

Cornelia Hildebrandt/Jürgen Klute/
Helge Meves/Franz Segbers (Hrsg.)

Die Linke und die Religion



Geschichte, Konflikte
und Konturen

Cornelia Hildebrandt/Jürgen Klute/Helge Meves/Franz Segbers (Hrsg.)
Die Linke und die Religion
Geschichte, Konflikte und Konturen

Cornelia Hildebrandt/Jürgen Klute
Helge Meves/Franz Segbers (Hrsg.)

Die Linke und die Religion

Geschichte, Konflikte und Konturen

Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung



Dieses Buch wird unter den Bedingungen einer Creative Commons License veröffentlicht: Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Germany License (abrufbar unter www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode). Nach dieser Lizenz dürfen Sie die Texte für nichtkommerzielle Zwecke vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen unter der Bedingung, dass die Namen der Autoren und der Buchtitel inkl. Verlag genannt werden, der Inhalt nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert wird und Sie ihn unter vollständigem Abdruck dieses Lizenzhinweises weitergeben. Alle anderen Nutzungsformen, die nicht durch diese Creative Commons Lizenz oder das Urheberrecht gestattet sind, bleiben vorbehalten.

© VSA: Verlag 2019, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg

Druck und Buchbindarbeiten: CPI books GmbH, Leck

Umschlagfoto: Protest indigener Völker von Mindanao gegen ökologischen Raubbau und Landenteignung durch Bergbaukonzerne in Manila im Jahr 2016 mit den Bischöfen Antonio Ablon aus Pagadian, Rudy Juliada aus Libertad, Noel Lorente aus Oroquieta und Denny Dapitan aus Davao.

ISBN 978-3-96488-010-9

Inhalt

Petra Pau	
Zum Geleit: Ausgerechnet und obendrein	9
Cornelia Hildebrandt/Jürgen Klute/Helge Meves/Franz Segbers	
Einleitung: Die Linke und die Religion	11
1. Linke Religionskritiken von der Aufklärung über Marx bis zur SED und PDS	
Wolfgang Fritz Haug	
Karl Marx' Metakritik der Religion und Ernst Blochs »Transzendieren ins Diesseits«	31
Frieder Otto Wolf	
Religionsbegriff und Religionskritik	42
Einwendungen gegen eine schiefe Debatte	
Helge Meves	
Die Linke, die Aufklärung und die Religion	52
Marco Schendel	
Das Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit und das ambivalente Erbe der Aufklärung	63
Karl-Helmut Lechner	
Religion ist nicht nur Privatsache	74
Ulrich Peter	
Die Parteien der Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik und ihr Verhältnis zur weltanschaulichen Toleranz	82
Cornelia Hildebrandt/Ilseget Fink	
Abschied von der Religionspolitik der SED	93
Kommentar zur religionspolitischen Erklärung der SED/PDS 1989/1990	
Anhang: Positionspapier der PDS »Für ein Miteinander in Toleranz und humanistischer Verantwortung« vom 26.2.1990	105

2. Der Staat, die Linken und die Religionen

Hans Markus Heimann

Das Verhältnis von Staat und Religion unter dem Grundgesetz 113

Ármin Langer

Die assimilationistischen Linken und das Feindbild des religiösen Juden 125

Franz Segbers

Der geerdete Himmel 136

Die christliche Hoffnung auf eine Transzendierung der Welt

Faizan Ijaz/Saadat Ahmed

Der Islam in einer pluralistischen Gesellschaft 147

3. Konfliktfelder einer linken Religionskritik

Hermann-Josef Große Kracht

Religionsfreiheit und Religionspolitik in einer demokratischen Zivilgesellschaft 161

Kolja Lindner

Wie Gott in Frankreich? 167

Fallstricke des französischen Laizismus als emanzipatives Leitbild

Andreas Hellgermann/Barbara Imholz

Religionsunterricht als Verbündeter im Kampf gegen neoliberale Bildung 178

Erhard Schleitzer

Arbeitsrecht in der Kirche: Arbeitgeberrecht und unvollständig von staatlichen Gesetzen abgeschrieben 184

Jürgen Klute

Streitpunkt: Finanzierung religiöser und weltanschaulicher Organisationen 190

Norbert Wohlfahrt

Konfessionelle Wohlfahrtsverbände 196

Christine Buchholz/Cornelia Möhring Jede Frau muss selbst entscheiden – Warum DIE LINKE Kopftuchverbote ablehnt	202
Rainer Kessler Theologie an Hochschulen	209
Peter Bürger Staatskirchliche Militärseelsorge als Teil der Kriegsapparatur	215
Karl-Helmut Lechner Anerkennung des Islam als »Körperschaft des öffentlichen Rechts«	221
Christine Buchholz Nachwort: Religion und DIE LINKE	227
Herausgeber*innen und Autor*innen	233

Petra Pau

Zum Geleit: Ausgerechnet und obendrein

Im ZDF präsentierte Thomas Gottschalk am Gründonnerstag des Jahres 2005, also kurz vor Ostern, zur besten Sendezeit einen »großen Bibel-Test«, Einschaltquote riesig. Verschiedene Gruppen wetteiferten mit- und gegeneinander: Priester-Schüler, Journalisten, TV-Stars und Politiker. Im »Spiegel« wurde die Sendung hernach komplett verrissen. Einer der wenigen Höhepunkte sei aufgeflammt, hieß es da, als der »berufssteife Jürgen Rüttgers (CDU) seiner linksgerichteten Kollegin Petra Pau das Recht auf christliche Gesinnung absprach«. Ich hatte ihm übrigens geantwortet: Jesus wäre heute auf den Montagsdemonstrationen gegen »Hartz IV«. Zugegeben, mehr Politik hatte die Gottschalk-Show wirklich nicht zu bieten. Und doch endete der Bibel-Test mit einer unglaublichen Überraschung für die meisten. Ich gewann nämlich, ausgerechnet eine Linke, obendrein aus dem gottlosen Osten.

Aber während dieses Ergebnis andere überraschte – übrigens auch Linke –, war es für mich – aufgewachsen als Protestantin in der DDR – Folge und Teil meines Weges als Tochter einer gläubigen Mutter und eines atheistischen Vaters. Ich besuchte den evangelischen Kindergarten, in der Schulzeit die Christenlehre und anschließend den Konfirmandenunterricht. Ich wurde Pionierleiterin und Lehrerin. Heute weiß ich, ich hatte Glück. Andere Christen in der DDR konnten bestimmte Bildungswege nicht einschlagen, wurden überwacht oder landeten gar im Gefängnis. Natürlich muss ich mich – wie andere, die in einem Beruf gearbeitet haben, in dem man Einfluss hatte auf die Biografien von Menschen – selbst, also nach der eigenen Verantwortung befragen.

Nach der Wende standen mir – zunächst als Abgeordnete der PDS im Berliner Abgeordnetenhaus – Kirchen als Gesprächs- und Verhandlungspartner und als Partner auf einzelnen Politikfeldern gegenüber – auch als Träger von Jugend- und Sozialeinrichtungen. Vieles war mir neu – auch das hier erfahrene Verhältnis von Staat und Kirchen, das für mich Anfang der 1990er Jahre angesichts der Nähe beider an manchen Stellen doch Fragen aufwarf. Bis heute ist dieses Verhältnis für mich ein Spannungsfeld. Ich habe höchsten Respekt vor dem, was Diakonie, Caritas und andere kirchliche Einrichtungen tun. Ich freue mich, wenn Menschen sich uneigennützig einsetzen. Dennoch bin ich wie meine Partei gegen Sonderrechte für Kirchen, etwa im Arbeitsrecht. Ich stehe für eine Ablösung der Staatsleistungen an die Kirchen. Ich bin aber nicht für einen Abbruch der Beziehungen zwischen Staat und Kirche wie zum Teil andere Linke. Ich stehe kritisch zur Militärseelsorge und ich wünsche mir einen flächendeckenden und verpflichtenden Ethik- statt freiwilligen Bekenntnisunterricht. Dennoch meine ich, dass jede Schülerin, jeder Schüler etwas über die

Bibel, aber auch über den Koran und andere Weltreligionen wissen sollte, deren kulturstiftende Kraft immer wieder neu erschlossen werden muss – gerade in einer offenen pluralen Gesellschaft, die heute von rechts infrage gestellt wird. Vor allem eine Linke, die eine solche Gesellschaft solidarisch entwickeln will, sollte sich das emanzipative Erbe und Potenzial von Religionen gleichermaßen erschließen, wie sie sich kritisch mit ihren Positionen auseinandersetzen sollte, die einer solidarischen Gesellschaft entgegenstehen.

»Einer trage des anderen Last« – einer der letzten DEFA-Filme, der Millionen DDR-Bürger in die Kinos brachte – zeigte am Beispiel eines marxistischen Polizisten und eines Vikars in der Tradition des religiösen Sozialisten Emil Fuchs – beide an Tuberkulose erkrankt – den schwierigen Weg zu einem Dialog von Christen und Kommunisten, der in der Zeit des Aufbruchs der 1950er Jahre angesichts Zerstörung, Krankheit und Tod gegangen wurde. Doch die Fragen, die dieser Film aufwirft, reichen über diese Zeit hinaus: Was braucht der Mensch, um selbstbestimmt, in Frieden und solidarisch miteinander leben zu können? Wie behalten wir in Momenten grundlegender gesellschaftlicher Umbrüche immer auch den Einzelnen im Blick? Auch zu dieser Frage bleibt der Film aktuell.

Das hier vorgelegte Buch »Die Linke und die Religion« stellt sich diesen Fragen zur Geschichte der Linken und ihrem Verhältnis zur Religion, ihrem schwierigen Erbe, über heute offene Fragen und Debatten sowie Konflikten innerhalb der Linken.

Dieses Buch wird gebraucht – zur Selbstaufklärung von Linken und als Einladung zum Gespräch oder zur Auseinandersetzung und vor allem auch zum Dialog zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens oder unterschiedlicher Weltanschauung.

Cornelia Hildebrandt/Jürgen Klute/Helge Meves/Franz Segbers
Einleitung: Die Linke und die Religion

Religion in West und Ost: »Getrennte Gesellschaften«

Im Verhältnis zur Religion sind West- und Ostdeutschland auch 30 Jahre nach der Wiedervereinigung »getrennte Gesellschaften« (Müller/Pollack/Pickel 2013: 143). 1989 waren die Verhältnisse nahezu umgekehrt proportional: In Westdeutschland gaben 89%, in Ostdeutschland 35% an, einer Konfession anzugehören. Für Ostdeutschland werden für die niedrigen Werte meist und nicht zuletzt die Verfolgung, Unterdrückung und Ausgrenzung der Christen und Kirchen verantwortlich gemacht und wurde für die Zeit danach regelmäßig eine Renaissance erwartet. Diese Erwartung erfüllte sich nicht, vielmehr fiel der Anteil der konfessionellen Menschen bis 2008 auf 26% und im Westen auf 83%, womit sich die Kluft nicht verringerte, sondern vergrößerte (ebd.: 134).

Im Vergleich mit den anderen osteuropäischen Ländern ist diese Entwicklung erklärungsbedürftig. Die Kirchen in Polen, Kroatien, Bulgarien, Rumänien erhielten seit 1989 ihren Mitgliederbestand oder erweiterten ihn. Leicht rückläufig waren die Mitgliederzahlen in Ungarn, Slowenien, der Slowakei und Litauen (Pollack/Gergely 2015: 274), aber überall sind sie höher als in Ostdeutschland. Der Verweis auf die politische Repression reicht also nicht, zumal die Unterdrückung der Kirchen in der DDR »längst nicht so hart war, wie in den anderen Ländern des Ostblocks« und auch, weil es die höchsten Austrittszahlen aus den Kirchen zu Zeiten der höchsten politischen Repression in der DDR gab (ebd.). Und selbst wo die Repression totalitär war, wie etwa in der Sowjetunion, fielen die Menschen nicht nach ein paar 5-Jahr-Plänen vom Glauben ab oder wurden dazu genötigt. Ähnlich die Situation in der DDR: Bis Mitte der 1970er Jahre verstand sich die Mehrheit der Bevölkerung als christlich (Rahlf 2015: 32, 174). Die Tradierung der Konfession nimmt im Westen ab, ist aber noch hoch. Im Osten dagegen dringt die nichtkonfessionelle Mehrheitskultur in die konfessionelle ein. Beide Mehrheitskulturen sind lebensweltlich stark verankert und drängen über ihren eigenen Bereich hinaus in die Minderheitskulturen ein, was auch die Vergrößerung der Kluft zwischen West und Ost in den letzten Jahrzehnten erklärt.

Debatten in der Linken über Religion

Seit den frühen europäischen Emanzipations- und Arbeiterbewegungen im 18. Jahrhundert gab es zwei typische Verhältnisformen zwischen Linken und der Religion: Ein Teil kam zur Arbeiterbewegung, weil er seine christlich geprägten sozialen, ökonomischen, teils politischen Vorstellungen verwirklichen wollte.¹ Ein anderer Teil kam zur Arbeiterbewegung, weil er sich von der Kirche als Autorität und Machtfaktor lösen wollte. Parteimitglieder wechselten die Organisation und deren Kultur und traten aus der Kirche aus, Pfarrer traten ein. Den Weg dafür ebnete das Gothaer Programm der SAP/SPD 1875 mit seiner Positionierung, dass Religion Privat- und nicht Staatssache, also ein Freiheitsrecht sei: »Wir [fassen] die Religion strictissime als Privatangelegenheit auf, wir [haben] jeden Eingriff in die Gewissensfreiheit, jeden das religiöse Gefühl verletzenden Angriff auf die Kirche bei hundert Gelegenheiten verurteilt und wiederholt nachgewiesen, dass die Religion überhaupt nicht wegdekretiert werden kann.« (Vorwärts 1878) Erst später wurde die Formel von der Religion als Privatsache laizistisch gedeutet.² Und mit einer marxistischen Begründung heißt es: »Die Sozialdemokratie erklärt die Religion für Privatsache, und das mit Recht. [...] Die Zugehörigkeit zur Sozialdemokratie wird durch die Annahme eines bestimmten ökonomischen und politischen Programms, nicht durch Annahme einer gewissen Religion oder Philosophie bestimmt.« (Der Sozialdemokrat 1884).³

Beide typischen Verhältnisse zur Religion rieben sich später in SPD, KPD, SED – und bis heute in der LINKEN.⁴ An dieser Diskurslage mit den zwei typischen Verhältnisformen zwischen Linken und der Religion hat sich besonders im Westen bis heute nichts geändert, wenngleich die Schärfe der Auseinandersetzungen einem politischen Verständnis weicht, etwa wenn gemeinsame politische Erfahrungen gemacht werden – so etwa beim Kampf für ein Verbot von Rüstungsexporten, für globale Gerechtigkeit, dem Engagement für Asylbewerber und Flüchtlinge, gegen Formen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, gegen Kinderarmut und immer mit der Option für die Armen.

In der DDR war die gesamte Gesellschaft ideologisch okkupiert und jedes religiöse Handeln politisch eine abweichende Aktion mit latent systemsprengendem Charakter. In der Zeit vor und nach dem Umbruch 1989 war die Kirche dazu Schutzmacht der Opposition, ein Labor für neue politische Bewegungen zu Umwelt, Frieden, Menschenrechten und danach Moderatorin des

¹ Siehe den Beitrag von Helge Meves, S. 52.

² Siehe den Beitrag von Helmut Lechner, S. 74.

³ Siehe den Beitrag von Wolfgang Fritz Haug, S. 31.

⁴ Siehe den Beitrag von Ulrich Peter, S. 82.

Konflikts zwischen Staatsmacht und Bevölkerung. Viele strömten in dieser Zeit mit politischen Anliegen in die Kirchen und das Ansehen der Kirche stieg im Umbruch – aber »die christliche Lebenswelt blieb ihnen fremd« (Großböling 2013: 238), bis sich der Platz der Kirche auf der Grundlage neuer religionsverfassungsrechtlicher Regelungen änderte. In den Blick kam so nach der Vermischung politischer und kirchlicher Funktionen in der Umbruchszeit, dass es auch im Osten einen Abstand braucht. Damit stand die Frage, wie die Trennung zwischen Kirche und Staat und die Kooperation bei sich überschneidenden Aufgaben gestaltet werden soll.

Vom »Kirchenkampf« zu neuen religionspolitischen Positionen

In den Beiträgen dieses Buches wird die Perspektive auf die gesellschaftliche Linke und auch auf die Partei DIE LINKE bzw. von der Partei DIE LINKE um deren Debatten aufgenommen.⁵ Für die religionspolitischen Debatten und Positionen der SPD und der Grünen sei explizit auf die vorliegenden Veröffentlichungen verwiesen (Thierse 2000; 2013; Griese/Schrapers 2011; NGFH 2011; Nickels 1998; Aechtner 2010; Kretschmann/Wodtke-Werner 2014). Dennoch können die religionspolitischen Debatten in der LINKEN kaum getrennt von den gesellschaftlichen Debatten und den in anderen Parteien betrachtet werden, weshalb diese zunächst kurz skizziert werden sollen. Mit der Forderung einer stärkeren Trennung von Staat und Kirche, haben sich seit 2010 in der SPD, der Piratenpartei, den Grünen und zuletzt auch bei der LINKEN säkulare bzw. laizistische Arbeitskreise gebildet (Schenker 2014). Zwar positionieren sich alle Arbeitskreise in der Programmatik der jeweiligen Partei, aber im politischen Forderungsteil und zuweilen auch mit einem antireligiösen Charakter stehen bzw. stellen sie sich in die Tradition des Beschlusses der Bundesdelegiertenkonferenz der Jungdemokraten 1973 »Liberalismus und Christentum« (wieder abgedruckt in: Matthäus-Maier 2013). Die vielfältigen Anschlussmöglichkeiten an diesen Beschluss können allein dadurch erhellt werden, dass sich die Religionsanalyse und -kritik im vorausgegangenen Antrag 1972 dem historischen Materialismus verpflichtet sah, im geänderten Beschluss 1973 dem kritischen Rationalismus – bei einem weitgehend gleichen Forderungskatalog (Esch 2011: 557-583 mit allen Beschlüssen von Jungdemokraten und FDP 1972-1974).

In der LINKEN wurde diese Debatte 2011 um das Grundsatzprogramm und dann besonders intensiv mit mehreren Anträgen und Beschlüssen im Jahr 2016 geführt (Prinz 2016; Segbers 2016). 2011 entzündete sich die Debatte um den

⁵ Siehe den Beitrag von Christine Buchholz, S. 227.

Laizismusbegriff. Nach mehreren Änderungen ging schließlich eine Definition »Laizismus bedeutet für uns die notwendige institutionelle Trennung von Staat und Kirche« (Erfurter Programm 2011: 56) ins Grundsatzprogramm ein, womit allerdings nicht entschieden wurde, ob die LINKE nun laizistisch sein solle oder nicht. 2016 begründet der sächsische Landesverband der LINKEN seine Forderung nach einer stärkeren Trennung damit, dass »die Konfessionslosen inzwischen die größte ›Konfession‹ bilden«, was zwar für den Osten, nicht aber für den Westen gilt und nicht zuletzt nahelegt, dass bei Fragen der Religionsfreiheit die Mehrheit der Minderheit diktiert, wie sie zu verstehen sei. Die Vorstellungen vom Abstand zwischen Kirche und Staat orientieren sich generell am französischen Laizismus, nicht aber an den hiesigen verfassungsrechtlichen Grundlagen.⁶ Das wird deutlich in Forderungen im Landtagswahlprogramm der LINKEN Nordrhein-Westfalen 2016 nach einer »institutionellen Trennung von Staat und Glaubensgemeinschaften«.

Diese Vorstöße und Debatten führten allerdings nicht dazu, dass laizistische Positionen Gemeingut in der Mitgliedschaft der LINKEN wurden. Zunächst schränkt die konzeptionelle Selbstbezeichnung als »Laizisten« die Wirkmächtigkeit ein – Arbeitskreise bei Grünen und zuletzt der SPD wählten den offeneren Namen »Säkulare«. Weiter nimmt auch im Westen zunehmend eine Indifferenz gegenüber Religion und Kirchen zu: Es interessiert nicht und es wird sich selten damit beschäftigt (Pickel 2016: 196). Die laizistischen Positionen wurden schließlich nicht im Rahmen gesellschaftlicher Auseinandersetzungen akzentuiert und blieben daher ein Randthema.

Um die Debatten über Säkularisierung und den Laizismus produktiv aufzulösen und genuin linke Positionen zur Religionspolitik zu entwickeln, setzte der Parteivorstand der LINKEN 2016 die »Kommission Religionsgemeinschaften, Weltanschauungsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft« ein mit dem Auftrag, »Entscheidungsgrundlagen für Positionen der Partei zum Verhältnis von Staat und Religions- sowie Weltanschauungsgemeinschaften und der Rolle von Religion und Weltanschauung in der Gesellschaft zu formulieren«. Der Kommission gehören »Mitglieder der Partei an, die verschiedenen religiösen und weltanschaulichen, z. B. christlichen, jüdischen, muslimischen, humanistischen, laizistischen, atheistischen sowie säkularen Traditionen verbunden sind.« (Kommission Religionsgemeinschaften: 2016). 2018 veranstaltete die parteinahe Rosa-Luxemburg-Stiftung ihre ersten beiden religionspolitischen Kolloquien (Brose 2018). Erste Themen der Kommission und der Kolloquien waren die Religionsfreiheit als Menschenrecht, Neutralität in religions- und weltanschauungspuralen Gesellschaften, Staatsleistungen und Islamfeindlichkeit. In das Bundestagswahlprogramm 2017 wurde erstmals ein systematisch

⁶ Siehe den Beitrag von Kolja Lindner, S. 167.

durchgearbeiteter und umfangreicher Teil zur Religionspolitik aufgenommen (Bundestagswahlprogramm 2017: 124f.).

Christlicher Glaube und antikapitalistische sowie sozialistische Theorien

Von dem religiösen Sozialisten und Widerstandskämpfer gegen das NS-Regime Adolf Grimme (1889-1963) stammt der programmatische Satz: »Als Sozialist *kann* man ein Christ sein, als Christ *muss* man ein Sozialist sein.« (Grimme 1975: 146) Dieses Zitat wirkt merkwürdig und wie aus der Zeit gefallen. Als Grimme es 1946 formulierte, redete er einem hoffnungsvollen Neuanfang das Wort und irritierte – übrigens damals nicht weniger als heute. Für Grimme lässt die Bibel Christinnen und Christen keine Wahl hinsichtlich eines Ziels, das er mit Sozialismus benennt. Was immer im Detail damit gemeint sein mag, so geht es doch immer um die grundlegende Überzeugung, dass nicht die Profitinteressen weniger die gesellschaftliche Entwicklung bestimmen dürfen. Das mit dem besudelten und beschädigten Wort »Sozialismus« Gemeinte ist un-aufgebbbar, denn es war und ist immer noch eine Chiffre für eine solidarische und gerechte Gesellschaft. Antikapitalismus erscheint dann nicht nur als eine mögliche ethisch-moralische Option als gegenüber den Zerstörungen und Ungerechtigkeiten in der Welt, sondern als ethische Pflicht. Insofern mutet der programmatische Satz Grimmes nur auf den ersten Blick anachronistisch an. Was er meint, ist auch heute auf der Höhe der Zeit, denn er durchbricht ein Sprachtabu, das gesellschaftliche Alternativen unaussprechbar und undenkbar machen will.

Kirche und die sozialistische Arbeiterbewegung blicken auf eine Zeit zurück, in der sie sich ideologisch bekämpft haben, statt gemeinsam die Ursachen der Katastrophen, die gemeinsam registrierten Notlagen und die Krisen des Kapitalismus zu bekämpfen. Der frühen Arbeiterbewegung war die biblisch-christliche Sprache noch geläufig. Über den Schneidergesellen Wilhelm Weitling, der noch unbefangen sagte »So war auch Jesus ein Kommunist« (zitiert in: Reitz 1983: 55), urteilte Ernst Bloch, er habe »in ein gelobtes Land geblickt, als Marx und Engels gerade begonnen hatten, die wirklichen Zugänge dahin zu entdecken und zu eröffnen« (Bloch 1969: 129). Zuerst war der ethisch begründete Sozialismus der frühen Handwerker- und Arbeitervereine, der Atheismus kam später und von außen aus philosophisch-akademischen Debatten durch linke Schüler Hegels wie Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach und auch Marx in die deutschsprachige Arbeiterbewegung.⁷ Im Kommunistischen Manifest

⁷ Siehe den Beitrag von Wolfgang Fritz Haug, S. 31.

unternahmen Marx und Engels dann den »erfolgreichen Versuch, diese religiösen Spuren zu verwischen« (Jones 2012: 18). Mochte es auch in der Analyse des Kapitalismus oder in einzelnen pragmatischen sozialen Forderungen Übereinstimmungen geben, blieb das Verhältnis zwischen Kirche und Arbeiterbewegung dennoch bis zum Ende des Ersten Weltkriegs geblockt, ideologisch abgesteckt und versperrt mit weltanschaulichen Grabenkriegen beiderseitig.

Erst in der Weimarer Zeit bildete sich der Bund der Religiösen Sozialisten auf evangelischer Seite und eine Gruppierung katholischer Sozialisten. Auf diese traf 1929 das Anathema des Papstes Pius XI. von der »Irrlehre des religiösen Sozialismus« (Verbandszentrale ... 1930: 10). Und die päpstliche Enzyklika *Quadragesimo Anno* zurrte 1931 in einem unüberbrückbaren Unvereinbarkeitsbeschluss fest: »Es ist unmöglich guter Katholik und wirklicher Sozialist zu sein.« (QA 120) Der Versuch, christliche Existenz und sozialistische Praxis zusammenzubringen, ist nur von einzelnen Christen und Gruppierungen getragen worden. Trotz glänzender theoretischer Beiträge vermochten sie bis 1933 jedoch nicht, die Gegnerschaft des Milieuchristentums und der bürgerlichen Kirchen insgesamt zum Sozialismus aufbrechen.

