regime	128
II.	Die katholische Kirche als transnationaler Governanceakteur.....	130
C.	Zu den Schwierigkeiten des Umgangs des territorial begrenzten Nationalstaates mit transnationalen religiösen Regimen	133
I.	Zur Kollision zwischen dem nationalstaatlichen Souveränitätsanspruch und dem Universalitätsanspruch einer globalisierten Religionsgemeinschaft	133
II.	Die Dichotomie von Universalität und Partikularität der katholischen Kirche als Herausforderung des Staatskirchenrechts	134
1.	Das Schweigen des Staatskirchenrechts.....	134
2.	Das „hinkende Doppelregime von nationalen und internationalen Staat- Kirche-Regelungen als Antwort des Staatskirchenrechts	134
 Fünftes Kapitel		
	<i>das nur aus einigen ausleitenden Bemerkungen besteht</i>	137
	 Literatur	139
	 Tabellen und Abbildungen	149
	 Stichwortverzeichnis	150

B Fünf Modelle einer funktionellen/funktionell-rechtlichen Zuordnung religiöser und politischer Regime

I. Ko-Produktion von Staatlichkeit oder zum Bündnis von Thron und Altar

1. Was meint Ko-Produktion von Staatlichkeit?

Seit einiger Zeit fasziniert uns die Überlegung, ob wir es nicht in wichtigen Bereichen der Bereitstellung öffentlicher Güter – von der Gewährleistung von Sicherheit über die Bereitstellung von Infrastruktur bis zur arbeitsteiligen Normenproduktion – mit einer Ko-Produktion von Staatlichkeit zu tun haben (näher dazu Schuppert 2009). Diese nicht nur interessante, sondern weiterführende Perspektive verdanken wir einem Beitrag von Christoph Zürcher (2007), der zu dem – allerdings von uns, nicht von ihm selbst sogenannten – kooperativen Produktionsprozess von Staatsleistungen Folgendes angemerkt hatte (S. 14): „Consequently, I depart from the notion that statehood is provided solely by the state. Instead, I suggest that we think of statehood as a product which is produced by the state in association with other actors.“

Diese neuartige Perspektive versteht das, was wir gemeinhin als Staat verstehen, als ein Produkt, das in einem bestimmt gearteten Produktionsprozess hergestellt wird, und zwar von mehreren, arbeitsteilig zusammenwirkenden Akteuren, so dass wir von einer Pluralität von Staatlichkeitsproduzenten auszugehen haben. Das Besondere an dieser Perspektive ist, dass sie die Produktperspektive und die Prozess- oder Herstellungsperspektive miteinander verbindet und damit zwei Fragen ermöglicht: erstens, wie das Produkt Staat beschaffen ist oder beschaffen sein sollte, zweitens, wer an der Herstellung dieses Produkts in welchem Ausmaß beteiligt war oder ist.

Durch diese Brille der Ko-Produktion wollen wir nunmehr einen Blick auf einen Ausschnitt des Verhältnisses von Staat und Kirche werfen und fragen, welcher **Staatsbeitrag** von den Kirchen in bestimmten historischen Situationen und in bestimmten Politikfeldern geleistet worden ist bzw. weiterhin geleistet wird.

2. Vom Bündnis von Thron und Altar über das Bündnis von Religion und Nation zur Partnerschaft zwischen Staat und Kirche als demokratisch gesalbter Bündnisvariante?

Seit jeher ist der Protestantismus und insbesondere das Luthertum durch eine große, auch organisatorisch zum Ausdruck kommende **Staatsnähe** gekennzeichnet, ja Friedrich Wilhelm Graf (2006) attestiert gar dem Luthertum eine „religiös verinnerlichte Obrigkeitstreue“, so dass man geradezu von einer „**Staatsfrömmigkeit**“ sprechen könne. Eine berühmte Formel zur Kennzeichnung dieses Näheverhältnisses von Staat und Religion ist die des **Bündnisses von Thron und Altar**, eine Formel, deren Wirkmächtigkeit uns von Wolfgang Huber (1973) wie folgt erläutert wird (S. 422f.):

*„Die Formel vom ‚Bündnis von Thron und Altar‘, mit der man häufig das 19. und beginnende 20. Jahrhundert zu charakterisieren pflegt, trifft als Metapher eher auf die Rolle zu, die der Kirche im aufgeklärten Absolutismus zugeordnet war. An der Geschichte der Militärseelsorge haben wir gesehen, in welchem Maß im 17. und 18. Jahrhundert der ‚Altar‘ als Stütze des ‚Throns‘ verstanden wurde, in welchem Umfang Religion als Mittel eingesetzt wurde, den einzelnen der staatlichen Ordnung zu unterwerfen. Nur in der Zeit vor der hohen Aufklärung konnte eine Konzeption unbestrittene Gültigkeit beanspruchen, in der der Eingliederung der Religion in das Wertesystem des Staats kein dialektisches Widerspiel entgegenstand. Alle späteren Konzeptionen sind dadurch charakterisiert, daß sie gleichzeitig integrative und emanzipative Momente für das Verhältnis von Kirche und Staat enthalten. Jenes ‚Bündnis von Thron und Altar‘, die Integration der Religion in das Wertesystem des Staats, ihr **Einsatz zur Festigung der Staats-Loyalität bei den Bürgern überdauerte jedoch die aufklärerische Kritik**. Es begegnete uns vor allem in den **Kriegspredigten**, die die Kampfkraft der Soldaten wie das Durchhaltevermögen der Zivilbevölkerung steigern sollten, und in der **Struktur der Militärseelsorge**, die teilweise immer noch daran orientiert ist, daß militärische Tüchtigkeit und die Eingliederung in das militärische System mit Hilfe der Religion gefördert werden.“*

Bevor wir auf dieses Feld der Militärseelsorge ausführlicher zu sprechen kommen, sollen die historischen Entwicklungslinien der Stützung des Staates durch die Kirchen noch weiter verfolgt werden; nach Wolfgang Huber folgte auf das absolutistische Bündnis von Thron und Altar im 19. Jahrhundert bis zum Ende der Weimarer Republik das **Bündnis von Religion und Nation** (S. 423f.):

„Überlagert wurde das ‚Bündnis von Thron und Altar‘ im 19. Jahrhundert durch das ‚Bündnis von Religion und Nation‘. Die Rolle, die der Protestantismus bei der Ausbildung des deutschen Nationalgefühls wie bei seiner Übersteigerung zum Nationalismus spielte, kann schwerlich überschätzt werden. [...]

In den Stellungnahmen evangelischer Theologen zum Ersten Weltkrieg hat sich eine relativ nahe zusammengehörige Gruppe von Motiven als dominant erwiesen: die Verbindung von Religion und Nation, der Gedanke der Volkskirche und die Idee der Versittlichung des Volkes. Die ‚Kriegstheologie‘ beruhte also auf den Konzepten des Verhältnisses von Kirche und Öffentlichkeit, die im 19. Jahrhundert maßgebliche Bedeutung gewonnen hatten. [...]

Das Konzept der Volkskirche [...] bildete auch weiterhin einen Leitbegriff kirchlicher Praxis. Die enge Verbindung von Religion und Nation bestimmte in weitem Umfang das öffentliche Handeln der Kirche in der Weimarer Republik – zu der sich weite Kreise des Protestantismus in Distanz befanden, weil sie nicht als ‚nationaler Staat‘ akzeptiert wurde – wie im Dritten Reich; noch nach 1945 hat der Nationalprotestantismus – bis hin zur Auseinandersetzung um die Vertriebenenedenkschrift – seine geschichtliche Wirksamkeit erwiesen.“

Für die Zeit nach dem 2. Weltkrieg und der frühen Bundesrepublik fragt Wolfgang Huber, ob der Gedanke eines Zusammenstehens und Sich-Gegenseitig-Stützens von Staat und Kirche weiterhin ungebrochen fortbestehe und durch den **Begriff der Partnerschaft** nunmehr lediglich eine demokratische Salbung erfahren habe; er zitiert hieraus eine Passage des Urteils des Oberverwaltungsgerichts Münster von 1962, in dem es um die Frage ging, ob ein Hirtenbrief zur Wahl eine unzulässige Wahlbeeinflussung darstelle. Das Gericht verneinte diese Frage und führte zur Begründung Folgendes aus (zitiert nach Huber 1973, S. 547):

*„Der Rechtsstatus der Kirchen erschöpft sich heute nicht mehr in dem einer vom Staat beaufsichtigten öffentlichen Körperschaft. Die beiden großen Kirchen wirken heute rein tatsächlich [...] neben den politischen Parteien, den Gewerkschaften und entsprechenden Organisationen der Arbeitgeber und der Wirtschaft im Verfassungsleben mit und stellen im Verein mit diesen Kräften einen bedeutsamen Teil des Balancesystems der gegenwärtigen deutschen Staatsordnung dar, das in mancher Hinsicht die nie streng durchgeführte Gewaltenteilung zwischen Legislative, Exekutive und richterlicher Gewalt ergänzt. Die beiden großen Kirchen sind aus den historischen Bindungen an die Reste der staatlichen Kirchenhoheit entlassen und stärker als in der Weimarer Zeit in die öffentliche Ordnung des politischen Gemeinwesens hineingezogen worden. Sie sind **Glied unserer vielschichtigen öffentlich-rechtlichen Gesamtordnung**, und zwar ein **tragendes Glied** geworden. Die Kirchen haben und nehmen Anteil an der **Verantwortung für das politische Gesamtchicksal**. Sie können sich in der augenblicklichen politischen Situation Deutschlands dieser Verantwortung nicht entziehen, auch wenn sie es wollten.“*

Im Anschluss an diese Passage machte das Gericht Ausführungen zum Öffentlichkeitsauftrag und zum Wächteramt der Kirche: die Kirche übe, „wenn sie ihr Wächteramt erfüllt, staatskirchenrechtlich innerhalb gewisser Grenzen anerkannte **öffentliche Gewalt** aus“ und nehme nicht etwa das Recht der freien Meinungsäußerung wahr.

Diese Argumentation wird von Wolfgang Huber eindringlich und in der Sache überzeugend wie folgt kritisiert (S. 547f.):

*„Die politische Funktion der Kirche wird damit als ‚öffentliche Gewalt‘ interpretiert; die kirchliche Einflußnahme auf das politische Geschehen wird damit der Einflußnahme anderer gesellschaftlicher Gruppen übergeordnet; die Kirche gilt gerade in ihrer politischen Wirksamkeit **als dem Staat zugeordnet**. Eine solche Auffassung von der ‚Partnerschaft zwischen Staat und Kirche‘ widerspricht jedoch einem demokratischen Verständnis des Gemeinwesens, das von der Gleichheit der gesellschaftlichen Gruppen im Prozeß der politischen Meinungsbildung ausgeht; es widerspricht auch der gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Ordnung, die eine Privilegierung der Kirchen in ihrer politischen Funktion nicht kennt.*

***Entfalten die Kirchen öffentliche, politische Wirksamkeit, so tun sie dies als Verband unter Verbänden.** Gegenüber einem partnerschaftlichen Verständnis des Verhältnisses von Staat und Kirche impliziert diese These zweifellos einen relativen Rangverlust der Kirchen. Doch diese Relativierung des äußeren Rangs der Kirchen ergibt sich mit Notwendigkeit. Denn die Kirchengewalt kann nicht länger als eine mit der staatlichen vergleichbare Hoheitsgewalt betrachtet werden; und eine weitgehende institutionelle Sicherung der Kirchen befindet sich mit ihrer inneren Stärke in einem auffälligen Widerspruch. Deshalb ist ein solcher relativer Rangverlust nicht so sehr mit Einbußen als mit neuen Möglichkeiten der Kirchen verbunden: Wenn durch eine solche Relativierung die immer noch bestehende Bindung der Kirchen an den Staat gelöst wird, so kann dies der Wahrnehmung ihres Öffentlichkeitsauftrags nur förderlich sein. Eine solche Relativierung meint gerade nicht die Preisgabe der Autonomie der Kirchen, sondern die Stärkung ihrer Selbständigkeit. Ohne echte Unabhängigkeit vermag jedoch die öffentliche Wirksamkeit der Kirchen nicht länger überzeugend zu sein.“*

3. Der lehrreiche Fall der Militärseelsorge

Nun könnte man denken, die Militärseelsorge sei ein so spezielles und eher abseitiges Feld, dass aus ihm für das generelle Verhältnis von Staat und Kirche kein argumentativer Honig zu saugen sei. Dies stimmt so nicht; wie Wolfgang Huber überzeugend herausgearbeitet hat, spiegelt sich im Verständnis der Aufgabe der Militärseelsorge von Friedrich dem Großen bis zur Gründung der Bundeswehr eine erstaunliche historische Kontinuität, die der Formel „Bündnis von Thron und Altar“ ziemlich ungeschminkt verpflichtet ist. Beginnen wir mit Preußen unter Friedrich Wilhelm I. und Friedrich dem Großen, unter deren Regiment wegen der besonderen Verhältnisse im Militär die Militärseelsorge von der Landeskirche gelöst und selbständig organisiert wird (S. 231):

*„Nur dadurch meinte man die Militärseelsorge den besonderen Bedürfnissen der Armee anzupassen und die **Erziehung zu Gottesfurcht und Gehorsam**, die der Staat von ihr erwartete, bewerkstelligen zu können. **Die Instrumentalisierung der Religion für die***

Armee und die Entstehung einer besonderen Militärkirche hängen unmittelbar zusammen.“

Erst die Niederlage in den Napoleonischen Kriegen und die anschließende Neuorganisation der Armee in den preußischen Reformen führten zu Überlegungen über die Neugestaltung der Militärseelsorge, über die Huber Folgendes berichtet (S. 232f.):

*„Diese muß man im Zusammenhang der gesamten kirchlichen Neuordnung nach 1806 betrachten. Die Reformer, insbesondere Stein, legten auf sie besonderes Gewicht; **denn sie sahen in der Religion eine geistige Macht, auf die der erneuerte Staat angewiesen sei**; die Liebe zu Vaterland und Königtum, so sagte Stein in seinem ‚Politisches Testament‘ von 1808, könne nur gedeihen, wenn ‚der religiöse Sinn des Volkes neu belebt werde‘. Dieses staatliche Interesse an Religion hatte eine Reform der Kirchenverfassung zur Folge, in der man einen Rückschritt hinter einen bereits erreichten Stand sehen muß, auch wenn man die damit verbundenen Intentionen, die längerfristig auf eine Emanzipation der Kirche vom Staat zielen mochten, würdigt. Denn durch das ‚Publikandum über die veränderte Verfassung der obersten Staatsbehörden‘ vom 16. Dezember 1808 wurden das Oberkonsistorium und die lutherischen Konsistorien in den Provinzen aufgehoben. An die Stelle des Oberkonsistoriums trat die Abteilung für Kultus innerhalb der dem Innenministerium eingegliederten Sektion für den Kultus und den öffentlichen Unterricht; die Provinzialkonsistorien wurden durch Geistliche und Schul-Deputationen bei den Regierungspräsidenten ersetzt. **In beiden Fällen handelte es sich um staatliche Behörden**, die sowohl die staatliche Kirchenhoheit (*ius circa sacra*) als auch das Kirchenregiment (*ius in sacra*) wahrnahmen.*“

Das **staatsnahe Verständnis der Militärseelsorge** stand auch bei der Wiederaufstellung bewaffneter Streitkräfte in Gestalt der Bundeswehr offenbar mit ungebrochener Traditionslinie Pate; in der Dienstvorschrift 66/1 „Militärseelsorge“ des Bundesverteidigungsministeriums vom August 1956 heißt es dazu wie folgt (zitiert nach Huber 1973, S. 259):

