

Hermann-Josef Große Kracht

# **Religionsfreiheit und Religionspolitik in einer demokratischen Zivilgesellschaft**

Der moderne Verfassungsstaat beruht auf einem starken säkularen Selbstbewusstsein. Er wurzelt im normativen Kontext der europäischen Aufklärungsphilosophie, die der Macht einer jenseitsorientierten Religion im Namen des vernunftbegabten Individuums den Kampf angesagt hatte. Seitdem verleihen die Ideen von Freiheit und Gleichheit, von »Volkssouveränität« und »öffentlichem Vernunftgebrauch« der neuzeitlichen Demokratie eine streng diesseitige, von religiös-metaphysischen Wahrheitsansprüchen radikal abgekoppelte Dignität. Welche politische Relevanz den verfassten Religionsgemeinschaften dabei noch verbleibt, ist bis heute umstritten; ebenso wie die Frage, aus welchen Quellen die säkulare Republik die sozialmoralischen Grundlagen ihrer Existenz noch beziehen kann, wenn sie sich nicht auf die Autorität religiöser oder metaphysischer Wahrheiten berufen will (vgl. zum Folgenden: Große Kracht 2012: 269-289).

Fest steht lediglich, dass das ambitionierte Programm einer demokratischen Selbstregierung im Medium öffentlicher Vernunft nur gelingen kann, wenn die Bürgerinnen und Bürger in der Lage sind, dauerhaft eine anspruchsvolle Sphäre öffentlicher Selbstverständigung zu etablieren – und wenn sie sich nicht primär als rein private Individuen verstehen, die »ihre subjektiven Rechte nur noch wie Waffen gegeneinander richten« (Habermas 2005: 112).

## **Vom kulturellen Weltanschauungsstaat zum freiheitlichen Verfassungsstaat**

Zum heutigen Selbstverständnis des säkularen Staates gehört aber auch, sich nicht als kultureller Weltanschauungs-, sondern als freiheitsrechtlicher Verfassungsstaat zu verstehen. Denn er hat im Laufe seiner Entwicklung – gerade in den verschiedenen Kulturkämpfen des 19. und 20. Jahrhunderts – gelernt, dass er nicht alle seine Bürgerinnen und Bürger mit mehr oder weniger sanftem Druck auf ein gemeinsames, von Aufklärungsidealen geprägtes Wertesystem verpflichten kann und darf, wenn er wirklich – wie das Bundesverfassungsgericht im Jahr 1965 erklärte – »Heimstatt aller Bürger« sein will. In der Bundesrepublik wird dies gegenwärtig erneut an der Forderung nach einer von allen anzuerkennenden »Leitkultur« deutlich, die nicht selten mit einem erheblichen moralisch-kulturellen Überlegenheitsgefühl gegenüber vermeintlich

rückständigen und »modernitätsverweigernden« Bevölkerungsgruppen auftritt, und zwar nicht nur in konservativen, sondern auch in linken und linksliberalen Kreisen und Milieus. Für eine solche »Leitkultur« gibt es im demokratischen Rechtsstaat aber keine Grundlage.

Denn seine Individuen dürfen, solange sie die geltenden Gesetze beachten, religiös und kulturell denken, wie und was sie wollen. Sie müssen politisch nicht so empfinden, wie ein ängstlich um sich selbst besorgter Staat es kultur- und ideologiepolitisch für opportun oder gar notwendig hält. In diesem Sinne bezog der kürzlich verstorbene Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde zu Recht eine klare Position gegen »die stetige Berufung auf die ›Wertordnung des Grundgesetzes« und das Insistieren darauf, daß alle, die hier leben und leben wollen, seien sie Deutsche oder Ausländer, sich zu ihr bekennen müssen«. Wenn man nämlich die individuelle Ausübung der bürgerlichen Freiheitsrechte »über die gesetzlich festgelegten Grenzen hinaus an ungeschriebene Gesinnungs- und Wertordnungsvorbehalte« binden wolle, dann werde »das rechtsstaatliche Freiheitsprinzip in seinem Kern beeinträchtigt«, da dann »das loyale Befolgen der bestehenden Gesetze bei Zollfreiheit der Gedanken« nicht mehr ausreicht (Böckenförde 2006: 29). Böckenförde plädierte deshalb mit Nachdruck für die »Stabilisierung einer offenen säkularen Freiheitsordnung«; und er war davon überzeugt, dass eine solche Freiheitsordnung in der Lage ist, »eine neue Art von einigendem Band« hervorzubringen: »die Gemeinsamkeit des Lebens in und unter einer vernunftgetragenen gesetzlichen Ordnung, die unverbrüchlich ist« (ebd.: 35f.).