Erste Aufbrüche nach der Katastrophe des NS-Regimes wie jene, für die der anfangs zitierte Grimme und vergleichbare in der DDR stehen, gerieten schon bald in den Ost-West-Konflikt. Fast zeitgleich mit Grimme hatte der Bruderrat im Darmstädter Wort 1947 in seiner Fünften These bekannt: »Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, dass der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.« Die Kirche wird darin gemahnt, endlich »die Sache der Armen und Entrechteten« als ihre eigene Sache zu begreifen. Für die Kirchen – zumal in der DDR – war das Darmstädter Wort ein wichtiger Impuls, die soziale Lage zu ihrer eigenen zu machen und die konsequente Trennung von Staat und Kirche als Chance zu begreifen, die Konstantinische Wende zu beenden. Das befreite die evangelische Kirche – wenigstens partiell – zu einer kritischen und zugleich solidarischen Zeitgenossenschaft mit der real existierenden DDR bis zum Konzept einer »Kirche im Sozialismus« – als Kirche *in* der Gesellschaft, nicht *neben* ihr und nicht *gegen* sie, wie es die Konferenz der Kirchenleitungen 1971 in Eisenach formulierte.⁸

Das Gros der Kirchen gerade im Westen verblieb in der Zeit des Ost-West-Konfliktes in einer ungebrochen antisozialistischen Einstellung. Zu einem wirklichen Durchbruch kam es erst mit den Aufbrüchen von 1968. Die lateiname-

⁸ Siehe den Beitrag von Cornelia Hildebrandt und Ilsegrit Fink, S. 93.

rikanische Befreiungstheologie inspirierte zur Gründung der »Christen für den Sozialismus«, und das nahezu völlig in Vergessenheit geratene Erbe des 1926 gegründeten evangelischen Bundes der Religiösen Sozialisten wurde wiederentdeckt. Während der Ost-West-Konflikt jede Annäherung von Christentum und Sozialismus abblockte, gab es in den Kirchen des Südens und ihren Theologien Stimmen, die für ihre utopische Sehnsucht nach einer Veränderung der Gesellschaft im Sozialismus und Marxismus analytische Instrumentarien fanden.

Gegenwärtig wird ein neues Kapitel des Verhältnisses von christlichem Glauben und antikapitalistischen oder sozialistischen Theorien aufgeschlagen, die bürgerliche Kirchen wie auch säkulare Linke in höchstem Maße irritieren. Verwundert vernimmt man die radikalen Worte des Papstes Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* von 2013. Darin schleudert er der gegenwärtig herrschenden Wirtschaft ein vierfaches Nein entgegen: Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung, Nein zur neuen Vergötterung des Geldes, Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen, Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt. Zu einer solchen Wirtschaft sagt der Papst: »Diese Wirtschaft tötet.« In Anleihe an Marx geißelt er den Kapitalismus als »Fetischismus des Geldes« (Segbers/Wiesgickl 2015: 238). Die zeitgleich gefassten Beschlüsse der Zehnten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, auf die sich fast 350 Kirchen aus der ganzen Welt in Busan (Südkorea) geeinigt hatten, stimmen weithin mit den Aussagen des Papstes überein. Erstmals gibt es eine große Ökumene der Kirchen von Genf bis Rom in Analyse und theologischer Positionsbestimmung angesichts der destruktiven Folgen eines entfesselten Kapitalismus.

1989 war in nur wenigen Wochen der real existierende Sozialismus implodiert. Doch die Siegesgewissheit, die sich ausbreitete, hielt nicht lange, denn spätestens mit der Weltwirtschaftskrise 2008 kam erneut eine Debatte über die Krise des Kapitalismus auf. Unerwartet war, dass gerade ein Papst die Systemfrage stellen würde. Papst Franziskus tat es im Herbst 2015, als die Opfer des globalen Elends von Hunger, Armut und Krieg an Europas Türen klopfen. Er nannte das Flüchtlingsphänomen nur die Spitze eines Eisbergs. »Aber an der Wurzel gibt es eine Ursache: ein böses, ungerechtes sozio-ökonomisches System. ... Das herrschende Wirtschaftssystem hat Geld und nicht die Person in den Mittelpunkt gestellt.« (Franziskus 2015) Weltgesellschaftlich ist die Siegesgewissheit nach 1989 eher provinziell. Denn die elenden Verhältnisse des Globalen Südens, die auch im Globalen Norden aufscheinen, sind ja nicht verschwunden, nur weil im Globalen Norden eine Idee missbraucht und geschändet wurde und diktatorische Regime zusammenbrachen.

Säkularisierung und der säkulare Staat

Der Beitrag der Religionsgemeinschaften geht darüber hinaus, nur eine bloß private Motivation zu leisten.⁹ Jürgen Habermas gesteht den Religionsgemeinschaften zu, »auch in weitgehend säkularisierten Gesellschaften relevante Beiträge zur politischen Meinungs- und Willensbildung« (Habermas 2008: 43) zu formulieren. Eine polyphone Stimmenvielfalt in einer multikulturellen, multireligiösen und säkularen Gesellschaft setzt voraus, »dass die säkularen Bürger in Zivilgesellschaften und politischer Öffentlichkeit ihren religiösen Mitbürgern als religiösen Bürgern auf gleicher Augenhöhe begegnen sollen« (ebd.: 46). Dabei weiß Habermas um die Zumutung, die das für säkulares Denken bedeuten kann, wenn religiöse Überzeugungen nicht mehr nur den »Charakter des wissenschaftlichen Nichtdiskutablen« (ebd.: 44) haben. Religionsgemeinschaften können ihr Potenzial einer ihnen eigenen Vernunft nur dann in den Raum der Öffentlichkeit einbringen, wenn sie sich innerhalb einer Rechts- und Verfassungsordnung bewegen, die klar Staat und Religionen trennt.

Der laizistischen Grundüberzeugung »Religion als Privatsache« liegt der Verdacht zugrunde, dass Religionen ein Konfliktpotenzial darstellen, das nur dann zivilisiert werden könne, wenn Religion zur Privatsache gemacht werde. Dieser Verdacht ist aber bereits ein »säkulares Konstrukt« (Casanova 2015: 22): Das 20. Jahrhundert zählt zu den gewalttätigsten, blutigsten und genozidalsten Epochen der Menschheitsgeschichte. Doch von keinem der Massaker und Kriege dieses Jahrhunderts kann man sagen, dass religiöser Fanatismus oder religiöse Intoleranz die Ursache gewesen wären. »All diese schrecklichen Konflikte waren vielmehr das Produkt moderner, säkularer Ideologien.« (Ebd.: 23) Casanova spricht von einer Angst, die Europa vor der Religion habe. Lieber schreibe es die Konfliktursache scheinbar unaufgeklärten, fundamentalistischen Religionen zu, welche der moderne, säkulare und aufgeklärte Europäer hinter sich gelassen habe. Länder wie Frankreich oder die Türkei, in denen der Laizismus zum Programm geworden ist, zeigen zudem, dass die laizistische Absicht, Religionskonflikte durch die Privatisierung der Religion zu vermeiden, paradoxerweise einen öffentlichen Konflikt um die Religion erzeugt.

Die Formel »Religion als Privatsache« ist verfassungsrechtlich unaufgebar. Nur wenn der Staat neutral gegenüber den privaten Glaubens- und Wertesystemen aller ist, verteidigt er ihre Autonomie, Freiheit und Gleichheit. Die Trennung des Staates von den Religionen legt dem »Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf« (BVerfGE 19, 206 [216]). Für den Staatsrechtler Horst Dreier stellen des-

⁹ Siehe den Beitrag von Hermann-Josef Große Kracht, S. 161.

halb auch die punktuellen Ausnahmen vom prinzipiellen Neutralitätsgebot keinen Widerspruch zu Verfassung dar, sondern sind ein von der Verfassung gewolltes »legitimes Sonderrecht« (Dreier 2018: 213), allerdings wenn es kein Sonderrecht für die Großkirchen allein ist. Die Trennung von Staat und Religion und die Neutralität des Staates gegenüber den Religionen und säkularen Überzeugungen dient dann nicht dem Ziel, Religion aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit herauszudrängen, sondern stellt einen Verfahrensmodus dar, der dem Ziel dient, die gleiche Achtung aller und die Gewissensfreiheit für alle zu gewährleisten. (Taylor/Maclure 2011: 30)

Ein Geschichtsbild hat sich nach Taylor verallgemeinert, »in dem man die Unvernunft der Religiosität »überwunden« hat« (Taylor 2009: 458).¹⁰ Die Säkularisierungsthese fungiert vielfach als Begründung dieses Fortschrittsdenkens. Doch was begrifflich so eindeutig zu sein schien, ist faktisch höchst uneindeutig. Was nämlich mit Säkularisierung ausgedrückt wird, sind zumindest drei höchst unterschiedliche Prozesse, die keineswegs immer miteinander verbunden sind. Säkularisierung bezeichnet zunächst die Überführung von Kirchengut in weltliche Hände. Im 19. Jahrhundert wird unter Säkularisierung dann die Zurückdrängung des öffentlichen Einflusses gerade der katholischen Kirche gefasst. Als Teil der Staatsideologie sozialistischer Regime wurde dieses Anliegen der Säkularisierung weitergeführt, um die Religionen aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. Schließlich wird mit Säkularisierung ein unaufhaltsamer geschichtlicher Prozess verstanden, bei dem Säkularisierung und Bedeutungsverlust der Religionen in der Moderne notwendigerweise miteinander verknüpfte Prozesse sind. Diese Annahme der »Säkularisierungsthese« hat sich empirisch als falsch erwiesen. Es gibt keinen quasi automatischen Zusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung. Die herkömmliche Säkularisierungsthese ist zutiefst eurozentrisch, wie schon ein Blick auf die Gesellschaft der USA als Gegenbeispiel zeigt, deren Modernität niemand bezweifeln würde. Im globalen Horizont stellt die USA jedoch keineswegs einen Sonderfall dar, der die Säkularisierungsthese bezweifeln ließe; vielmehr sind die säkularisierten Länder Europas der Sonderfall. »Das Selbstgefühl, mit dem Unglauben an der Spitze des Fortschritts zu stehen, ist ebenso perdu wie umgekehrt die pharisäische Selbstgewissheit, durch den Glauben schon ein moralisch besserer Mensch zu sein.« (Joas 2011: 7)

Angemessener als von einer zwangsläufigen Säkularisierung im Sinne eines Bedeutungsverlustes und der Marginalisierung von Religion in der Moderne zu sprechen, ist es, von einer multiplen Moderne zu sprechen (Gabriel 2015: 226ff.). Im Unterschied zur Säkularisierungsthese hat im Konzept der multiplen Moderne Religion als unabhängige Variable ihren Platz und ist nicht schon

¹⁰ Siehe den Beitrag von Frieder Otto Wolf, S. 42.

vorgängig eine abhängige Variable der Moderne. Konzeptionell nimmt Religion dann nicht mehr eine Randstellung in der Gesellschaft ein, sondern bekommt wieder Platz in der Moderne. In einer multiplen Moderne gibt es unterschiedliche Modelle des Verhältnisses von Religion, Politik und Gesellschaft. Anders als die Rede von der Rückkehr der Religionen, geht es um die Bedingungen, unter denen die Religionen in einer modernen, säkularen Gesellschaft agieren. Wie pluralismusfähig sind Religionen? Sind sie in der Lage, sich einer säkularen Gesellschaft und einer staatlichen Rechtsordnung zu öffnen, die sich dem Gebot der weltanschaulichen Neutralität verpflichtet weiß? Zu Recht spricht Dreier davon, dass der säkulare Staat ein »religiöser Freiheitsgewinn« (Dreier 2018: 9) ist. Er eröffnet allen Bürgern einen Freiheitsraum, der es erlaubt, dass sich alle Bürgerinnen und Bürger gleichberechtigt zivilgesellschaftlich aktiv beteiligen und einbringen können. Religionspolitisch bedeutsam ist deshalb die Frage: Welche Beiträge zur Gesellschaft bringen dann der Islam ein, das Judentum, das Christentum und auch andere weltanschauliche Gruppierungen? Welche politischen Rahmenbedingungen sind nötig, dass diese Beiträge eingebracht werden können?

Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften im säkularen Rechtsstaat: Konturen einer linken Religionspolitik

Ist mit der Anerkennung der Religionsfreiheit im Grundgesetz nicht alles Notwendige zum Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften gesagt, so dass eine Religionspolitik, die sich auch als eine linke begreifen würde, eine unbotmäßige Einmischung des Staates in die Freiheit und Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften bedeuten würde?

Wenn Religionspolitik das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ernst nimmt, dann muss sie für die Freiheit zur Religion, die Freiheit von der Religion, aber auch die Freiheit, Religion öffentlich zu praktizieren, Räume schaffen und sichern, um dieses Freiheitsrecht zu gewährleisten.¹¹ Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ist kein Recht nur für die Frommen, die geschützt werden möchten. Religionsfreiheit ist ein Freiheitsrecht aller: der LaizistInnen und der Frommen, der AtheistInnen und der KonvertitInnen, der SkeptikerInnen und der AgnostikerInnen. Religionsfreiheit schützt nicht die Institutionen der Religionen vor Kritik, sondern eröffnet einen Raum, in dem jeder nach seinen Überzeugungen gleichberechtigt existieren kann, damit in einer säkularen und religionspluralen Gesellschaft Pluralität gelebt werden kann.¹² Das Men-

¹¹ Siehe die Beiträge von Marco Schendel, S. 63, und Armin Langer, S. 125.

¹² Siehe den Beitrag von Marco Schendel, S. 63.

schenrecht auf Religionsfreiheit ist breit verankert in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (Art. 18), im UN-Zivilpakt (Art. 18) sowie in regionalen Systemen des Menschenrechts wie der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 9 Abs. 1). Es enthält drei Dimensionen: individuelle Freiheit zum Glauben, individuelle Freiheit vom Glauben und die gesellschaftlich-kollektive Freiheit, den gemeinsamen Glauben öffentlich und sichtbar zu leben. Daraus ergeben sich spezifische Ansprüche an den Staat und an die Gesellschaft.

Die Trennung von Staat und Religionsgemeinschaft ist eine Forderung seit der Paulskirchenverfassung von 1848. Sie wurde erstmals verfassungsrechtlich in der Weimarer Reichsverfassung von 1919 (Art. 136) formuliert und 1949 ins Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Art. 140) sowie in die Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik (Art. 43) 1949 übernommen. Doch die Formel »Trennung von Staat und Kirche« oder »weltanschauliche Neutralität des Staates« gibt zunächst keine Auskunft darüber, wie diese Trennung gestaltet wird: Sie kann liberal oder illiberal, dogmatisch oder freiheitlich, pragmatisch oder doktrinär sein (vgl. zum Folgenden in: Segbers 2016). Der Laizismus irrt deshalb, wenn er meint, dass die Trennungsforderung immer links, aufgeklärt und liberal sei, wie der Vorfall in Frankreich zeigt, der im Namen des Laizismus geschah: Am Strand von Nizza wurde eine muslimische Frau von Polizisten gezwungen, ihre Jacke auszuziehen, denn diese Verhüllung wäre mit dem Laizismus nicht vereinbar, da die Arme am Strand nicht bedeckt sein dürften. Hier zeigt sich ein illiberales freiheitsfeindliches Gesicht des Laizismus, der ein rigides Regime etabliert, das in Frankreich zur Staatsdoktrin geworden ist.

Das Religionsverfassungsrecht will die Freiheitsrechte der Bürgerinnen und Bürger sichern und deren Emanzipation von staatlicher Bevormundung gewährleisten. Deshalb ist es gerade auch aus linker Perspektive ein Freiheitsrecht. Das Grundgesetz hat aus der Weimarer Reichsverfassung einerseits die Schranke übernommen, dass die Freiheit und Selbstbestimmung der Religionsgemeinschaften eine Grenze findet an der für alle geltenden Gesetze (Art. 140 GG/Art. 137 Abs. 3 WRV). Das Menschenrecht auf religiöse Betätigung eröffnet einen Raum, der einem Kooperationsfeld nicht zwischen Staat und den Religionsgemeinschaften entgegensteht. Die deutsche Verfassungsgeschichte hat seit der 1848er Verfassung bis heute das Konzept einer kooperativen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften herausgebildet.¹³

Die Aufgabe gerade einer emanzipatorischen, linken Religionspolitik wäre es, die Kooperation so weiterzuentwickeln, dass der säkulare Rechtsstaat allen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gleichermaßen wirklich

¹³ Siehe den Beitrag von Hans Markus Heimann, S. 113.

gerecht werden kann, indem er Freiheitsräume sichert. Jede Privilegierung der beiden großen christlichen Kirchen dabei ist eine Verletzung des Rechtsgrundsatzes auf Gleichberechtigung.¹⁴ Für einen säkularen Staat, der die Religionsfreiheit ernst nimmt, stellt die Kooperation des Staates mit den Religionen kein zu beseitigendes Überbleibsel vergangener Zeiten dar, das mit der Forderung nach der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften beendet werden müsste. Dem Verfassungsstaat obliegt es vielmehr, die Wahrnehmung der Menschenrechte und das der Religionsfreiheit nicht nur passiv bloß zu gewährleisten, sondern aktiv zu ermöglichen. Ein säkularer Staat darf sich nicht mit einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Tradition identifizieren. Dies ginge immer zulasten der Angehörigen anderer weltanschaulicher oder religiöser Überzeugungen. Heiner Bielefeldt qualifiziert das Verhältnis des Rechtsstaates zur Religion als eine »respektvolle Nicht-Identifikation« (Bielefeldt 2012: 31). Diese Trennung wie auch die weltanschauliche Neutralität des Staates sind kein Selbstzweck, sondern haben das Ziel, einen Raum für die Religionsfreiheit von der Religion und zur Religion zu eröffnen. Die Trennung von Staat und Religion schafft Freiheitsräume für beide: Der Staat ist säkular und die Religionen und Weltanschauungen sind frei von staatlicher Einflussnahme.

Die kooperative Verfasstheit stellt überdies ein Strukturprinzip der Demokratie dar. So übernehmen die Wohlfahrtsverbände im Auftrag des Staates staatliche Aufgaben in der Daseinsvorsorge und führen sie selbstverantwortlich aus.¹⁵ In der Selbstverwaltung organisieren Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften mit dem Staat drittelparitätisch die Sozialversicherungen. Autonom ausgehandelte Tarifverträge entfalten eine normative Wirkung. Vor diesem Hintergrund ist schwerlich einzusehen, warum gerade die Kooperation des Staates und der Religionsgemeinschaften verfassungsrechtlich nicht bestehen sollte.

Der entscheidende Punkt ist, dass die Trennung von Religion, Weltanschauung und Staat eine beiderseitige Freiheit konstituiert, die jedoch keinesfalls eine Kooperation ausschließt. Es geht um eine kooperative Beziehung zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften auf der Grundlage der Trennung von Kirchen und Religionen sowie dem Staat. Das Bundesverfassungsgericht hat diese verfassungsrechtliche Bestimmung des Verhältnisses von Religion, Weltanschauung und Staat als eine »fördernde und wohlwollende Neutralität gegenüber den unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Richtungen« (Bundesverfassungsgericht: Beschluss vom 27. Januar 2015, 1 BvR 471/10) bestimmt. Eine solche vom Menschenrecht auf Religionsfreiheit her entwickelte Säkularität des Rechtsstaates widerspricht deshalb einer von Staats we-

¹⁴ Siehe den Beitrag von Karl-Helmut Lechner, S. 74.

¹⁵ Siehe die Beiträge von Norbert Wohlfahrt, S. 196, u. Erhard Schleitzer, S. 202.

gen betriebenen Privatisierung des Religiösen. »Die dem Staat gebotene weltanschaulich-religiöse Neutralität ist nicht«, so das Bundesverfassungsgericht, »als eine distanzierende im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche zu verstehen, sondern als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung« (ebd.: BvR 471/10, 1 BvR 1181/10). Die kooperative Beziehung begründet einen Anspruch auf gleichberechtigte Förderung christlicher, jüdischer, islamischer und anderer Religionen wie auch atheistischer, agnostischer Weltanschauungen. Kernelement der kooperativen Trennung ist, dass den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften jede institutionelle Teilhabe oder Verfügungsmacht im staatlichen Bereich verwehrt ist; andererseits aber ist auch eine Beteiligung an der Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung keineswegs versagt. Zur Weiterentwicklung einer kooperativen Beziehung gehört deshalb eine konsequente Entflechtung von Religionsgemeinschaften und Staat. Ob die Religionsgemeinschaften sich auf das Angebot des Staates einlassen, müssen sie aus ihrem Selbstverständnis aus selbst entscheiden. Wenn die Kirchen allerdings für sich Privilegien und besondere Rechtspositionen beanspruchen, die religiösen oder weltanschaulichen Minderheiten vorenthalten werden, dann ist dies mit der gegenwärtigen Verfassung nicht zu legitimieren. Diese Verletzung der Verfassung hat eine linke Kritik aufzugreifen.

Kapitalismuskritik als Religionskritik

Für das kritische Potenzial einer linken Religionspolitik ist von Marx zu lernen: Religionskritik zielt auf das widersprüchliche Verhältnis von Religion zu einer verkehrten Welt. Für Marx ist Religion in einem »*Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend« (MEW 1: 378). Aber die Protestation ohne kritische Analyse kann nur illusionäre Lösungen hervorbringen; sie lähmt und betäubt. Wenn Religion »Protestation« ohne kritische Analyse ist, ist sie »das *Opium* des Volks« (ebd.). Dann aber muss auch umgekehrt gelten: Wenn Religion oder religiös motivierte Bewegungen mit einer kritischen Analyse einhergehen, dann ist sie kein Opium mehr.

Die Marxsche Religionskritik geht über die Feuerbachsche Religionskritik hinaus und konzentriert sich auf die Analyse der »Wahrheit des Diesseits« (MEW 1: 379). »Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.« (Ebd.) Für eine linke Religionspolitik bedeutet dies, nicht bei der Kritik der Herrschaft der Religionen in der Gesellschaft stehen zu bleiben, sondern mit Marx den Gegenstand der Religionskritik nicht allein auf die herkömmlichen Religionen und Kirchen zu beziehen (Meves 2018). Wenn Marx

den religionswissenschaftlichen Begriff des Fetischs als zentrale Kategorie seiner Kapitalismuskritik aufgreift, um die Unterwerfung des Menschen und die Verehrung des Kapitals auf den Begriff zu bringen, dann wird Religionskritik zur Kapitalismuskritik (Segbers 1999: 286ff.).¹⁶ Die sich säkular verstehende Moderne hat die Welt zwar entzaubert, doch nur um Platz für einen neuen Waren- und Geldfetisch zu machen. (Ramminger 2018: 170-181) Die Säkularität des Kapitalismus nicht zu glauben, ist Gegenstand einer theologisch-ökonomischen Aufklärung. Denn der Kapitalismus selbst ist für Marx voll von »metaphysischen Spitzfindigkeiten und theologischen Mucken« (MEW 23: 85). Das vermeintlich säkularisierte Europa ist nicht frei von einer kultischen Verehrung von Fetischen. Es hat einen »Gott der Waren« (MEW 42: 148). Eine solche Kapitalismuskritik ist näher bei Marx und seinem Emanzipationsanliegen als manche Religionskritiker, die ihre Religionskritik auf Kirchenkritik fokussieren.

Aufgabe linker Religionspolitik besteht mit Marx darin, die »*Kritik des Himmels*« in eine »*Kritik der Erde*« (MEW 1: 379) zu verwandeln. Dann aber sind auch nicht die etablierten Religionsgemeinschaften das isolierte Objekt, sondern linke Religionspolitik muss ihr kritisches Potenzial auf die Kritik und Analyse der Hegemoniekräfte beziehen, welche die bestehende Ordnung stützen und die Klassegegensätze verschleiern (Hinkelammert 2018). Auch die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sind ein Feld dieser kulturellen Auseinandersetzung um Hegemonie. Die Bewegung zur Emanzipation findet überall in der Gesellschaft als ein politischer, kultureller und sozialer Kampf statt. Die politische, kulturelle und soziale Linke muss sich diesen emanzipatorischen Impetus der Marxschen Religionskritik wieder aneignen, wenn sie sich als unentbehrliche Produktivkraft für die Veränderung der Gesellschaft in die heftigen Widersprüche und Kontroversen erweisen will. Deshalb sind auch die Religionen ein umkämpfter Ort beim Unterfangen, »*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1: 385). Damit wird ein Maßstab von Gesellschaftsveränderung formuliert, der für die Linke bis heute seine Gültigkeit behalten sollte und eine Grundlage für die Allianz von säkular oder religiös motivierten Emanzipationsbewegungen bildet.

¹⁶ Siehe den Beitrag von Franz Segbers, S. 136.