*„Die Militärseelsorge ist der von den Kirchen geleistete, **vom Staat gewünschte und unterstützte Beitrag** zur Sicherung der freien religiösen Betätigung in den Streitkräften. Sie stellt sich die Aufgabe, unter Wahrung der freiwilligen Entscheidung des einzelnen das religiöse Leben zu wecken, zu festigen und zu vertiefen. Dadurch fördert sie zugleich die charakterlichen und sittlichen Werte in den Streitkräften und hilft die Verantwortung tragen, vor die der Soldat als Waffenträger gestellt ist. Militärseelsorge ist Teil der gesamten kirchlichen Arbeit, ausgerichtet auf die Besonderheiten des militärischen Dienstes. Ihren Auftrag erhält sie deshalb von den Kirchen. Ihre Träger, die Militärgeistlichen, verwalten ein kirchliches Amt, auch wenn sie im staatlichen Bereich tätig sind. Die Militärseelsorge sieht in Deutschland auf eine jahrhundertelange Geschichte zurück. Sie nimmt in einer den geänderten Verhältnissen angemessenen Form auch in den neuen Streitkräften wieder ihren Platz ein.*“

Ein letztes Mal – denn wir wollen diesen Punkt gerne abschließen – soll Wolfgang Huber mit einigen kritischen zusammenfassenden Bemerkungen zu Geist und Organisation der Militärseelsorge in der Gründungsphase der Bundeswehr zu Worte kommen (S. 262f.):

„Die Instrumentalisierung der Religion zu militärischen Zwecken, die für die Geschichte der Militärseelsorge weithin kennzeichnend ist, hat auch in der Bundeswehr noch kein Ende gefunden. Dies wird gelegentlich auch von Militärpfarrern deutlich erkannt. So heißt es in einer gemeinsamen Studie von drei Militärpfarrern zum Lebenskundlichen Unterricht über die Erwartungen, die der Staat an den Lebenskundlichen Unterricht heranträgt:

„Dahinter steht also konstantinisches und macchiavellisches Denken. Demnach hat die Kirche die Moral für den Staatsbürger in Uniform zu liefern, also abendländische, christlich-moralische Wertvermittlung zu betreiben. In der Tat, die militärischen Führer aller Ebenen sehen häufig [...] im Lebenskundlichen Unterricht einen psychologisch-pädagogischen Beitrag speziell zur soldatischen Ausbildung im Sinne der Inneren Führung. [...]“

Den strukturellen Anlaß zu allen Instrumentalisierungsversuchen bietet der Beamtenstatus der Militärpfarrer und die Tatsache, daß das Evangelische Kirchenamt für die Bundeswehr eine dem Verteidigungsministerium nachgeordnete Bundesbehörde ist. Nur daraus kann die Auffassung abgeleitet werden, die Militärseelsorger bildeten eine ‚Spezialstabsabteilung‘ und seien zu ‚striker Loyalität gegenüber dem Auftrag der Streitkräfte‘ verpflichtet; nur daraus kann die Meinung hergeleitet werden, man könne das Kirchenamt dazu veranlassen, Pfarrer, die sich in einen inneren Gegensatz zu militärischen Erziehungsmaximen gesetzt glauben, von ihrer Aufgabe abuberufen. Die Mißverständnisse, denen sich die Militärseelsorge ausgesetzt sieht, hängen also mit ihrer Struktur unmittelbar zusammen.“

II. Staat und Religion – verbunden durch das Band wechselseitiger Nützlichkeit?

Von der den Zeitgeist in den letzten Jahrzehnten doch sehr prägenden Rational Choice-Theorie haben wir gelernt, dass rational handelnde Akteure entsprechend ihren jeweiligen Präferenzen handeln und dementsprechend unter verschiedenen Handlungsoptionen die ihren Interessen am meisten entsprechende Variante auswählen: Rational Choice. Der wohl bekannteste Vertreter solcher Rational Choice-orientierten Hominiden ist der uns allen bekannte „Homo Oeconomicus“ (dazu Kirchgässner 1991), der allein dem Kompass seiner eigenen Präferenzlogik verpflichtet ist. Nun kann man diesen Rational Choice-Ansatz nicht nur auf Individuen anwenden, sondern auch auf Organisationen/Institutionen, um ihr „Organizational Behaviour“ zu erklären; wenn wir diesen Ansatz jetzt auf unsere beiden Governancekollektive Staat und Religionsgemeinschaften beziehen, so könnte es sein, dass eine tragfähige Basis für

das Verhältnis beider zueinander das **Kalkül der jeweiligen Nützlichkeit** ist, also ein Kalkül, das keine emotionale Nähe zwischen den Akteuren voraussetzt, sondern vielmehr die Autonomie der je eigenen Funktionslogik weitgehend wahrt. Wir wollen dies das **Nützlichkeitstheorem** nennen und haben **drei Varianten dieses Theorems** entdeckt, die wir nunmehr kurz vorstellen wollen.

1. Das „knallharte“ Nützlichkeitsregime des Preußischen Allgemeinen Landrechts (ALR)

Das Preußische Allgemeine Landrecht von 1794 hat für diejenigen religiösen Regime, die wir heute als Religionsgemeinschaften bezeichnen, einen anderen Begriff gewählt, nämlich den der **Religionsgesellschaft** (Teil II Titel 11 §§ 10 ff. ALR), wobei bei dieser Begriffsbildung der Anklang an voluntaristische Organisationsformen durchaus beabsichtigt war – „im Gegensatz zur Vorstellung einer überregionalen, vom Willen unabhängigen und, mit Blick auf die Kirche, Gott gestifteten Anstalt“ (Korioth 2005, S. 113).

Das Landrecht unterscheidet innerhalb der Religionsgesellschaften, deren wichtigster Typ die vom ALR sogenannten **Kirchengesellschaften** sind (§ 11), drei Arten, jeweils gestaffelt nach der unterschiedlichen Qualität ihrer Rechtsstellung (Korioth 2005, S. 113):

„Die erste Stufe bilden die aufgenommenen Kirchengesellschaften: ‚§ 17. Die vom Staate ausdrücklich aufgenommenen Kirchengesellschaften haben die Rechte privilegirter [sic] Corporationen.‘ Dem stehen die geduldeten gegenüber: ›§ 20. Eine Religionsgesellschaft, welche der Staat genehmigt, ihr aber die Rechte öffentlich aufgenommenener Kirchengesellschaften nicht beygelegt hat, genießt nur die Befugnisse geduldeter Gesellschaften,‘ das hieß ‚erlaubter Privatgesellschaften‘ nach Teil II Titel 6 §§ 11 ff. ALR. Schließlich erwähnt das Landrecht die ‚unerlaubten Kirchengemeinschaften‘: ‚§ 14. Religionsgrundsätze, welche diesem zuwider sind, sollen im Staate nicht gelehrt und weder mündlich noch in Volksschriften ausgebreitet werden. § 15. Nur der Staat hat das Recht, dergleichen Grundsätze, nach angestellter Prüfung, zu verwerfen und deren Ausbreitung zu untersagen. § 16. Privatmeinungen einzelner Mitglieder machen eine Religionsgesellschaft nicht verwerflich.‘“

Maßgebliches Differenzierungskriterium hinsichtlich der Unterscheidung der verschiedenen Typen von Religionsgesellschaften ist – wie Korioth eindringlich hervorhebt – allein das **Kriterium der Nützlichkeit für den Staat** (S. 114f.):

„Maßgebend für seine Einordnung einer Religionsgemeinschaft ist nicht das Maß einer vom Staat beurteilten religiösen Wahrheit oder spezifisch religiösen Dignität, sondern **Herkommen und Staatsräson**, die Nützlichkeit der Religionsgesellschaft für den Staat. Auf dem Herkommen beruht auch die Bezeichnung der ‚öffentlichen‘ Kirchengesellschaften. Dies hat (noch) nichts mit einer spezifisch öffentlich-rechtlichen Qualität zu tun, sondern knüpft an die seit dem Westfälischen Frieden bekannte Unterscheidung des Rechts zum öffentlichen oder lediglich privaten Gottesdienst an und bedeutete die Verleihung der Rechtsfähigkeit für die Kirchengemeinden (vgl. Teil II Titel 6 §§ 81 f. ALR). Das dritte Merkmal des landrechtlichen Staatskirchenrechts führt die Orientierung an der weltlichen Nützlichkeit weiter. **Der spätabolutistischen Kodifikation ist die Indienstnahme der Religion für die öffentliche Ordnung selbstverständlich:** ‚§ 13. Jede Kirchengesellschaft ist verpflichtet, ihren Mitgliedern Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat und sittlich gute Gesinnungen gegen ihre Mitbürger einzuflößen.‘ Rousseau hätte, wäre seine Schrift über den Gesellschaftsvertrag 30 Jahre später erschienen, dies als Beispiel für sein berühmtes Konzept der Zivilreligion anführen können.“

Dieses Nützlichkeitskalkül bestimmte auch den Umgang der Preußischen Verfassung von 1850 mit den Religionsgemeinschaften, wobei bei der Bestimmung ihres genauen rechtlichen Status Unsicherheiten bestanden; bei Koriath erfahren wir dazu Folgendes (S. 119f.):

„Klar war der Ausgangspunkt, die Unterteilung in Religionsgemeinschaften mit und ohne Rechtsfähigkeit, nach damaliger Terminologie mit und ohne Korporationsrechte. Anerkannt war das Recht der freien Vereinigung zu Religionsgesellschaften ohne Rechtsfähigkeit als Bestandteil der gesetzlich garantierten Vereinigungsfreiheit, wobei das Landesrecht hier teils noch die staatliche Genehmigung verlangte, die aber nicht von einer Prüfung des religiösen Bekenntnisses abhängig gemacht werden durfte. Lediglich der Erwerb der Rechtsfähigkeit, der Korporationsrechte, war in den meisten Staaten von der gesetzlichen Verleihung abhängig. [...] Die Korporationen wurden sodann [...] in **öffentliche und private Korporationen** unterteilt. Als ‚öffentliche Korporationen‘ galten ausschließlich und kraft Herkommens die großen Kirchen. Eine ausdrückliche Verleihung der Korporationsrechte an sie hatte aber ebenso wenig jemals stattgefunden wie eine ausdrückliche Erklärung zu ‚öffentlichen‘ Korporationen. In dem ‚öffentlichen‘ Charakter klang die Unterscheidung des Religionsrechts des Alten Reiches zwischen dem Recht zum öffentlichen oder lediglich privaten Gottesdienst mit, die aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts keine Rolle mehr spielte. **Die neue Konnotation des Öffentlichen war die Nützlichkeit für den Staat.**“

2. Outsourcing von Sinnstiftung als nützliche staatliche Governancestrategie?

Christoph Zürcher, den wir als Gewährsmann schon einmal in die Pflicht genommen hatten, hat für manche der von ihm untersuchten Räume begrenzter Staatlichkeit eine **Strategie der lokalen Machthaber** ausgemacht, sich auf bestimmte staatliche Kernfunktionen zu beschränken, andere hingegen wie etwa die wirtschaftliche Entwicklung oder Bildung ganz bewusst

durch andere Akteure – NGOs oder Internationale Organisationen – erledigen zu lassen, ein Vorgang, den er als **Outsourcing von Staatlichkeit** bezeichnet (Zürcher 2005). Diese Strategie, die sich in der Tat vielfach beobachten lässt – man denke nur an das Beispiel Afghanistans, wo die Bildungsarbeit durch eine Vielzahl von NGOs und die Verbesserung der Infrastruktur zum Beispiel (jedenfalls bisher) durch die Bundeswehr geleistet wird – nennt Zürcher die **Strategie der gewollten Schwäche**, die es den lokalen Eliten ermöglicht, sich auf eher lukrative Staatsgeschäfte zu konzentrieren.

Wir wollen aber jetzt nicht über Räume begrenzter Staatlichkeit sprechen, sondern über den **Staatstyp des säkularisierten, zu weltanschaulicher Neutralität verpflichteten Verfassungsstaates**, der sich gegenüber dem „Geschäft“ der Religionsgemeinschaften, der Sinnstiftung und Kontingenzbewältigung nicht in einer Position der gewollten, sondern eher der **ungewollten Schwäche** befindet: die verfassungsrechtlich verordnete Enthaltensamkeit des säkularen Staates verbietet ihm nicht nur die Monopolisierung, sondern jeden gezielten Zugriff auf die **religiös fundierte Ressource Sinnstiftung**: dies ist nicht seines Amtes.

Angesichts dieser verfassungsrechtlich vorgegebenen und insofern ungewollten **Sinnstiftungsschwäche des Staates** bietet sich als diese Schwäche **kompensierende Strategie** die Strategie des **Outsourcing von Sinnstiftung** geradezu an; mitgedacht ist dabei die Erfolgsbedingung einer solchen Strategie, die pflegliche Behandlung der Religionsgemeinschaften und die Bereitstellung geeigneter Organisationsformen sowie die Gewährleistung entsprechender Handlungsspielräume für die institutionalisierten Religionsakteure. Wenn man nach Literaturstimmen sucht, die eine solche Strategie empfehlen, so wird man schnell fündig und ist überrascht von der Unverblümtheit dieser Empfehlungen; dafür mögen hier zwei Beispiele genügen.

Zunächst sei die Stimme von Stefan Koriath (2005, 129) zitiert, der selbst nicht in diesem Sinne argumentiert, aber in einer geglückten Zusammenfassung über zwei solcher Empfehlungen wie folgt berichtet:

„Der in religiösen Dingen zu Neutralität verpflichtete Staat soll primär die weltlich-materiellen Interessen seiner Bürger sowie die Aufrechterhaltung des äußeren Friedens sichern. Kirchen und Religionsgemeinschaften sollen sich um das geistige Wohl und den inneren Frieden der einzelnen sorgen, aber auch zur kulturellen Integration und Identität der Gesellschaft und des Staates beitragen, zur ‚geistigen Daseinsvorsorge‘ (Kewenig 1980). Noch im Jahre 2002 ist diese Position in aller Deutlichkeit so bezogen wor-

*den: ‚Wenn es [...] nicht der Staat selber ist, der die Aufgabe der Sinnstiftung betreibt, er aber gleichwohl ein grundlegendes Interesse daran hat und haben muß, seinen Bürgern ein Wertgefüge, eine Lebensorientierung zu vermitteln, so versteht es sich fast von selbst, daß er, der Staat, kirchlicher und damit ja gewissermaßen **staatsausgelagerter Sinnstiftung** freundlich gesonnen ist und diese, wo er kann, fördert‘ (Brenner 2003).“*

Als weitere Stimme wollen wir die von Michael Droege (2001) hören, der das **Nützlichkeitsbündnis von Staat und Religion** klipp und klar wie folgt auf den Punkt gebracht hat (S. 466):

„Erstzuständig für das Konstitutionsproblem von Sinn ist die Religion. Für den mit einer Sinnverantwortung versehenen Staat bietet sich daher zur Wahrnehmung seiner Aufgabe die Indienstnahme der Religionsgemeinschaften, namentlich der christlichen Kirchen, als Sinn- und Wertlieferanten an. Diese ihrerseits sind durch ihren eigenen Öffentlichkeitsauftrag zur Wahrnehmung einer aktiven Rolle im Öffentlichen Raum berufen.“

Da dem Staat also die Zuverlässigkeit einer beständigen Sinn- und Wertzulieferung nicht egal sein kann, muss er etwas dafür tun; dies kann man mit von Campenhausen (2001) als „positive Religionspflege“ bezeichnen, ein Befund, den Droege ausgerechnet mit dem Vergleich zur Denkmalpflege wie folgt kommentiert (S. 467f.):

*„Positive Religionspflege‘ durch den Staat ermöglicht und konturiert kirchliche kulturelle Öffentlichkeit zu einem guten Teil erst. Der Staat nimmt finanzielle, kulturstaatlich motivierte Verantwortung nicht nur bei der **Denkmalpflege** wahr. Er eröffnet auch Foren zur Übermittlung christlich geprägter Vor- und Einstellungen durch die Garantie des staatlichen Religionsunterrichts, durch die Förderung privater, konfessionell gebundener Ersatzschulen, durch medienvermittelte Grundversorgung in Gestalt christlicher Sendeinhalte öffentlich-rechtlicher Rundfunkveranstaltungen und letztlich durch die Ermöglichung der wissenschaftlichen Vorbildung der Geistlichen und Religionslehrenden an theologischen Fakultäten. Sogar die historisch tiefste Schicht der finanziellen Leistungen des Staates, die Säkularisationskompensation des Art. 138 Abs. 1 WRV, werden einer modernen ‚kulturstaatsintensivierenden und grundrechtsaktivierenden‘ Begründung zugeführt.“*

Wir finden – um an dieser Stelle einen Kurz-Kommentar abzugeben – diese Outsourcing-Strategie zu sehr einer **staatszentrierten Perspektive** verhaftet und die Eigenständigkeit und Eigenlogik von Religion allzu sehr ausblendend; das Beziehungsgeflecht zwischen den politischen und den religiösen Regimen ist ungleich komplexer und facettenreicher als eine solche Formel zu suggerieren vermag.