Die säkulare Republik verlangt also keine gemeinsam geteilte Weltanschauung – und kann gerade deshalb ein modernes Politikdesign zur Verfügung stellen, das auch religiös und kulturell hochgradig pluralen Konfliktgesellschaften die Chance eröffnet, sich politisch und moralisch erfolgreich zu integrieren. Sehr wohl aber verlangt sie von ihren Mitgliedern die faktische Anerkennung eines klaren formalen Rechtsprinzips: gleiche Grundrechte und gleiche Kommunikations- und Partizipationschancen für alle, die vom Staat unbedingt zu gewähren und zu schützen sind.

## **Staatliche Religionsfreiheit und zivilgesellschaftliche Religionsoffenheit**

Eine Republik, die auf weltanschaulich-religiöse Rückversicherungen ihrer Legitimitätsgrundlagen verzichtet, wird in ihrer Religionspolitik deshalb nicht auf militante Laizismusprogramme setzen. Sie wird vielmehr danach streben, eine strikte staatliche Religionsfreiheit mit einer klaren zivilgesellschaftlichen Religionsoffenheit zu verbinden.

Konkret bedeutet dies, dass der Staat das Prinzip weltanschaulich-religiöser Neutralität auf der Ebene der Gesetzgebung kompromisslos verteidigt, sodass die Religionsgemeinschaften nicht umhinkönnen, sich auf dieser Ebene mit ihrer »politischen Egalisierung« abfinden zu müssen. Sie sind hier nur ein gleichberechtigter politischer Akteur neben anderen, und für ihre religiösen Wahrheitsansprüche gibt es keinerlei Privilegierung. Die streng verteidigte Religionsfreiheit der staatlichen Gesetzgebung fungiert gegenüber den Religionsgemeinschaften also zunächst als Nötigung, sich mit dem Faktum der weltanschaulichen Pluralität, der moralischen Autonomie der StaatsbürgerInnen und der Freiheit der politischen Meinungs- und Willensbildungsprozesse irgendwie zu arrangieren, wenn man am Politik- und Öffentlichkeitsanspruch der eigenen Glaubensüberzeugungen festhalten will.

Zugleich fungiert dieses Prinzip aber auch als Einladung an die Religionsgemeinschaften und die anderen *moral communities* der Zivilgesellschaft, ihre Moralansprüche in der politischen Öffentlichkeit offensiv zur Sprache zu bringen. Selbstbewusste öffentliche Artikulationen solcher Religiosität, mögen sie vielen auch als sperrig und fremd erscheinen, sind aus der Perspektive einer säkularen Republik zunächst einmal als potenziell wertvoll zu bewerten. Denn jede zivilgesellschaftliche Verständigungskultur lebt davon, dass ihr von engagierten Überzeugungsgemeinschaften verschiedene Wert- und Normvorstellungen öffentlich vorgelegt werden. Nur so nämlich können sich diejenigen moralischen Selbstverständigungsprozesse immer wieder neu entzünden, auf die eine demokratische Republik angewiesen ist, die sie mit ihren eigenen – notwendigerweise dürr und formal angelegten – Verfahrensprozeduren aber nicht selbst hervorbringen kann und darf. Diese Vorstellungen können im öffentlichen Raum demokratischer Zivilgesellschaften freilich nicht als blind zu akzeptierende feste Werte, sondern nur als kritisch zu prüfende und gegebenenfalls reflexiv anzueignende Wert- und Normkandidaten auftreten. Ohne eine permanente Debatte über solche Wert- und Normkandidaten steht die Republik aber in der Gefahr, dass ihre politische Öffentlichkeit moralisch austrocknet und politisch zunehmend bedeutungslos wird.