Literatur

- Aechtner, Rebecca (2010): Religion, politics and the German Greens: a historical and anthropological study, Saarbrücken.
- Bielefeldt, Heiner (2012): Streit um die Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte. Erlanger Universitätsreden Nr. 77; www.zuv.fau.de/einrichtungen/presse/publikationen/erlanger-universitaetsreden/Uniredede-77.pdf.
- Bloch, Ernst (1969): Freiheit und Ordnung, Frankfurt a.M.
- Brose, Thomas (2018): Linkspartei: Suche nach religionspolitischem Kurs, in: Herder Korrespondenz 3, 11-12.
- Bundestagswahlprogramm (2017): Bundestagswahlprogramm der Partei DIE LINKE beschlossen auf dem Bundesparteitag Hannover, 9. bis 11. Juni 2017.
- Casanova, José (2015): Europas Angst vor der Religion, Berlin.
- Der Sozialdemokrat (1884): Leitartikel Atheismus, Materialismus und die Sozialdemokratie, Nr. 29 vom 17. Juli, 1.
- Dreier, Horst (2018): Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München.
- Erfurter Programm (2011): Programm der Partei DIE LINKE. Beschluss des Parteitages der Partei DIE LINKE vom 21. bis 23. Oktober 2011 in Erfurt, bestätigt durch einen Mitgliederentscheid im Dezember 2011.
- Esch, Tabea Mariga (2011): »Freie Kirche im freien Staat«. Das Kirchenpapier der FDP im kirchenpolitischen Kontext der Jahre 1966 bis 1974, Tübingen.
- Franziskus, Papst (2015): Interview: »Die Welt führt Krieg gegen sich selbst«; de.radiovaticana.va/news/2015/09/14/papst_im_interview_%E2%80%99Edie_welt_f%C3%BChrt_krieg_gegen_sich_selbst%E2%80%9C/1171642.
- Gabriel, Karl (2015): Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach?, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a.M., 211-236.
- Griese, Kerstin/Schrapers, Harald (2011): Ist Deutschland ein Gottesstaat? Zu Rolf Schwanitz. Wie hält es die SPD mit der Religion?, in: Berliner Republik 1.
- Grimme, Adolf (1975): Selbstbesinnung. Reden und Aufsätze nach dem ersten Jahr des Wiederaufbaus, Braunschweig 1946, 210ff., in: Dirks, Walter/Schmidt, Klaus/Stankowski, Martin (Hrsg.): Christen für den Sozialismus, Bd. II – Dokumente, Stuttgart, 143-146.
- Großbölting, Thomas (2013): Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945. Göttingen.
- Habermas, Jürgen (2008): Die Dialektik der Säkularisierung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 4: 33-46.
- Hinkelammert, Franz (2018): Marktreligion und Religionskritik, in: Ramminger, Michael/Segbers, Franz : »Alle Verhältnisse umzuwerfen und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.« Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx, Hamburg: 170-181.
- Joas, Hans (2011): Säkularisierung und intellektuelle Redlichkeit, NGFH Heft 4: 4-7.
- Jones, Gareth Stedman (2012): Karl Marx. Das Kommunistische Manifest. Einführung, Text, Kommentar, München.
- Kommission Religionsgemeinschaften, Weltanschauungsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft von DIE LINKE (2016): Beschlüsse, Dokumente, Positionspapiere; www.die-linke.de/partei/parteistruktur/kommissionen/kommission-religionsgemein-

- schaften-weltanschauungsgemeinschaften-staat-und-gesellschaft/.
- Kretschmann, Winfried/Wodtke-Werner, Verena (Hrsg.) (2014): *Wie viel Religion trägt der Staat? Aktuelle Herausforderungen und grundsätzliche Überlegungen*, Ostfildern 2. Aufl.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich (1957): *Werke*, Berlin (zit. MEW).
- Matthäus-Maier, Ingrid (2013): *Laizismus in Deutschland. Eine juristische und politische Betrachtung*, in: Groschopp, Horst (Hrsg.): *Humanismus – Laizismus – Gesellschaftskultur*, Aschaffenburg, 85-104.
- Meves, Helge (2018): *Alles nur Seufzer, alles nur Opium, alles nur Protestation? Über Vorschein und Praxis utopischer Religionen bei Marx und die Hybris einiger aufklärerischer Religionskritiker*, in: Ramminger, Michael/Segbers, Franz (Hrsg.), 158-169.
- Müller, Olaf/Pollack, Detlef/Pickel, Gert (2013): *Religiös-konfessionelle Kultur und individuelle Religiosität: Ein Vergleich zwischen West- und Ostdeutschland*, in: Wolf, Christoph/Koenig, Matthias (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 53*, 123-148.
- NGFH Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte (2011): *Themenheft Religion und Gesellschaft 4*.
- Nickles; Christa (1998): *Begründete Hoffnungen: bündnisgrüne Politik und christlicher Glaube*, Frankfurt a.M.
- Pickel, Gert (2016): *Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft*, in: Thörner, Katja/Thurner, Martin (Hrsg.): *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*, Freiburg, 180-223.
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2015): *Ostdeutschland: Keine Anzeichen einer Trendwende*, in: Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2015): *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a.M./New York, 274-288.
- Prinz, Sebastian (2016): *Laizismus oder Kooperation? Kirchenkampf in der Linken*, in: *Herder Korrespondenz 11*, 29-31.
- Rahlf, Thomas (Hrsg.) (2015): *Deutschland in Daten. Zeitreihen zur Historischen Statistik*. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn.
- Ramminger, Michael (2018): *Götzen, Fetische und das Jenseits des Kapitalismus*, in: Ramminger/Segbers (Hrsg.), 147-157.
- Ramminger, Michael/Segbers, Franz (Hrsg.) (2018): *»Alle Verhältnisse umzuwerfen und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.« Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx*, Hamburg.
- Reitz, Rüdiger (1983): *Christen und Sozialdemokratie. Konsequenzen aus einem Erbe*, Stuttgart.
- Schenker, Frank (2014): *Laizismus- und Säkularismusdebatten in den bundesdeutschen Parteien*, in: *Zeitschrift für Politik*, 61. Jg. 2, 209-231.
- Segbers, Franz (1999) (²2002, ³2002): *Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik*, Luzern.
- Segbers, Franz (2016): *Religion nur Privatsache. Die Linke, der Laizismus und das Menschenrecht auf Religionsfreiheit*, in: *Standpunkte Rosa Luxemburg Stiftung*, Nr. 39; www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Standpunkte/Standpunkte_39-2016.pdf.
- Segbers, Franz/Wiesgickl, Simon (2015): *»Diese Wirtschaft tötet.« Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus*, Hamburg.

Taylor, Charles (2009): Das säkulare Zeitalter, Frankfurt a.M.

Taylor, Charles/Maclure, Jocelyn (2011): Laizität und Gewissensfreiheit, Berlin.

Thierse, Wolfgang (2000): Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf.

Thierse, Wolfgang (2013): Ist Religion Privatsache?, in: Bissinger, Manfred/Thierse, Wolfgang (Hrsg.): Was würde Bebel dazu sagen? Zur aktuellen Lage der Sozialdemokratie, Göttingen, 315-329.

Verbandszentrale der katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands (Hrsg.) (1930): Soziallehre der Kirche und Arbeiterbewegung. Roms Stellung zu wichtigen sozialen Gegenwartsfragen. Die Adresse des Reichsverbandes der katholischen Arbeitervereine an den Heiligen Stuhl und die darauf erteilte Antwort, Köln.

Vorwärts. Central-Organ der Sozialdemokratie Deutschlands (1878): Leitartikel Gott behüte mich vor meinen »Freunden«, Nr. 78 vom 5. Juli, 1.

1. Linke Religionskritiken von der Aufklärung über Marx bis zur SED und PDS

Wolfgang Fritz Haug

Karl Marx' Metakritik der Religion und Ernst Blochs »Transzendieren ins Diesseits«¹

Marx' Umwendung der bürgerlichen Religionskritik in die Kritik bürgerlicher Herrschaft

Zäh hält sich die Rede von Marxens Religionskritik. Aber wo ist sie? Sein flammender Text, wo er sie beschwört, ist die Einleitung in seine Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie und mündet in eine revolutionäre Kritik an den politischen Verhältnissen im Deutschland. In diesem 1844 geschriebenen Text wetterleuchtet am Horizont die 1848er Revolution. Warum glaubt man, dort Marxens Religionskritik zu finden? Ist es der Eröffnungssatz? »Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« (MEW 1: 378)

Der erste Teil des Satzes klingt nach einem Ende der Debatte. Wie es scheint, ist von der nichts Wesentliches mehr zu erwarten. Der zweite Teilsatz, »die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik«, klingt nach einem sophistischen Paradox von der Art des einem Kreter zugeschriebenen Satzes »alle Kreter lügen«. Wenn die Religionskritik als eine besondere Kritik unter anderen zugleich die Voraussetzung aller Kritik ist, müsste sie sich selbst voraussetzen.

Zweifellos setzt Marx an der Religionskritik an, die er vorfindet. Sie ist ihm vorausgesetzt als zeitgenössische Diskurslage, in die er eingreifen muss, um zu seinem Thema zu kommen. Mehr noch. Er muss der Energie, die in der »irreligiösen« Kritik steckt, auf die Sprünge helfen, dass sie sich des geschichtlich anstehenden Themas annimmt. *Sein* Ziel ist es, »die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik zu verwandeln« (ebd.: 379).² Und an die Adresse der Religionskritiker: Euer »Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist« (ebd.: 378).

Ist das Kritik an der Religion, sie als geistiges Aroma dieser Welt zu bezeichnen? Ist nicht Aroma der Schlüssel zur guten Küche, vom Keller ganz zu schwei-

¹ Beitrag zur Tagung Ernst Bloch: Kann Hoffnung enttäuscht werden? Zur Diskussion um Religion und Marxismus heute, Tübingen, 11. November 2017. Bearbeitet in: Das Argument 325/2018, S. 65-73.

² »Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche.« (MEW 1: 352)

gen? Und ist es kränkend, ja eigentlich kritisch, sie den »Geist geistloser Zustände« (ebd.) zu nennen? Ist nicht *geistlos* das eigentliche Wort der Kritik? Und gilt die Kritik also nicht primär den Zuständen, die geistlos sind? Wenn mithin der Kampf gegen die Religion sich nur *mittelbar* gegen die Geistlosigkeit der Verhältnisse richtet, diese selbst jedoch des Pudels Kern sind, scheint er dann nicht eher dem verlorenen Kampf des Stieres in der Arena zu gleichen, der gegen das rote Tuch anrennt und so dem Torero die Flanke zuwendet?

Daher bietet Marx eine elementare geschichtsmaterialistische Hermeneutik dieser falschen Unmittelbarkeit auf. Er legt die Phänomene aus auf ihre wirkliche Vermittlung hin. Dies desto entschiedener, als jenes in Wahrheit nur Mittelbare in seiner verschlüsselten Form *zugleich Ausdruck und Kritik* der Folgen bürgerlicher Herrschaft ist. Es folgen jene wenigen, hundertmal zitierten, hinreißenden Takte geschichtsmaterialistischer Hermeneutik volksreligiöser Erwartungen: »Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.« (Ebd.: 378, Hervorhebungen getilgt)

Kurz, Gegenstand der marxschen Kritik ist die bürgerliche Religionskritik. Eben dies meint unser Titelbegriff: »Marx' Metakritik der Religion«. Das wirkliche Elend ist zu bekämpfen, nicht die *Protestation* gegen dasselbe. Die Aufgabe, die Marx sich stellt, ist also eine doppelte: Er muss nicht nur der Energie, die in der *irreligiösen* Kritik steckt, auf die Sprünge helfen; sondern auch und letztlich vor allem muss er versuchen, derjenigen Energie, die im religiösen Protest steckt, Beine für den Exodus aus knechtenden Verhältnissen zu machen, diesmal nun eben aus der Lohnknechtschaft.

Von den oberflächlichen unter seinen Anhängern und den gewissenlosen unter seinen Kritikern wird Marxens Satz von der Religion als Opium *des* Volks in den Satz Religion ist Opium *fürs* Volk verkehrt. Mit dieser winzig scheinenden Verfälschung sind dem marxschen Gedanken Aroma und Geist ausgetrieben. Das Volk ist nicht mehr Subjekt, sondern Objekt. Nicht, dass es keinen ideologischen und ästhetischen Drogenhandel gäbe! Aber der geschichtsmaterialistischen Hermeneutik von Marx geht es darum, die Kritik auf Verhältnisse zu richten, aus denen Menschen in die Droge flüchten. Die Verkehrung des *Opium des Volkes* in *Opium fürs Volk* schreibt Marx eine Art von Aufklärung zu, von der Hegel sagt, sie sei »die heftigste Gegnerin der Philosophie«, weil sie es ihr »übel [nimmt], wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt« (Hegel W 17: 341).³ Just dies, die Vernunft in der Religion aufzeigen,

³ Hegel zieht daraus den Auftrag an die Philosophie, dem gefühlten Inhalt des Glaubens die begriffliche Wahrheit zu geben, ohne die er in der modernen bürgerlichen

tut Marx mit seiner Übersetzung religiös artikulierter Notrufe ins Weltliche.⁴ Das Drogenglück zu kritisieren, kritisiert nicht das Glücksverlangen. Denen, die in der Droge Vergessen suchen, ist einzig nachhaltig zu helfen, wenn man Verhältnisse ändert, die man nur aushält, wenn man sie vergessen kann, auch wenn man dieses Vergessen mit der Sucht bezahlt.

Nun wird auch klarer, was der Satz meint, dass die Kritik der Religion »die Voraussetzung aller Kritik« sei: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch *das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« (MEW 1: 385)

Blochs »Transzendieren ins Diesseits«

Die Formel blitzt auf in einem Gespräch, das Arno Münster mit Ernst Bloch geführt hat. Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* definiert das Transzendieren als ein Übersteigen [...] jeder rationalen Begreifbarkeit (Halfwassen 1998: 1445). Das Wort klingt nach dem Übergang in irgendein Jenseits, Überschreitung der Grenze zu einer geheimnisvollen, der sinnlichen Erkenntnis nicht zugänglichen Wesenssphäre. Wie passt das mit dem Diesseits zusammen, in dessen Gewissheit wir normalerweise leben? Blochs Formel vom *Transzendieren ins Diesseits* klingt beim ersten Hören nach dem, was die Rhetorik ein Oxymoron nennt. Wörtlich meint das schlaudumm und ist als Name zugleich ein Beispiel für das, was er bezeichnet, ein hölzernes Eisen. Doch das hier gemeinte »Transzendieren ins Diesseits« ist kein hölzernes Eisen. Verschwistert ist es mit den von Bloch geprägten oder ausgearbeiteten Begriffen »konkrete Utopie«, »objektive Möglichkeit und Noch-nicht-Sein«. Dem gesunden Menschenverstand gibt die Losung vom Transzendieren ins Diesseits zu verstehen: Du glaubst, im Diesseits zu leben, in Wirklichkeit lebst du in einer merkwürdigen Art von pseudodiesseitigem Jenseits. Kurz, du bist nicht ganz bei dir, du hast das wirkliche Diesseits noch vor dir.

Aber wie ist das zu verstehen?

Bloch setzt schon im ersten Satz seines 1968er-Buches »Atheismus im Christentum« zur Antwort an: »Gehe man von dem aus, was unser Fall ist. Er ist für

Gesellschaft keinen Bestand hat.

⁴ Als »Übersetzungsarbeit« beschreibt Dick Boer auch die »befreiungstheologische Exegese auf der Suche nach einer Sprache, die Verständnis hat für das, was die Welt von heute bewegt, zugleich aber »bewahrt«, was die biblische Sprache in Bewegung gebracht hat« (Boer 2008: 3).

die meisten ohnehin der, nur gebraucht, abhängig, geschoben zu sein.« (Bloch 1968: 17) Blicken wir im Lichte dieser Erfahrung in die Bibel, so begegnet uns dort zwar »vieles«, sagt Bloch, »was einlullt und Eiapoepia liefert fürs Volk, den großen Lümmel. [...] Mären, die sich vom Storch, der die Kinder bringt, oder vom Manna, das vom Himmel fällt, auch nicht wesentlich unterscheiden und die noch der Auferstehungsgeschichte anhaften, wenn sie erzählt wird (samt leeres Grab) als geradezu positivistisches Faktum.« (Ebd.: 20) Doch im Kontrast dazu begegnet uns in der biblischen Erzählung auch fast durchweg »das subversive, das antistatistische Gegenstück« (ebd.: 24) zum Bestehenden. Und nun hebt Bloch die atemberaubende Ketzerei der christlichen Theologie gegen sich selbst ans Licht, dass nämlich »der Menschensohn selber zuletzt [...] sich in das bisher Gott Genannte messianisch einsetzt« und darin »das Neue in der [christlichen] Bibel sich als stärkste Häresie erweist« (ebd.). Dies nun aber ohne jede Transzendenz von oben herab, die bei so viel Golgatha in der Welt »ohne alle Auferstehung ohnehin nicht zu rechtfertigen wäre« (ebd.: 21). Es geht, sagt Bloch, »bis hin zu der Möglichkeit des Satzes: *Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, gewiss aber auch: nur ein Christ kann ein guter Atheist sein*; wie könnte sich der Menschensohn sonst gottgleich genannt haben« (ebd.: 24).

Nicht wenige unter den Marxisten werden noch immer fragen, was ihnen das soll. Bloch bekräftigt zunächst die von der Arbeiterbewegung gebrachte »neue Aufklärung«, eine »tunlichst ideologiefreie« (ebd.: 19). Doch mit Engels' Satz, »Materialismus [...] ist Erklärung der Welt aus sich selbst [...], schien vielen die Rolle, wie der Topos aller Religionen völlig erschöpft, es gäbe danach kein Rot darin« (ebd.: 20). »Jede faule Synthese« – gemeint ist wohl von Marxismus und Theologie – »liegt fern« (ebd.), fährt Bloch fort. In Wirklichkeit gehe es darum, des Marxismus »eigenste Gebiete wieder zu besetzen, um des ›Reichs der Freiheit‹ willen, und die steht genau dem zweiten Akt der Aufklärung wohl an. Empfindlichst gegen das Imaginäre, doch ebenso [empfindlich] für das so Subversive wie Transzendierende, gerade ohne Transzendenz darüber.« (Ebd.: 22) Wie es aussieht, nähern wir uns der Auflösung des Rätsels, was das Transzendieren – wörtlich: das Überschreiten – ins Diesseits uns soll.

Zuvor: »Denken ist überschreiten« (ebd.: 23), erinnert Bloch. Und durch die biblische Erzählung zieht sich – quer durch Herrendienst und Interessenvernebelung – »die Exodus-Losung aus jedem Land der Knechtschaft heraus [...]: *Wo Hoffnung ist, ist auch Religion*; nicht gilt freilich, in Ansehung der von Himmel und Obrigkeit verhängten Religion, die Umkehrung: *Wo Religion ist, ist auch Hoffnung*. Vielmehr geht genau von der menschlichen Hoffnung, der mit besserem Novum verbündeten, die stärkste Kritik gegen re-ligio als repressive, regressive Rück-Bindung aus; gegen hoch droben fertig Vorgesetztes, zum Unterschied von unzufriedener, selbstschöpferischer Antizipation, vom Tran-

szendieren ohne Transzendenz.« (Ebd.)⁵ Nur so können wir konkrete Nahziele der Verbesserung der Verhältnisse verfolgen, ohne in ihnen und mit ihnen stecken zu bleiben. Denn »kein Nahziel [ist] eines, wenn in ihm das Fernziel: das Wohin und Wozu des gemeinten, des selber noch im Schwange befindlichen Überhaupt von allem, nicht mit im Experiment steht« (ebd.: 22).

Bloch-Marx-Komplementarität

Marx' Metakritik der Religion und Blochs Transzendieren ins Diesseits erfolgen offensichtlich im selben dialektischen Feld. Zunächst folgt Marx dem Antireduktionismus, den er in der vierten Feuerbach-These auf den Punkt bringen wird: Statt wie Feuerbach, »die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen«, ist sie »aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären«, indem gefragt wird, wie »die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert« (MEW 3: 6).⁶ Das primäre Erkenntnisobjekt ist damit nicht mehr die Religion, sondern die Gesellschaft. In vielen religiösen Phänomenen können damit Hilferufe und imaginäre Selbsthilfeversuche aus der Gesellschaft verstanden werden. Die Kritik wendet sich von den Notsignalen auf deren Anlass, auf Verhältnisse, in denen Menschen erniedrigte, geknechtete, verlassene, verächtliche Wesen sind. Die Kritik geht in praktisch-revolutionäres Engagement über.

Hier übernimmt Bloch die Aufgabe, die er sich stellt, aus den Händen von Marx. Den Schlüssel zu seiner subversiven Dialektik von diesseitigem Jenseits und jenseitigem Diesseits bietet Marx' Kritik der klassengesellschaftlich-ideologischen Weltenteignung des gesellschaftlichen Menschen. Wenn Marx an anderer Stelle sagt, »nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist«, gelte es, »die Wahrheit des Diesseits zu etablieren« (MEW 1: 379), dann hat er Kritik in der Perspektive verändernder Praxis im Sinn. »Seine Kritik etabliert zunächst die Wahrheit in der Unwahrheit dessen, was als Diesseits gilt.«

⁵ »Das Beste heutzutage ist gegen die gesetzten Herrn über uns empfindlich. [...] Statt des Droben zieht das Vorwärts an, um es zu bilden. Von unten her, über unsere Geschichte frei, klar und gemeinsam verfügend. Dergleichen ist im bürgerlichen Establishment noch nicht möglich, in jedem noch halb zaristisch-sozialistischen auch nicht, obzwar jede republikanisch gewordene Obrigkeit Lippendienst vor dem Volk leisten muss, dem sie pro forma dient.« (Ebd.: 17)

⁶ Labriola spricht statt von dialektischer Methode daher lieber von »genetischer Auffassung« oder »genetischer Methode«, weil dieses Programm nur in konkreter Analyse konkreter historischer Prozesse eingelöst werden kann und den konstruktiven Einsatz spekulativer Dialektik verbietet (Labriola 1983: II, 492 und 493).

(Haug 2014: 137) Marx etabliert diese Wahrheit/Unwahrheit durch die Transposition oder, mit Brecht, Umfunktionierung der religionskritischen Denkfikturen in die Kapitalismuskritik. Dem religiösen Phänomen weist er den Status von Allegorien für die gesellschaftlichen Verhältnisse zu. Am berühmtesten ist in dieser Hinsicht seine Kritik des Fetischcharakters von Ware, Geld, Kapital mit all ihren Abkömmlingen.

»In der religiösen Welt«, sagt er, »scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.« (MEW 23: 86) Es sind die »Formeln, denen es auf der Stirn geschrieben steht, dass sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozess die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozess bemeistert« (ebd.: 95).

Ins Bild rückt dabei, wie wir unter der gesellschaftlich-übergesellschaftlichen »Wolkenregion« der repressiven Staatsmacht und der ihr assoziierten »ideologischen Mächte« in einer klassenmäßig vermachteten Tauschgesellschaft leben. Diese Verhältnisse, die uns über unser Eigentum definieren, tendieren im Selbstlauf dazu, solange keine Solidarkultur dazwischengeht, uns in dessen Privatform einzuschließen, die jede und jeden von den anderen tendenziell isoliert, in Konkurrenz setzt, desolidarisiert und atomisiert. Zugleich macht die marxsche Kritik verständlich, warum wir uns in der »Verselbständigung und Verknöcherung der verschiedenen gesellschaftlichen Elemente des Reichtums gegeneinander, dieser Personifizierung der Sachen und Versachlichung der Produktionsverhältnisse, dieser Religion des Alltagslebens«, spontan zunächst »völlig zu Hause fühlen, denn es sind eben die Gestaltungen des Scheins, in welchem [wir uns] bewegen und womit [wir] täglich zu tun haben« (MEW 25: 838).⁷

Wie verhält sich nun Blochs Philosophie des Transzendierens ins Diesseits zur marxschen Fetischismuskritik im »Kapital«? Erinnern wir uns: Bloch geht es ums Zurweltbringen der an das imaginäre Drüben verschleuderten Schätze.

⁷ Daher die Bedeutung des Übergangs aus der Fragmentierung in das, was Ton Veerkamp in Anspielung an ein Computerprogramm »Defragmentierung« nennt. Gott fungiere wie ein solches Programm. Als umfassendstes, aber in der Gegenwart selbst geschwächtes und zerbrochenes gesellschaftlich-kulturelles »Defragmentierungsprogramm« begreift Veerkamp die klassische Arbeiterbewegung. Sie »setzte gegen die universale, vom ›Gott der Waren‹ erzwungene Fragmentierung des Gesellschaftlichen die Solidarität mit allen, die sich im Kampf gegen die bürgerliche Herrschaft zusammengeschlossen haben. [...] Durch die Solidarität als Grundform aller Moralität wies sich die Arbeiterbewegung zugleich als antibürgerliches Defragmentierungsprogramm aus, das eine Kritik des abstrakten Individuums der bürgerlichen Gesellschaft als Götze ermöglichte.« (Veerkamp 2001: 924)

Hier, wie er dieses Verhältnis am Schluss seines »Atheismus im Christentum« zusammenfasst: »So«, das heißt wie Marx, »die bisherige Geschichte und ihre Ideologien detektivisch zu durchschauen, das gehört zweifellos zum Kältestrom im marxistischen Denken, doch das gesuchte Wozu, das menschhaltige Fernziel dieses Durchschauens gehört ebenso sicher zum Wärmestrom im ursprünglichen Marxismus, ja unleugbar zum christförmig zuerst gebildeten Grundtext vom ›Reich der Freiheit‹ selber.« (Bloch 1968: 349f.)

Bei Marx und Engels sieht Bloch, gemessen daran, in »Der Fortschritt des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft«, »einen etwas zu großen Fortschritt [...]. So dass genau auch der Wärmestrom seine Wissenschaft braucht: nicht als keine, sondern als endlich konkrete Utopie.« (Ebd.: 350) Damit »arbeitet und leuchtet in der konkreten Utopie auch die Rettung all jenes fort und fort uns betreffenden ›Überschusses‹ in Kulturen, vorab in ihren kunsthaften Allegorien, religionshaften Symbolen, der mit abgelaufener Ideologie nicht erschöpft ist.« (Ebd.)