3. Kirche als Dienst am Verfassungsstaat?

a) *Religion und Religionsfreiheit als Funktionsvoraussetzung freiheitlicher Demokratie*

Nun wird niemand ernsthaft bestreiten wollen, dass es einer freiheitlichen Demokratie förderlich ist, wenn sie auf einem **kulturellen Fundament** aufruhrt und sie sich auf eine lebendige, diskursintensive **Zivilgesellschaft** aufstützen kann, eine Zivilgesellschaft, die wesentlich von den Religionsgemeinschaften mit geprägt wird und von denen sie unverzichtbare Impulse erhält. In diesem allgemeinen Sinne kann man sicherlich die Religionsfreiheit als eine wichtige Funktionsvoraussetzung der freiheitlichen Demokratie bezeichnen, wie dies von Martin Morlok (2004) in seiner Kommentierung von Artikel 4 GG getan worden ist (Randnr. 46):

„Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist in einem weiteren Sinne auch eine Funktionsvoraussetzung der freiheitlichen Demokratie, die darum ein eigenes Interesse an Religion und Gewissen hat. Die rechtlichen Garantien für eine freiheitliche Wertentwicklung und die Möglichkeit des Einzelnen, sich an diesen Werten auch praktisch zu orientieren, schützen den ‚moralischen Nährboden‘ der Gesellschaft. Damit wird die Grundlage für ein hinsichtlich der Grundregeln konsensgetragenes Zusammenleben gepflegt. Die Religions- und Gewissensfreiheit mildert so die ‚Zumutung‘ der Demokratie, Rechtsbestimmungen folgen zu müssen, denen man selbst nicht zustimmen würde und fördert zugleich die Freiheitlichkeit der demokratischen Auseinandersetzung darüber, welche Fragen einer alle bindenden Entscheidung zugeführt werden sollen. Nicht zuletzt kann die Orientierung an außerweltlichen Vorstellungen eine machtbegrenzende Funktion haben, die in der Geschichte immer wieder zutage getreten ist. Wer über Orientierungspunkte und Richtlinien verfügt, die nicht im Zugriffsbereich der politischen Herrschaft liegen, hat die Chance, dieser gegenüber kritischer und unabhängiger zu sein – und sie damit auch verändern zu können. Auch in dieser Hinsicht gewinnt die Religionsfreiheit eine kulturelle Bedeutung, das Religionsrecht eine kulturstaatliche.“

Religionen sind aber nicht nur ein wichtiges Funktionselement einer pluralistisch verfassten Demokratie, ihnen komme auch eine **wichtige Rolle bei der funktionalen Integration** der Gesellschaft zu, ein Gesichtspunkt, zu dem es bei Detlef Pollack (2007, S. 370) wie folgt heißt:

*„Selbst in großen, komplexen Gesellschaften trägt die Religion zur funktionalen Integration sowohl der Religionsgemeinschaft selbst als auch der Gesamtgesellschaft bei. **Religiöses Engagement trägt auf verschiedene Weisen dazu bei, die Gesellschaft zusammenzuhalten.** Zunächst **fördert es die Einhaltung gemeinsamer sozialer Normen.** In lokalen Religionsgemeinschaften hilft es, wichtige soziale Bindungen zwischen den Menschen herzustellen. So haben in den USA die Kirchen Immigranten oft bei der An-*

*passung an ihre neue Heimat geholfen. Außerdem verbinden Religionen lokale Gemeinschaften sowohl durch nationale und internationale Organisationen als auch durch gemeinsame Rituale. Schließlich **tragen Religionen zur Legitimation der bestehenden Gesellschaftsordnung bei**, indem sie in Theorie und Praxis die Achtung der säkularen sozialen Institutionen fordern.“*

b) Der Begriff der Verfassungserwartungen – in Wahrheit ein geschickt getarnter staatlicher Kaperbrief?

Im Zeitalter des Kolonialismus, das zugleich das Zeitalter der beginnenden Globalisierung ist, segelten staatlich finanzierte und unterstützte Flotten nach Südamerika, um – ein nützlicher Nebeneffekt der gewaltsamen Christianisierung – reich beladen mit Gold und Silber zurückzukehren und so den spanischen Haushalt zu finanzieren. Im Verhältnis des Staates zur Kirche geht es nun nicht um die Erbeutung von Gold und Silber, sondern um den Zugriff des Staates auf die spezifischen Ressourcen und die geistige wie auch institutionelle Kompetenz von Religionen und Religionsgemeinschaften. Um diesen Zugriff des „religiös-weltanschaulich bedürftigen Staates“ (ähnliche Formulierung bei Schieder 2008, S. 221) zu legitimieren, bemüht Josef Isensee den auf Herbert Krüger (1973) zurückgehenden Begriff der **Verfassungserwartungen**, die zwar keine Rechtspflichten der Grundrechtsgeber begründen, aber als „ethische Prinzipien“ helfen, den „**positiven Gemeinwohlbedarf**“ des Staates zu decken (Isensee 1991, S. 118ff.); wie diese Konstruktion funktioniert, erklärt uns Isensee wie folgt (S. 119):

*„Der Widerspruch zwischen dem negativen Freiheitskonzept der Grundrechte und den positiven Anforderungen des Gemeinwohls läßt sich nicht, wie es der päpstlichen Staatslehre des 19. Jahrhunderts entsprochen hätte, auflösen dadurch, daß Grundrechtsfreiheit von vornherein auf ihren gemeinwohlverträglichen oder gemeinwohlförderlichen Gebrauch reduziert würde. Damit würde die Grundrechtsfreiheit als Freiheit aufgehoben werden. Hier **bedarf es vielmehr eines vermittelnden Prinzips**, das die Grundrechtsausübung auf das Gemeinwohl ausrichtet. **Diese Vermittlung leisten die Verfassungserwartungen**. Sie gehen dahin, daß die Grundrechtsträger ihre Freiheit gemeinwohlgerecht ausüben und dabei jenen Elan, jene Tüchtigkeit und jenes Ethos entwickeln, dessen das Gemeinwohl in der jeweiligen Lage bedarf.“*

Die Verfassungserwartungen überbrücken so die „Diskrepanz, die klafft zwischen der weiten Gemeinwohlverantwortung des Verfassungsstaates und seinen begrenzten Mitteln“ (Isensee 1991, S. 119). Spätestens mit dieser Formulierung wird deutlich, was mit dem verfassungsdogmatisch nicht existierenden Begriff der Verfassungserwartungen geleistet werden soll, nämlich die – wie wir es oben genannt haben – verfassungsrechtlich verordnete Sinnstiftungsschwäche des Staates zu kompensieren, ihn also mit „sanften“ Mitteln aufzurüsten; so be-

trachtet erscheint uns der Begriff der Verfassungserwartungen wie ein legitimierender **Kaperbrief**, um damit in See zu stechen und mit mehr Beute an Sinnstiftung und Wertezufuhr zurückzukehren.

Bei näherem Hinsehen erweist sich die Isenseesche Argumentation als eine **Indienstnahme-Semantik**, mittels derer die Erwartungen und Hoffnungen des Verfassungsstaates umschlagen in den **Dienst der Kirche am Verfassungsstaat**; zwei Beispiele mögen hier zur Veranschaulichung genügen.

Das eine Beispiel sind die **Leistungen der Kirche als Erziehungsinstanz** (S. 108f.):

*„Die kirchlichen Leistungen, die dem Kulturstaat zuwachsen, beschränken sich nicht auf Geschichtspflege und Denkmalschutz, auf Konservierung und Musealisierung ererbter Bestände. Wichtiger ist die Zukunftssicherung, die von ihr ausgeht. **Zukunftssicherung durch Erziehung**. Aus verfassungsrechtlicher Sicht geht es zuvörderst um sittliche Erziehung des Menschen und Bürgers. [...]*

*Der Kirche wird das Feld der Moralität zugewiesen, indes der Staat als Rechtsstaat auf das der Legalität beschränkt bleibt. Wilhelm von Humboldt, der in dem von ihm 1809 verfaßten ‚Bericht der Sektion des Kultus und Unterrichts an den König‘ die ‚wohltätigen Folgen aufgeklärter Religiosität und gut geordneter Erziehung recht eng zu verbinden‘ sucht, richtet das Erziehungsziel, daß die Nation klare und bestimmte Begriffe über ihre Pflichten habe und diese Begriffe, vorzüglich durch Religiosität, in Gefühl übergehen sollten. Das Bemühen des Staates müsse sich darauf richten, ‚die Begriffe so tief einzupflanzen, daß sie im Handeln und im Charakter sichtbar werden, und **nie zu vergessen, daß religiöse Gefühle dazu das sicherste und beste Bindungsmittel an die Hand geben**‘.“*

Als zweites Beispiel fungieren die von Isensee so genannten **„staatsethischen Dienste der Kirche am Verfassungsstaat“**, die er uns in folgender Weise näher erläutert (S. 136ff.):

*„Die eigentümliche Aufgabe, die der Kirche herkömmlich von der Aufklärung zuerkannt wird, ist die **Wahrung der sittlichen Grundlagen des Gemeinwesens**. Dieses sittliche Mandat entspricht dem Selbstverständnis der Kirche. In ihm erweist sie sich wieder als grundsätzlich **komplementäre Größe zum Verfassungsstaat**, der, soweit er seine Befehls- und Zwangskompetenzen wahrnimmt, allein Hüter der Legalität ist. [...]*

*Die Kirche, die nicht unter den verfassungsrechtlichen Neutralitätspflichten steht, kann dazu beitragen, die sittlichen Voraussetzungen des freiheitlichen Gemeinwesens zu festigen und zu erneuern. Sie strebt damit nicht an, einen ‚christlichen Staat‘ wiederherzustellen. Vielmehr geht sie davon aus, **daß der Staat nicht christlich sein kann, aber daß er auf die Ressourcen des Christentums angewiesen ist**, die nicht seiner Verfügungsmacht unterliegen. Das sittliche Engagement der Kirche stellt auch den Pluralismus der Gesellschaft nicht in Frage, weil sie als ein Faktor des Pluralismus sich müht, den*

Grundbestand an ethischer Gemeinsamkeit zu erhalten, ohne den er zerfallen müßte. Allein ihr sittliches Mandat vermag nicht, die verfassungsrechtliche Sonderstellung der Kirche zu erklären. [...]

*Nicht das Ethos als solches macht das Proprium aus, sondern der christliche Glaube, aus dem das Ethos hervorgeht. Sittliche Forderungen und Sinnangebot der Kirche bekommen **ihre spezifische Qualität aus dem Glauben**. Hier liegt der letzte und der eigentliche Grund, auf dem die Kirche in ihrem Dienst am Verfassungsstaat gründet. Die besonderen Erwartungen des Verfassungsstaates richten sich auf die Kirche **als religiöse Instanz**.“*

Uns stört an dieser Indienstnahme-Semantik die von Isensee selbst gesehene Gefahr der funktionalistischen Instrumentalisierung von Religion und Kirche; denn nur wenn die institutionalisierte Religionsausübung ihre **religiöse Identität** bewahrt, kann sie letztlich zu Nutz und Frommen des Staates beitragen; dieser Befund ist unlängst von Udo di Fabio mit der gebotenen Klarheit wie folgt formuliert worden (2009, S. 113):

*„Solche aus der Sphäre des Staates heraus gehegten legitimen Erwartungen haben sich die Kirchen zu Recht nicht unmittelbar zu eigen gemacht, sie werden sich nicht selbst für fremde Zwecke funktionalisieren. Die Dialektik der Angelegenheit nötigt zu einer anderen Sichtweise. **Moderne Gesellschaften entwickeln Strukturen der verflochtenen Kooperation**, bei der auf Dauer nur der mitspielen kann, der seine **Identität** erfolgreich behauptet. Kooperation kann Perspektiven so verschränken, dass man die seines Gegenübers für die eigene hält oder sich auf die Tragfähigkeit eines Netzes aus gemeinsamen Leistungen so sehr verlässt, dass man selbst an Kraft verliert und das Netz zu reißen beginnt. **Nur wenn die Kirchen sich auf ihre eigenwillige Identität als Glaubensgemeinschaften konzentrieren** und hier Erfolg haben, können sie gleichsam im Nebeneffekt **dasjenige leisten, was Staat und Gesellschaft von ihnen erhoffen**.“*

III. Staat und Kirche: ein freundschaftliches Kooperationsverhältnis zweier autonomer Governance-Kollektive?

1. Governancestrukturen als Koordinationsstrukturen

„Staatskirchenrecht bezeichnet in Deutschland“ – so lesen wir es in einem Beitrag von Stefan Mückl (2009, Randnr. 1) über die Grundlagen des Staatskirchenrechts – „das rechtliche Beziehungsgefüge zwischen Staat und Kirche.“ In die Sprache der Governancetheorie übersetzt heißt dies: das Staatskirchenrecht – oder wie es heute zunehmend heißt: das Religionsverfassungsrecht (Heinig/Walter 2007) bezeichnet diejenigen **Regelungsstrukturen**, die das **Zusammenwirken** zwischen Staat und Kirchen und damit von **staatlichen und nicht-**

staatlichen Governanceakteuren ausgestalten. Genau darum geht es: das gedeihliche Zusammenwirken von staatlichen Akteuren – Bund und Ländern – und von anders fundierten und legitimierten nicht-staatlichen Akteuren – den Religionsgemeinschaften aller Art – in Gemeinwohl fördernder Weise zu ordnen. Diese Aufgabe – das Zusammenwirken **staatlicher und nichtstaatlicher Handlungskompetenz** zu organisieren (dazu Scherzberg 2005) – ist nun ein zentrales Thema der Governancetheorie, geht es hier doch gerade nicht nur um klassisches hoheitliches Regieren durch hierarchische Governancestrukturen, sondern um Formen des Regierens durch institutionelle Arrangements mit staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren und durch Verwendung konsensualer Steuerungstechniken wie Absprachen, Verhandlungen und Argumentieren statt Anordnen (Lascoumes/Le Gales 2007). Governancestrukturen sind daher – wie wir an anderer Stelle herausgearbeitet haben (Schuppert 2007) – **Koordinationsstrukturen**: „Bei Governance geht es um Koordination, und zwar um die Koordination von Handlungen unterschiedlicher Akteure **mit unterschiedlichen Handlungslogiken** zur Verfolgung gemeinsamer Ziele und zur Regelung kollektiver Sachverhalte“ (S. 487). Und wenn wir dieser unserer Definition noch den nachstehenden Satz von Trute et al. (2008, S. 174) hinzufügen: „Governance geht es um Mechanismen und Wirkungen der Handlungskoordination **mehr oder weniger autonomer Akteure** innerhalb einer bestimmten institutionellen Struktur“, so lässt sich nunmehr das Regelungsanliegen des Staatskirchenrechts in der Sprache der Governancetheorie wie folgt formulieren: „Das Staatskirchenrecht zielt auf die Koordination der Handlungen unterschiedlicher Akteure – staatliche und nicht-staatliche –, die durch unterschiedliche Handlungslogiken und in der Regel durch ein beträchtliches Ausmaß von Autonomie gekennzeichnet sind. Staatskirchenrechtliche Regelungsstrukturen sind daher überwiegend Koordinationsstrukturen. Ihr Steuerungsmodus ist nicht die einer punktuellen, direkten Steuerung, sondern Steuerung durch die Eröffnung von Handlungskorridoren, also **Struktursteuerung**“ (zu diesem Begriff Schuppert 2004).