Offensiv auftretende Religionen, die versuchen, sich aus den privaten Rückzugsnissen zu befreien, die ihnen die politische Moderne zugewiesen hatte, kann die Republik also zunächst einmal gelassen zur Kenntnis nehmen. Sie wird dabei in Erinnerung behalten, dass sich vor allem die abrahamitischen Religionen schon vom Wahrheitsanspruch ihres eigenen Glaubens her mit Privatisierungs- bzw. Assimilationszumutungen nicht anfreunden können. Zudem wird sie zur Kenntnis nehmen, dass diese Religionen zwar ein hoch ambivalentes Phänomen darstellen und zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit, Unterdrückung und Befreiung, Demütigung und Ermutigung erheblich changieren; dass sie sich aber oftmals auch als entscheidende Triebkräfte sozialer Kämpfe

für Freiheit und Gerechtigkeit erwiesen haben. So tragen offensichtlich starke *public religions* in vielen Ländern dieser Welt – sofern dort die verfassungsrechtliche Trennung von Staat und Religion durchgesetzt und anerkannt ist – wesentlich zur Vitalisierung der jeweiligen Zivilgesellschaften bei. In Ländern dagegen, in denen staatsferne Religionen kaum vorhanden sind, finden sich häufig auch nur schwach ausgebildete Zivilgesellschaften. (Vgl. dazu Casanova 1996: 181-210)

Darüber hinaus wächst in letzter Zeit auch ein Bewusstsein dafür, dass sich nicht zuletzt in der Bildsprache der religiösen Traditionen wertvolle Überzeugungen, vor allem intensive Intuitionen von unbedingter Achtung der Freiheit und Individualität des Einzelnen, von unbedingter Gleichheit und Wertschätzung, von Verantwortung, Gerechtigkeit und Versöhnung auch über den Tod und die Maßstäbe dieser Welt hinaus artikulieren, die auch für dezidiert säkulare Bürgerinnen und Bürger keineswegs einfach nur ein »unverständliches Rauschen« darstellen. So notiert etwa Jürgen Habermas angesichts zahlreicher Tendenzen einer politisch und moralisch »entgleisenden Modernisierung« (Habermas 2005: 111), dass die semantischen Traditionen der großen Religionsgemeinschaften »auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen« (Habermas 2003: 261) können. Denn es sei durchaus möglich, dass auch religionsfrei aufgewachsene Individuen »in den normativen Wahrheitsgehalten einer religiösen Äußerung eigene, manchmal verschüttete Intuitionen wiedererkennen« (Habermas 2005: 137), auch wenn sie mit Autoritätshinweisen auf göttliche Gebote und heiliges Überlieferungsschrifttum nichts anzufangen wissen.

### **Keine laizistische, sondern eine zivilgesellschaftliche Religionspolitik**

Auf eine strikte Privatisierung der Religionen zu drängen und die Einmischung der Kirchen in öffentliche Belange als Gefahr und Bedrohung zu interpretieren, ist deshalb nicht allein aus freiheitsrechtlicher Sicht abzulehnen. Es ist auch aus Gründen der politischen Klugheit ratsam, Religionsgemeinschaften als öffentliche Akteure der Zivilgesellschaft zu begrüßen und ggf. zu fördern. Denn so wie eine kritische, den Idealen von sozialer Gerechtigkeit und globaler Verantwortung verpflichtete Öffentlichkeit Akteure und Organisationen wie Atac, Campact und viele andere braucht – wobei diese durch die (mittlerweile ja leider strittig gewordene) Anerkennung als »gemeinnützig« gefördert werden sollten –, so bedarf sie auch vielfältiger Initiativen, Organisationen und Bewegungen unter dem Dach der Religionsgemeinschaften. Denn gerade in religiös (mit-)geprägten Traditionen und Milieus haben die Ideale von Freiheit und Gerechtigkeit, das Engagement und die Aktion für Arme und Benachtei-