Das »äußerste Grenzbild« (ebd.: 352) einer solchen Utopie sieht Bloch in dem Zielgedanken des jungen Marx von der »Resurrektion der Natur« (ebd.: zit. 351): »»Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur«, als eine gerade bei Marx so seltene Fernziel-Losung. [...] in ihr ist die äußerste Umkehr aus Entfremdung bedacht. [...] Naturalisierung des Menschen, das würde seine Eingemeindung, sein endlich herausgebrachtes Diesseits und Beisichsein bedeuten, [...] Humanisierung der Natur, das würde das Aufschlagen des sich selber noch verschlossenen Kosmos zu der Heimat bedeuten, selber mit Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit an den Menschen heranrückend.« (Ebd.: 352)

Unsere Zweifel erwartend, ermäßigt Bloch den Status dieser Zielvorstellung und rechtfertigt zugleich ihre Radikalität: »Versuche einer konkreteren Utopie solch äußerster Grenzbilder sind selbstverständlich bloß erst im Sprung eines Eingedenkens denkbar; am Vor-Schein der irdisch näheren Freisetzung, Freiheit hat man sicher noch mehr als genug und solider zu tun. Nur: es gäbe keinen austragbaren Humanismus, wenn er außer seiner Moral nicht auch diese glücklichsten Grenzbilder des Wohin, Wozu, Überhaupt implizierte.« (Ebd.)

In dieser Perspektive »vereinigen sich dann Marxismus und Traum des Unbedingten im gleichen Gang und Feldzugsplan. Das nicht mehr entfremdete Humanum, das Ahnbare, noch Ungefundene seiner möglichen Welt, beides steht unabdingbar im Experiment Zukunft, Experiment Welt« (ebd.: 354). Mit dem Titel des sieben Jahre später veröffentlichten »Experimentum mundi« endet das Buch.

Blochs wahres Diesseits ist nach alledem identisch mit dem Ziel der marxischen Praxis. Wahr wäre es, weil in seiner Erreichung die gesellschaftliche Menschheit endlich zu sich gekommen sein müsste. Bloch will speziell Sorge

dafür tragen, dass die konkret-utopischen Impulse der religiösen Protestartikulationen bei der Veränderung der gesellschaftlichen Welt nicht verloren gehen. Sein Werk ist es, sie einzulesen ins Soziale. Dabei erweitert er Marxens revolutionäre Hermeneutik um eine revolutionäre Maieutik, eine Kunst, Latentes auf die Welt zu bringen.

Indem Bloch so das von Marx Angebahnte praktisch-geistig zum Tragen bringt, gehört er integral ins marxische Projekt. Marxisten, die das nicht verstehen, zeigen damit, dass sich ihr Marxismus von Marx entfernt hat. Umgekehrt entfernen Blochianer, die Bloch von Marx trennen, sich von Bloch und entkernen seine Botschaft.

Exkurs zur Frage der Metaphysik bei Bloch⁸

»Echt utopische Metaphysik«, heißt es im »Prinzip Hoffnung«, »führt sowohl vom Jenseits ins tiefste, nämlich diesseitigste Diesseits, als sie auch den ganzen langen Tubus der Unruhe, der Weltweite und Weltutopie verwendet, um das wirklich Nächste – den Augenblick zu erblicken.« (Bloch 1985: 1200) Der sonst unermüdlich der Herren und der Herrschaft Geist aufspürt, sieht nicht, dass just dieser Geist und seine staatliche wie kirchliche Realität jenes Bündel von herrschaftsrelevantem und, wenn nicht überwacht, herrschaftsgefährdendem Wissen vom Höchsten unter dem Namen Metaphysik geschnürt hat.

In seiner Ontologie des Noch-Nicht-Seins versteht Bloch unter »Metaphysik« »gerade das Offene, Unabgeschlossene im dialektischen Prozess, wie vor allem auch in dessen Substrat, und hierin speziell das an und für sich selbst noch nicht Gelöste [...], ein mithin durchaus immanentes und keineswegs übersinnliches Geheimnis« (Bloch 1970: 354). So benennt er seine revolutionäre Umkehrung der konservativen Metaphysik zum Novum hin. »Denn deren Ontologie war überall eine des Fertig-Seins, der totalen Vergangenheit, bestenfalls, bei Hegel, des nur pädagogisch sich entwickelnden Prozesses im Kreis.« (Ebd.: 355) Bloch dagegen geht es um eine Philosophie des praktischen Überschreitens des schlechten Bestehenden, gründend auf dessen historisch-kritischer Analyse, daher nicht mehr utopistischer, sondern wirklichkeitswissenschaftlich fundierter und insofern konkreter Antizipation (»docta spes«, ebd.). »Der Nerv des rechten historischen Begriffs ist das Novum, des rechten philosophischen das bessere Novum.« (Ebd.: 356) Das zielt auf eine »neue Metaphysik«, »... mit völlig verändertem Gebäude, die sich gleichwohl auch auf das Niveau versteht, das einmal von der Metaphysik gehalten worden war,

⁸ Vgl. zum Folgenden meinen Artikel »Metaphysik«, in: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 9/1, Hamburg 2018.

[...] ohne das Seinserfassung in Totalität undenkbar ist« (ebd.). »Auf unserer dunklen, suchenden, schwierigen Erde mit so viel Gefahr des Zunichtewerdens kann metaphysische Frage eine der Wahrheit sich nähernde Antwort immer nur in einem Neuen erreichen, eben als Aussage über das Zentralste, also gerade Immanenteste, das noch nicht ist. Dessen Gemeintes im weiterarbeitenden Fragen wie im Weltprozess selber immer noch erst aufdämmert, – ein auch für sich noch nicht gelöstes Realproblem, auch für sich noch verhülltes Realsymbol von Sinn.« (Ebd.) Dies schwebt Bloch vor, wenn er sagt: »neue Metaphysik und konkrete Utopie sind dergestalt Synonyme« und sind geeint in »Transzendieren ohne Transzendenz« (ebd.) bzw. im »Transzendieren ins Diesseits« (Bloch 1975b: 234).

Was Bloch emphatisch an den »offenen Rändern der Materie«, im Horizont des »Novum« und in Gestalt einer revolutionären Ontologie des »Noch-nicht-Seins« oder des *Möglichen* tut, materialistisch von unten her und spekulativ nach vorn, lässt sich genauer als »meta-metaphysisch« charakterisieren, wie er selbst den Begriff des »Meta-Religiösen« geprägt hat, um Marx' »kategorischen Imperativ« (MEW 1: 385) zu charakterisieren, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (ebd.).

Seine vorgeblich »neue Metaphysik« bewegt sich jenseits der »Jenseite-rei« (Bloch 1970: 348), im antizipatorischen Diesseits der geschichtlichen *Tendenz*, in der auf Grundlage der *natura naturans* nicht nur marxistische Praxis auf Zweck, Ziel, Sinn als« Steigerungen des gleichen teleologischen Anliegens« gerichtet ist (Bloch 1975a: 125).

Wir im Heute

Wie aus Marx' zu Beginn herangezogenem Text der Vormärz, Vorabend der 48er Revolution mitspricht, so aus Blochs »Atheismus im Christentum« die 68er Kulturrevolution.

Aber wo stehen wir, die welthistorisch Ernüchterten, vor den sich abzeichnenden Folgen des Kapitalozäns Geduckten, angesichts der Hoffnungslosigkeit einer oftmals zum Verzweifeln empfundenen Ohnmacht? Zugleich leben wir in einer Diaspora des glückenden Etwas im molekularen Zustand, das vor der Alternative von Alles oder Nichts immer wieder gerettet werden muss. Diese Alternative ist zerstörerisch, weil die Welt nach Brechts Wort, dem, der ihr mit Alles oder Nichts gegenübertritt, »gerne mit: nichts« antwortet (Brecht GW 20: 66).

In Blochs Umwendung vom vertikalen Beugen vor dem Oben in die Horizontale nach Vorn, im Moment des Exodus, deutet sich eine Instanz diesseits

der Hoffnung an, eine ultimative Polarisierung, ein unaufgebbares Woraufhin, Bindung nach vorn, Pro- statt Re-ligio. Bloch ruft die irreligiösen Marxisten in die Radikalität der äußersten Orientierung, die den Nahzielen ihren Sinn gibt. *Dies septimus nos ipsi erimus*, zitiert er den Kirchenvater Augustinus – »der noch nicht geschehene siebte Tag werden wir selber sein« (Bloch 1968: 25), in unserer Gemeinschaft wie in der Natur.

Letztlich ortlos, ein Ontologikum des Noch-Nicht, wird eine Fernorientierung, wie Bloch sie aus unserer Religionsgeschichte gewinnt, durch Niederlagen nicht entkräftet, anders als wir selbst, die wir uns für Ziele dieser Orientierung einsetzen. Angesichts von Werken wie »Atheismus im Christentum« und »Experimentum Mundi«, auch angesichts der »Ontologie des Noch-nicht-Seins« darf bezweifelt werden, ob Hoffnungsphilosophie dafür der rechte Name ist. Hoffnungen können enttäuscht werden. Alle machten und machen wir praktisch diese Erfahrung immer wieder. Aber der Richtungssinn kann nicht enttäuscht werden.

Literatur

- Bloch, Ernst (1968): *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt a.M.
- Bloch, Ernst (1970): *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 13, Frankfurt a.M.
- Bloch, Ernst (1975a): *Experimentum Mundi*, Gesamtausgabe Bd. 15, Frankfurt a.M.
- Bloch, Ernst (1975b): *War Allende zu wenig Kältestrom? Ein Gespräch mit Arno Münster*, in: Traub, Rainer/Wieser, Harald (Hrsg.): *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt a.M., S. 221-238.
- Bloch, Ernst (1985): *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a.M.
- Boer, Dick (2008): *Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung*, Münster.
- Brecht, Bertolt (1967): *Über meinen Lehrer*, in: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a.M. (zit. GW).
- Halfwassen, Jens (1998): *Transzendenz; Transzendieren*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel, S. 1442-1447.
- Haug, Wolfgang Fritz (2014): *Übergänge ins Diesseits. Variationen über ein Thema von Ernst Bloch*, in: Bedenbender, Andreas/Boer, Dick/Hippchen, Alexandra/Jankowski, Gerhard (Hrsg.): *Weiter denken. Festschrift für Ton Veerkamp zum 80. Geburtstag, Texte und Kontexte. Exegetische Zeitschrift*, Nr. 141-143, 37. Jg., H. 1-3, S. 134-43.
- Haug, Wolfgang Fritz (2016): *Karl Marx' Metakritik der Religion*, in: *Das Argument* 320, 58. Jg., S. 861-879.
- Hegel, Georg W. F. (1969): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, in: *Werke in zwanzig Bänden. Auf Grundlage der Werke 1832-1845 neu ediert von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel*, Frankfurt a.M. (zit. W).

Labriola, Antonio (1983): Epistolario 1890-1895, herausgegeben von Valentino Gerratana und Antonio A. Santucci, Rom.

Marx, Karl und Engels, Friedrich (1957): Werke, Berlin (zit. MEW).

Veerkamp, Ton (2001): Gott, in: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus (HKWM), Bd. 5, Hamburg, Sp. 917-931.

Frieder Otto Wolf

Religionsbegriff und Religionskritik

Einwendungen gegen eine schiefe Debatte

Angesichts der komplizierten und wechselvollen Geschichte des Atheismus und der Religionen im 20. Jahrhundert, aber auch angesichts der gegensätzlichen Inanspruchnahmen des Humanismus in der deutschen Gegenwartsgesellschaft, können wir heute nicht einfach davon ausgehen, dass Religionen immer schlecht und religionskritische oder auch atheistische Positionen immer gut sind. In wichtigen Punkten – von der Solidarität mit der Dritten Welt und den Flüchtlingen bis hin zum Kirchenasyl – sind kirchlich organisierte Christen wichtige Bündnispartner einer fortschrittlichen, linken Politik. Und es gibt auch Atheisten – und sogar Humanisten – die sich mit rechten, herrschaftsaffirmativen Positionen verbunden haben und weiterhin verbinden. Das kann ich hier nicht alles aufarbeiten.

Ich möchte mich in meinem Beitrag daher auf zwei Punkte konzentrieren:

Erstens möchte ich klarstellen, warum – jedenfalls in Deutschland und in Kontinentaleuropa – ein allzu umfassend angelegter Religionsbegriff, durch den dann etwa die Dimension der Weltanschauungen dethematisiert oder zumindest marginalisiert wird, die durchaus dringend nötige offene Debatte über den Status von Religionen und Weltanschauungen – und der sie organisiert praktizierenden Gemeinschaften – stark behindert.

Zweitens möchte ich meine eigene, praktisch-humanistische Sicht (vgl. Wolf 2019) auf die, auch nach dem Ende der Vorstellung von einem automatischen Verschwinden der Religionen infolge des Fortschrittes der Wissenschaften, immer noch aktuelle Problematik der Religionskritik darlegen und begründen.

Dabei werde ich versuchen, der Sache nach zu argumentieren und weitgehend auf historisch-philologische Nachweise verzichten.

Kritische Überlegungen zum Begriff der Religion

Bekanntlich ist der Begriff der Religion¹ allein als solcher bereits alles andere als klar. Das wird dann dadurch nur noch weiter kompliziert, dass im deutschen Rechtssystem, in welchem sich erst allmählich der Gedanke durchsetzt,

¹ Erst recht dann, wenn ihm Rückübersetzungen aus seiner sehr breiten Verwendung im amerikanischen Englisch zugrunde liegen, der gemäß sich auch etwa die organisierten Humanisten in den USA zunächst ganz selbstverständlich als VertreterInnen einer besonderen »religion« verstanden haben.

dass nicht nur Weltanschauungsgemeinschaften gemäß dem Grundgesetz gleiche Rechte haben wie Religionsgemeinschaften, sondern auch Weltanschauungen und Religionen vom Staat gleich zu behandeln sind, dieser instabilen Debattenlage gemäß das »Religionsverfassungsrecht« erst allmählich und perspektivisch zumindest um eine Dimension des »Weltanschauungsverfassungsrechts« ergänzt wird.²

Nur ganz umrisshaft möchte ich hier zu bedenken geben, dass es keineswegs evident, sondern eigentlich offensichtlich problematisch ist, etwa die Anthroposophie, den Buddhismus und den Konfuzianismus umstandslos als »Religionen« zu begreifen. Festzustellen, dass es sich um Weltanschauungen handelt, ist einigermaßen sinnfällig – aber was macht sie eigentlich zu Religionen? Noch näher an die christliche Religiosität heran führt uns die Frage, inwiefern eigentlich das jüdische und das islamische »Gesetz« und die Lehre von seinen Inhalten und ihrer Erfüllung (für Juden und Muslime eine Lehre vom Gesetz bzw. vom Recht) im gleichen oder auch nur vergleichbaren Sinne religiös sind, wie die christlichen Konfessionen und ihre Theologien. Selbst innerhalb des Christentums müsste untersucht werden, in welchem Sinne etwa in Bezug auf nestorianische, orthodoxe, katholische und protestantische Christen in einem einheitlichen Sinne von ihrer Religiosität gesprochen werden kann.

Lassen wir die falschen Evidenzen beiseite, wie sie sich aus einem sehr spezifisch neuzeitlichen christlichen Blick auf die modernen Religionen (und einem spezifisch missionarischen Blick christlicher ReligionsvertreterInnen auf vormoderne Glaubensformen) ergeben haben und von denen sich die Religionswissenschaft inzwischen in einem mühsamen Prozess befreit hat! Dann liegt es keineswegs auf der Hand, etwa die ritualisierten, aber zugleich alltagspraktisch funktionalen Handlungen der Buschleute, die buddhistischen Meditationspraktiken, die konfuzianischen Techniken der Interpretation klassischer Schriften, die Tänze der Sufi-»Derwische«, die Haartracht »orthodoxer Juden«, die prachtvolle katholische Messe, die Einnahme des protestantischen Abendmahls in beiderlei Gestalt oder auch die abergläubische Angst vor schwarzen Katzen bzw. die bedrohliche Anmutung des nächtlichen Meers bei Ebbe schlichtweg als Bestandteile einer und derselben Dimension menschlicher Praxis und menschlicher Subjektivität einzuordnen – oder auch die da-

² Ich halte es immer noch für sachgemäßer, den Begriff der Weltanschauung umfassend anzusetzen und ihn nicht auf den Begriff explizit nichtreligiöser Weltanschauungen einzuschränken. Es ist (in Deutschland jedenfalls) auch nicht möglich, ihn durch den dominant negativ geprägten Begriff der »Ideologie« zu ersetzen. Hier kann ich nur andeutungsweise darauf hinweisen, dass beide Begriffe in der »Nacht des 20. Jahrhunderts« historisch schwer belastet worden sind – was aufzuarbeiten sein wird, um sie als wissenschaftliche Begriffe, vor allem aber auch als Begriffe von Deliberation und »Selbstverständigung« zu rehabilitieren.

mit jeweils verbundenen Auffassungen einheitlich als »religiöse Lehren« oder »religiöse Praktiken« zu begreifen.

Offensichtlich ist dieser geradezu allumfassende Begriff der Religion, wie dies inzwischen in der Religionswissenschaft auch klar geworden ist, aus dem Blickwinkel des christlichen Apologeten bzw. des christlichen Missionars heraus gebildet worden, für die alles, was einer Christianisierung von Kulturen und Menschen im Wege stand, eben deswegen als eine »konkurrierende Religion« erscheinen musste – auch wenn es noch nicht lange her ist, dass die weltanschauliche Kultur in Deutschland – jedenfalls nach der historischen Niederlage des deutschen Nationalsozialismus³ – religiös dominiert war.⁴

Insbesondere zwei Gesichtspunkte sind hier meines Erachtens wichtig:

Erstens ist festzuhalten, dass die der Lebenspraxis von Menschen zugrunde liegenden orientierenden Gedanken und Modelle nur ganz selten umfassend ausgearbeitet oder auch konsistent sind. Vielmehr sind sie in der Regel ziemlich fragmentarisch und ad hoc gebildet – sofern überhaupt expliziert – und ziemlich buntscheckig (vgl. Gramsci 1991), sowie zumeist auch durchaus widersprüchlich. Das gilt durchaus auch, wie entsprechende Meinungsumfragen deutlich gemacht haben, für die Mitglieder der christlichen Kirchen, in denen dann allerdings eine explizite Theologie existiert, welche daran arbeitet, die von der jeweiligen Kirche vertretenen Auffassungen als »Bekenntnis« konsistent zu machen.

Zweitens sollten wir zur Kenntnis nehmen, dass dem seit dem Hellenismus zunächst in Philosophen-Schulen und dann in christlichen Kirchen ausgebildeten Verständnis der *Hairesis* im Sinne eines bewussten Ergreifens einer ausgearbeiteten (philosophischen oder theologischen) Auffassung eine Vorstellung von ideologischer Unterstellung (vgl. Althusser 1969 und Projekt Ideologie-Theorie 1979) zugrunde liegt, der eine Verkehrung bzw. zumindest starke Spezifizierung der wirklichen weltanschaulichen Verhältnisse einschließt: So überzeugend es auch ist, individuelle (und in gewissem Sinne auch kollektive) Subjekte als durch Anrufung konstituiert zu begreifen, so bleibt noch festzuhalten, dass die Bezugspunkte dieser Anrufungen keineswegs die elaborierten philosophischen oder theologischen Auffassungen sind, sondern viel elementarere Formen derartiger Weltanschauungen, beginnend mit den entsprechenden Überzeugungen der jeweiligen Eltern. Am Anfang des Angerufen-Werdens durch weltanschauliche oder religiöse Praxismodelle und die

³ Es sollte nicht vergessen werden, dass die »bekenkende« protestantische Kirche in Deutschland eine sehr deutliche Minderheit war, während die Mehrheit der ProtestantInnen zu den regimetreuen »Deutschen Christen« gehörte.

⁴ Als *Mainstream* in der Bundesrepublik und als wichtiger Rahmen für oppositionelle Strömungen in der DDR.

ihnen zugrunde liegenden Konzepte stehen demgemäß immer ziemlich einfache Selbstverständlichkeiten oder auch Tabus. Die philosophische oder theologische Elaboration kann daran ansetzen, muss dies aber nicht. Und in aller Regel bleibt sie zumindest rudimentär.⁵

Daraus folgt meines Erachtens ganz eindeutig, dass die Fragestellung, ob die deutsche oder die kontinentaleuropäische Gesellschaft »religiös oder areligiös« sei, keinen wirklichen Sinn macht: In einem strengen Sinne »religiös« können immer nur Individuen sein, Gesellschaften (und Staaten) können Sie allenfalls dazu zwingen bzw. zumindest dazu veranlassen. Genau dies tut die deutsche Gesellschaft und der deutsche Staat jedenfalls heute verfassungsgemäß ganz ausdrücklich nicht. Eine ganz andere Frage ist es allerdings, ob eine Staatsverfassung sich dafür interessiert, dass die Staatsbürger ihre weltanschaulichen (bzw. speziell auch religiösen) Auffassungen als solche »pflegen« (d.h. als solche praktizieren, sie ausarbeiten und diskursiv erörterbar machen). Hier gibt es, was leider viel zu wenig bekannt ist, ganz unterschiedliche Modelle, die sich nicht auf die einfache Alternative von »säkular« und »religiös« reduzieren lassen. Diese reichen heutzutage in der »westlichen Welt« von den durchaus unterschiedlichen Formen einer Privatisierung der Weltanschauungen (bzw. speziell auch der organisierten Religionen) in den USA und in Frankreich über die »Versäulung« von Religionen und Weltanschauungen in den Niederlanden und in Belgien bis zu der aus der »hinkenden Trennung von Staat und Kirche« in Deutschland sich gegenwärtig, wenn wir optimistisch sind, entwickelnden gleichberechtigten Förderung aller organisierten Formen der Elaboration und Zivilisierung von Weltanschauungen (einschließlich der Religionen).

Die Frage nach dem Stellenwert von Religionen in der deutschen Verfassungswirklichkeit als eine Frage von »Universalismus vs. Partikularismus« zu stellen, scheint mir dagegen auf einem Kategorienfehler zu beruhen: Im Unterschied zu älteren Stammesreligionen sind alle modernen Religionen universalistisch angelegt: Selbst wenn sie keinen expliziten Missionsgedanken formulieren, erheben sie doch den Anspruch, eine höhere Wahrheit für alle Menschen zu formulieren und in religiöse Praxis umzusetzen. Eine partikularistische Religion wäre demgegenüber daher ein Widerspruch in sich – selbst die Deutschen Christen sind auf eine verquere und gemeine Art universalistisch gewesen: Kurz gesagt, radikalisierten sie den Anspruch, dass »am deutschen Wesen die Welt genesen« sollte. Daraus folgt allerdings keineswegs, dass in weltanschaulicher Hinsicht, diesen modernen Religionen ein Monopol

⁵ Auch im Protestantismus, von dessen »marianischen Flügel« ich selber herkomme, erreichen Konfirmationsunterricht und Predigten nicht mehr als eine gewisse Anreicherung dieser bruchstückhaften Vorstellungen.

am Universalismus eingeräumt werden könnte: Nichtreligiöse Orientierungen spielen vermutlich in der Orientierungspraxis der heute in Europa lebenden Menschheit eine erheblich größere Rolle dabei, universalistische Perspektiven zu artikulieren und umzusetzen.

Humanistische Religionskritik heute

Der Begriff der Kritik wird auf unterschiedliche Weisen gebraucht (um hier bis auf Aristoteles zurückzuverweisen): Gemäß der ursprünglichen griechischen Wortbedeutung, auf der in Deutschland klassisch humanistisch gebildete Menschen immer wieder insistiert haben, bedeutet Kritik zunächst Unterscheidung – etwa zwischen dem Wahren und dem Falschen, dem Richtigen und dem Fehlerhaften, dem Guten und dem Schlechten (oder auch dem Bösen), bzw. dem Gültigen und dem Ungültigen. Darüber hinaus hat sich in den letzten 200 Jahren aber auch ein sehr viel weiter gehender Begriff der Kritik als Abwehr und Überwindung, seit Kant auch als Begründung von Wissenschaft und seit Marx auch als spezifische Form von Wissenschaft herausgebildet.

Eine humanistische Religionskritik muss selbstverständlich diese Polyvalenz des Kritikbegriffs zur Kenntnis nehmen. Ohne hier tiefer darauf einzusteigen, etwa auf die unterschiedlichen Unterscheidungen zwischen einer destruktiven und einer konstruktiven Kritik, kann ich zumindest festhalten, dass die Religionskritik als ein besonderer Fall begriffen werden sollte: *Zum einen* knüpft sie spezifisch an das Moment der Selbstkritik an, wie es zu allen modernen Religionen als geradezu konstitutives Moment gehört. *Zum anderen* muss sie aber auch das dogmatische und autoritäre Moment der sogenannten Buchreligionen⁶ in ihrer Unterschiedlichkeit zur Kenntnis nehmen, auf das sich innerhalb und außerhalb der Religionen immer wieder auch kritische Ansätze bezogen haben.⁷

Eine humanistische Dekonstruktion religiöser Traditionen verlässt das Terrain der Auseinandersetzung um falsche bzw. wahre Religion (oder auch um die Wahrheit einzelner religiöser Thesen), um vielmehr die Frage zu untersuchen, warum und für wen diese Thesen historisch »Sinn gemacht« haben. Und der moderne praktische Humanismus zielt dabei nicht mehr darauf ab, ihnen umfassende, für kollektiv verbindlich erklärte alternative Auffassungen entge-

⁶ Zu denen bekanntlich nicht nur die drei »abrahamitischen« Religionen gehören.