Im Folgenden gilt es daher, einen näheren Blick auf diejenigen Koordinationsstrukturen zu werfen, die das Staatskirchenrecht in besonderem Umfang prägen, sowie auf Techniken der Struktursteuerung, mittels derer den beteiligten Akteure autonom nutzbare Handlungskorridore eröffnet werden.

2. Staatskirchenrechtliche Verträge als Anwendungsfall von Contract Governance

In der breit gefächerten Governance-Forschung können wir just in diesem Moment die Herausbildung eines neuen Forschungszweiges beobachten, der unter dem Titel „Contract Governance“ firmiert (Riesenhuber/Möslein 2008; Schuppert 2010b) und der darauf zielt, das klassische Rechtsinstitut des Vertrages aus der Governanceperspektive zu analysieren. Zwei Aspekte können hier im ersten Zugriff und für jeden Leser leicht nachvollziehbar unterschieden werden, nämlich einmal **Governance durch Vertragsrecht**, also durch diejenigen Rechtsnormen, die uns sagen, was Verträge sind, wie sie geschlossen werden und welche Rechtsfolgen sie haben, und **Governance durch Vertrag**, also durch den Einsatz von Verträgen als Governancestruktur zur Erreichung gemeinsamer Ziele und zur Regelung kollektiver Sachverhalte. Im Staatskirchenrecht nun finden wir in Gestalt der staatskirchenrechtlichen Verträge in großem Umfang diese Erscheinungsform von Governance durch Vertrag, und zwar aus zwei Gründen.

Einmal ist es naheliegend, dass autonome Akteure, die zueinander nicht in einem Verhältnis der Über- und Unterordnung stehen und auch nicht durch eine asymmetrische Verteilung von Macht gekennzeichnet sind, zur Regelung ihrer jeweiligen Interessen und Funktionsbereiche zu demjenigen Regelungsinstrument greifen, das die gemeineuropäische Rechtsordnung dafür zur Verfügung stellt, nämlich den Vertrag. Von diesem Rechtsinstitut Gebrauch zu machen, ist – und dieser ist der zweite Grund – nicht nur besonders naheliegend, sondern von der Sache her geboten, wenn keiner der beteiligten Akteure über diejenige **Regelungsmacht** verfügt, die es ihm ermöglichen würde, die auf Koordination zielenden Regelungsstrukturen einseitig zu erlassen, etwa in Gestalt eines **staatlichen Religionskoordinationsrechts**; überaus zutreffend hat Stefan Mücke (Randnr. 40) dazu Folgendes angemerkt:

„Sieht man indes näher zu, liegt gerade in dieser Regelung [durch Staatskirchenverträge, G.F.S.] kein Paradoxon, sondern eine tiefere innere Sachlogik: Allein der säkulare Staat, dessen Sphäre grundsätzlich von derjenigen der Kirche getrennt ist, kann überhaupt mit ihr ‚auf Augenhöhe‘ Verträge abschließen. Denn er berüht sich gerade keiner Allzuständigkeit über jedwede Materie (mehr), sondern beschränkt als ‚sektoraler Staat‘ sein Tätigkeitsfeld auf den ihm von der Verfassung zugewiesenen, weltlichen Bereich. Freilich lassen sich in der Lebenswirklichkeit die Sphären des ‚Weltlichen‘ und des ‚Geistlichen‘ nicht so aseptisch trennen, wie sich das 19. Jahrhundert dies vielfach ausgemalt hat: Nimmt man die tatsächlichen Gegebenheiten wahr und ernst, berühren sich beide Sphären in zahlreichen Beziehungen. [...] Will der Staat nicht einem realitätsblinden Reduktionismus verfallen, hat er in seiner Rechtsordnung diese Gesamtheit

*abzubilden. Indes fehlen ihm infolge seiner aus Säkularität und Trennung von der Kirche fließenden Pflicht zur Neutralität die inhaltlichen Maßstäbe einer Normierung jener Bereiche. Eben hier liegt eine fundamentale Rechtfertigung des Staatskirchenvertragsrechts, die den Staat in den Materien beiderseitigen Interesses seinen **Kompetenzmangel [...] in religiös-weltanschaulicher Hinsicht** eingestehen und ihn im Wege vertraglicher Verständigung den weltlichen Ordnungsrahmen derartiger Sachgebiete fixieren läßt.*“

Der Abschluss staatskirchenrechtlicher Verträge – sei es in Form von völkerrechtlichen Verträgen mit dem Heiligen Stuhl (Konkordate), sei es in Form von staatsrechtlichen Verträgen mit den evangelischen Landeskirchen – ist daher angesichts der **staatlichen Regelungsschwäche im religiös-weltanschaulichen Bereich** die einzig wirklich in Betracht kommende rechtliche Handlungsform. Solche Verträge werden auch nicht aus **Freundschaft** abgeschlossen – und deswegen können wir der Redeweise vom Prinzip der **„freundschaftlichen Trennung von Staat und Kirche“** (Korioth 2005, S. 122ff.) auch nichts abgewinnen, sondern aufgrund einer wechselseitigen **Austauschlogik**, die uns von Stefan Mücke wie folgt erläutert wird (Randnr. 42):

*„Für das gegenseitige Austauschverhältnis des Vertrages ist es charakteristisch, daß jeder der Partner etwas zu geben verspricht. Wenngleich nicht mit unmittelbarer Evidenz erkennbar, erweist sich die kirchliche ‚Leistung‘ in Form ihres Wirkens als Beitrag für das Gemeinwohl und die vom Staat allein nicht sicherbaren Voraussetzungen des Gemeinwesens. Mir ihren umfassenden Tätigkeiten in Bildung und Erziehung, Caritas und Diakonie, Kulturgüterschutz und Totenfürsorge wird sie staatlichen Verfassungserwartungen gerecht, einen ‚produktiven Beitrag‘ für das Gemeinwesen zu erbringen – und dies, im Unterschied zu sonstigen Grundrechtsträgern, dauerhaft kraft freiwilliger vertraglicher (Selbst-)Bindung. Damit liegt es auch im eigenen Interesse des Staates, im Wege von Verträgen der Kirche vorteilhafte Rechtspositionen einzuräumen. Freilich bewirkt dies keine vollständige Kongruenz von staatlicher und kirchlicher Zielsetzung: Wie gerade neuere Staatskirchenverträge ausdrücklich festhalten, ist das beiderseitige Verhältnis sowohl **durch Distanz wie durch Kooperation** charakterisiert.*“

Ein dichtes, mittlerweile nahezu flächendeckendes Geflecht solcher kirchenstaatsvertraglicher Regelungen kann als „markantes Charakteristikum des deutschen Staatskirchenrechts“ (Mücke, Randnr. 30) bezeichnet werden; die von ihm erfassten Regelungsgegenstände sind überaus vielfältig und von Stefan Mücke für uns wie folgt geordnet worden (Randnr. 37):

*„Bildet man aus den bestehenden Staatskirchenverträgen [...] die Summe, zeigen sich verschiedene Gruppen von Vertragsinhalten: Ein erster Komplex wiederholt und verstärkt die vom Staat in seiner Verfassung bereits einseitig verankerten **Gewährleistungen**, so vor allem das Grundrecht der Religionsfreiheit, das kirchliche Selbstbestimmungsrecht, die Garantie des kirchlichen Eigentums sowie den Sonn- und Feiertagschutz. Ein zweites Bündel betrifft den **Status kirchlicher Institutionen als Körperschaft***

*des öffentlichen Rechts und die aus ihm im einzelnen fließenden rechtlichen Positionen (Kirchensteuer, Gebührenbefreiungen, Rechts-, Amts- und Vollstreckungshilfe). Einen dritten markanten Bereich bilden die **Bestimmungen zur Ermöglichung kirchlichen Wirkens** in der Öffentlichkeit, etwa in allgemeinen kirchlichen Bildungseinrichtungen, im Rundfunkwesen sowie durch Sammlungen. Von eminenter praktischer Bedeutung ist viertens der Komplex des *res mixtae*, also jener Angelegenheiten, die sowohl staatliche wie kirchliche Belange berühren. ‚Klassische‘ Materien sind hier die **theologischen Fakultäten** an den staatlichen Universitäten, der weite Bereich der **schulischen Erziehung** (vor allem der Religionsunterricht) und die **Anstaltsseelsorge**, desgleichen auch das Melde-, Denkmalschutz- und Friedhofsrecht. Weiter rechnen fünftens **Regelungen zur kirchlichen Organisation und zum kirchlichen Personal** (kirchliche Territorialstruktur, Mechanismen ihrer Bestellung, Sicherstellung der Kirchlichkeit des Lehr- und Dienstpersonals) und schließlich sechstens solche zur **finanziellen Ausstattung der Kirche** (Staatsleistungen, Baulasten) zum festen Repertoire von Staatskirchenverträgen.“*

3. Die Verleihung des Körperschaftsstatus – Privilegienbündel als Freundschaftsdienst oder Ausfluss der Bereitstellungsfunktion des Rechts?

Was von der in Art. 137 Abs. V der Weimarer Reichsverfassung vorgesehenen Regelung zu halten ist, dass Religionsgemeinschaften unter bestimmten Voraussetzungen der Rechtsstatus einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft zu gewähren ist, diese Frage bewegt immer wieder die Gemüter, und es gibt Autoren, die im Bezug auf diesen Körperschaftsstatus von einem „etwas rätselhaften Ehrentitel“ (Uhle 2007) sprechen; angesichts dessen scheint es angebracht, das Rätsel ein für allemal zu lösen.

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass der Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft für die Religionsgemeinschaften äußerst attraktiv ist, bietet er doch eine Reihe nicht nur handfester Vorteile, sondern generell einen komfortablen institutionellen Handlungsrahmen, innerhalb dessen die Eigenständigkeit einer Religionsgemeinschaft als Organisation wie als Rechtsgemeinschaft konkret mit Leben erfüllt werden kann; wirft man einen Blick auf die Webseite des Bundesministeriums des Innern, so findet sich dort die folgende Auflistung der mit dem Körperschaftsstatus verbundenen **Korporationsrechte**, die alle Elemente enthalten, die uns zum Beispiel aus der Gewährleistung der kommunalen Selbstverwaltung vertraut sind wie die Organisations-, die Personal-, die Rechtssetzungs- und in gewissem Umfang auch die Finanzhoheit:

- „Die durch den Begriff der öffentlich-rechtlichen Körperschaft vermittelte **Dienstherrenfähigkeit** ermöglicht es, Dienstverhältnisse öffentlich-rechtlicher Natur zu begründen, die nicht dem Arbeits- und Sozialversicherungsrecht unterliegen. Mit der Dienst-

herrenfähigkeit einher geht die Befugnis, einseitige Disziplinarmaßnahmen mit öffentlich-rechtlicher Wirkung zu verhängen.

- *Die **Organisationsgewalt** stellt eine Kompetenz zur Bildung, Errichtung, Einrichtung, Änderung und Aufhebung öffentlich-rechtlicher Untergliederungen und Organe dar. Zwar garantiert Art. 137 Abs. 5 Satz 1 WRV zunächst nur den Bestand des status quo korporierter Organisationen. Dem Zweck des Körperschaftsstatus würde es jedoch zuwider laufen, wenn korporierte Religionsgemeinschaften keine oder nur klassische Untergliederungen in öffentlich-rechtlicher Form neu begründen oder ändern dürften.*
- *Die **Rechtssetzungsgewalt** ist die Befugnis zur öffentlich-rechtlichen Regelung der Beziehungen zu den Mitgliedern. Sie beinhaltet die Kompetenz, über die normative Strukturierung des religionsgesellschaftlichen Binnenbereichs (Kirchenrecht) hinaus die einzelnen Korporationsrechte (insbesondere die Dienstherrenfähigkeit und das Recht auf Steuereinzug) dem jeweiligen religiösen Selbstverständnis entsprechend normativ mit öffentlich-rechtlicher Wirkung autonom auszugestalten.*
- *Das **Parochialrecht** umfasst das Recht, alle Angehörigen der jeweiligen Konfession in einem Gebiet ipso iure als Mitglieder in Anspruch zu nehmen. Die Zugehörigkeit eines Mitgliedes zu einer Gemeinde wird im Parochialsystem allein durch Wohnsitznahme begründet.*
- *Das **Öffentliche Sachenrecht** spricht die Befugnis zu, Vermögensgegenstände zu öffentlichen Sachen widmen zu können. Die derart gewidmeten Sachen sind mit einer öffentlich-rechtlichen Dienstbarkeit belastet, so dass sie nur im Dienste des bestimmten Zwecks benutzt werden dürfen. Der bezweckte Gebrauch erfährt somit eine besondere Absicherung gegenüber jedermann.*
- *Das **Besteuerungsrecht** wird in Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 6 WRV ausdrücklich garantiert. Der Körperschaftsstatus gibt der Vereinigung gemäß Art. 137 Abs. 6 WRV einen Anspruch gegen das zuständige Land, ihr das Besteuerungsrecht zu verleihen, die Erhebung gesetzlich zu regeln, sich an dem Vollzug einschließlich des Verwaltungszwanges zu beteiligen und insgesamt die Möglichkeit geordneter Verwaltung der Kirchensteuer sicherzustellen. Damit sollen die Rechtsgrundlagen für eine dauerhafte und solide Finanzierungsmöglichkeit der Religionsgemeinschaften erhalten bzw. geschaffen werden.*
- *Auch die **Insolvenzunfähigkeit** öffentlich-rechtlicher Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften ist nach Ansicht des Bundesverfassungsgerichts unmittelbar dem Grundgesetz zu entnehmen. Zur Begründung wird dabei in erster Linie jedoch nicht auf den Körperschaftsstatus als solchen, sondern auf die Garantie freier Selbstordnung und -verwaltung nach Art. 137 Abs. 3 WRV abgestellt.“*

Trotz dieser mit der Gewährung des Rechtsstatus einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft unzweifelhaft verbundenen Vorteile und Erleichterungen wäre es verfehlt, hierin einen staatlichen Freundschaftsdienst zu sehen, und auch die übliche Redeweise vom sogenannten **Privilegienbündel** scheint uns eindeutig in die falsche Richtung zu gehen.