ligte, für die Marginalisierten und Unterdrückten dieser Welt einen wichtigen Entfaltungsort. So versteht sich etwa das in den Kirchen gepredigte Evangelium als »Frohbotschaft für die Armen« und als »Drohbotschaft für die Reichen«; und das Magnifikat, das ebenfalls einen festen Ort in kirchlichen Verkündigungsprogrammen hat, artikuliert die Hoffnung auf eine nahe Zukunft, »in der die Mächtigen vom Thron gestürzt und die Niedrigen erhöht werden« (Lukasevangelium 1,52). (Vgl. Ramminger/Segbers 2018) Und auch wenn sich die Kirchenleitungen noch immer in eine besondere Staatsnähe zu bringen versuchen und an Gesellschaftskritik wenig interessiert sind; wenn sie sich noch immer gerne als richtende Autoritäten nicht innerhalb, sondern oberhalb der Zivilgesellschaft positionieren möchten, so gelingt ihnen dies heute weniger denn je. Faktisch bewegen sich die Kirchen ohnehin innerhalb der zivilgesellschaftlichen Sphäre ihrer Gesellschaften; und sie leisten hier mit hoher Verlässlichkeit wertvolle Beiträge zur Vitalität einer kritischen politischen Öffentlichkeit. Denn gerade auch im Umfeld von Kirchengemeinden, kirchlichen Akademien, Schulen und Hochschulen entzündet sich immer wieder ein nachhaltiges gesellschaftskritisches Engagement. Hier entstehen Friedensinitiativen, Dritte-Welt-Bewegungen, Flüchtlingsprojekte und politische Kampagnen gegen Diskriminierung, Rassismus und Sozialabbau; und viele Studien belegen, dass starke soziale Bewegungen und politisches Protest- und Reformpotenzial nicht nur, aber sehr oft dem »Mistbeet« religiöser Gemeinden und religiöser Identität entspringen. Umgekehrt sind die zivilgesellschaftlichen Potenziale zumeist dort besonders schwach, wo auch das religiöse Leben schwach ist. Ohne die kirchlichen Milieus jedenfalls wäre die bundesdeutsche Zivilgesellschaft weniger lebendig und weniger politisch. Wenn die Kirchen hier nicht vorhanden wären oder sich plötzlich auf ein strikt unpolitisches Programm reiner Innerlichkeit verpflichten, würde sich eine enorme zivilgesellschaftliche Lücke öffnen, die zumindest mittelfristig durch andere Akteure der Zivilgesellschaft nicht adäquat geschlossen werden könnte. Wer eine kritische Öffentlichkeit und den politischen Kampf für Solidarität und soziale Gerechtigkeit nachhaltig fördern und unterstützen will, ist deshalb gut beraten, auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften in diesem Kampf mit im Boot zu halten und keine laizistische, sondern eine zivilgesellschaftliche Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik in den Blick zu nehmen. Dafür ist es allemal sinnvoll, die Religionsgemeinschaften so zu unterstützen, dass sie sich weder – wie allzu oft in ihrer jahrhundertelangen Geschichte – in eine fatale Nähe zum Staat noch in eine ebenso fatale Nähe zum Markt begeben, wie dies bei einer streng laizistischen Religionspolitik leicht der Fall sein könnte. Nicht zufällig hat deshalb der sozialdemokratische Abgeordnete Max Quarck schon bei den Beratungen zur Weimarer Reichsverfassung im Jahr 1919 zu bedenken gegeben: »Das amerikanische Vorbild der Unterhaltung von Kirchen durch ein-

zelne Großkapitalisten mit entsprechendem Einfluß des Großkapitals auf das kirchliche Leben ist nicht nachahmenswert und auch nicht im Sinne des Sozialismus.« (Verhandlungen der Verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung 1919-1920: 199)

## Literatur

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006): *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München.
- Casanova, José (1996): Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.: 181-210.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2012): Solide Säkularität. Diskursdemokratische Reflexionen zum Verhältnis von Religion und Republik im Zeitalter postmetaphysischer Politik, in: *Modelle des religiösen Pluralismus*, hrsg. von Karl Gabriel u.a., Paderborn: 269-289.
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (2003): Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: Ders., *Zeitdiagnosen*, Frankfurt a.M.: 249-262.
- Ramminger, Michael/Segbers, Franz (Hrsg.) (2018): »Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen«. *Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx*, Hamburg.
- Verhandlungen der Verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung (1919-1920): *Stenographische Berichte*, Bd. 336, Berlin.