⁷ Dessen Kritik und Affirmation geradezu als Triebfeder der Entwicklung von »Gesetzesinterpretationen«, »Rechtslehren« und »Theologien« gewirkt zu haben scheinen, wie dies etwa in neueren Rekonstruktionen der Geschichte der Hermeneutik seit dem frommen »hellenistischen« Juden Philon von Alexandrien deutlich wird, wie sie etwa der explizit protestantische Philosoph Paul Ricoeur unternommen hat.

genzustellen, sondern macht den Raum dafür frei, im freien Spiel der Diskurse je individuelle Evidenzen als solche zu artikulieren. Diese können durchaus einen gemeinsamen Raum des elementaren Selbstverständnisses konstituieren, überlassen es aber jedem/r Einzelnen, seinen Sinn in Lebenspraxis und -lagen zu finden. In diesem Sinne kann und muss sich der gegenwärtige praktische Humanismus durchaus als post-religiös begreifen und seine Religionskritik entsprechend gestalten.

Das bedeutet vor allem, dass er sich nicht in Konkurrenz zu den weltanschaulichen Angeboten (als intendierten Geboten) der religiösen Traditionen und ihrer gegenwärtigen organisierten Träger begeben kann, sondern ihnen gegenüber einen reflektierenden und analytischen »Schritt zurück« vollzieht. Dabei sollte er sich allerdings auch bewusst machen, dass eine strukturell vergleichbare Operation auch im Feld der Religionen selbst vollzogen werden kann und seit den 1920er Jahren auch vollzogen worden ist: Aufgrund der von ihr betriebenen Operation der »Entmythologisierung« hat jedenfalls die protestantische Theologie im Gefolge von Rudolf Bultmann (vgl. Nüssel 2002) eine Abwendung von der naiven Verkündigung vollzogen, um auf einer reflektierten Ebene eine Erneuerung des »kerygma« vollziehen zu können – mit dem Effekt, die post-religiöse Religionskritik dadurch zu komplizieren, dass sie sich paradoxerweise mit einer post-religiösen Religiosität konfrontiert sieht. Dabei ist sicherlich nicht zu übersehen, dass diese neuerliche »Drehung der Schraube« der Reflektion ihre Plausibilität nicht zuletzt aus dem durchaus unterschiedlichen, aber doch in vergleichbarer Weise schauerlichen Scheitern der beiden historisch wirkmächtigen nicht-religiösen Weltanschauungen des 20. Jahrhunderts – des Faschismus und des Stalinismus⁸ – bezogen haben.

Aus dieser komplexen, durchaus spannungsreichen Lage folgt daher keineswegs, wie dies seit dem 19. Jahrhundert der Positivismus in unterschiedlichen Gestalten unterstellt hat, dass nun die positiven Wissenschaften (vollständig und geradezu monopolistisch) die Funktion einer Orientierung gesellschaftlicher Debatten (oder individueller Lebensorientierung) im weitesten Sinne übernehmen könnten. Die Vorstellung einer vollständig durch wissenschaftliche Entdeckungen beschriebenen (und erklärten) Wirklichkeit hat sich selber als unwissenschaftlich herausgestellt und zumindest in allen Wissenschaften, die von Menschen, Kulturen, Gesellschaften und Staaten handeln, besteht auch

⁸ Auf deren historische Rolle – der temporären Kollaboration und der strukturellen Konfrontation – ist auch dann einzugehen, wenn allzu stark vereinfachende Parallelisierungen zwischen einer Pervertierung einer Konzeption der Befreiung (vgl. Labica 1976) und einer Zuspitzung eines Programms der Radikalisierung von Herrschaft und Unterwerfung (vgl. Wippermann 1983) überwunden sind.

nach wissenschaftlichen Erkenntnisdurchbrüchen keine Aussicht auf ein Ende des Streites über alle für die menschliche Praxis relevanten Fragen.

Die Funktion elaborierter, aber unvollständig bleibender Hintergrundorientierungen in der Deliberation bleibt demgemäß nicht ersetzbar durch explizit und vollständig wissenschaftlich ausgearbeitete Orientierungen – so sehr es auch immer anzustreben ist, sich in der Deliberation jeweils auf den neuesten Stand der einschlägigen wissenschaftlichen Erkenntnisse zu beziehen – was eine zeitgemäße Definition von Aufgeklärtheit wäre. Die Beurteilungsfunktion in einem nur im Einzelnen konkludent zu entscheidenden, möglichst rational zu regelnden und entsprechend auszutragenden Streit der Auffassungen und Meinungen lässt sich nicht durch ein »letztes Wort« der Wissenschaften ersetzen. Der in diese Richtung denkende »Szientismus« kann als historisch widerlegt gelten.

Das ist kein Plädoyer für eine Rückkehr in die historisch vergangene »Zeit des Weltbildes«. ⁹ Der historisch schwierig gewordene Begriff der Weltanschauung ¹⁰ sollte jedenfalls nicht auf das vereinfachende Konzept des Weltbildes reduziert werden, ¹¹ sondern muss vielmehr (in Anknüpfung an Althussers Kategorie der »Ideologie im Singular« – vgl. Althusser 1969) als eine konstitutive Dimension jeglicher Praxis begriffen werden.

Dabei bleibt allerdings herauszuarbeiten, dass die weltanschauliche Dimension jeglicher Praxis keineswegs als solche mit einem »Bekenntnis« – also einer Unterwerfung unter eine »höhere Wahrheit« – gleichgesetzt werden darf. Vielmehr kann eine Kritik an diesem Bekenntnischarakter entfaltet und begründet werden, welche deutlich macht, dass der Verzicht auf ein derartiges Bekenntnis als solcher keineswegs den Verlust von weiter gehenden Orientierungen oder gar die Hinwendung zu einem irgendwie gearteten »Gegen-Bekenntnis« bedeutet.

In einer derartigen Perspektive bleibt dann auch Raum für die Anerkennung bzw. das Zulassen individueller Idiosynkrasien, welche nicht aufgrund

⁹ Deren Ende Martin Heidegger durchaus triftig diagnostiziert hat, so sehr er dies auch zum Anlass nahm, dafür die Zeit seines eigenen, hyperfaschistischen »Seinsdenkens« auszurufen.

¹⁰ Vgl. meine Untersuchungen zur historischen Genese und Entwicklung des Begriffs, Wolf 2018.

¹¹ Wie es durchaus seinen Ort in popularisierenden Darstellungen »für die Jugend« hat, wie etwa in dem von 1888 bis 2002 publizierten Jahrbuch »Das Neue Universum« (www.krakors-welt.de/files/Universum/NeuesUniversum.html), das ich auch noch als Jugendlischer gelesen habe. Die Gründe für die Einstellung dieses in den »Gründerjahren« des Aufstiegs der kapitalistischen Produktionsweise in Deutschland zum Motor »deutscher Weltgeltung« begonnenen Projektes waren vermutlich durchaus signifikant für die große ideologisch-weltanschauliche »Verschiebung«, wie sie um die Jahrhundertwende zum 21. Jahrhundert herum stattgefunden hat.

einer (real völlig unmöglichen) vollständigen »Rationalisierung« der jeweils eigenen Orientierungen aufgegeben werden können und dies auch nicht sollten. Und daraus ergibt sich dann schließlich auch das Postulat einer spezifisch humanistischen Selbstrelativierung und Toleranz als einer durchaus entschiedenen und insofern keineswegs skeptischen wahrheitspolitischen Position.

Die bleibende Notwendigkeit des »liebenden Streits« zwischen unvereinbaren, manchmal sogar auch antagonistischen Positionen kommt in dieser humanistischen Perspektive konkret dadurch zum Ausdruck, dass – entgegen der unter PhilosophInnen immer wieder aufkommenden Illusion – auf streitige und strittige Begriffe nicht einfach verzichtet werden kann, sondern dass der in ihnen angelegte Streit vielmehr immer wieder neu mit Argumenten ausgetragen werden muss: Der »Streit um Worte« ist in dieser Hinsicht ein unverzichtbares Moment nicht nur der wissenschaftlichen Forschung, sondern auch breiteren öffentlichen Debatte und der politischen Auseinandersetzung.

Dies gilt auch für religiöse Positionen: Sofern sie sich argumentativ (und nicht etwa autoritär oder autoritätsheischend) in öffentliche Debatten einbringen, ist ihnen in gleicher Weise Anhörung geschuldet wie allen anderen Positionen. Allerdings können sie nicht beanspruchen, gegenüber den anderen Positionen etwas »Tieferes« oder auch »Bedeutenderes« in die Debatte einzubringen.

Eine These zum Schluss

Entgegen den in der kurzen Phase der »Postmoderne« verbreiteten Illusionen behalten Weltanschauungen (und eben auch Religionen) mit starken Wahrheitsansprüchen eine unverzichtbare Funktion im Rahmen öffentlicher Diskurse (ebenso wie innerhalb der je individuellen »Selbstverständigung«): nämlich in der Funktion relativ elaborierter, wenn auch immer unvollständig bleibender Hintergrundorientierungen der individuellen ebenso wie der kollektiven Praxis. Diese Hintergrundorientierungen wenigstens ein Stück weit explizit vor sich zu bringen, bleibt eine wichtige Aufgabe nicht nur der philosophischen Kritik – muss aber ohne die Illusion betrieben werden, diese Explikation jemals zu einem Abschluss bringen zu können – und unbedingt auch ohne damit die in deren kollektiven Elaborationen zumeist auftretenden Geltungs- und Verbindlichkeitsansprüche als solche zu übernehmen oder in irgend einer Weise zu affirmieren.

In dieser Perspektive bleibt eine humanistische Religionskritik eine ebenso unabschließbare Aufgabe wie die (immer wieder neu zu leistende) Selbstkritik des praktischen Humanismus als historisch jeweils konkretisierte (und dann wiederum neu zu konkretisierende) Perspektive einer »humanisierenden Pra-

xis«. Und sie bleibt dabei in ihrem beständigen Rückgriff auf wissenschaftliche Erkenntnisse über Gesellschaft und Geschichte, ebenso wie durch ihren systematischen Rekurs auf die praktische Bedeutung religiöser Auffassungen, deutlich unterschieden von der innerhalb der »Buchreligionen« unbestreitbar institutionalisierten beständigen Aktualisierung durch eine mehr oder minder explizit praktizierte Hermeneutik. Eine Gesellschaft, bzw. die sie bildenden gesellschaftlichen Menschen, steht aber beständig und immer wieder vor Fragen der praktischen Orientierung – der Gestaltung ihrer Reproduktion, bzw. des je eigenen Handelns. Um derartige Fragen zu beantworten, kann die kirchliche Hermeneutik letztlich aber immer wieder nur den Rekurs auf die eigenen tradierten Autoritäten anbieten – während der praktische Humanismus und seine Religionskritik wenigstens grundsätzlich dazu in der Lage sind, gegenwärtig tragfähige Orientierungen zu finden, indem sie ohne Vorurteile die »Wahrheit in den Tatsachen suchen«: JedeR wird selber entscheiden müssen, welche Wahl sie oder er hier grundsätzlich treffen will.

Literatur

- Althusser, Louis (1969): Ideologie und ideologische Staatsapparate, in: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 37-102.
- Gramsci, Antonio (1991): H 11, § 12 Einige vorauszuschickende Anhaltspunkte (1932-1933), in: Ders., Gefängnishefte Gesamtausgabe in 10 Bänden, Bd. 6, Hamburg, 1375.
- Heidegger, Martin (1938): Die Zeit des Weltbilds (1938), überarbeitet in: Ders., Gesamtausgabe. Bd. 5: Holzwege, Frankfurt a.M. 1977, 75-113. [Zum Verhältnis von Originaltext und den später publizierten bearbeiteten Fassungen vgl. Sidonie Kellersers kritische Interventionen »Heideggers Maske. ›Die Zeit des Weltbildes‹ – Metamorphose eines Textes«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Bd. V/2 (2011), 109-120; www.z-i-g.de/pdf/ZIG_2_2011_kellerer.pdf u. Reworking the Past: The Postwar Publication of a 1938 Lecture by Martin Heidegger«, in: *Modern Intellectual History*, 11(3) (2014), 575-602; doi.org/10.1017/S1479244314000195.]
- Labica, Georges (1984): Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik, Argument, Hamburg 1986.
- Nüssel, Friederike (2002): Rudolf Bultmann. Entmythologisierung und existentielle Interpretation des neutestamentlichen Kerygma, in: Neuner, Peter/Wenz, Gunther (Hrsg.): Theologen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt, 70-89.
- Projekt Ideologie-Theorie (PIT) (1979): Theorien über Ideologie, Berlin.
- Ricoeur, Paul (1968): Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmann Jesus (1926) und Jesus Christus und die Mythologie (1951), in: Ders., Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen, I, München 1973, 175-198.
- Wippermann, Wolfgang (1983): Europäischer Faschismus im Vergleich (1922-1982), Frankfurt a.M.
- Wolf, F.O. (2018): Praktischer Humanismus als offene Weltanschauung. Zu einigen

Schwierigkeiten mit dem Weltanschauungsbegriff, in: Schöppner, Ralf (Hrsg.): Menschen stärken ohne Populismus. Humanistische Weltanschauung zwischen Alltags-humanismus, Werturteilen und Wissenschaft, Aschaffenburg, 53-80.

Wolf, F.O. (2019): Humanistische Interventionen. Praktische Menschlichkeit in der Gegenwart, Aschaffenburg.

Helge Meves

Die Linke, die Aufklärung und die Religion

Am 11. Juli 1791 wurden die sterblichen Überreste von François-Marie Arouet, genannt Voltaire, ins Panthéon überführt. Ein Katafalk aus Porphyrt ruhte auf einem klassischen Leichenwagen. Voraus ritt die Kavallerie. Schüler der Pariser Akademie und Chorsängerinnen folgten in antik scheinenden Gewändern, nach römischer Art gebundenen Buß- und Messhemden, die in Klöstern und Kirchen beschlagnahmt worden waren. Sie trugen die klassizistische Büste Voltaires von Jean-Antoine Houdon, ein Pappmodell der Bastille und unzählige philosophische Banner mit Zitaten des Dichters. Jeder zweite Einwohner der Hauptstadt säumte den Fronleichnamsprozessionen nachempfundenen Zug, bis zu 500.000 sollen es gewesen sein. Drei Jahre später wiederholte sich diese Inszenierung mit der Überführung Jean-Jacques Rousseaus ins Panthéon.

Die Französische Revolution erwies ihren Inspiratoren die Ehre und rehabilitierte sie für die vorher erlittenen Verfolgungen und Anfeindungen; beide erhielten keine christlichen Bestattungen auf einem Friedhof. In den Reden, Ritualen und Symbolen der Überführungen feierten sich die Revolutionäre als Vollender der Aufklärung. Gegen Tyrannei, religiöse Finsternis und Vorurteile stellten sie das Licht der Vernunft. Verteidiger wie Kritiker der Französischen Revolution verstärkten dieses Selbstverständnis oder nahmen diese Inszenierung gerne auf. Edmund Burke wettete in seiner fulminanten Kritik: »Wir sind nicht Rousseaus Proselyten, wir sind nicht Voltaires Schüler. ... Wir haben nicht Atheisten zu Predigern, nicht Tollhäsler zu Gesetzgebern.« (Burke 1790: 177) Thomas Paine gegen Burke und auch auf beide Schriftsteller verweisend: »Die einzigen Zeichen, die während dieser Perioden der Geist der Freiheit von sich gab, sind in den Schriften der französischen Philosophen zu finden.« (Paine 1791: 189).

Das Verhältnis von Voltaire und Rousseau zur Religion taugt allerdings kaum zu einer derartigen Inszenierung.

Voltaire hatte 1761 bis 1765 seine gesamte Klaviatur als eingreifender Denker genutzt, um die Rehabilitierung der hugenottischen Familie Calas zu erreichen. Diese war unter dem falschen Vorwurf verurteilt worden, ihren Sohn getötet zu haben, weil er zum Katholizismus konvertieren wollte. Ein Ritualmord und Justizskandal zumal. In seinem Essay »Über die Toleranz« wirft Voltaire die Frage auf und will er »untersuchen, ob die Religion Milde oder Barbarei zur Pflicht macht«. In Europa sieht er allerorten »Dogmengeist und den Missbrauch der missverstandenen christlichen Religion«. Er verwirft nicht die Religion, aber deren Ausnutzung für die Zwecke der Herrschenden: »Zum Has-

sen und Verfolgen haben wir Religion genug«, schreibt er, »aber nicht zum Lieben und Helfen«. Seine Toleranz ist keine der Freiheit des Gewissens und Denkens, sie gilt auch nicht für alle Meinungen: »Ein Atheist, der mit Ungestüm und Gewalt räsoniert, ist nicht minder eine Geißel der menschlichen Gesellschaft, als ein blutdürstiger Sklave des Aberglaubens ... Religion ist unentbehrliches Bedürfnis.« (Voltaire 1763: 124, 132, 125, 222)

Auch Rousseau kritisiert in seinem »Gesellschaftsvertrag« ein Christentum, das benutzt wird, eine »List, die Menschen hinters Licht zu führen und einen Teil der Staatsgewalt an sich zu reißen«. Gegen Religionskritiker wendet er zunächst ein, dass er »beweisen könne, dass noch nie ein Staat gegründet wurde, dem die Religion nicht als Grundlage diene«. Für seinen Gesellschaftsentwurf muss »jeder Bürger eine Religion haben, die ihn seine Pflichten lieben lässt«. Diese Zivilreligion oder bürgerliches Glaubensbekenntnis soll »Gefühle gesellschaftlichen Zusammenlebens«, eine Gesinnung des Miteinander, stiften. Zwar kann niemand gezwungen werden, daran zu glauben. Aber wer nicht an sie glaubt, »kann aus dem Staat verbannt werden; nicht als Ungläubiger, sondern als jemand, der nicht bereit ist, in Gesellschaft zu leben, unfähig, die Gesetze und ihre Gerechtigkeit aufrichtig zu lieben.« (Rousseau 1762, IV, 8: 501, 499, 504). Für Rousseau haben Atheisten in dieser Gesellschaft einen schweren Stand.

Beide Ahnherren der Aufklärung und der französischen Revolution positionieren sich im Konflikt zwischen der christlichen Kirche und dem Staat. Beide sind nicht religionsfeindlich, sind keine Atheisten und sie setzen sich nicht für deren Rechte ein. Beide vertreten eigene religiöse Vorstellungen, einen vagen Deismus, nach welchem Vernunftgründe Glaubensaussagen legitimieren können. Dieser entwickelte sich im 18. Jahrhundert zum »Prototyp der aufgeklärten Religion« (Hochgeschwender 2007: 67). Für den Zustand der Kirche machen sie die missbräuchliche Verwendung des christlichen Glaubens verantwortlich. Rousseau sieht listige Herrscher, Voltaire führt regelmäßig die Priesterbetrugstheorie an, nach welcher Priester den Menschen einreden, was sie zu glauben und wem sie zu gehorchen hätten (siehe Meves 2018).

Beide verwerfen Gott als Berufungsinstanz im Dienst der Kirche, indem sie gegen seine Duldung bzw. Rechtfertigung des Übels protestieren, sei es ein Ritualmord, endlose Religionskriege oder schreiende soziale Ungerechtigkeit bei Rousseau. Zugleich aber instrumentalisieren sie Güte und Macht Gottes zum »Stifter und Garanten einer Moral, die gegenüber dem positiven Christentum viel weltlicher anmutet« (Kondylis 1981: 361-381). Diese doppelte Instrumentalisierung der Gottesvorstellung ist nicht nur die Position Voltaires und Rousseaus, sondern kennzeichnend für diese Geistesbewegung im vorrevolutionären Frankreich, noch mehr in Großbritannien und seinen nordamerikanischen Kolonien. Es ging der Aufklärung eben nicht »ausdrücklich um eine Über-

windung traditioneller, insbesondere religiöser Auffassungen« (Wolf 2016: 122). Das für die Aufklärung zentrale Losungswort der Kritik bedeutete nicht Traditions- und Autoritätsfeindlichkeit, sondern Ablehnung und Bewahrung aufgrund kritischer Prüfung, insofern mit Immanuel Kant »der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit ... dem Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen«. Deutlich geworden sein sollte, dass die Rede von einer religionsfeindlichen Aufklärung nicht zu halten ist.

Die Linke, die Religion und der Konservatismus

Die »Grundlinien im Verhältnis zwischen den christlichen Kirchen und den Vertretern des Kommunismus kamen bereits damals deutlich zum Vorschein« (Beljakova u.a. 2016: 20ff.) In der Kritik der Französischen Revolution formiert sich der Konservatismus und Edmund Burkes »Betrachtungen über die Französische Revolution« werden zu seinem Gründungsdokument. Burke verteidigt die überkommene Ordnung seines Landes gegen jedwede radikale Veränderung. Die Kritik der Revolution verknüpft er mit der Verteidigung der bestehenden Traditionen, Institutionen und ständisch-hierarchischen Ordnung: »In jeder Gesellschaft, die aus verschiedenen Klassen besteht, müssen einige Klassen notwendig oben auf sein.« Die bisherige Welt sieht er aus zwei Prinzipien entstanden, »eins war der Geist des höheren Standes, der andere der Geist der Religion. Der Adel, der die Wissenschaften beschützte, und die Geistlichkeit, die sie lehrte.« Für Burke hat Religion den Zweck, die Herrschaft von König, Klerus und Adel zu sichern, sie ist für ihn »die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft«. Von dieser Bestimmung her ist »der Mensch ein zur Religion geschaffenes Wesen« (Burke 1790: 115, 164f., 185).

Das Buch wurde ein Bestseller, nach vier Wochen erschien die erste französische, im Jahr darauf eine deutsche Ausgabe. In den ersten zwei Jahren erschienen 46 Schriften und Bücher gegen und 25 für Burke.

In der Auseinandersetzung um die Französische Revolution wird von Burke das politische Feld neu strukturiert: auf seiner Seite die gegenrevolutionären, konservativen, Kirche und Religion gegen jedwede Veränderung verteidigenden. Auf der Gegenseite entsprechend vorformiert revolutionäre, linke, Kirche und Religion für eine politisch-soziale Emanzipation angreifende. In dieser Gegenüberstellung liegt ein Grund für die in linken Debatten als weitgehend selbstverständlich vorgetragene These über »linke aufklärerische Religionskritik bzw. -feindschaft«, in deren Tradition man stehe. Ihr gerät so aber die konkrete historische Konstellation aus dem Blick und weiter, dass die sich gegenseitig ausschließenden Zuschreibungen erst das Ergebnis einer antithetischen

konservativen Polemik sind: Burke entwirft kein neues Gesellschaftsbild, er verwirft Änderungen, er agiert nicht, sondern er reagiert. Sein Konservatismus ist eher eine Haltung als eine Ideologie (siehe Bourke 2016).

In einem zweiten Anlauf soll versucht werden »aus den Verirrungen, die das Projekt der Moderne begleitet haben, aus den Fehlern der verstiegenen Aufhebungsprogramme zu lernen, statt die Moderne und ihr Projekt selbst verloren zu geben« (Habermas 1980: 49).

Die Aufklärung, die Welt und die Kirche

Siegesfeiern ist es eigen, dass die eigene Stärke herausgestellt wird, um sich des erreichten Erfolgs zu versichern und künftige zu erleichtern, sowie der Opfer zu gedenken und die Verbliebenen zusammenzuführen. Für eine Selbstreflexion, eine Erinnerung an die Schwäche des Unterlegenen, die Konstellation der Umstände und exkommunizierte frühere Mitstreiter ist dabei eher selten Platz. 20 Tage vor der Überführung Rousseaus ins Panthéon 1794 hatte man dort Jean-Paul Marat beigesetzt und bei dieser Gelegenheit die Asche Honoré Gabriel Riqueti Mirabeaus entfernen lassen, des ersten großen Revolutionärs, der so geehrt worden war.

Die Katholische Kirche hatte sich nach den Auseinandersetzungen in der Reformation stärker an die Landesfürsten gebunden, verlor dadurch als verbindende Weltkirche. Ihre Debatten und Entscheidungen waren fokussiert auf die Stellung des Papstes in dieser neuen Konstellation. Im Umgang mit den neu entdeckten außereuropäischen Kulturen und Religionen reagierte sie mit einem Verteidigungsreflex, »eine Abwehr eben jener partikularen und individualistischen Strömungen, die die katholische Welt im Abendland bedrängten« (Maier 1988: 85). Die Auseinandersetzung um die Jansenisten, Quietisten und Jesuiten schwächte den römischen Stuhl weiter, »das religiöse Leben verarmte« (ebd.: 83). Die Katholische Aufklärung mit ihren Forderungen nach einer demokratischen Verfassung der Kirche und Kritik des Papsttums, der Möglichkeit einer Ehescheidung, der Aufhebung des Zölibats, der Gleichberechtigung der Frau, ihren Laboratorien für religiöse Toleranz und der Option für die Armen konnte sich in der Kirche nicht durchsetzen. Der Verlauf der Französischen Revolution desillusionierte viele ihrer Anhänger, mehr aber noch war nach der Revolution in der »aufklärungsfeindlichen, vom Papsttum gelenkten Kirche, kein Platz mehr für kirchliche Aufklärer« (Lehner 2017: 20). Der Katholizismus in Frankreich hatte im Vergleich zu anderen Ländern weniger an Macht verloren, was seiner spezifischen Ausprägung als Gallikanismus geschuldet war. Und »Frankreich hatte in besonders akuter Weise unter religiöser Intoleranz zu leiden.« (Ebd.: 61) Die Kirche zog Kritik auf sich, aber

»nicht als religiöse Lehre, sondern vielmehr als politische Institution hatte das Christentum diesen wütenden Hass entzündet, nicht weil Priester sich anmaßten, die Dinge der anderen Welt zu regeln, sondern weil sie Grundeigentümer, Lehnsherren, Zehntherrn, Administratoren dieser Welt waren; nicht weil die Kirche in der neuen Gesellschaft, die man gründen wollte, keinen Platz finden konnte, sondern weil sie damals die am meisten privilegierte und festeste Stelle in der alten Gesellschaft, die in Staub verwandelt werden sollte, einnahm« (Tocqueville 1856: 24). Die französische Kirche war darüber hinaus ein Spiegelbild der gesellschaftlichen Hierarchien. Praktisch alle Erzbischöfe und Bischöfe entstammten unter Ludwig dem XVI. der Aristokratie; unter Ludwig dem XIV. war dies auch noch bürgerlichen Kandidaten möglich. Landpriester und -vikare erhielten eine Jahresrente von 200 Francs, Bischöfe von bis zu einer Million.