Worum es doch eigentlich geht, ist nicht Privilegien zu gewähren oder ein Rechtsgewand als Belohnung für staatstragendes Wohlverhalten auszuloben, sondern es geht darum, für einen verfassungsrechtlich geschützten Bereich – den der Religionsfreiheit – durch die Rechtsordnung **eine geeignete Organisationsform für Religionsgemeinschaften zur Verfügung zu**

stellen. Diesen Gedanken, dass es Aufgabe der Rechtsordnung ist, geeignete Handlungs- und Organisationsformen bereitzustellen, hatten wir schon früh für den Bereich der öffentlichen Verwaltung herausgearbeitet und insoweit von der **Bereitstellungsfunktion des Rechts** gesprochen (Schuppert 1993). Diese **Bereitstellungsverantwortung** besteht nicht nur im Hinblick auf die öffentliche Verwaltung, die in die Lage versetzt werden muss, ihre stets sich wandelnden Aufgaben rechtsstaatlich geordnet, aber auch effektiv wahrnehmen zu können – z.B. durch die Schaffung eines Verwaltungskooperationsrechts –, sondern auch im **Verhältnis zum Bürger** (durch Bereitstellung von Rechtsinstituten wie Eigentum, Vertrag, Erbrecht, Ehe) wie auch im Verhältnis zum **organisierten Bürger**, der sich in einem breit gefächerten **Assoziationswesen** an der Gestaltung des öffentlichen Lebens beteiligt.

Als wolle das Bundesverfassungsgericht uns assistieren, liest sich seine Entscheidung vom 5. Februar 1991 zur Glaubensgemeinschaft der Bahai, in der es zur Aufgabe der staatlichen Rechtsordnung, für Religionsgemeinschaften eine irgendwie geartete rechtliche Existenzform bereitzustellen, wie folgt heißt (BVerfGE 83, 341, 355):

*„Der Gewährleistungsinhalt der religiösen Vereinigungsfreiheit umfasst die Freiheit, aus gemeinsamem Glauben sich zu einer Religionsgesellschaft zusammenzuschließen und zu organisieren. Schon der Begriff der Religionsgesellschaft weist darauf hin, dass ein Zusammenschluss auf dem Boden der staatlichen Rechtsordnung gemeint ist und nicht etwa nur eine rein geistliche Kultgemeinschaft. Die Möglichkeit der Bildung einer Religionsgesellschaft soll den Weg eröffnen, sich als Vereinigung von Menschen zur Verwirklichung des gemeinsamen religiösen Zwecks zu organisieren, eine rechtliche Gestalt zu geben und am allgemeinen Rechtsverkehr teilzunehmen. Damit ist kein Anspruch auf eine bestimmte Rechtsform gemeint, etwa die des rechtsfähigen Vereins oder einer sonstigen Form der juristischen Person; **gewährleistet ist die Möglichkeit einer irgendwie gearteten Existenz** einschließlich der Teilnahme am allgemeinen Rechtsverkehr.“*

Bei dieser – wenn man es so nennen darf – **Bereitstellungsaktion** kann der Normgeber zwei grundsätzlich verschiedene Wege verfolgen: einmal kann er Religionsgemeinschaften behandeln **wie andere gemeinwohlorientierte Vereine** auch – seien dies die patriotischen Gesellschaften der Aufklärung oder die sogenannten „bürgerlichen Vereine“ (Vierhaus 1980) als Bestandteil der politischen Kultur des Bürgertums – und damit prinzipiell dem Bereich der Gesellschaft zuordnen, oder aber er kann die Religionsgemeinschaften aus dem Normalstatus des gesellschaftlichen Assoziationswesens **irgendwie herausheben** – sei es durch den Begriff der „Privilegierten Corporation“ wie im Preußischen Allgemeinen Landrecht oder durch die

Möglichkeit, den Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft zu erlangen wie in der Weimarer Reichsverfassung bzw. dem diese Regelung übernehmenden Grundgesetz.

Der Verfassungsgesetzgeber hat sich für die Bereitstellung der Rechtsform der öffentlich-rechtlichen Körperschaft entschieden, und zwar – wie wir finden – mit guten Gründen, bietet doch dieses Rechtsgewand ideale Möglichkeiten, um **religionsgemeinschaftliche Autonomie** zu praktizieren. Der Staat macht damit ein **Organisationsangebot**, mehr nicht (Heinig 2003), und zwar ein Organisationsangebot, das das Rechts- und Organisationsgewand der öffentlich-rechtlichen Körperschaft in ausschließlich **instrumenteller Weise** einsetzt.

Wie wir an anderer Stelle dargelegt haben (Schuppert 1981), kommt es durchaus häufiger vor, dass der Gesetzgeber die Rechtsformen von Anstalt oder Körperschaft für Gebilde verwendet, die er damit keinesfalls zu Einheiten mittelbarer Staatsverwaltung machen will – im Gegenteil. Das beste Beispiel dafür ist die **instrumentelle Anstalt**, etwa in Gestalt der **Rundfunkanstalten**. Es ist geradezu die Pointe dieser Regelungsstrategie einer Rechtsform, die normalerweise die Zugehörigkeit zum Bereich der Verwaltung und damit **Staatsnähe** signalisiert, zur Organisation eines Sachbereiches zu verwenden, der von Verfassungs wegen **staatsfrei** zu sein hat. Nicht anders verhält es sich mit dem Rechtsgewand der öffentlichen Körperschaft für Religionsgemeinschaften: **mittels einer scheinbar staatsnahen Rechtsform wird die staatsfreie Autonomie des Sachbereichs Religion organisiert**.

Wenn sich dies so verhält, so kann nicht in demselben Atemzuge, mit dem durch den Körperschaftsstatus **Religionsfreiheit inhaltlich möglich staatsfrei strukturiert wird**, in den Religionsgemeinschaften verlangt werden, sich nicht nur in ihrem Verhalten, sondern auch von ihrer Gesinnung her als **staatstragend** zu erweisen. Es bedeutet daher wirklich ein grundsätzliches Missverständnis, wenn das Bundesverwaltungsgericht in seiner Zeugen Jehova-Entscheidung von Religionsgemeinschaften (Urteil vom 26. Juni 1997), die die Verleihung des Körperschaftsstatus beantragen, über die allgemeine Rechtstreue hinaus eine besondere **Loyalität gegenüber dem Staat verlangt** (Urteil vom 26. Juni 1997, BVerwG 7 C 11.96):

„Eine solche Kooperation ist ohne ein Mindestmaß an gegenseitigem Respekt nicht vorstellbar. Ebenso wie der Staat sich mit der Gewährung des Korporationsstatus nicht in die Angelegenheiten der Religionsgemeinschaft einmischt, sondern im Gegenteil deren Eigenständigkeit stützt und fördert, kann umgekehrt von der Religionsgemeinschaft, die mit ihrem Antrag nach Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 Satz 2 WRV die Nähe zum Staat sucht und dessen spezifisch rechtliche Gestaltungsformen und Machtmittel für ihre

*Zwecke in Anspruch nehmen will, erwartet werden, daß sie die Grundlagen der staatlichen Existenz nicht prinzipiell in Frage stellt. Trügt diese Erwartung, so **ist dem Staat die Kooperation mit ihr nicht zumutbar** und infolgedessen der Anspruch auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts nicht gegeben. Das gilt namentlich bei Konfrontation im demokratisch-staatsbürgerlichen Bereich. [...]*

Die Klägerin bringt dem demokratisch verfaßten Staat nicht die für eine dauerhafte Zusammenarbeit unerläßliche Loyalität entgegen [wird ausgeführt, G.F.S.].“

Das Bundesverfassungsgericht ist dem durch Urteil des Zweiten Senats vom 19. Dezember 2000 zurecht entgegengetreten und hat dazu Folgendes ausgeführt (Urteil vom 19. Dezember 2000, 2 BvR 1500/97, Rand-Nr. 92-94):

*„Von den korporierten Religionsgemeinschaften eine über die genannten Anforderungen hinausgehende **Loyalität zum Staat** zu verlangen, ist zum Schutz der verfassungsrechtlichen Grundwerte nicht notwendig und mit ihnen im Übrigen auch nicht vereinbar.*

*Das Wirken und der Status einer korporierten Religionsgemeinschaft bleiben, soweit nicht verfassungsrechtliche Einschränkungen geboten sind, von der grundrechtlichen Freiheit des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG geprägt. Dem Träger dieser Freiheit ist es überlassen, ob und wie er seinen Freiheitsraum ausfüllt. Grundrechtliche Freiheit ist, vom Staat aus betrachtet, formale Freiheit. Der **Grundrechtsträger muss sein Handeln nicht an den Interessen des Staates orientieren**. Dies aber würde man von einer Religionsgemeinschaft verlangen, die ihr Wirken auf die Ziele des Staates, seine Verfassungsordnung und die dort niedergelegten Werte ‚loyal‘ auszurichten hätte (vgl. St. Koriath, Loyalität im Staatskirchenrecht?, in: Gedächtnisschrift für Bernd Jeand'Heur, 1999, S. 221, 243).*

*Überdies ist die Forderung, eine korporierte Religionsgemeinschaft müsse loyal zum Staat stehen, rechtlich nicht leicht zu handhaben. ‚Loyalität‘ ist ein vager Begriff, der außerordentlich viele Deutungsmöglichkeiten eröffnet bis hin zu der Erwartung, die Religionsgemeinschaft müsse sich bestimmte Staatsziele zu Eigen machen oder sich als Sachwalter des Staates verstehen. Der Begriff zielt nämlich auch auf eine innere Disposition, auf eine Gesinnung, und nicht nur auf ein äußeres Verhalten. Damit gefährdet er nicht nur die Rechtssicherheit, sondern **führt auch in eine Annäherung von Religionsgemeinschaft und Staat, die das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes weder verlangt noch billigt.**“*

IV. Das Civil Religion-Modell oder Religion als nützliches Haustier

1. Civil Religion – reales Phänomen, theoretisches Konstrukt oder gar nur ein Phantom?

Ob es Civil Religion als beobachtbares und beschreibbares Phänomen überhaupt gibt, ist äußerst streitig. So lesen wir in der Dissertation Rolf Schieders über Civil Religion (1987) mit einem gewissen Erstaunen, dass eine solche eigentlich nicht existiert (S. 19f.):

„Eine Civil Religion, die es gibt, gibt es nicht. Civil Religion lässt sich nicht unmittelbar ‚draußen‘ wahrnehmen. Vielmehr handelt es sich zunächst um eine religionssoziologische Theorie, die versucht, bestimmte soziale, kulturelle und religiöse Phänomene vor dem Hintergrund eines bestimmten Problemhorizonts unter einem bestimmten Blickwinkel zu deuten. Um diesen Sachverhalt zu unterstreichen, wird in dieser Arbeit – wo es möglich ist – unterschieden zwischen ‚Civil Religion‘ als der Fülle von Phänomenen im Grenzbereich von Politik und Religion und der ‚Civil Religion-Theorie‘ als dem Versuch, diese Phänomene zu ordnen und zu begreifen.“

Ebenso streitig ist, ob es sich bei Civil Religion – wenn es sie denn gibt – überhaupt um Religion handelt oder ob sie keine „richtige“ Religion ist oder eine solche minderen Ranges. Die Meinungen dazu sind vielfältig. Einigkeit scheint – soweit wir sehen – darin zu bestehen, dass Civil Religion keine Religion in dem Sinne ist, wie wir etwa vom Katholizismus, vom Islam oder vom Judentum sprechen. Thomas Hase (2001) spricht daher in Bezug auf die von ihm untersuchte amerikanische Zivilreligion von einer **diffusen Religion**, die nicht über das Ausmaß der institutionellen und inhaltlichen Verdichtung wie die „richtigen“ Religionen verfüge, aber zweifellos als **religiöses Orientierungssystem** fungiere (S. 207):

*„Viele Autoren, die die Existenz und Wirksamkeit bestimmter zivilreligiöser Elemente anerkennen, stellen die berechtigte Frage, ob diese Elemente ihrerseits **ein institutionalisiertes Glaubenssystem bilden, das man als Religion bezeichnen kann**. Ich habe auf den Vorschlag hingewiesen, bis zum Nachweis eines solchen Glaubenssystems mit dem Substantiv Zivilreligion zurückzuhaltend [sic!] zu operieren. Vielleicht läßt sich dieser Einwand ein wenig entkräften, wenn man die Möglichkeit einräumt, daß es religiöse Orientierungssysteme gibt, die sich von anderen dahingehend unterscheiden, daß sie über keine ausschließlich über ihre religiöse Funktion definierten institutionellen Formen und Strukturen verfügen. In diesem Zusammenhang **möchte ich vorschlagen, die amerikanische Zivilreligion als eine diffuse Religion zu bezeichnen**.“*

Andere wiederum vermeiden es, Civil Religion explizit als Religion zu bezeichnen, betonen aber ihre Bedeutung als Bestandteil der religiösen Kultur eines Gemeinwesens; in diesem Sinne definiert etwa Hermann Lübke (1981) Zivilreligion wie folgt (S. 172):

*„Zivilreligion ist das **Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur,***

- (1) die in das politische System faktisch oder gar förmlich-institutionell, wie im religiösen Staatsrecht, integriert sind,*
- (2) die somit auch den Religionsgemeinschaften nicht als ihre eigene interne Angelegenheit überlassen sind,*
- (3) die unbeschadet gewährleisteter Freiheit der Religion der Bürger unabhängig von ihren konventionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden*
- (4) und die dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimieren, das heißt auch aus religiösen Gründen anerkennungsfähig darstellen.“*

Angesichts dieser unklaren Nachrichtenlage, die sich mit den Einleitungssätzen der gehaltvollen Arbeit von Wolfgang Vögele (1994) wie folgt zusammenfassen lässt: „Die einen sagen, es gebe sie. Die anderen sagen, es gebe sie nicht. Die einen sagen, sie müsse gestärkt werden. Die anderen sagen, sie sei tot“, scheint uns der beste Weg darin zu bestehen, die **Klassifikationsfrage** an dieser Stelle noch offen zu lassen und einen Blick auf dasjenige Gemeinwesen zu werfen, in dem eigentlich alle Autoren die Existenz einer Civil Religion ausgemacht haben, nämlich den USA.