Die europäischen Staaten waren im 17./18. Jahrhundert ihrer politischen Form nach absolutistisch, ihrer Religion nach christlich. Es war ein Zeitalter des Übergangs, religiöser Verfolgung und Flucht, der Religionskriege, der Herausbildung des Kapitalismus und Kolonialismus, es war zugleich die Zeit der »ursprünglichen Akkumulation« nach Karl Marx und des Aufbruchs eines »grandiosen Beutekapitalismus mit einer ökonomischen Beutegefolgschaft« nach Max Weber (Meves 2015). Man hegte vormals im Gemeinbesitz befindliche Ländereien ein und kolonisierte die neu entdeckten Landstriche oder Erdteile. Die Sklaverei wurde zu ihren widerlichsten Formen entwickelt und mit der Entwicklung der Schifffahrt zum Teil des transatlantischen Handels. Das 17. Jahrhundert hatte in Europa nur ein einziges Jahr ohne Krieg.

Und bei all dem, was die Herrscher dieser Welt anstellten, beriefen sie sich auf das Christentum. Sie galten als unmittelbar von Gott eingesetzt und so mit dem Siegel der Unverletzlichkeit und Heiligkeit versehen. Das Christentum erschien weniger als Garant gesellschaftlicher Harmonie denn der gesellschaftlichen Kämpfe und Zersplitterung, Krieg und Ungerechtigkeit. Aufklärung bedeutet in dieser Welt Kritik an ungerechtfertigten Autoritäten und sogenannten Vorurteilen. Damit verband sich die Forderung nach Gedankenfreiheit, praktischer Autonomie und Kosmopolitismus, die in die Konzeptionen politischer Freiheiten und der Menschenrechte mündete. Grundlage dafür sollte eine Vernunft bilden, die die Gewähr für Wahrheit und Selbstbestimmung bot, indem sie alle Geltungsansprüche kritisch überprüft und die eigenen Grenzen erkennt. In diesem Rahmen war die Aufklärung ausgesprochen vielfältig und widersprüchlich.

Aus dem spinozistischen Umfeld in den Niederlanden kamen radikale Aufklärer, die gleichzeitig Könige und die Kirche angriffen und eine Reihe von Grundprinzipien entwickelten, die sie in der Summe von der gemäßigten Aufklärung unterschieden. Demokratie, rassische und geschlechtliche Gleichheit,

Verbot der Sklaverei, Freiheit des Denkens, der Rede, der Presse, die Zurückdrängung des Einflusses der Kirche auf Gesetzgebung und Bildung und die Trennung von Kirche und Staat (Israel 2010: VIII). Spinoza verband die Kritik an den über die Religion verbreiteten Vorurteilen mit einer Kritik an den herrschenden Auffassungen über die Rechte des Souveräns (Spinoza 1670: 6). Beide Bereiche waren miteinander vermittelt, da die monarchische Regierung die Religion derart verbrämte, dass die Menschen den Fortbestand ihrer eigenen Knechtschaft als Grundlage ihres Heils anerkannten: Unter dem Deckmantel der Religion versuchten die Herrschenden, die Menschen dazu zu bringen, sie selbst bald wie Götter zu verehren. Denn ohne diesen Aberglauben und die Vorurteile, so die die hellsichtige Vermutung der Mächtigen, würden die Menschen aufgrund ihres elenden Lebens und ihrer allzu menschlichen Leidenschaften und Affekte zum Aufruhr getrieben werden. Die unter religiösem Vorwand angezettelten Empörungen und Glaubenskriege führte Spinoza auf dieselbe machtpolitische Instrumentalisierung des Glaubens zurück.

Die Frage nach weiteren Herrschaftsmitteln wird von den Aufklärern dennoch seltener gestellt. Die aufklärerischen Menschenrechtserklärungen schützen zwar das Privateigentum der wenigen Besitzenden, aber nicht den Gemeinbesitz wie Wald, Wiesen und Gewässer vor Privatisierung. Auch das Wahlrecht wird an das Privateigentum oder ein Mindestvermögen geknüpft und ist ohnehin nur ein Männerrecht. Am deutlichsten wird das bei der Debatte um die Rechtmäßigkeit der Sklaverei. Die hier bereits erwähnten Rousseau und Paine waren ihre Gegner, aber die Debatten bestimmten und in die Verfassungen aufgenommen wurden die Positionen der moderaten Aufklärer. Die Liberalen John Locke und Charles-Louis de Secondat Montesquieu etwa hatten eine Fülle kulturalistischer und rassistischer Begründungen dafür entwickelt, warum Sklaverei vernünftig sei. In den Verfassungsrang erhoben wurde die Sklaverei in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776. Auch die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789 galt nicht für Sklaven. Sie wurde in Frankreich auf vielfache Bemühungen und nach einer Gesetzesvorlage des Priesters und späteren Bischofs Henri Grégoire erst 1794 abgeschafft. Gegen die herrschenden – aufklärerischen – Vorstellungen von einer »Hierarchie der Menschenrassen« begründete er die – menschenrechtliche – Gleichheit mit der Erschaffung der Menschen durch Gott (Lehner 2017: 199-226).

Religionsfreiheit und Demokratie, Trennung von Kirche und Staat

Umfassende Freiheit des Gedankens, des Gewissens und der Rede waren zentrale Forderungen auch der moderaten Aufklärer, die die Revolutionen in Großbritannien, in deren Kolonien in Nordamerika und Frankreich prägten. Zum Konflikt kam es allein deshalb, weil die Kirchen diese ablehnten. (Israel 2017: 213) Geboren wurde die Forderung nach Religionsfreiheit durch den Wunsch, eine Religion frei wählen und nicht vom jeweiligen absolutistischen Herrscher oktroyiert zu bekommen. Es war also zunächst ein Abwehrrecht gegen das im 12. Jahrhundert geschaffene Ketzerrecht, welches Religionsfreiheit ausschloss. Im Kontext der englischen Verfassungsdebatten wird es Teil der politischen Freiheitsrechte, die die Regierung garantieren und durchsetzen muss, weil sie sonst ihre Legitimation verliert. Die Forderungen nach religiöser und politischer Freiheit gehen Hand in Hand, Religions-, Rede- und Pressefreiheit gehören zusammen und werden zu Voraussetzungen einer demokratischen Debatte.

In der Regel wird das Prinzip der Trennung von Religion und Politik heute als ein Argument bemüht, das sich gewissermaßen von selbst versteht. Getrennt werden kann aber auf höchst unterschiedliche Weise. Unterschiedlichen Konstellationen in den Vereinigten Staaten, Frankreich – und Deutschland hier zum Vergleich – prägten auch die unterschiedlichen Formen der Trennung von Kirche und Staat, was hier idealtypisch skizziert wird. Eine Besonderheit der Debatte in Nordamerika ist, dass dort viele Dissenters Zuflucht gefunden hatten. Sie waren ihrer Religionen wegen in ihren Heimatländern verfolgt worden und wollten dies mit der neuen Verfassung ausschließen. Dafür wird dem Staat die Aufgabe zugewiesen, sich religionsneutral zu verhalten, um kein Bekenntnis und keine Konfession zu einer die anderen beherrschenden werden zu lassen. Ziel war, die Religionen vor den Übergriffen des Staates zu schützen.

Anders erfolgte die Trennung zwischen Kirche und Staat in der Französischen Revolution, da diese sich erst von der herrschenden katholischen Staatskirche emanzipieren musste. Der Staat verhält sich nicht positiv, sondern negativ religionsneutral und schließt alle Religionen aus der Öffentlichkeit und Gesellschaft aus. Ziel war hier, den Staat vor den Übergriffen der Staatsreligion zu schützen, was aus Gleichheitsgründen auf alle Religionen ausgedehnt wurde. Wieder anders erfolgte die Trennung in Deutschland. Hier gab es seit der Reformation zwei konkurrierende Konfessionen, deren Koexistenz zu Kompromissen zwang und führte. Über den Augsburger Religionsfrieden 1555 und den Westfälischen Frieden 1648 wurden Modelle entwickelt, die die Trennung des Staates von einer allein herrschenden Staatskirche leisteten. Bis zum Grundgesetz wurden diese Modelle als offen für andere Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften weiterentwickelt, als Kooperation auf der Grundlage der Trennung. Im Unterschied zu Frankreich werden Religionen und

Weltanschauungen nicht aus-, sondern eingeschlossen; im Unterschied zu den USA geht es nicht um den Schutz der religiösen Bekenntnisse, sondern muss in Deutschland vermittelt werden. (Cavuldak 2015)

Religion und Aufklärung in der Revolution

Kirche und der revolutionäre Staat waren sich anfangs über ihr eigenes Wesen im Unklaren. Zu Beginn der Revolution gab es keine praktischen Anzeichen, dass sich Revolution und Religion gegenseitig ausschließen, obgleich dies von einigen Aufklärern so gefordert wurde. Der niedere Klerus trug anfangs die Revolution mit und in einem ersten Schritt versechsfachten die Revolutionäre die niedrigsten Bezüge für sie auf Kosten des höheren Klerus. Einige hatten schon vor 1789 die Wahl von Priestern und Bischöfen und andere tiefgreifende Reformen gefordert, wie sie in der katholischen Aufklärung angedacht wurden. Die französischen christlichen Minderheitenreligionen unterstützten die Revolution mehrheitlich, auch weil sie seit dem 24. Dezember 1789 die volle gesetzliche und politische Gleichberechtigung und damit auch Zugang zu den Berufen erhielten, die sonst Katholiken vorbehalten waren. Auseinandersetzungen mit der katholischen Kirche begannen um die Enteignungen der Kirche, die Auflösung von Klöstern und die Zivilverfassung der Kirche wegen der damit eingeführten Wählbarkeit der Priester und Bischöfe. Der Papst verurteilte die Erklärung der Menschenrechte 1790 und 1791 und verdammt die Priester und Bischöfe, die sich nach der neuen Zivilverfassung wählen lassen. Die Auseinandersetzungen eskalierten, die französische Kirche wurde gespalten. Ab Ende 1790 gab es royalistische Aufstände, die von Teilen der Kirche mitgetragen wurden. Die Revolution rückte von ihrem zunächst integrativen Kurs ab. Statt die Kirche auf neuer Basis zu regenerieren und zu strukturieren, wandelte sich in den Reihen der Revolutionäre die Anti-Kirchenhaltung zu einer »pauschalen Feindschaft gegen den Glauben« (Israel 2017: 238). Die Verfolgungen der Kirche und Gläubigen ab 1792, etwa mit dem Verbot des Tragens religiös motivierter Kleidung außerhalb der Kirchen, der Ausweisung der Priester, die den Eid auf die Verfassung und die Wahl verweigert hatten, der Schließung aller Kirchen zum Heiligabend, folgte 1793 die Phase der »Déchristianisation«. Gab es vorher noch Lippenbekenntnisse zur Toleranz, Freiheit des Individuums und ungehinderter Meinungsäußerung, folgte nun eine fanatische und von Gewalt begleitete Offensive. Bis Ostern 1794 wurden die meisten der 40.000 Kirchen geschlossen und fanden keine Gottesdienste mehr statt. 1792 wurde mit dem revolutionären Kalender der Sonntag als Feiertag abgeschafft. Kreuze und religiöse Symbole wurden zu Beerdigungen verboten.

Die zu der Zeit noch weitgehend autonom handelnden jakobinischen Volksgesellschaften, »eine kleine Gruppe atheistischer Fanatiker«, wie es in der gro-

ßen Abhandlung »Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande« heißt (Mauthner 1920: 3, 368), aktivierten Straßenbanden und orchestrierten Gruppenvandalismus. Ihre Abbruchkomitees und -kolonnen tilgten religiöse Symbole und Bilder aus dem öffentlichen Raum und ersetzten sie durch Darstellungen der Revolutionäre. Die religiösen Riten wurden späterhin durch den »Kult der Vernunft ohne Priester« ersetzt, was aber nicht durchsetzbar war. Vom Volk mitgetragen wurde diese »Déchristianisation« nur eingeschränkt: Es machte weiter am Sonntag frei und pflegte seine Bräuche und seine Religionen.

Die ungemein hellsichtige Warnung wenige Jahre vorher – »Blutvergießen, Torturen, Martern aller Art – Das sind also Eure Menschenrechte« (Burke 1790: 363) – erfüllte sich. Dass sich damit der Sinn der Revolution verkehrte, wie es eine Standardargumentation gegen sie ist, kann dennoch kaum gesagt werden (Hirschman 1991: 24ff.). Einmal war der Prozess uneinheitlich und standen die Revolutionäre in internen Machtkämpfen. Die linken Republikaner etwa, 1788-1793, noch die intellektuellen Hauptfeinde der Kirchen, wurden zu ihren Hauptbeschützern (Israel 2017: 552) und verteidigten die Religionsfreiheit auch für ihre intellektuellen Gegner. Viel hat die »Déchristianisation« auch mit dem »Terreur« gemein, der ein halbes Jahr später einsetzte und dessen Opfer auch die linken Republikaner wurden. Gewalt, Masseneinschüchterung und Repression wurden in der Auseinandersetzung mit der Kirche und den Gläubigen erstmals praktiziert. Die 1793 danach vereinheitlichten und gesäuberten jakobinischen Volksgesellschaften agierten im »Terreur« effizienter.

Freiheit, Demokratie und Zivilreligion

Wie bereits bemerkt, täte die Linke besser daran, im Fundus der Aufklärung etwa aus der Kritik von Herrschaftsformen, Eigentums- und Geschlechterverhältnissen sowie der Demokratie zu schöpfen. Rousseau hatte mit seinem Konzept einer Zivilreligion oder einem bürgerlichen Glaubensbekenntnis versucht, eine religiös und weltanschaulich plurale Gesellschaft mit den Ansprüchen einer demokratischen Gesellschaft zu vermitteln und die Vorstellungen der Bürger dieser Gesellschaft so weit als möglich mit einzubeziehen. Damit sieht er das religionspolitische Problem moderner Demokratien, das immer noch aktuell ist; so unvollendet sein Konzept auch ist (Rehm 2012).

Rousseau entwickelte seine republikanischen Vorstellungen mit einem Rekurs auf das Exodus-Geschehen. Moses formte »aus einem Schwarm unglückseliger Flüchtlinge, einem umherirrenden knechtischen Haufen ein freies Volk«. Das gelang ihm, indem er nicht nur ihre Ketten löste, sondern sie zu einem »politischen Körper« formte und Gesetze gab (Rousseau 1771: 436f.). Die israelitischen Sklaven konnten nur dadurch frei werden, dass sie eine Freiheit

akzeptierten, die einschloss, einem gemeinsamen Maßstab gerecht zu werden und die Verantwortung für die eigenen Handlungen zu übernehmen (Walzer 1988: 63). Eine Freiheit, die für den Menschen nicht darin besteht, »zu tun was er will, sondern lediglich darin, nie tun zu müssen, was er nicht tun will« (Rousseau 1778: 155). Das Politische lebt im revolutionären Exodus-Geschehen, wie im Konzept der Zivilreligion nicht von Voraussetzungen, die es selbst nicht garantieren kann, wie es Ernst-Wolfgang Böckenförde mal formuliert hatte. Es schafft sich die Voraussetzungen selbst. Die pluralen religiösen und weltanschaulichen Vorstellungen finden in ihren Verhältnissen zum Staat ihren berechtigten Platz, die Bindung der Bürger an das Gemeinwesen geht über bloße Rechtsbeziehungen hinaus. Ohne Bekenntnis wären die Menschen keine Bürger.

Aus den Perspektiven der verschiedenen Arten der Trennung von Staat und Kirche erscheint diese Zivilreligion je anders legitim. Im französischen Modell hätte die Zivilreligion keinen Platz, weil alles Religiöse aus der Öffentlichkeit getilgt werden soll – deshalb wurde Rousseau auch von Atheisten kritisiert. Im Amerikanischen hätte die Zivilreligion auch nicht den herausgehobenen Platz, den Rousseau ihr zuweist, sondern einen Platz als eine neben anderen Religionen – deshalb wurde Rousseau aus religiöser Perspektive kritisiert. Lediglich im deutschen Modell können sich Staat und Religionen im Interesse des ganzen Menschen in ein Kooperationsverhältnis bringen, um »Gemeinwohl und Seelenheil in einem komplementären Ordnungszusammenhang zu bedienen« (Cavuldak 2015: 255). Nicht aufgegeben werden sollte Rousseaus Forderung, dass demokratische Gemeinwesen als Grundlage für rechtliche Verbindlichkeit den freien Willen derer benötigen, die sich verpflichten und die ihre je verschiedenen weltanschaulichen und religiösen Vorstellungen mitbringen.

Literatur

- Beljakova, Nadezhda/Bremer, Thomas/Kunter, Katharina (2016): »Es gibt keinen Gott!« Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte, Freiburg.
- Bourke, Richard (2016): War Edmund Burke ein Konservativer? Notizen zum Begriff des Konservatismus. In: *Leviathan* 1, 65-96.
- Burke, Edmund (1790): Betrachtungen über die Französische Revolution. In: Burke, Edmund/Gentz, Friedrich: Über die Französische Revolution. Betrachtungen und Abhandlungen. Hrsg. Hermann Klenner, Berlin 1991.
- Cavuldak, Ahmet (2015): Gemeinwohl und Seelenheil. Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie, Bielefeld.
- Habermas, Jürgen (1980): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990, Leipzig 1990, 32-54.

- Hirschman, Albert O. (1991): Denken gegen die Zukunft. Die Rhetorik der Reaktion, München 1992.
- Hochgeschwender, Michael (2007): Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlerium und Fundamentalismus, Frankfurt a.M.
- Israel, Jonathan (2010): A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy, Princeton.
- Israel, Jonathan (2017): Die Französische Revolution. Ideen machen Politik, Ditzingen.
- Kondylis, Panajotis (1981): Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart.
- Lehner, Ulrich H. (2017): Die Katholische Aufklärung. Weltgeschichte einer Reformbewegung, Paderborn.
- Maier, Hans (1988): Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie. 5. Aufl., Freiburg.
- Mauthner, Fritz (1920): Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, Aschaffenburg 2011.
- Meves, Helge (2015): Kommentar in: Daniel Defoe: Libertalia – die utopische Piratenrepublik, Berlin, 111-236.
- Meves, Helge (2018): Alles nur Seufzer, alles nur Opium, alles nur Protestation? Über Vorschein und Praxis utopischer Religionen bei Marx und die Hybris einiger aufklärerischer Religionskritiker. In: Ramminger, Michael/Segbers, Franz (Hrsg.): »Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.« Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx, Hamburg, 158-169.
- Paine, Thomas (1791): Die Rechte des Menschen. Hrsg. Wolfgang Mönke, Berlin 1983.
- Rehm, Michaela (2012): »Ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis«: Zivilreligion als Vollendung des Politischen? In: Brandt, Reinhard/Herb, Karlfriedrich (Hrsg.): Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts, Berlin.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762): Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts. In: Kulturkritische und politische Schriften. Hrsg. Martin Fontius, Berlin 1989, Bd. 1, 381-508.
- Rousseau, Jean-Jacques (1771): Betrachtungen über die Regierung von Polen und ihre beabsichtigte Reformierung. In: Kulturkritische und politische Schriften. Hrsg. Martin Fontius, Berlin 1989, Bd. 2, 433-532.
- Rousseau, Jean-Jacques (1778): Träumereien eines einsam Schweifenden. Hrsg. Stefan Zweifel, Berlin 2012.
- Spinoza, Baruch de (1670): Theologisch-politischer Traktat. Hrsg. Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2012.
- Tocqueville, Alexis de (1856): Der alte Staat und die Revolution, München, 1978.
- Voltaire (1763): Über die Toleranz, veranlasst durch die Hinrichtung des Johann Calas im Jahr 1762. In: Die Affäre Calas. Hrsg. Ingrid Gilcher-Holtey, Berlin 2010, 111-248.
- Walzer, Michael (1988): Exodus und Revolution, Berlin.
- Wolf, Frieder Otto (2016): Artikel Aufklärung. In: Humanismus: Grundbegriffe. Hrsg. Hubert Cancik, Horst Groschopp und Frieder Otto Wolf, Berlin, 119-130.

Marco Schendel

Das Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit und das ambivalente Erbe der Aufklärung

Quo vadis, Religionsfreiheit?

Nizza im August 2016. Nur einen Monat nach dem Tod bringenden Anschlag auf der Promenade des Anglais liegt eine Frau in der Sonne dösend am Strand, als vier Beamte der städtischen Polizei sie umkreisen. Seit Kurzem gelten, wie in anderen Kommunen der Côte d'Azur, neue Vorschriften für Badekleidung. Denen nach lassen die Tunika und das Kopftuch der Frau den Respekt für die guten Sitten in Frankreich vermissen und stehen im Widerspruch zur *Laïcité*. Die Freiheit der westlichen Welt, sie wird heute an zu langen Baderoben erstritten. Den Maßnahmen, die im Klima der gesellschaftlichen Schockstarre, in die Frankreich nach dem 14. Juli fällt, ergriffen werden, gebietet der Conseil d'État am 26. August schließlich Einhalt. Er kassiert die Verbote mit der Begründung, sie widersprüchen den Grundfreiheiten, so der Gewissensfreiheit und der Freiheit persönlicher Entfaltung (vgl. L'Express vom 26. August 2016). Auch in Koblenz wies kürzlich das Oberverwaltungsgericht Rheinland-Pfalz ein Burkini-Verbot zurück (vgl. OVG 2019).

Aktuelle Herausforderungen wie diese fördern klassische Fragen im Spannungsfeld zwischen Staat und Religion zutage: Welche Rolle soll und darf Religion im öffentlichen Raum spielen? Wie lässt sich ein friedliches und gerechtes Miteinander verschieden-religiöser Menschen politisch organisieren? Im liberalen Rechtsstaat gilt das Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit als Richtschnur. Es wird in der *Universal Declaration of Human Rights* der UNO (1948) postuliert und im *International Covenant on Civil and Political Rights* (1966/76) völkerrechtlich fest verankert. Es trägt dort den umfassenden Titel: Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18 ICCPR), wobei auch die Weltanschauungsfreiheit explizit mit eingeschlossen ist (vgl. HRC 1993: Abs. 2). Schutz finden Menschen sowohl hinsichtlich ihres Bekenntnisses (*forum internum*) als auch ihrer religiösen Praxis (*forum externum*). In den Verfassungen moderner Demokratien bildet die Religionsfreiheit heute einen unverzichtbaren Teil des Grundrechtekatalogs.

Im Schatten ihres institutionellen Erfolgs gedeiht jedoch zunehmend eine normative Skepsis. Nicht nur konservative Kommentatoren stellen etwa zum Burkini-Fall offen infrage, dass die Religionsfreiheit geeignet ist, einen Bei-

trag zum gesellschaftlichen Frieden zu leisten (vgl. Bock-Côté 2016). Zweifel säen erstaunlicherweise auch Liberale. So urteilt Ronald Dworkin, mit der Religionsfreiheit werde das staatliche Gleichbehandlungsgebot verletzt, da sie Sondererlaubnisse für religiöse Menschen einräumt (vgl. 2013: 111f.). Als Menschenrecht sei die Religionsfreiheit daher zu demontieren und in einem allgemeinen *Recht auf ethische Unabhängigkeit* aufzulösen (vgl. ebd.: 118ff.). Immer mehr Forscherinnen drängt sich die Frage auf: Quo vadis, Religionsfreiheit? (vgl. Heimbach-Steins 2012; Di Fabio 2008; kritisch: Sullivan et al. 2015)

Ein naheliegender Schritt, um das Menschenrecht besser zu verstehen, ist der Blick in den philosophiegeschichtlichen Entstehungskontext: die europäische Aufklärung. Hier werden die klassischen Argumente entwickelt, die in den französischen und amerikanischen Menschen- und Bürgerrechtserklärungen im Ausgang des 18. Jahrhunderts Niederschlag in Recht und Politik finden. Die Freiheit, gemäß seinen Überzeugungen zu leben, dabei weder durch Staat noch Dritte unrechtmäßige Einschränkungen zu erfahren, wird dort als *individuelles Recht* begründet. Für das persönliche Seelenheil Sorge zu tragen, bleibt für John Locke und Immanuel Kant, die zur Begründung vielfach in Anspruch genommen werden, kein bloßer moralischer Appell an die Regierung. Sie ist als rechtliche Forderung in der Freiheit selbst angelegt. Bis heute gilt deshalb die Aufklärungsphilosophie als maßgebender Referenzpunkt, ja als Zenit philosophischer Reflexion über Religionsfreiheit (exemplarisch Mahlmann 2006). Dieser konventionellen Sicht möchte ich widersprechen. Für ein angemessenes Verständnis der Religionsfreiheit, so meine These, ist der Rückgriff auf die Aufklärungsphilosophie nicht durchweg geeignet. Vielmehr verengen Locke und Kant das Menschenrecht an entscheidenden Stellen. Diese Engführungen werden heute von vielen, eben auch progressiven politischen Kräften reproduziert und erhalten so Einzug, wie zu zeigen sein wird, in aktuelle Kontroversen um die Religionsfreiheit. Eine menschenrechtlich orientierte Religionspolitik muss dagegen Wege finden, die einen umfassenden und wirksamen Schutz religiös-weltanschaulicher Pluralität ermöglichen.

Das Toleranzgebot und dessen problematische Grenzen bei John Locke

In seinem *Letter Concerning Toleration* von 1685/86 schreibt der Frühaufklärer John Locke, der Staat soll sich allein um die bürgerlichen Interessen kümmern, worunter Leben, Freiheit, Gesundheit, Schmerzlosigkeit des Körpers und der Besitz äußerer Dinge zu fassen sind (vgl. Locke 1685/86: 13); auf keinen Fall kann die Rechtsgewalt des Staats auf das Heil der Seelen ausgeweitet werden (vgl. ebd.). Der Grund für diese Einsicht ist ein typisch auf-

klärender: Niemand kennt den Weg zum Heil mit Sicherheit. Niemand ist kompetent, in dieser Frage finale und für alle Menschen gleichermaßen gültige Antworten zu liefern. Zwar geht auch Locke davon aus, dass jener »einzige und nur schmale Weg, der zum Himmel führt« (ebd.: 49), existiert. Er ist jedoch »der Obrigkeit nicht besser bekannt als privaten Personen« (ebd.). Und auch der Kirche attestiert Locke keine höherwertigere Urteilsfähigkeit. Im Gegenteil scheint ihm der Streit zwischen den christlichen Denominationen, bei dem jede von sich behauptet, sie habe die Wahrheit auf ihrer Seite, die anderen aber würden ihrer entbehren, seine These von der Unerkennbarkeit der Wahrheit zu stützen. Denn so wie Locke es sieht, steht dieser Streit »auf beiden Seiten gleich« (ebd.: 33). Und es gibt »keinen Richter weder in Konstantinopel noch sonstwo auf Erden« (ebd.), der eine Beilegung besorgen könnte. Mit der erkenntnistheoretischen Unsicherheit zu leben, ist demnach für Locke, wie für die Aufklärungsphilosophie überhaupt, ein unüberwindbares Faktum menschlicher Begrenztheit. Was hier von kirchlicher Seite oft als Verlust verschrien ist, stellt sich aus Sicht der Aufklärer als größter praktischer Gewinn dar: Erst wenn die Wahrheit unsicher geworden ist, entfällt der innere Grund, mit dem zuvor die Maßnahmen der »heilsamen Zurückbringung« zur Wahrheit legitimiert wurden.¹

Wenn niemand den Weg zum Heil kennt, wer soll dann also entscheiden, welche Richtung einzuschlagen sei? Nach Locke ist dies allein dem Individuum zur Gewissensentscheidung überantwortet. »Jeder hat hier die höchste und uneingeschränkte Autorität, für sich selbst zu urteilen.« (Ebd.: 83) Dies gilt auch für die Frage, ob man sich einer religiösen Gemeinschaft anschließen will oder nicht. »Niemand wird als Glied einer Kirche geboren« (ebd.: 19), so Locke. Die »Aufforderungen, Ermahnungen, Ratschläge« (ebd.: 27), die dem Mitglied einer Gemeinschaft zur Befolgung seiner religiösen Pflichten zuzumuten sind, dürfen ihn außerdem nicht, wenn er ihnen nachzukommen versäumt, in rechtlicher Hinsicht beeinträchtigen. Dies gilt gleichermaßen für den Fall der Exkommunikation, die Locke als schärfstes Mittel der Religionsgemeinschaft gewährt (vgl. ebd.: 29). Das Selbstverwaltungsrecht der Kirchen findet am Individuum also eine doppelte Grenze: Die Einzelne muss sich jederzeit frei zur Gemeinschaft verhalten können (Ausnahme bildet hier das Ausschließungsrecht der Kirche als *ultima ratio*), und die bürgerlich-rechtliche Integrität der Einzelnen muss auch bei abweichendem Verhalten unbedingt gewahrt bleiben. Auch wenn Locke noch nicht so weit geht, eine institutionelle Trennung

¹ Die biblische Formel, mit der seit Augustinus die Zwangsbekehrung gerechtfertigt wird, lautet »compelle intrare« (Lk 14, 23). Der Frühaufklärer Pierre Bayle setzt in seinem diesbezüglichen Kommentar (Bayle 1686) daher alle argumentative Anstrengung darin, die wortwörtliche Lesart der Bibelstelle zurückzuweisen.

von Staat und Kirche obligatorisch zu setzen – eine Staatskirche kann es ihm nach weiterhin geben (vgl. ebd.: 31) –, so fordert er eine konsequente funktionale Trennung.

Erste Schwierigkeiten ergeben sich dadurch, dass Locke seine Trennungsthese an manchen Stellen verunsichert. »Gehorsam wird an erster Stelle Gott geschuldet und danach den Gesetzen.« (Ebd.: 87) So macht sich Locke das Gebot aus der *Apostelgeschichte* (»Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen«, Apg 5, 29) zu eigen, wobei er hier den Gehorsam gegen Gott maßgeblich mit dem Gehorsam gegen das eigene Gewissen identifiziert. Nur einige Zeilen später behauptet er allerdings, dass das bürgerliche Gesetz im Konfliktfall Vorrang genieße (vgl. Locke 1685/86: 87). Es wird hier nicht ganz klar, nach welchen Kriterien unvermeidliche Kollisionen zwischen weltlichem Recht und religiösem Gebot aufzulösen sind.

Am heikelsten nimmt sich jedoch Lockes Grenzziehung zu dem, was nicht mehr toleriert werden kann, aus. An diesem Punkt diagnostiziert etwa Reinhart Koselleck ein dialektisches Moment, womit sich die Toleranz in jene »aporetisch[en] Situationen« (Koselleck 1982: 259) manövriert, die sie selbst geschaffen hat. Der Ausschluss der sogenannten Toleranzfeinde, also derjenigen, welche die »Pflicht der Duldung aller Menschen« (Locke 1685/86: 93) selber nicht anerkennen, ist noch nachvollziehbar. Er liegt schon deshalb auf der Hand, da sich die Toleranz, bindet sie ihre Feinde konzeptionell mit ein, selber abschaffen würde (vgl. Forst 2003: 37f.).

Nach Locke dürfen allerdings auch Atheisten sowie Katholiken keinen Anspruch im Sinne der Religionsfreiheit geltend machen. Im ersten Fall liegt der Beurteilung die unheilvolle Verquickung zwischen Moralität und Religiosität zugrunde. Locke geht davon aus, dass Menschen, die die Existenz Gottes leugnen, keine »Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind« (Locke 1685/86: 95), einhalten können. Anders gesagt: Atheisten hätten keine Moral, daher sei ihrem Gewissen keine Freiheit zu gewähren.² Die negative Religionsfreiheit, die Freiheit *von* Religion ist bei Locke also nicht mitgedacht. Mehr noch wird durch den Ausschluss der Atheisten eine neue Schwelle der Intoleranz erhoben – und dies geschieht, paradoxerweise, im Namen der Toleranz. Nach der aktuellen völkerrechtlichen Dogmatik sind negative und positive Religionsfreiheit wechselseitig aufeinander verwiesen. Es kann keine Freiheit zur Religion geben, wenn nicht auch die Möglichkeit zur Abkehr offensteht. Im zugehörigen *General Comment* ist deshalb klargestellt: »Article 18 [freedom of religion or belief; M.S.] protects theistic, non-theis-

² Diesem Kurzschluss wirkt indes schon Pierre Bayle entgegen, der mit seiner Konzeption des *natürlichen Lichts* (vgl. Bayle 1686: 89-100) auf die Loslösung der Moral von der Religion zielt, die später Kant vollständig vollzieht.

tic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief» (HRC 1993: Abs. 2).

Der ebenso problematische Ausschluss der Katholiken beruht bei Locke hingegen auf einer sicherheitspolitischen Argumentation. Locke stuft die Vatikan-Treuen – er nennt sie *Papisten* – als staatsgefährdend ein, da sie sich »unter den Schutz und in den Dienst eines anderen Fürsten begeben« (Locke 1685/86: 95) und ihrem Staat dadurch die Loyalität versagen. Mit dem Verdacht einer staatlich-subversiven Papst-Hörigkeit, unter den Locke katholische Gläubige pauschal stellt, wird ihnen der Zugang zur Religionsfreiheit erheblich erschwert. Im *Toleration Act*, den das englische Parlament 1689 verabschiedet, werden Katholiken dementsprechend ausgeschlossen. Heutzutage trifft die einseitige Betrachtung vor allem den Islam. So attestieren ihm einige Religionskritikerinnen eine prinzipielle Unvereinbarkeit mit Menschenrechten, Demokratie und Zivilität (exemplarisch Kelek 2012). Dadurch werden tatsächliche Konflikte überlagert, die es hier genauso wie in den anderen gesellschaftlichen Gruppen zweifelsohne gibt.³ Abgesehen davon gilt es, auch partikulare Probleme islamischer Religionspolitik klar zu benennen, z.B. die Entsendung hierzulande eingesetzter Imame durch die türkische *Diyanet*. Wer allerdings so grobschlächtig vorgeht und Kopftuch-Tragen pauschal mit Unterdrückung, Knabenbeschneidung mit Genitalverstümmelung bei Frauen und Mädchen oder Islam mit Islamismus gleichsetzt, begeht seinerseits, dessen er Muslime generalbeziehtigt: einen Angriff auf die Grundpfeiler unseres Zusammenlebens.

Die Vernunftreligion und der Umgang mit religiös-weltanschaulichem Pluralismus bei Immanuel Kant

Einige der Schieflagen bei Locke begründet der Königsberger Professor und wohl bekannteste Philosoph der europäischen Aufklärung Immanuel Kant. In seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) unterzieht er das menschliche Erkenntnisvermögen einer umfassenden Prüfung. Die historisch wirkmächtigen Gottesbeweise halten dieser Prüfung bekanntlich nicht stand. Kant verlagert die Frage nach Gott und einer zukünftigen Hoffnung in die praktische Philosophie und ist überzeugt, dass er dadurch der Religion einen Dienst erweist: »Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen« (Kant 1787: B XXX). Keineswegs zeigt sich Kant als jener Scharfrich-

³ Man denke insbesondere an die gesamtgesellschaftlich weit verbreitete Judenfeindschaft, deren alarmierendes Ausmaß Felix Klein, Antisemitismusbeauftragter der Bundesregierung, zuletzt neu einschätzte: »Ich kann Juden nicht empfehlen, jederzeit überall in Deutschland die Kippa zu tragen.« (Tagesspiegel vom 25. Mai 2019)

ter, für den Heine, Mendelssohn und andere ihn halten. Im Gegenteil bezieht die Religion, von ihrem emphatischen epistemologischen Anspruch befreit, einen eigenständigen Ort im philosophischen System.

Religion ist für Kant die »Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlich[e] Gebote« (Kant 1793: B 229). Was die materiellen Pflichten angeht, ist die Religion mit der Moral identisch. Sie kennt keine genuin religiösen, über die Moral hinausgehenden Pflichten und antwortet insofern auf dieselbe Frage wie die Moralphilosophie: »Was soll ich tun?« Da die Religion in dieser Form mit der kritischen Philosophie voll im Einklang steht, nennt sie Kant *Vernunftreligion* und grenzt sie von den herkömmlichen, sogenannten *statutarischen Religionen* ab (vgl. u.a. ebd.: B 227ff.). Aber wenn die Moral die allergeleichen Pflichten lehrt, warum braucht's dann noch die Religion? In der Tat macht Kant deutlich, dass Moralität »weder der Idee eines andern Wesens über ihm [...] noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst« (ebd.: B III) bedarf. Sie ist autonom. Die Verbindlichkeit eines moralischen Gesetzes besteht, ganz gleich ob man religiös ist oder nicht. Die Begründung einer unabhängigen Moral erlaubt Kant, den Ausschluss der Atheisten, den Locke noch für gerechtfertigt hält, rückgängig zu machen. Menschen, die nicht an Gott glauben, sind in gleicher Weise frei und berechtigt, gemäß ihren Überzeugungen zu leben.

Nichtsdestotrotz erwächst aus dem moralischen Grund ein religiöser Sinnhorizont. Der Mensch befließt sich in moralischer Hinsicht und stößt dabei immer wieder auf die schmerzliche Lücke, die zwischen seinen guten Absichten und der Ungerechtigkeit der Welt klafft. Von sich aus kann er diesen Widerspruch nicht auflösen. Daher ruft Kant die Menschheit zur Pflicht, in ein *ethisches Gemeinwesen* zu treten (vgl. ebd.: B 135). Es ist eine Verbindung moralisch engagierter Menschen, die es nicht hinnehmen wollen, dass ihre Mitmenschen in Erniedrigung und Knechtschaft leben. Eine Verbesserung geschieht nach Kant freilich nicht durch eine revolutionäre Umwerfung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern im andauernden Widerstand gegen moralische Befehdungen, denen vollständig zu entkommen nie möglich sein wird. Denn der Mensch kann und soll zwar seinen Beitrag für eine bessere Welt leisten. Dass sich sein Wunsch einer glücklich und in Frieden geeinten Menschheit erfüllt, ist empirisch gesehen allerdings mehr als fragwürdig. Um jenes *höchste Gut*, d.h. die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit denken zu können, ist laut Kant die Annahme der Existenz Gottes *praktisch* notwendig (vgl. Kant 1790: B 424). Gott wird als Souverän jenes ethischen Gemeinwesens vorgestellt, der dem moralischen Engagement die Früchte angeheißen lässt, welche die Menschen nicht von sich aus zur Reife bringen können (vgl. Kant 1793: B 138f.). So bleibt der moralisch handelnde Mensch auf einen über ihn hinausgehenden Sinnzusammenhang verwiesen. Die Religion führt die Fragen »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« konsequent zusammen.

Wir sahen bereits, dass auf diese Weise Atheisten genauso wie Theisten Weltanschauungs- bzw. Religionsfreiheit zugestanden werden kann. In Kants Bestimmungen zum Umgang mit religiösem Pluralismus finden sich zudem keinerlei sicherheitspolitische Bedenken gegen Katholiken. Alle Menschen sind vielmehr unter das gleiche Recht gestellt. Mit dem allgemeinen Rechtsprinzip zieht Kant eine scharfe Grenze zwischen Staat und Religion ein: Der Staat gibt Gesetze, die allein die äußere Handlungssphäre betreffen; sie sind mit einer rechtmäßigen Zwangsbefugnis verbunden. Im Fall der Religion, insofern sie mit der Moralität in eins fällt, handelt es sich um Gesetze, die die Innerlichkeit betreffen. Sie werden aus Überzeugung freiwillig befolgt (vgl. Kant 1797: 28-31). Staat und Religion funktionieren also nach einer unterschiedlichen gesetzlichen Logik. Und diese gilt es in ihrer Differenz unbedingt festzuhalten. Neben einer institutionellen Trennung bedeutet das, dass sich Staat und Religion zu einem Gebot wechselseitiger Nichteinmischung verpflichten.

Durch diese eindeutige Zuordnung – Religion: innerlich/ethisch sowie Staat: äußerlich/rechtlich – ergeben sich allerdings einige bedenkenswerte Konsequenzen. Zunächst ist zu bemerken, dass die kantische Vernunftreligion als Religion unsichtbar bleibt. Zwar übersteigt eine moralisch handelnde Person den privaten Bereich im ethischen Gemeinwesen. Ihr Handeln ist jedoch nicht als religiöser Vollzug äußerlich zu erkennen. Ob jemand gut handelt, und damit einen religiösen Sinn verbindet, oder ob jemand aus nicht-religiöser Überzeugung Gutes tut, das kann niemand von außen bestimmen. Auch sonst geben die Jünger Kants keine Gelegenheit, sie als Gläubige zu identifizieren. Sie gehen nicht in den Tempel, feiern kein Ostern, brauchen keine Priester. Ihrer unsichtbaren Vernunftreligion huldigend, fügen sie sich lautlos und harmonisch in das politische Gemeinwesen ein. Das forum externum der Religion erfährt hingegen eine Abwertung. Religionsphilosophisch betrachtet fällt Kants Urteil besonders scharf aus. Was der Moral nicht dient, ist »Afterdienst« (Kant 1793: B 256), »Wahn« (ebd.: B 308), »Fetischmachen« (ebd.: B 302.). Die Kritik trifft alle empirischen Religionsgemeinschaften, allerdings nicht im selben Maß. Während dem Christentum eine Nähe zur moralischen Vernunftreligion von Kant attestiert wird (vgl. ebd. B 254), sieht er im Judentum und im Islam überall nur vernunftwidriges Äußeres. Dem Judentum empfiehlt er, den »alten Kultus« (Kant 1798: 53) abzuwerfen, ansonsten könne es nicht Vernunftreligion werden. Dass damit das Fundament des Judentums berührt ist, darüber ist sich Kant im Klaren. Er gebraucht hier den unerträglich gewordenen Ausdruck der »Euthanasie des Judentums [sic]« (ebd.) und meint damit ein Absterben des Judentums zur reinen Vernunftreligion.⁴ Politisch betrachtet ge-

⁴ Die Formulierung führt zweifelsohne einen Schrecken bei sich. Allerdings verwendet Kant den Euthanasiebegriff hier wie auch an anderer Stelle im ursprünglichen

nießen zwar auch »nicht-rationale« Religionen (im Sinne Kants) grundsätzlich Schutz. Allerdings können sich Angehörige einer solchen Religion nicht gleichermaßen entfalten. Ihre Belange greifen auf den politisch-öffentlichen Raum und damit in eine Sphäre aus, die der Religion zu gestalten schlicht nicht zugestanden wird. So verlangt etwa die Beschneidung eine entsprechende medizinische Infrastruktur, oder die Erlaubnis für Indigene, Peyote zu rituellen Zwecken zu konsumieren, eine Änderung im Betäubungsmittelschutzgesetz. Nach Kant müssten derlei rechtliche Anpassungen abgelehnt werden. Belange von Menschen, die ihre Religion äußerlich sichtbar leben, finden im Staat also nicht gleichmäßig Gehör. Die allgemeine Handlungsfreiheit, die im Rechtsprinzip ausgedrückt ist, kennt keinen besonderen Schutz des *forum externum* der Religion, wie es das Menschenrecht vorsieht (vgl. Art. 18, 1 ICCPR).⁵

Bis heute bilden rituelle Praktiken einen besonders konfliktträchtigen Bereich und eine Zielscheibe kulturkämpferischer Angriffe – Beispiel Schächten. Neben authentischen Verfechterinnen des Tierschutzes finden sich auch solche, welche ihre Tierliebe erst dann entdecken, wenn sie sie als Argument gegen religiöse Minderheiten richten können.⁶ Erinnert sei auch an die Kontroverse über die Knabenbeschneidung 2012, die mit dem Berufungsurteil des Kölner Landgerichts (vgl. Az. 151 Ns 169/11) in Gang kam. Für den Präsidenten der europäischen Rabbinerkonferenz stellte das Urteil nichts Geringeres dar als den schwersten Angriff auf jüdisches Leben in Deutschland seit dem Holocaust (vgl. ZEIT Online vom 13. Juni 2012). Noch im selben Jahr legte der Deutsche Bundestag eine Erlaubnis-Regelung fest (vgl. § 1631d BGB). Der zum Teil verächtliche Ton der Debatte hallt jedoch laut nach. Gläubige werden mit hygienischen Hinweisen (»Häufiger duschen!«) ebenso wie mit kruden Vergleichen zwischen Beschneidung und Kastration bedacht (vgl. Bielefeldt 2012). Die Religionsfreiheit erscheint als Narrenfreiheit – im fahlen Licht eines gründlich missverstandenen »Aufklärungsinteresses«.

Dass die Aufklärung keineswegs auf eine Abschaffung der Religion zielt, ist weiter oben deutlich geworden. Dennoch träumt Kant einen verwandten

Sinn eines sanften Todes (vgl. Brumlik 2000: 70ff.; Forst 2003: 429), was mit der nazistischen Verdrehung nichts gemein hat.

⁵ Man darf dabei freilich nicht übersehen, dass die geforderte Berücksichtigung des *forum externum* neue Fragen aufwirft – zuallererst: Wo verläuft die Grenze? Welche religiöse Praxis ist aus welchen Gründen zuzulassen oder nicht? Immerhin gilt hier der völkerrechtliche Schutz, anders als beim *forum internum*, nicht absolut, auch wenn eine Einschränkung an spezifische Bedingungen geknüpft ist (vgl. zur Schrankenproblematik Bielefeldt u.a. 2016: 551-570).

⁶ In ihrem Grundsatzprogramm erklärt die AfD den Tierschutz im Falle des Schächdens zum »Staatsziel«, womit »alle Ausnahmeregelungen für Religionsgemeinschaften in Paragraph 4a (2) des deutschen Tierschutzgesetzes« zu streichen seien (AfD 2016: 87).

Traum: den Traum der religiösen Einheit. Ziel der Aufklärung ist, dass die Menschen sukzessive ihre religiöse Zugehörigkeit auflösen und sich zur einzig wahren Vernunftreligion bekennen (vgl. Kant 1798: 53). Was die Annäherung von Katholiken und Protestanten angeht, zeigt sich Kant zuversichtlich (vgl. ebd.: 52). Doch die Glaubensvereinigung soll tiefer und weiter reichen, auch wenn sie, dessen ist sich Kant immer bewusst, nur ein Ideal bleibt (vgl. Kant 1793: B 140f.). Dahinter steckt eine friedenspolitische Ambition: Wenn die religiösen Unterschiede zwischen den Menschen verschwunden sind, gibt es auch keinen Streit mehr aus religiösen Gründen. Einheit befriedet, Vielheit stimmt feindselig – mit Blick auf die konfessionellen Verhärtungen, die Menschen aus Fenstern und daraufhin ganz Europa in einen 30-jährigen Krieg stürzten, ist dies sicher ein nachvollziehbarer Gedanke. Allerdings hat ebenso die religiöse Einheit ihre Kehrseite. Im Namen der Freiheit befördert sie neuen Zwang. Die Harmonie, zu der sie drängt, ist eine Übereinstimmung nur der Formel nach. Die Wahrheit der Herzen verfälscht sie zum starren Lippenbekenntnis, das der immergleiche Stempel in behördliches Papier eindrückt. Dagegen ruft Moses Mendelssohn den politischen Entscheidungsträgern ins Gewissen: »Regenten der Erde! [...] Um eurer und unserer aller Glückseligkeit willen, *Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz*; ist der wahren Duldung gerade entgegen!« (1782: 141). Allen politischen Versuchen, die Religionen aufzuheben oder zu »harmonisieren«, muss dieser Ruf als Mahnung gelten.

Eine über sich selbst aufgeklärte Aufklärung

Wie bereits im Vergleich zwischen Locke und Kant ersichtlich, bildet die Aufklärung keineswegs eine homogene Denkströmung. Die Widerreden von Pierre Bayle und Moses Mendelssohn, die an entsprechender Stelle zu lesen sind, geben gar einen Hinweis darauf, dass die Aufklärungsphilosophie einige heikle Annahmen selber reflektiert. Die Bestimmungen zur Religionsfreiheit sind daher nicht allesamt problematisch, sondern nur an spezifischen Punkten, die sich bei Locke und/oder Kant zeigen lassen: der unrechtmäßige Ausschluss der Atheisten, die einseitige Betrachtung bestimmter Religionen (vor allem Katholizismus und Judentum), die mangelnde Berücksichtigung des *forum externum* sowie die Utopie einer weitgehend religionsfreien Gesellschaft. Diese Engführungen, die religionspolitische Kontroversen zum Teil bis heute durchziehen, stehen einem bedenkenlosen Rückgriff auf die Aufklärung entgegen. Aus menschenrechtlicher Sicht empfiehlt es sich gleichwohl nicht, eine radikale Abkehr von der Aufklärungsphilosophie zu vollziehen. Denn sie wäre unter anderem mit der Infragestellung des menschenrechtlichen Subjekts, dem autonomen Einzelnen, verbunden – eine Versuchung, die besonders in der lin-

ken Theorietradition, von Hegel über die Frühsozialisten bis Karl Marx, lockt. Aussichtsreicher mag hier der Vorschlag des ehemaligen Bundesverfassungsrichters Udo Di Fabio sein, der die kritische Fortentwicklung der Aufklärungsphilosophie im Sinne einer »über sich selbst aufgeklärte[n] Aufklärung« (2008: 47) fordert. Um ihren mythologischen Tendenzen nicht zu verfallen, muss die Aufklärung selbstreflexiv werden. Sie kann sich dabei an ihren eigenen Wahlspruch *Sapere aude* halten (vgl. Kant 1784). Nicht nur den Menschen, die die Freiheit aus Bequemlichkeit meiden, spricht Kant den Mut zu, sich des eigenen Verstandes zu bedienen. Der Auftrag zur Selbstprüfung ist auch denen gegeben, die meinen, dem Gängelwagen längst entflohen zu sein.