2. Zur Doppelfunktion des amerikanischen Präsidenten: politischer Führer und Hohepriester der Civil Religion in einem

Civil Religion ist – und dieser Befund wird, soweit ersichtlich, von niemandem ernsthaft bestritten – ein integraler Bestandteil der amerikanischen politischen Kultur. Als Kronzeuge fungiert ebenso unbestritten Robert N. Bellah, der in seinem berühmt gewordenen Aufsatz über „Civil Religion in Amerika“ (1967) die folgenden oft zitierten Sätze formuliert hat: „There actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the churches an elaborate and well-institutionalized civil religion in Amerika [...]. This religion – or perhaps better, **this religious dimension** has its own seriousness and integrity and requires the same care in understanding that any other religion does.“

Worin oder wie äußert sich nun das Vorhandensein von Civil Religion? Die Antworten auf diese Frage zeigen ein verblüffendes Maß an Übereinstimmung: in der **politischen Rhetorik** führender Vertreter des jeweiligen Gemeinwesens; ganz klar wird dies von Wolfgang Vögele wie folgt formuliert (1994, S. 18):

*„In einer vorläufigen, weitgefaßten Definition nenne ich die religiösen und theologischen Gehalte des politischen Diskurses Zivilreligion; es zeichnet diese religiösen und theologischen Gehalte aus, daß sie auf einen möglichst weitgehenden **Konsens unter den Staatsbürgern** ausgelegt sind. Damit sind zwei Merkmale erfaßt, die auch die meisten der von mir analysierten Zivilreligionsdefinitionen kennzeichnen. Zivilreligiös sind nach meiner weiten Definition **die theologischen und religiösen Passagen in Reden von Staatspräsidenten**, vom Bundespräsidenten über den Bundeskanzler und die Kabinettsmitglieder bis zum Bürgermeister, der am Volkstrauertag auf dem Friedhof spricht. Häufig machen Politiker in solchen Reden den Versuch, eine Verbindung oder Beziehung herzustellen zwischen dem Staat, dem Gemeinwesen, der gegenwärtigen Politik oder ganz bestimmten politischen Meinungen auf der einen und theologischen oder christlichen, allgemein formuliert: religiösen Themen auf der anderen Seite.“*

Es kann daher kaum überraschen, dass die anlässlich ihrer Amtseinführung vom amerikanischen Präsidenten gehaltenen **Inaugurationsreden** als „**zivilreligiöse Äußerung in geradezu reinster Form**“ (Hase 2001, S. 128) bezeichnet worden sind; innerhalb dieser rhetorischen Gattung gelten wiederum die Reden Bill Clintons als besonders typisches Beispiel, und wir wollen deshalb einen Blick auf seine Rede anlässlich des Beginns seiner zweiten Amtszeit 1997 werfen, eine Inaugurationsfeier, die von C. Joffe in einem diesbezüglichen Bericht als „**Feier der amerikanischen Zivilreligion**“ (Joffe 1987) bezeichnet worden ist; in dieser Rede Clintons heißt es auszugsweise wie folgt (hier zitiert nach Hase 2001, S. 129):

„Guided by the ancient vision of a promised land, let us set our sights upon a land of new promise. The promise of America was born in the 18th century out of the bold conviction that we are all created equal. It was extended and preserved in the 19th century, when our nation spread across the continent, saved the union, and abolished the awful scourge of slavery. Then, in turmoil and triumph, that promise exploded onto the world stage to make this the American Century. [...] The challenge of our past remains the challenge of our future – will we be one nation, one people, with one common destiny, or not? Will we all come together, or come apart? The divide of race has been America’s constant curse. And each new wave of immigrants gives new targets to old prejudices. Prejudice and contempt, cloaked in the pretense of religious or political conviction are no different. These forces have nearly destroyed our nation in the past. They plague us still. [...] Thirty-four years ago, the man whose life we celebrate today spoke to us down there, at the other end of this Mall, in words that moved the conscience of a nation. Like a prophet of old, he told of his dream that one day America would rise up and treat all its citizens as equals before the law and in the heart. Martin Luther King’s dream was the American Dream. His quest is our quest: the ceaseless striving to live out our true creed.“

Konflikte – so kommentiert Thomas Hase (2001, S. 129) diese Passage – werden immer wieder auf dieselbe Art und Weise behandelt: „Entstanden sind sie durch die Abkehr von den amerikanischen Idealen, denen mit jenen uns sehr unspezifisch und pathetisch erscheinenden Formulierungen wie ‚true creed‘, ‚common destiny‘, ‚American dream‘ eine Aura von absoluter Gültigkeit verliehen wird. Gelöst wurden die Konflikte durch die Rückbesinnung auf eben diese Ideale, durch die Rückkehr zum ‚wahren Glauben‘ und die einhellige Erinnerung an die ‚gemeinsame Bestimmung‘.“

Und so lässt Präsident Clinton seine Rede mit einem euphorischen Appell an die Mitbürger enden (hier zitiert nach Hase 2001, S. 129f.):

*„Fellow citizens, we must not waste the precious gift of this time. For all of us are on the same journey of our lives, and our journey, too, will come to an end. But the journey of our America must go on. And so, my fellow Americans, we must be strong, for there is much to dare. The demands of our time are great and they are different. Let us meet them with faith and courage, with patience and a grateful and happy heart. Let us shape the hope of this day into the noblest chapter in our history. Yes, let us build our bridge. A bridge wide enough and strong enough for every American to cross over to a blessed land of new promise. May those generations whose faces we cannot yet see, whose names we may never know, say of us here that we led our beloved land into a new century with the American Dream alive for all her children; with the American promise of a more perfect union a reality for all her people; with America’s bright flame of freedom spreading throughout all the world. From the height of this place and the summit of this century, let us go forth. **May God strengthen our hands for the good work ahead – and always, always bless our America.**“*

Auch hier finden wir den Kommentar Hases einleuchtend und überzeugend (S. 130):

*„Interessanterweise taucht das Wort Gott nur an dieser einen Stelle zum Schluß der Antrittsrede auf, was vergleichsweise selten für diese Textsorte ist (Toolin 1983). Es ist in höchstem Maße aufschlußreich, daß es zur Beglaubigung der in diesem Text formulierten Ansprüche nicht nötig zu sein scheint, regelmäßig Gottesvorstellungen zu zitieren. Wir wissen aus anderen Reden, daß Clinton, der ja selbst praktizierender Christ ist, keine Hemmungen hat, seinen Glauben öffentlich zu bekennen. Aber der christliche Glaube, das hat schon Bellah nachdrücklich betont, ist eben nicht identisch mit dem zivilreligiösen Glauben. Die Gottesvorstellungen, die in den klassischen Dokumenten der amerikanischen Demokratie formuliert wurden und die regelmäßig in öffentlichen Ansprachen geäußert werden, sind keine christlichen. Sie sind der symbolische **Ausdruck der Überzeugung, daß das gesellschaftliche Leben insofern eine religiöse Dimension aufweist, als Handlungen, insbesondere politische Entscheidungen, einer Begründung bedürfen, welche sie letztendlich legitimiert.**“*

Zitierenswert finden wir ferner seine **Textanalyse** der Rede Clintons, in der er sehr klar herausgearbeitet hat, dass es eigentlich weniger um Religion geht sondern um den **Entwurf eines Bildes, eines imaginierten Amerikas** (S. 128):

*„Wir haben es in solchen Ansprachen keinesfalls mit abstrakten, philosophischen Erörterungen, sondern mit sehr spezifischen Erfahrungen, Konflikten und Idealen zu tun. Sie alle haben eines gemeinsam. Es handelt sich um **amerikanische Erfahrungen, amerikanische Konflikte, amerikanische Ideale**. Die Rede hat ungefähr 22 Minuten gedauert. Das Wort Amerika wird achtmal erwähnt; an weiteren 23 Stellen ist von Amerikanern oder von amerikanisch die Rede: ‚American promise‘, ‚American century‘, ‚American people‘, ‚**American Dream**‘, ‚America’s journey‘, ‚**America’s mission**‘ sind nur einige Beispiele. Nicht nur mit dem Wort America wird auf das Image einer idealen Gemeinschaft verwiesen. Zehnmal wird in der Absprache mit ‚**citizen**‘, ‚**citizens**‘ oder ‚**citizenship**‘ die amerikanische Bürgerschaft angesprochen. Von der amerikanischen Nation (‚nation‘, ‚our nation‘) ist dreizehnmal die Rede. Formulierungen wie ‚this land of new promise‘, ‚our beloved land‘ und ‚the world’s greatest democracy‘ tun ein Übriges.“*

Abschließen möchten wir diesen Gliederungspunkt mit einer Beschreibung der Inaugurationsfeiern durch Edward Baily (1986, S. 110), der die Rolle des US-Präsidenten explizit mit der eines **Hohepriesters** vergleicht:

*„So wird die äußerste Anstrengung gemacht, **eine Liturgie zu schaffen**, die wahrhaft volkstümlich, ja Gemeinschaftsgut ist, damit durch diese Liturgie die gemeinschaftliche Identität der Nation zum Ausdruck gebracht und neu erschaffen werden kann. Man erwartet, daß der neue Präsident in jenem Augenblick danach trachtet, eine **Vision zu entwerfen** wie auch eine gewisse Versöhnung innerhalb der amerikanischen Nation und auch mit anderen Nationen herbeizuführen. So mag zwar sein Gott ein anderer sein, aber seine Funktion hat starke **Ähnlichkeit mit der des Hohen Priesters am Versöhnungsfest in den Tagen des jüdischen Tempels**. Und diese Rolle ist keineswegs vorübergehender Art: in gewissem Maße bleibt er ein Symbol für das ganze Volk – oder soll es bleiben.“*

So ist der amerikanische Präsident nicht nur der politische Führer seines Landes, sondern fungiert zugleich als „**Verwalter des zivilreligiösen Wissensbestandes**“ und ist damit – so Hase – letztendlich verantwortlich für die mittels seiner Symbolsprache hergestellte Identität der Bürger.

3. Civil Religion, Grundkonsens und Verfassung

Von dem bisherigen Befund, dass Civil Religion weniger mit Religion zu tun hat, sondern – wie die amerikanischen Inaugurationszeremonien als Feste der Zivilreligion zeigen – mit dem Beschwören einer **gemeinsamen Identität** und **gemeinsamer Werte** ist es nur ein kleiner, aber konsequenter Schritt, nach **funktionalen Äquivalenten** Ausschau zu halten, die ebenfalls als wichtige Bausteine einer als gemeinsam empfundenen politischen Kultur dienen können. Drei Dinge kommen einem dazu nahezu automatisch in den Sinn:

- Zunächst einmal die wichtige Rolle **politischer Mythen** für die politische Kultur eines Gemeinwesens (ausführlich zum Konzept der politischen Kultur Schuppert 2008), insbesondere in Gestalt sogenannter Gründungsmythen, wie sie sich überall in der Welt in beeindruckender Vielfalt finden (dazu Speth 2000; Flacke 1998). Diese politischen Mythen sind nun deswegen für uns so interessant, weil sie mit den Funktionen, die normalerweise Religionen zugeschrieben werden, weitgehend deckungsgleich sind, nämlich der **Herstellung von Identität**, der **Generierung von Orientierungswissen** und der **Bewältigung von Kontingenz**; dazu heißt es in einer Passage aus der Feder Herfried Münklers, die so klingt, als habe er ebenfalls eine amerikanische Inaugurationsfeier vor Augen, zusammenfassend wie folgt (Münkler 1997):

*„Gründungsmythen wie mythische Ansippungen wenden sich gegen den Verdacht der Kontingenz des Geschehens, die Befürchtung, alles hätte auch ganz anders kommen können, als es dann tatsächlich gekommen ist: Die Gründung Roms hätte unterbleiben oder die neugegründete Stadt unter die Herrschaft einer anderen geraten können; die Preußen bzw. Deutschen hätten die Schlachten von Königgrätz und Sedan auch verlieren, der Faschismus im Kampf um die Vorherrschaft in Europa womöglich siegen können usw. Indem **politische Mythen die Kontingenz in der Abfolge der Ereignisse weg-erzählen** und die pure Faktizität der Geschichte mit sinnhaften Bedeutungen überziehen, geben sie ein Versprechen hinsichtlich der Zukunft des Gemeinwesens: Es wird auch künftige Gefahren und Herausforderungen bestehen, wenn man sich in solchen Situationen der Bedrohung und Gefahr am mythisch erzählten Vorbild orientieren wird. Politische Mythen haben insofern einen **appellativen Charakter** und zugleich eine innerweltlich providentielle Qualität, indem sie politische Garantie- und **Heilsversprechen** abgeben, ohne sich dabei auf transzendente Mächte berufen zu müssen. Dadurch tragen sie entscheidend dazu bei, daß aus dem Sozialverband der Gegenwärtigen eine **handlungsfähige politische Gemeinschaft** werden kann, denn sie bilden den **Kernbestand des kollektiven Gedächtnisses**, vermittels dessen der Geschichte eine Bedeutung und den Ereignissen ein Sinn verliehen werden, die sie als ‚eigene‘ erkennbar und annehmbar machen.“*

- Der zweite sich aufdrängende Begriff heißt „**Grundkonsens**“ oder auch Basiskonsens, ein Begriff, der mich unwillkürlich an meine 1993 an der Humboldt-Universität zu Berlin gehaltene Antrittsvorlesung mit dem Titel „Wieviel Konsens braucht der Staat?“ erinnert. Dieser Begriff des Grundkonsenses ist es auch, der in der schon zitierten Arbeit von Wolfgang Vögele mit zäher Beharrlichkeit immer wieder auftaucht, zunächst bei der Besprechung der Denkschrift der evangelischen Kirche aus dem Jahre 1985 mit dem Titel „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“. In dieser Denkschrift wird der Begriff des Grundkonsenses in folgendem Zusammenhang eingeführt und verwendet (S. 50f.):

*„Die Lebendigkeit der Demokratie beruht auf der offenen Diskussion und Auseinandersetzung über strittige Fragen. Sie bedarf aber auch eines **tragenden Grundkonsenses**. Zu beidem haben Christen und Kirchen einen Beitrag zu leisten. Gerade der freiheitliche Rechtsstaat ist empfindlich. Er kann innerlich ausgehöhlt oder bis zur Perversion formalisiert werden, wenn er nicht durch ein demokratisches Bewußtsein und eine Ethik der Rechtsbefolgung getragen wird.“*

Instrument ist nun die Kommentierung dieser Passage durch Vögele selbst, weil er in ihr von einer **Funktionsgleichheit von Zivilreligion und Grundkonsens** ausgeht (S. 51):

*„Es ist meine Vermutung, **dass es bei diesem ‚Grundkonsens‘, der zu den formalen Bedingungen der Auseinandersetzungen in der freiheitlichen Demokratie gehört, um eine Art Zivilreligion geht**. Und ebenso kommt das beschriebene Verhältnis von verpflichtenden und erwarteten Voraussetzungen für die Teilhabe der Bürger am demokratischen Gemeinwesen formal dem Konstrukt einer Zivilreligion schon relativ nahe. Denn auch in der Zivilreligion geht es ja um einen erwarteten, aber nicht bekenntnispflichtigen **Komplex von Gehalten, Einstellungen und Werten**, die, weil sie für alle Staatsbürger als Konsens gelten, der Legitimation und **Aufrechterhaltung der politischen Kultur und des Gemeinwesens dienen**.“*

Und weiter unten heißt es in einer Zusammenfassung eines Abschnittes über das Gegenüber von Zivilreligion und Zivilreligionstheorie ebenso bündig wie unserer Meinung nach zutreffend wie folgt (S. 247):

*„Der Zivilreligion werden zwei Hauptaufgaben zugeschrieben: Sie soll Staat und Gemeinwesen legitimieren, und sie soll einen Beitrag zur gesellschaftlichen Integration leisten. Insofern ist **Theorie der Zivilreligion ein Medium zur Bestimmung und Reflexion der religiösen Elemente des Konsenses, der eine Gesellschaft trägt**.“*

- Der dritte sich aufdrängende Gesichtspunkt bezieht sich auf die zentrale **Funktion der Verfassung** in modernen rechtsstaatlich verfassten Gemeinwesen; denn sowohl die Verfassung und mehr noch der **Verfassungspatriotismus** (dazu Vögele 1994, S. 351ff.) weisen eine **zivilreligiöse Komponente** auf, wie Hans Vorländer in der nachstehenden Passage herausgearbeitet hat, eine Passage, die wiederum unmittelbar an unsere bisherigen Vorüberlegungen anknüpft und den **Bogen von den Gründungsmythen zur Zivilreligion** schlägt (Vorländer 2002, S. 258):

*„Die Verfassung lebt hinsichtlich ihrer Geltung als handlungsleitende Institution ganz entscheidend von symbolischen Formen vermittelter Repräsentanz und direkter Vergewärtigung. Hier werden ihre Ordnungsprinzipien, die auf die Gründung zurückgeführt werden können, erneut zur Darstellung gebracht, aktualisiert und so von der Gemeinschaft der Verfassungsbürger vorgestellt. So ist auch die **Verfassungsgemeinschaft zuallererst eine auf diesen symbolischen Formen beruhende Vorstellungsgemeinschaft der Bürger**, die die zentralen politischen Ordnungsideen mit ihrer Verfassung identifizieren. Präsenzkulturelle Formen wie das Erleben von Konstitutionsfesten und die Verkörperung der Verfassung durch die Richter der Verfassungsgerichte heben die Historizität der Verfassung, die Differenz von Vergangenheit und Gegenwart, in Kontinuitätskonstruktionen auf. Auf dem Weg der Memorierung und des kollektiven Erlebens wird die Autorität des Gegründeten im Medium der Verfassung erneuert. **Gründungsmythen und Ursprungsgeschichten**, historisch überlieferte Gründungslegenden, die auf den Anfang der neuen Ordnung als den Maßstab für alles Nachfolgende setzen, verknüpfen die Autorschaft der Verfassung mit den Gründern, den Vätern und Müttern der Verfassung, den Verfassungsgebern. Die Erinnerung an die Stiftung der Verfassung und die Gründung der politischen Ordnung wird hier narrativ zu perpetuieren und zu erneuern gesucht. Gründungsmythen und Verfassungsgeschichten gehören deshalb zu **den zivilreligiösen Ressourcen von Verfassungsgeltung**.“*

Führt man sich diese Zusammenhänge vor Augen, kann es schwerlich überraschen, dass der Verfassungspatriotismus in den USA einen so zentralen Bestandteil nicht nur der politischen Kultur allgemein, sondern auch und vor allem der amerikanischen Civil Religion darstellt.

4. Ist jede Religion notwendig Zivilreligion und jeder Staatsbürger notwendig „zivilreligiös“?

In seinem tiefeschürfenden Beitrag über „Zivilreligion“ vertritt Eilert Herms (2003) die These, jede Religion sei stets auch Zivilreligion; zunächst zur These selbst, die wie folgt lautet (S. 110):

*„Der Ausdruck Zivilreligion bezeichnet seit seiner Einführung durch R. Bellah die Religion bzw. Weltanschauung, die jedem Mensch als Mitglied einer staatlichen Gemeinschaft, einer staatlich garantierten Rechtsgemeinschaft, also als Staatsbürger – wenn wir diesen Ausdruck einmal als Kategorie verwenden –, eignet und die **zielwahl-orientierende Gewissheit für seine Partizipation am staatlichen Leben hergibt**. Diese Fassung des Begriffs ist phänomengerecht und wir behalten sie bei. Dann ist nach dem in den vorigen Abschnitten Gesagten zunächst **festzuhalten, dass Religion stets auch Zivilreligion ist.**“*

Diese These basiert auf der folgenden, gewissermaßen zweistufigen Begründung. Das **Interaktionssystem Religion** stellt im Unterschied zu anderen Funktionsbereichen diejenigen zielwahlermöglichenden Orientierungen und Gewissheiten zur Verfügung, ohne die **der Bürger als Staatsbürger orientierungslos wäre** (S. 110):

*„Stellen Wirtschaft und Wissenschaft dem auf die Unterhaltung der Friedensordnung gerichteten Handeln das dafür erforderliche technisch-orientierende Wissen und die dafür erforderlichen materiellen Mittel zur Verfügung, so die **Religions- bzw. Weltanschauungsgemeinschaften diejenigen Gewissheiten, ohne die keine maßgebliche Zielwahl, keine Kursbestimmung für die Gestaltung von Staat und Recht möglich ist.**“*

Durch diese **notwendige Bereitstellungsfunktion**, diesmal nicht der Rechtsordnung sondern **der Religion**, ist Religion notwendig auch immer Zivilreligion, und zwar in Gestalt der gegenüber einer staatlichen Zivilreligion vorzugswürdigen **freien Zivilreligion** (S. 124f.):

*„Das Problem, mit dem alle westlichen Manifestationen von Religion als Zivilreligion kämpfen, besteht bis heute fort: Kann und wie kann auf dem Boden der Interdependenz zwischen Religions- und Weltanschauungskommunikation auf der einen und staatlichem Leben auf der anderen Seite die erforderliche Einheit des Letzteren aufrecht erhalten werden auch unter der Bedingung der Pluralität der Ersteren? [...] Dann bleiben nur zwei Lösungswege: Entweder kann unter bestimmten Bedingungen von der freien Kommunikation von Gewissheit über die universalen Bedingungen des Menschseins in der Geschichte mit zielwahl-orientierender Funktion in einer Pluralität von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften erwartet werden, dass diese freie Kommunikation auf dauerhafte Weise die konvergierenden Motive und Orientierungen – kurz gesagt: denjenigen Konsens über gerechtes Recht – **bereitstellt**, die für die dauerhafte Erbringung der einheitlichen friedenssichernden Leistung staatlichen Handelns erforderlich ist, oder dieser ausreichende Konsens ist nicht zu erwarten und der Staat muss selber die Kommunikation von zielwahl-orientierenden Gewissheiten veranstalten und leiten, ohne die er seine Leistung nicht erbringen kann. Entweder reicht die von der **freien Kommunikation in Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften erbrachte Zivilreligion**, also die freie Zivilreligion, aus, die staatlichen Aufgaben zu bestimmen und zu lösen, oder der Staat muss sich die Motive und Orientierungen für seine Aktivitäten selbst schaffen durch eine staatliche Zivilreligion.“*

Dieser These von der Religion, die notwendig auch immer Zivilreligion ist, stellt Schieder die These zur Seite, jeder Staatsbürger sei notwendig „zivilreligiös“, eine These, die er wie folgt begründet (Schieder 1987, S. 21):

*„Mit Civil Religion hat man es dann zu tun, wenn Staatsbürger versuchen, im Hinblick auf das Gemeinwesen, in dem sie leben, Sinn zu finden. Oder abstrakter formuliert: **Civil Religion sind alle Versuche, den Sinnhorizont eines Gemeinwesens zu konstruieren.** Diese Sinnstiftungsversuche können in der Form von Überzeugungen, von Symbolen oder von Ritualen auftreten. Jeder Staatsbürger findet sich bereits in einer Tradition von Sinnstiftungen vor. Er steht aber vor der Aufgabe, sich diese Tradition individuell – das heißt auch kritisch – anzueignen. **So gesehen ist jeder Mensch, sofern er als soziales Wesen existiert, ‚zivilreligiös‘.**“*

Uns scheinen diese von Herms und Schieder gezogenen Konsequenzen ein genügender Anlass zu sein, uns von dem Begriff Zivilreligion zu verabschieden und ihn auf den begriffsgeschichtlichen Kirchhof der Religionswissenschaft zu beerdigen. Civil Religion ist bei näherem Hinsehen nicht mehr als politische Rhetorik mit der Besonderheit einer **religiös angereicherten Semantik**. Daher kann man Religionen nur abraten, sich diesen Schuh der Zivilreligion anzuziehen; sie verkämen sonst zum nützlichen Haustier.

V. Das Verhältnis politischer und religiöser Regime als dynamisches System: zur latenten Sprengkraft des religiösen Fundamentalismus

1. Zum Verständnis des Verhältnisses unterschiedlicher Governance-Kollektive als dynamische Systeme

Was damit gemeint ist, lässt sich am Beispiel des deutschen Föderalismus leicht und – wie wir hoffen – plausibel erklären, wobei dieser Erklärungsversuch an Überzeugungskraft gewinnt, wenn wir dabei die Achillesferse jeder föderalen Ordnung – die Verteilung der Finanzmittel durch die Finanzverfassung – mit in den Blick nehmen.

Die bundesstaatliche Ordnung ist – dies wissen wir spätestens seit der grundlegenden Arbeit von Arthur Benz (1985) – eine dynamische Ordnung mit einer dauernd sich verändernden Gewichtsverteilung zwischen Bund und Ländern. Bildet die Finanzverwaltung das Herzstück der bundesstaatlichen Ordnung, nimmt sie notwendig an dieser Dynamik teil, sind **Födera-**

lismus und Finanzverfassung als aufeinander bezogene dynamische Systeme zu verstehen (Henke/Schuppert 1993). Wenn dies richtig ist, müssten sich seit der Gründung der Bundesrepublik **verschiedene Entwicklungsphasen des Föderalismus** unterscheiden lassen; dies ist in der Tat der Fall, und Staatsrechtslehre wie Finanzwissenschaft sind darin einig, dass sich in der Entwicklung des Bundesstaates unter dem Grundgesetz bis heute **sechs Phasen** unterscheiden lassen:

- (1) Der die **föderalistische Frühphase** kennzeichnende Grundgedanke einer Betonung der Länder-Eigenständigkeit fand Ausdruck in einer **strikten Aufgabentrennung** und in einer dementsprechend klaren Aufgabenteilung der Finanzquellen.
- (2) Die so genannte **zentralistische Phase** der 60er Jahre war durch eine Entwicklung zum von Konrad Hesse (1962) so „getauften“ **unitarischen Bundesstaat gekennzeichnet**; im Prozeß dieser Unitarisierung gelang es dem Bund – mit Rückendeckung des Bundesverfassungsgerichts – sich aller wichtigen Gesetzgebungskompetenzen zu bemächtigen und so ein deutliches Übergewicht über die Länder zu erlangen.
- (3) Mit der Finanzreform von 1969 schlug die Geburtsstunde des sogenannten **kooperativen Föderalismus**, der nicht nur durch ein finanzielles Verbundsystem gekennzeichnet ist, sondern vor allem durch die teilweise Preisgabe des Grundsatzes der klaren Aufgabentrennung (Stichwort: Gemeinschaftsaufgaben). Aus der Warte der Politikwissenschaft wurde diese Entwicklung unter der Überschrift der **Politikverflechtung** (Scharpf 1985) kritisch begleitet.
- (4) Gewissermaßen als gegenläufige Pendelbewegung und als Reaktion auf den erreichten Sättigungsgrad der Politikverflechtung betrat zu Beginn der neunziger Jahre die Idee des **Wettbewerbsföderalismus** die Bühne (mit weiteren Nachweisen Schuppert 2008b). Dieses Konzept – wohlfundiert durch die ökonomische Plausibilität des Wettbewerbs-theorems – wurde vor allem von den wohlhabenden Ländern propagiert, die ihre Zahlerrolle im Länderfinanzausgleich leid waren und eine übertriebene Nivellierung und Gleichmacherei zwischen den Ländern beklagten.
- (5) In diese Entwicklung hinein und sie sozusagen überholend kam es zur Wiedervereinigung der beiden Teile Deutschlands und damit zum Phänomen der sogenannten „**Neuen Ungleichheit**“ zwischen den etablierten Westländern und den zu Beginn jedenfalls notwendig finanzschwachen und daher nicht wettbewerbsfähigen neuen Ländern.
- (6) Der jüngsten Zeit entstammen Versuche zur neuerlichen **Reföderalisierung** und das Bestreben, **Kompetenzverflechtungen** zwischen Bund und Ländern **rückgängig zu machen**, wozu die Ergebnisse der Föderalismusreform I erste Schritte eingeleitet haben, deren tatsächlicher Effekt aber noch abzuwarten sein wird.

Wir lernen hieraus nicht nur, dass das Kräfteverhältnis zwischen den Governancekollektiven des Zentralstaats und der Gliedstaaten sich dauernd verändert, sondern dass ihr Verhältnis zueinander auch als ein **sensibles Gleichgewicht** verstanden werden kann, das durch Radikalisierungstendenzen wie zum Beispiel separatistische Bestrebungen (Stichwort: Lega Nord in

Italien) nicht nur empfindlich gestört, sondern auch völlig aus den Fugen geraten kann. Um dies zu vermeiden, sind nicht nur **flexible Governancestrukturen** erforderlich, die Veränderungen im Beziehungsgefüge zwischen den Governancekollektiven abbilden und einfangen können, sondern ist auch ein Konflikte aushaltendes **Solidaritätsempfinden** der verschiedenen Kollektive vonnöten und gründe sich dies auch nur auf das Kalkül des Aufeinander-Angewiesenseins.

Interessant ist nun, dass man diesen **Gedanken des dynamischen Systems auch auf das Verhältnis von Staat und Religion übertragen kann**, da es auch hier einen sensiblen, durch das Band des gegenseitigen Aufeinander-Angewiesenseins stabilisierten Gleichgewichtszustand gibt, der durch **Fundamentalisierungsprozesse** in einem oder mehreren der beteiligten Governancekollektive aus den Fugen geraten kann.

Beginnen wir mit dem **idyllischen Urzustand der friedlichen Koexistenz**, den uns Karsten Fischer (2009, S. 52) anschaulich wie folgt skizziert hat:

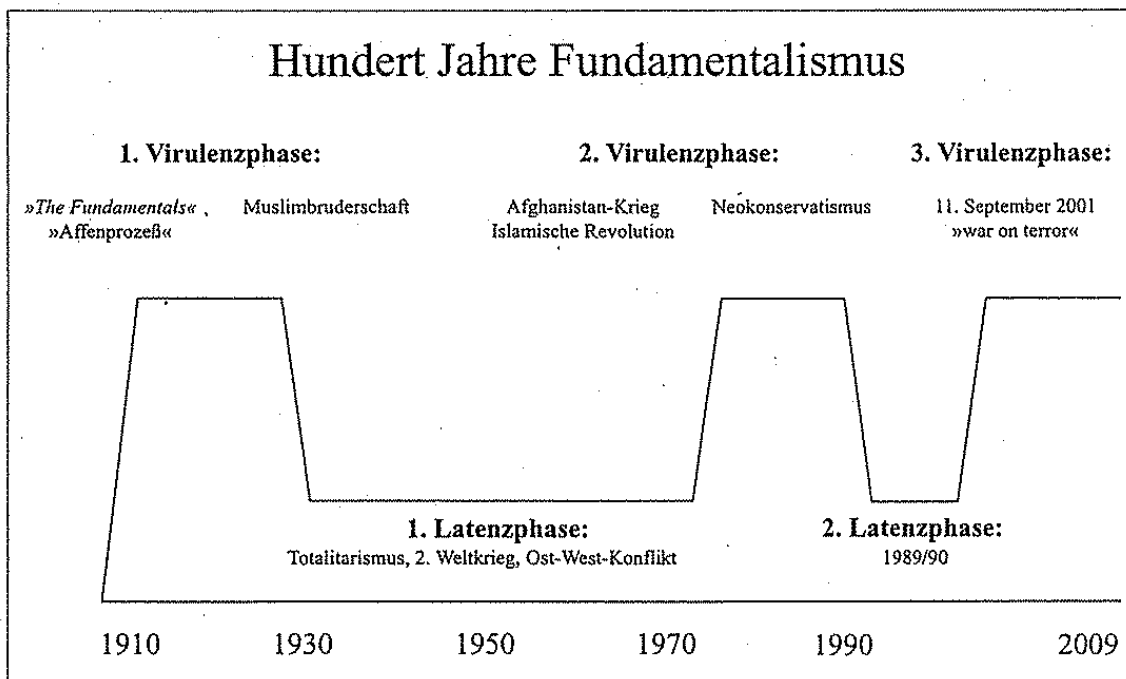
*„Das Verhältnis von Politik und Religion läßt sich analog hierzu bestimmen: Zumal angesichts des Böckenförde-Paradoxes **profitiert der liberale Staat davon**, daß die knappe und ihm unverfügbare Ressource ‚Sinn‘ außerhalb seiner selbst reproduziert und über Transzendenz codiert wird. **Die Religion wiederum profitiert davon**, daß die Machtfrage im politischen System behandelt und rechtlich begrenzt wird. Auf diese Weise genießt sie rechtsstaatlichen Schutz vor politischer Verfolgung und den Präentionen totalitärer politischer Religionen und bleibt frei von dysfunktionalen Versuch(ungen), das eigene Medium des Glaubens mit dem politischen Medium Macht kurzzuschließen oder zu wechseln.“*

Die gegenwärtig am meisten diskutierte Bedrohung dieses durch das Band gegenseitiger Nützlichkeit (dazu weiter oben schon ausführlich) verfestigten Gleichgewichtszustand besteht im Prozess der **religiösen Fundamentalisierung**, auf den wir gleich noch einen näheren Blick werfen wollen. Bevor wir das aber tun, wollen wir das Augenmerk auf Überlegungen von Karsten Fischer lenken, in denen er interessanterweise ein **Phasenmodell der Fundamentalisierung** vorstellt, so dass wir auch hier – wie bei dem soeben vorgestellten Modell des Föderalismus – **verschiedene Entwicklungsphasen und Entwicklungsschübe** unterscheiden können.

Folgt man der Periodisierung Karsten Fischers, so sind innerhalb des Fundamentalisierungsprozesses **drei Virulenzphasen** und **zwei Latenzphasen** zu unterscheiden, die in auffälliger

Weise zwischen christlichem und islamischem Fundamentalismus parallel verlaufen. Auch ohne diese verschiedenen Phasen an dieser Stelle näher erklären zu müssen, sollten wir jetzt einen Blick auf die von Fischer präsentierte graphische Darstellung werfen, die hundert Jahre Fundamentalismus abdeckt und ohne weiteres aus sich verständlich ist:

Abb. 3: Phasen des christlichen und islamischen Fundamentalismus (Fischer 2009, 81)



2. Definition, Sprengkraft und Erscheinungsformen des Fundamentalismus

a) Definition des Fundamentalismus

Wenn es um die Definition von Fundamentalismus geht, so wird immer gern diejenige des Politologen Thomas Meyer (1989a) zitiert, weil sie schön wuchtig und irgendwie auch fundamental daherkommt: „Fundamentalismus ist eine willkürliche Abschlussbewegung, die als immanente **Gegentendenz zum modernen Prozess** der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewissheit, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll“ (S. 18) und für diejenigen, die gerne noch mehr von diesem Originalton Meyers hören möchten, sei die nachfolgende Definition noch hinzugefügt (S. 157):

„Fundamentalismus ist der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Fundamente. Vor ihnen soll dann wieder alles Fragen haltmachen, damit sie absoluten Halt geben können [...]. Wer sich nicht auf ihren Boden stellt, soll keine Rücksicht mehr verdienen für seine Argumente, Zweifel, Interessen und Rechte.“

Wem diese Definitionen – wie uns – doch ein wenig zu populistisch sind, der muss anderwärts Ausschau halten. Uns gefällt mit Abstand der Definitionsvorschlag von Karsten Fischer am besten, der **Fundamentalismus als Reaktion auf krisenhaft empfundene Modernisierungsprozesse** versteht und dazu Folgendes angemerkt hat (S. 82):

„Demnach ist Fundamentalismus eine sich auch in Latenzzeiten eigendynamisch radikalisierte, nur unwesentlich in der Erscheinungsform divergierende, religionspolitische Reaktion auf krisenhaft empfundene Modernisierungsprozesse. Im Rahmen dieser religionspolitischen Identitätskonstruktion werden alle entscheidungsbedürftigen politischen und sozialen Belange der Autorität einer religiösen Offenbarung unterstellt, deren endzeitliche Erfüllung ersehnt wird und deren aktiver Vorbereitung eine innerweltliche ‚Arbeit an der Apokalypse‘ mittels fundamentalistischer Religionspolitik dienen soll, wobei das Spektrum von vermeintlich gottesfürchtigem Verhalten im Verborgenen bis hin zu terroristischen Aktionen reichen kann.“

b) Zur Sprengkraft des Fundamentalismus

Religionsgemeinschaften sind nicht nur Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften, sie sind auch **Gewissheitsgemeinschaften** (vgl. Herms 2003). In dieser Eigenschaft als Gewissheitsgemeinschaften laufen sie stets Gefahr, mit ihren Gewissheiten auch andere beglücken zu wollen – wenn nötig auch mit Gewalt. Unter der Überschrift **„Religion als Sendungsbewusstsein und Macht“** hat Klaus Kienzler in seiner hilfreichen Darstellung des Fundamentalismus (2007) dazu Folgendes ausgeführt (S. 23):

„Da die religiösen Fundamentalisten überzeugt sind, daß sie die besseren Antworten auf die Fragen der Welt und die – vor Gott und den Menschen – bessere moralische Lebenspraxis haben, sind sie oft der Meinung, diese missionarisch oder manchmal auch militant ihrer säkularen Umwelt mitteilen oder gar aufdrängen zu müssen. Dies kann in der heutigen westlichen Welt im allgemeinen nur durch politische und gesellschaftliche Mittel der Macht geschehen. Deshalb ist es verständlich, daß fundamentalistisch religiöse Gruppen Einfluß auf die Politik und die gesellschaftlichen Kräfte nehmen wollen. Dort wo Religion und Macht bzw. Staat nicht getrennt sind, ist die religiös verankerte Macht bzw. der Staat oft in der Versuchung, die Forderungen der Religion und seine Religionsgesetze für alle Untergebenen durchzusetzen.“

Ein gutes Beispiel dafür sind die **evangelikalen Fundamentalisten amerikanischer Provenienz**, denen von Kienzler bescheinigt wird, **in nahezu idealtypischer Form die Entwicklungslogik von Fundamentalisierungsprozessen zu verkörpern** (S. 29):

„Verfolgen wir zunächst die Entwicklung des Fundamentalismus in der amerikanischen Version. Er kann zu Recht die klassische Form des Fundamentalismus genannt werden. [...] Ein Blick auf die historische Entwicklung zeigt sehr plastisch, wie die anfängliche religiöse Bewegung nach und nach signifikant alle Tendenzen und Gefahren aus sich hervorbrachte, die wir für den religiösen Fundamentalismus namhaft gemacht haben. Zum amerikanischen Fundamentalismus gehört die Tendenz, sich über den innerkirchlichen evangelikalen Bereich hinaus zu einer Bewegung konservativ politischer Überzeugungen zu entwickeln, die schließlich versucht, ihren Willen organisiert und politisch-institutionell durchzusetzen.“

3. Erscheinungsformen und Spielarten des Fundamentalismus

In der gegenwärtigen Diskussion wird das Phänomen des Fundamentalismus nahezu ausschließlich am Beispiel des Islam diskutiert; dies ist irreführend und bedarf der Richtigstellung. Wie Klaus Kienzler kenntnisreich gezeigt hat, sind zumindest **drei Spielarten des Fundamentalismus** zu unterscheiden:

- Seinen Ausgangspunkt nahm der Fundamentalismus im späten 19. Jahrhundert **in den USA als religiöse Protestbewegung**. In dieser amerikanischen Frühform des Fundamentalismus finden sich nach Kienzler bereits alle Charakteristika dessen, was man als Fundamentalismus bezeichnet; Kienzler fasst diesen Befund wie folgt zusammen (S. 17f.):

„Halten wir gleich einige Momente des religiösen Fundamentalismus fest:

- *Fundamentalismus ist zunächst eine religiöse Bewegung im Amerika des 19. und 20. Jahrhunderts;*
- *die Bewegung hat sich auf einige religiöse ›fundamentals‹, d.i. Fundamente oder fundamentale Tatsachen, geeinigt; diese Einigung gab der Bewegung den Namen;*
- *der Name Fundamentalismus stammt von der Bewegung selbst, nämlich von C. L. Laws aus dem Jahr 1920;*
- *die gemeinsame Stoßrichtung geht gegen den sogenannten Modernismus wie Säkularisierung der Gesellschaft und Darwinismus der Naturwissenschaften;*
- *gegen den Modernismus werden Bibel und Dogmatik – zumeist unreflektiert – ins Feld geführt;*
- *die Bewegung sucht in Kongressen ihr Gemeinschaftsbewußtsein; 1919 schließen sie sich in der ‚World’s Christian Fundamentals Association‘ zusammen;*

- die Bewegung nimmt die Kirchenspaltung auf sich und spaltet sich bald in verschiedenste Gruppen.“

- Was den **islamischen Fundamentalismus** angeht, so lassen sich mit Karsten Fischer **drei Virulenzphasen** (siehe Abb. 3) unterscheiden; die **erste Virulenzphase** ist durch das Entstehen der sogenannten **Muslimbruderschaften** gekennzeichnet (S. 78):

*„Nur unwesentlich später als der protestantische Fundamentalismus in den USA trat auch der islamische Fundamentalismus in seine erste Phase, und zwar in Form der von dem Ägypter Hassan al-Banna 1928 gegründeten **Muslimbruderschaft als einer Protestbewegung gegen die vom britischen Kolonialismus in Ägypten bewirkte Modernisierung**. Auch dieser Fundamentalismus trat indessen zunächst wieder in eine Latenzphase, in die der Erfolg des Nasserismus, mithin eines nach westlichem Vorbild konzipierten, säkularen, sozialistischen Nationalismus fiel. Währenddessen radikalisierte sich der Islamismus, nicht durch Massenmedien wie der protestantische Fundamentalismus in den USA, sondern durch die Hervorbringung konspirativen Schrifttums und Märtyrern der Bewegung wie dem bis heute für den islamischen Fundamentalismus ideologisch schlechthin zentralen, durch das Nasser-Regime hingerichteten Sayyid Qutb.“*

Die **zweite**, abermals zwischen Christentum, Sunna und Schia parallel verlaufende **Virulenzphase** lässt sich auf das Ende der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts datieren und ist eng mit der Person Osama bin Ladens verbunden (S. 79f.):

*„Damals studierte Osama bin Laden an der Universität Dschidda und geriet dort in Kontakt mit der Muslimbruderschaft und insbesondere in den Bann von Sayyid Qutbs Bruder Mohammed, bevor er mit der Bekämpfung des bereits in Agonie befindlichen Sowjetimperiums in Afghanistan die Wurzeln seines **Terrornetzwerks al-Qā'ida** legte, das mit Basis beziehungsweise Regel zu übersetzen ist und hierin **eine interessante Parallele zur Selbstbeschreibungsemantik der protestantischen Fundamentalisten in den USA hat**. In Iran kam es 1979 zur Islamischen Revolution, die nicht nur feindselig auf die USA fixiert war, sondern mit der von Jimmy Carter schwächlich gehandhabten Besetzung der US-Botschaft in Teheran ihren Teil zum Wahlsieg Ronald Reagans 1980 beitrug. Nicht minder bedeutsam hierfür war die inneramerikanische Religionspolitik in Gestalt der Artikulation jener moral majority, als die sich der protestantische Fundamentalismus vor allem unter dem Einfluß des massenmedialen Netzwerks erfolgreicher Rundfunk- und Fernsehprediger wie Billy Graham, Jerry Falwell und Pat Robertson während seiner ersten Latenzzeit zunehmend politisiert hatte, und die sich mit **manichäischer Rhetorik in der Außenpolitik** („Reich des Bösen“) und den sogenannten Reaganomics identifizierte.“*

Der Beginn der **dritten Virulenzphase**, die sich wiederum zeitlich parallel in den USA und im vorderasiatischen Raum abspielt, fällt mit der Jahrtausendwende zusammen und wird von Karsten Fischer wie folgt zusammengefasst (S. 80f.):

„Gekennzeichnet war diese vor allem durch die Attentate vom 11. September 2001 und durch die von manichäischer Weltsicht geprägte Reaktion des ‚wiedergeborenen Christen‘ George W. Bush, der zudem eine gegenüber den Reaganomics noch verschärfte Sozialpolitik betrieb, die als *compassionate conservatism* firmierte, richtiger aber als *religious libertarianism* zu bezeichnen gewesen wäre.

Auf **schiiitischer Seite** schließlich stellte sich die Machtübernahme Ahmadineschads im Iran schon nach kurzer Zeit als **Revolution innerhalb der Klerokratie** heraus, mit der Ermüdungserscheinungen des institutionalisierten Fundamentalismus durch eine Wiederbelebung seines Bewegungskarakters geheilt werden sollten.“

- Besonders interessant scheint uns die **katholische Variante des Fundamentalismus** zu sein, hinsichtlich derer Klaus Kienzler ebenfalls – ohne dies so zu nennen – drei Virulenzphasen ausgemacht hat, die er als **Modernismuskrisen** bezeichnet.

Die **erste** sogenannte **Modernismuskrise** der neueren Zeit in der katholischen Kirche fällt nach Kienzler etwa in die Mitte des 19. Jahrhunderts (S. 51):

„Sie ergab sich aus dem Gegensatz von neuen modernen Lebensformen und von überlieferten kirchlichen Positionen. Pius IX erließ den sogenannten Syllabus und setzte ihn durch. **Der Syllabus enthält eine lange Liste der Irrtümer der heutigen Zeit** (ca. 80 Irrtümer wurden angeprangert), z.B. falsche Philosophien und Ideologien (vor allem Liberalismus und Kommunismus), falsche gesellschaftliche und staatliche Ordnungen (z.B. wird an den modernen Demokratien kein gutes Haar gelassen), **ungute Individual- und Menschenrechte** (z.B. wird der persönlichen Freiheit und anderen Freiheitsrechten kein großer Kredit gegeben). Eine Zuspitzung fand die Krise im Umkreis des Ersten Vatikanischen Konzils.“

Aber es ging hier nicht nur um die Anprangerung moderner Irrtümer, sondern auch um die Reklamierung des Vorbildcharakters der katholischen Kirche (S. 51f.):

„In dieser ersten Krise ging es also im wesentlichen um den Streit um das politische, gesellschaftliche und geistesgeschichtliche Recht der katholischen Kirche in der modern verfaßten Welt. Diese Vorstellungen hatten vor allem ihren Niederschlag gefunden in der Auffassung der Kirche als ‚**societas perfecta** (vollkommene Gesellschaft)‘. Damit ist gemeint, **die Institution der Kirche bilde eine Gemeinschafts- und Gesellschaftsordnung, die neben den säkularen Ordnungen und Staaten gleichen Rechtes ist, ja noch mehr, sie sei die eigentlich vollkommene Gesellschaft, welche den anderen gesellschaftlichen und staatlichen Gebilden als Vorbild vor Augen gestellt wird.**“

Die **zweite große Modernismuskrise** verbindet sich nach Kienzler mit dem Dekret des Heiligen Offiziums „Lamentabili“ und mit der Enzyklika „Pascendi“ Pius X. von 1907 (S. 53):

*„Die beiden Dokumente bestätigen zum einen die integralistische, von manchen ultramontanistisch genannte Richtung der katholischen Kirche, die sich inzwischen weitgehend durchgesetzt hatte, und fügten ihr noch weitere Akzente hinzu. Beide Dokumente wurden als ‚neuer Syllabus‘ bezeichnet. Es wurden etwa 65 neue Irrlehren aufgezählt; in Pascendi wurde vor allem **der Modernismus als ‚Sammelbecken aller Häresien‘ der Neuzeit angeprangert.**“*

Der Tübinger Theologe Peter Hünermann kommt – wie Kienzler berichtet (S. 55) – vorwarnend auf **eine dritte, sich möglicherweise abzeichnende Modernismuskrise** der katholischen Kirche zu sprechen: „Nach der Öffnung der Kirche für eine keineswegs unkritische Auseinandersetzung mit der Moderne durch das II. Vatikanische Konzil scheint sich seit einigen Jahren die dritte große Modernismuskrise anzubahnen [...]“. Daran scheint etwas dran zu sein; diesen Eindruck gewinnt man jedenfalls als Leser der Süddeutschen Zeitung, die in ihrer Ausgabe vom 17.04.2010 eine überaus kritische Bilanz der ersten fünf Jahre des Pontifikats Benedikts XVI. zog und in ihrer Ausgabe vom 15. April einen offenen Brief des Theologen Hans Küng abdruckte, in dem er dem Papst vorwarf, die antikonziliaren Kräfte zu stützen und statt Reformen anzustoßen eine restaurative Kirchenpolitik zu betreiben. Dies ist hier nicht zu kommentieren, sondern nur zu protokollieren.