Literatur

- Alternative für Deutschland (AfD) (2016): Programm für Deutschland. Grundsatzprogramm vom 30. April/1. Mai; www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2018/01/Programm_AfD_Online-PDF_150616.pdf (zuletzt: 18.6.2019).
- Bayle, Pierre (1686): Toleranz. Ein philosophischer Kommentar. Hrsg. von Eva Buddeberg und Rainer Forst, Berlin 2016.
- Bielefeldt, Heiner (2012): Der Kampf um die Beschneidung. Das Kölner Urteil und die Religionsfreiheit. In: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 9, S. 63-71.
- Bielefeldt, Heiner/Ghanea, Nazila/Wiener, Michael (2016): Freedom of Religion or Belief. An International Law Commentary, Oxford.
- Bock-Côté, Mathieu (2016): Ce que révèle l'affaire du Burkini. In: Le Figaro vom 9. August; www.lefigaro.fr/vox/societe/2016/08/09/31003-20160809ARTFIG00129-ce-que-revele-l-affaire-du-burkini.php (zuletzt: 18.6.2019).
- Brumlik, Micha (2000): Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum, München.
- Di Fabio, Udo (2008): Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit? Berlin.
- Dworkin, Ronald (2013): Religion ohne Gott, Berlin, 2014.
- Forst, Rainer (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a.M.
- Heimbach-Steins, Marianne (2012): Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn.
- Human Rights Committee der UNO (HRC) (1993): CCPR General Comment Nr. 22 vom 30. Juli; tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR%2F21%2FRev.1%2FAdd.4&Lang=en (zuletzt: 18.6.2019).
- Kant, Immanuel (1784): Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften. Hrsg. von Horst D. Brandt, Hamburg 1999.
- Kant, Immanuel (1787): Kritik der reinen Vernunft. In: Kants gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band III, Berlin 1904/11.
- Kant, Immanuel (1790): Kritik der Urteilskraft. In: Kants gesammelte Schriften. Hrsg. von

- der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band V, Berlin 1908/13.
- Kant, Immanuel (1793): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hrsg. von Bettina Stangneth, Hamburg 2003.
- Kant, Immanuel (1797): Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Hrsg. von Bernd Ludwig, Hamburg 2009.
- Kant, Immanuel (1798): Der Streit der Facultäten. In: Kants gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band VII, Berlin 1907/17.
- Kelek, Necla (2012): Chaos der Kulturen. Die Debatte um Islam und Integration. Ausgewählte Reden und Schriften 2005-2011, Köln.
- Koselleck, Reinhart (1982): Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz. In: Rendtorff, Trutz (Hrsg.): Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung, Gütersloh, S. 256-271.
- L'Express (2016): Le Conseil d'Etat suspend l'arrêté anti-burkini de Villeneuve-Loubet. Erschienen am 26. August; www.lexpress.fr/actualite/societe/burkini-le-conseil-d-etat-se-reunit-ce-jeudi-pour-une-decision-d-ici-samedi_1824185.html (zuletzt: 18.6.2019).
- Locke, John (1685/86): Ein Brief über Toleranz/A Letter Concerning Toleration. Hrsg. von Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996.
- Mahlmann, Matthias (2006): Ethische Duldsamkeit und Glauben. (Rechts-)Philosophische Grundlagen religiöser Toleranz. In: Ders./Rottleuthner, Hubert (Hrsg.): Ein neuer Kampf der Religionen? Staat, Recht und religiöse Toleranz, Berlin, S. 75-98.
- Mendelssohn, Moses (1782): Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. Hrsg. von Michael Albrecht, Hamburg, 2005.
- Oberverwaltungsgericht Rheinland-Pfalz (OVG) (2019): Burkini-Verbot in der Badeordnung der Stadt Koblenz gleichheitswidrig. Pressemitteilung Nr. 19; ovg.justiz.rlp.de/de/startseite/detail/news/detail/News/burkini-verbot-in-der-badeordnung-der-stadt-koblenz-gleichheitswidrig/ (zuletzt: 18.6.2019).
- Sullivan, Winnifred Fallers/Shakman Hurd, Elizabeth/Mahmood, Saba/Danchin, Peter G. (Hrsg.) (2015): Politics of Religious Freedom, Chicago.
- Tagesspiegel (2019): Antisemitismusbeauftragter warnt Juden vor Tragen der Kippa. Erschienen am 25. Mai; www.tagesspiegel.de/politik/das-muss-ich-leider-so-sagen-antisemitismusbeauftragter-warnt-juden-vor-tragen-der-kippa/24381744.html (zuletzt: 18.6.2019).
- ZEIT Online (2012): Auch SPD will Beschneidung legalisieren. Erschienen am 13. Juni; www.zeit.de/politik/deutschland/2012-07/forderung-gesetz-beschneidung/komplettansicht (zuletzt: 18.6.2019).

Karl-Helmut Lechner

Religion ist nicht nur Privatsache¹

Ein Staat kann sich von Religionsgemeinschaften politisch und juristisch trennen. So legt das Grundgesetz für die BRD fest: »Es besteht keine Staatskirche«. Kann sich aber auch eine Gesellschaft von Religion und Weltanschauung trennen? Oftmals wird dazu eine eingängige Forderung aus dem 19. Jahrhundert zitiert: »Religion ist Privatsache!« Ist das wirklich die Lösung aller Fragen rund um die Rolle und Funktion von Religion?

»Religion ist Privatsache!« – natürlich ist sie das. Und zwar, wenn es darum geht, ob irgendwer, vor allem aber der Staat, an mir herumschnüffeln darf, ob ich religiös bin oder nicht. Religion braucht Gewissensfreiheit.

Hier soll es aber um etwas anderes gehen. Denn ohne Zweifel steht der Satz »Religion ist Privatsache!« zugleich für eine lange Tradition von Kritik an der Religion und linker Politik gegenüber den Kirchen. Als antiklerikaler Gestus, der religiöser Vernebelung den Kampf ansagt und alle Pfaffen zum Teufel wünscht, verbunden mit der Forderung nach strikter Trennung von Staat und Kirche, so ist er bei vielen Menschen, die sich als links, fortschrittlich und in der Tradition der Freidenker- und Arbeiterbewegung verstehen, lebendig vorhanden. Gelegenheit, sich an unzähligen religiös aufgeladenen Themen abzarbeiten, gibt es ja genug: Die Gesellschaft der BRD ist offen und verdeckt erfüllt von religiösen Elementen, Organisationen und Strukturen. Sollte man Religion nicht lieber als »Privatsache« beiseiteschieben? Steht doch damit die Frage im Raum: Wäre eine Welt ohne Religion und Frömmigkeit nicht vielleicht besser und am Ende – vor allem – gar friedlicher?

Nicht nur die marxistische Arbeiterbewegung der letzten hundert Jahre hat das vertreten. Diese Kritik an Religion und Kirchen ist eingebettet in die große Tradition der Aufklärung. Philosophen wie Auguste Comte (1798-1857) und danach auch der Soziologe Émile Durkheim (1858-1917) sagten den unausweichlichen Verfall der großen Religionen voraus. Durkheim nahm sogar an, dass in Europa der Katholizismus im Verlauf eines halben Jahrhunderts verschwunden sein werde. Die religionskritischen Schriften der UdSSR und der DDR haben sich an diese Gedanken festgeklammert.

Daher kommt es in vielen Parteien immer wieder zu der Forderung, »Religion als Privatsache« zu behandeln. LaizistInnen in der SPD, bei den Grünen,

¹ Siehe dazu auch die Beiträge von Hans Markus Heimann, S. 111ff., und Franz Segbers, S. 136ff. in diesem Band. Die Autoren gehen auf die gegenwärtigen Debatten zum Thema »Religion als Privatsache« ein, während dieser Beitrag die historische Debatte des Themas behandelt.

in der LINKEN und Freidenker, in den 1970er Jahren sogar die FDP, vertreten diese Position. Die vielen Religionen dürften, so wäre es am besten, gesellschaftlich gar nicht präsent sein. LaizistInnen fordern konsequenterweise einen Staat, der Religionen einen Platz in der Öffentlichkeit verwehrt, der von ihnen abverlangt, unsichtbar für die Gesellschaft zu bleiben, wenn sie beten, singen, predigen, ihre Gläubigen zum Gottesdienst rufen und ihre Riten vollziehen: Unsichtbar – als »Privatsache«.

Karl Marx: Religion ist »Opium des Volkes«

»Erklärung der Religion zur Privatsache dem Staat gegenüber«, »Trennung von Kirche und Staat«, »Trennung der Schule von der Kirche« – das waren Forderungen, die die Arbeiterbewegung und ihre politische Partei im 19. Jahrhundert aufgestellt hat. Diese Forderungen waren angesichts des preußischen Staatskirchentums und der geistlichen Schulaufsicht für jeden Demokraten politisch unmittelbar einsichtig. Schon die bürgerliche Revolution hatte 1848 für ähnliche Ziele gekämpft.

Atheismus, mehr noch, jegliche Art Kritik und Verachtung des Religiösen war der Sozialdemokratie des 19. Jahrhunderts in Deutschland selbstverständlich: Religion ist das »Opium des Volkes« hatte Karl Marx gesagt. Und da es ja keinen Sinn macht, den Menschen nur ihr Opium wegzunehmen, dabei das Joch der Ausbeutung, das lindernde Mittel nötig macht, unverändert zu lassen, verwandelt sich die »Kritik des Himmels in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik« (Marx 1844: 378f.). Durch Aufhebung der Arbeitsteilung und des Privateigentums an Produktionsmitteln sollen die Zustände beseitigt werden, in denen der Mensch ein geknechtetes und ausgebeutetes Wesen ist. Dann würde endlich auch der religiöse Fusel verdunsten, dies billige Trostmittel absterben und die Religion, weil überflüssig geworden, verschwinden.

Religion wird zur Privatsache erklärt

Auf dem Gründungsparteitag der »Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands« im Jahre 1875 in Gotha wurde der Satz beschlossen: »Erklärung der Religion als Privatsache«. Das war inmitten des »Kulturkampfes«, den Bismarck kurz nach der Gründung des Deutschen Reiches gegen die katholische Kirche führte. Endgültig sollte in diesem Kulturkampf der vom Preußentum angeführte Kulturprotestantismus über das »reaktionäre« Katholikentum siegen. Ziel war die »politische Enteignung« der katholischen Kirche. Bismarck ent-

wand ihr die Verantwortung für die Bereiche Schule und Erziehung, für soziale Fürsorge und Sicherheit; er führte die Zivilehe ein. Die Bismarcksche Sozialgesetzgebung war Teil des preußisch-protestantischen Projekts zur Nation-Bildung durch Sozialreform: der »inneren Reichsgründung«. Sie hatte explizit zwei Ziele: Zum einen gegen die »rote« und zugleich gegen die »schwarze« Internationale. Deshalb richtete sie sich gegen die zu Reichsfeinden erklärten internationalistisch gesinnten Sozialdemokraten und andererseits gegen das katholische »Zentrum«, die parteipolitische Organisation der ebenfalls international agierenden, vom Vatikanstaat gesteuerten katholischen Kirche. Dafür fand Bismarck bei dem aufstrebenden Bürgertum starke Unterstützung. Denn seine führenden Gestalten waren im Wesentlichen protestantisch geprägt und standen loyal zu Kaiserhaus, Militär und den Fabrikherren.

Es ging den sozialdemokratischen Verfassern des Gothaer Programms darum, sich des übergriffigen Bismarckschen Staats zu erwehren, der zu dieser Zeit ausgerechnet unter der Parole der »Gewissensfreiheit« den Kulturkampf gegen die katholische Kirche im Bündnis mit der preußisch-lutherischen Kirche führte. Die Forderung der Partei: Den gewalttätigen Staat dürfe die Religion der Proletarier nichts angehen.

Um den Beschluss des Gothaer Programms besser zu verstehen, ist es für unsere heutige Debatte wichtig zu wissen, was der sozialdemokratische Historiker Franz Mehring in seiner »Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie« im Jahre 1898 dazu schreibt: »In dem Gothaer Programm fand diese Erkenntniß einen noch halb unbewußten, aber gerade deshalb sehr drastischen Ausdruck. In dem ursprünglichen Entwurfe war ›Gewissensfreiheit‹ gefordert, dann aber in der endgültigen Fassung dies Wort durch ›Erklärung der Religion zur Privatsache‹ ersetzt worden, zunächst aus dem rein äußerlichen Grunde einer schärferen Präzisierung des Begriffs, die sehr notwendig erschien zu einer Zeit, wo die preußische Reaktion sich als Vorkämpferin der ›Gewissensfreiheit‹ gegen die römische Kurie aufzuspielen liebte. Jedoch die ›Erklärung der Religion zur Privatsache‹ erhielt praktisch sofort den übertragenen Sinn, daß die Religion auch für den proletarischen Klassenkampf eine Privatsache sei. Soweit die Religion als Machtmittel der herrschenden Klassen dient, war ihre Bekämpfung in anderen Punkten des Programms enthalten, so darin, daß alle Gesetze abgeschafft werden sollten, die das freie Denken und Forschen verböten und daß die Schule vom Staate verwaltet werden sollte. Aber gegen die Religion als solche zu kämpfen, entfiel mehr und mehr jeder Anlaß, da jeder Tag zeigte, sowohl daß zum Kampfe gegen den letzten preußischen Gendarmen größere Courage gehörte, als zum Kampfe gegen den lieben Gott, den die verschrumpftesten Philister in aller Gemüthsruhe führten, als auch daß alle noch vorhandene religiöse Vernebelung das Erwachen des proletarischen Klassenbewußtseins durchaus nicht hindere. Allerdings hatte der Kul-

turkampf der Arbeiterbewegung manche Steine in den Weg geworfen, indem er die katholischen Arbeiter wieder fester an die verfolgten Priester ihrer Kirche knüpfte. Aber wenn dadurch bewiesen wurde, daß die Bekämpfung rein kirchlicher Anschauungen eine unfruchtbare und zweischneidige Waffe sei, so zeigte sich auch seit der Mitte des Jahrzehnts, daß die Entwicklung der großen Industrie und die von ihr unzertrennliche Verschärfung des kapitalistisch-proletarischen Klassengegensatzes gründlicher, als alle Beredsamkeit, mit der religiösen Ideologie aufräume.« (Mehring 1898: 389)

Die Einschätzung von Franz Mehring wird bestätigt durch eine spitze Bemerkung von Karl Marx in seinen »Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei«: »Gewissensfreiheit! Wollte man zu dieser Zeit des Kulturkampfes dem Liberalismus seine alten Stichworte zu Gemüt führen, so konnte es doch nur in dieser Form geschehen: Jeder muß seine religiöse wie seine leibliche Notdurft verrichten können, ohne daß die Polizei ihre Nase hineinsteckt.« (Marx 1875: 72) Friedrich Engels hatte die Formulierung des Erfurter Programms »Erklärung der Religion zur Privatsache« im Zusammenhang seiner Analyse der Politik der »Pariser Kommune« aufgegriffen und durch den Zusatz: » ... dem Staat gegenüber...« präzisiert (Engels 1891: 197).

Auch W.I. Lenin legte großen Wert auf diese Unterscheidung. »Erklärung der Religion zur Privatsache – mit diesen Worten wird gewöhnlich die Stellung der Sozialisten zur Religion ausgedrückt. Doch die Bedeutung dieser Worte muß man genau definieren, damit sie keine Mißverständnisse hervorrufen können. Wir fordern, daß die Religion dem Staat gegenüber Privatsache sei ... Den Staat soll die Religion nichts angehen, die Religionsgemeinschaften dürfen mit der Staatsmacht nicht verbunden sein. Jedem muß es vollkommen freistehen, sich zu jeder beliebigen Religion zu bekennen oder gar keine Religion anzuerkennen, d. h. Atheist zu sein, was ja auch jeder Sozialist in der Regel ist. Alle rechtlichen Unterschiede zwischen den Staatsbürgern je nach ihrem religiösen Bekenntnis sind absolut unzulässig. Selbst die Erwähnung der Konfession der Staatsbürger in amtlichen Dokumenten muß unbedingt ausgemerzt werden.« In diesem Sinne fordert er darüber hinaus: »Es darf keine Zuwendungen an eine Staatskirche, keine Zuwendungen von Staatsmitteln an kirchliche und religiöse Gemeinschaften geben, die völlig freie, von der Staatsmacht unabhängige Vereinigungen gleichgesinnter Bürger werden müssen. Nur die restlose Erfüllung dieser Forderung kann Schluß machen mit jener schmählischen und verfluchten Vergangenheit, da die Kirche in leibeigener Abhängigkeit vom Staat war und die russischen Bürger in leibeigener Abhängigkeit von der Staatskirche waren ... Vollständige Trennung der Kirche vom Staat – das ist die Forderung, die das sozialistische Proletariat an den heutigen Staat und die heutige Kirche stellt.« »Das revolutionäre Proletariat wird durchsetzen, daß die Religion für den Staat wirklich zur Privatsache wird.« (Lenin 1988: 39)

Die Erfahrungen der Revolutionäre 1918/1919

Hätten die Genossinnen und Genossen nur auf Lenin gehört! Denn ganz anders verlief die Konfrontation der Revolutionäre vom November 1918 mit den christlichen Kirchen. Sie trennten nicht nur die Institutionen Staat und Kirche. Sie reglementierten in zunehmendem Maße mithilfe des Staates nicht allein die Kirchen, sondern zugleich die Frömmigkeit der Volksmassen.

Trennung der Kirchen vom Staat sollte, entsprechend der Programmatik der Linksparteien – der »Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei Deutschlands« (USPD) und der etwas konzilianteren Mehrheitssozialisten (SPD) – auch deren Trennung von der Schule einschließen. Angriffsziele waren dabei nicht nur die verbliebenen Restbestände einer geistlichen Schulaufsicht, sondern auch das in den meisten deutschen Ländern fortbestehende Bekenntnisschulsystem, der Religionsunterricht, der christliche Charakter von Gemeinschaftsschulen, Schulgebete, religiöse Akzente bei Schulfeiern.

Preußen übernahm dabei eine Vorreiterrolle. Wie andere Ministerien wurde auch hier das in »Volksbildungsministerium« umbenannte Kultusministerium von je einem Kommissar der beiden konkurrierenden Linksparteien geleitet. Die Ernennung des durch kämpferisch-antikirchliche Schriften hervorgetretenen Adolph Hoffmann für die USPD bestimmte den Kurs der nächsten Monate. Hoffmann, führender Vertreter der Freidenkerbewegung, hatte 1891 in seiner Schrift »Die zehn Gebote und die besitzende Klasse« das Christentum als bourgeoise Herrschaftsideologie bezeichnet und sich damit den Spitznamen »Zehn-Gebote-Hoffmann« eingehandelt. Hoffmann kündigte die Trennung von Staat und Kirche auf dem Verordnungswege an, also außerhalb des regulären Gesetzgebungsverfahrens.

Neben dem Streit um die Schulaufsicht erhitze vor allem sein Erlass über die »Aufhebung des Religionszwangs in der Schule« die Gemüter. Er räumte nicht nur mit der Beseitigung von religiösen Zwangsrelikten einen berechtigten Stein des Anstoßes aus dem Weg, sondern hob praktisch den Charakter des Religionsunterrichts als ordentliches Lehr- und Prüfungsfach auf. Er verbot religiöse Hausaufgaben zu stellen, ebenso das Auswendiglernen von Liedern und Bibelsprüchen. Auch wurden Katechismusstudien untersagt sowie das Schulgebet und religiöse Bezugnahmen bei Schulfeiern. Diese von Hoffmann erlassenen Dekrete schossen über das Ziel einer bloßen Trennung von Staat und Kirche hinaus, weil sie deutlich Elemente eines »negativen schulischen Religionszwangs« enthielten (vgl. dazu Link: 172ff.). Sie machten aus »Religion als Privatsache«, die den Staat nichts angehen sollte, die Unterdrückung der Religiosität der BürgerInnen durch den Staat.

Dies rief nicht allein die Kirchen auf den Plan. Die allgemeine Empörung, allen voran von der Zentrumsparterie geschürt, entlud sich für die linken Par-

teien ganz unerwartet in Massenprotesten gegen das verordnete Gesetz. Das Ergebnis war der Sturz Hoffmanns bereits nach sechs Wochen Amtszeit und eine schrittweise Rücknahme der Erlasse. Sein Wirken erwies sich als Steilvorlage für die Kirchen. Sie sammelten in einer Massenpetition sieben Millionen Unterschriften bei ihren Gläubigen, die die Nationalversammlung beschwor, die überkommene Stellung der Kirchen zu verteidigen.

Auch in Bayern eröffnete die Regierung Eisner den Kampf um ein Modell der Trennung von Staat und Kirche. Das zielte ab auf eine laizistische Schule, die alle religiösen Elemente verbannte. Damit provozierte sie gleichfalls Kirchen und weite Teile der Öffentlichkeit.

Diese Politik der Revolutionäre hat in den wenigen Monaten nach November 1918 erheblich zu deren schneller Niederlage beigetragen: Beide Revolutionsregierungen rückten damit staats-kirchenrechtlich betrachtet – welch eine Ironie der Geschichte – in die monarchische Stellung des ehemaligen landesherrlichen Kirchenregiments ein, also in den Status des »Summepiskopats«. Aus dieser Position heraus, von oben herab, versuchten sie ihre dezidiert antikirchliche und antireligiöse Politik vorantreiben. Eigentlich einem streng laizistischen Programm verpflichtet, das ja die strikte Trennung von Staat und Kirche erreichen wollte, nutzten sie ihre Regierungsposition mit den jetzt ihnen zur Verfügung stehenden Instrumenten des autoritären Obrigkeitsstaates für eine anti-religiöse Politik.

Sie griffen damit nicht allein die Kirchen, sondern auch die religiösen Gefühle der Volksmassen an. Dies verstärkten die Revolutionäre noch dadurch, dass sie eine staatlich geförderte Kirchaustrittsbewegung inszenierten. Sie traten auf wie Missionare, die eine neue Religion verkündigten. Nicht nur die Person des Ministers Hoffmann wurde in diesen Monaten der ersten Hälfte des Jahres 1919 damit zur Symbolfigur einer kirchenfeindlichen Kulturpolitik. Diese Politik nährte insgesamt das grundlegende Misstrauen der Öffentlichkeit während der gesamten Weimarer Republik gegenüber den linken Parteien. In den wenigen Wochen nach der November-Revolution verloren sie dramatisch an Zustimmung in den Landtagswahlen und den Wahlen zur verfassungsgebenden Versammlung. Ihre revolutionäre Position war verspielt.

Als hätte er die Falle vorausgesehen, in die die Revolutionäre getappt waren, hatte W.I. Lenin in der bereits zitierten Schrift geschrieben: »Für uns ist der ideologische Kampf keine Privatsache, sondern eine Angelegenheit der ganzen Partei, des gesamten Proletariats. Wenn dem so ist, warum erklären wir in unserem Programm nicht, daß wir Atheisten sind? Warum verwehren wir es Christen und Gottesgläubigen nicht, in unsere Partei einzutreten? Die Antwort auf diese Frage soll einen sehr wichtigen Unterschied zwischen der bürgerlich-demokratischen und der sozialdemokratischen Fragestellung hinsichtlich der Religion klarmachen.« (Lenin 1988: 43)

Und als hätte er das Argumentieren so mancher Laizisten heute vorausgeahnt, schreibt er: »Doch wir dürfen uns dabei auf keinen Fall dazu verleiten lassen, die religiöse Frage abstrakt, idealistisch, ›von Vernunft wegen‹, außerhalb des Klassenkampfes zu stellen, wie das radikale Demokraten aus der Bourgeoisie häufig tun. Es wäre unsinnig, zu glauben, man könne in einer Gesellschaft, die auf schrankenloser Unterdrückung und Verrohung der Arbeitermassen aufgebaut ist, die religiösen Vorurteile auf rein propagandistischem Wege zerstreuen. Es wäre bürgerliche Beschränktheit, zu vergessen, daß der auf der Menschheit lastende Druck der Religion nur Produkt und Spiegelbild des ökonomischen Drucks innerhalb der Gesellschaft ist. Durch keine Broschüren, durch keine Propaganda kann man das Proletariat aufklären, wenn es nicht durch seinen eigenen Kampf gegen die finsternen Mächte des Kapitalismus aufgeklärt wird. Die Einheit dieses wirklich revolutionären Kampfes der unterdrückten Klasse für ein Paradies auf Erden ist uns wichtiger als die Einheit der Meinungen der Proletarier über das Paradies im Himmel.« (Ebd.) Ergänzend dazu ein Satz von Lenin aus dem »Entwurf des Programms der KPR (B)«: »Dabei ist sorgfältig jede Verletzung der Gefühle der Gläubigen zu vermeiden, da sie lediglich zur Stärkung des religiösen Fanatismus führt.« (Ebd.: 97)

Religion: Müsste sie nicht längst verschwunden sein?

Friedrich Engels schreibt im Jahre 1874: »Von der großen Mehrzahl der deutschen sozialdemokratischen Arbeiter kann man sogar sagen, dass der Atheismus bei ihnen sich schon überlebt hat; dies rein negative Wort hat auf sie keine Anwendung mehr, indem sie nicht mehr in einem theoretischen, sondern nur noch in einem praktischen Gegensatz zum Gottesglauben stehen: Sie sind mit Gott einfach fertig, sie leben und denken in der wirklichen Welt und sind daher Materialisten.« (Engels 1874: 531f.)

Wir wissen: Da irrte Engels – mit Sicherheit damals, genauso heute. Die nüchterne rationale Aufgeklärtheit, die sich zum Beispiel in immer besserer Sozial- und Naturkontrolle zeigt, entwickelt in unserer Gegenwart geradezu eine Konjunktur von Fragen nach einem über allem stehenden Sinn. In Glück und Unglück taucht unvermittelt bang die Frage auf: »Warum?« – »Warum gerade ich?« Der Staat der BRD mit diesem Grundgesetz fungiert zwar nicht mehr als göttlich eingesetzte Obrigkeit, seine Legitimation erhält er ausschließlich über das Mandat der Bürger, deren Würde und unverbrüchliche Freiheitsrechte er zu schützen und zu garantieren hat. Wer oder was aber garantiert diese Garantien?

Noch lange nicht, so die kritische Religionswissenschaft, wird daher die Religion ihre Funktion verlieren. Der Soziologe Niklas Luhmann schreibt sogar:

»Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß unter der Bedingung eines Rückzugs aus vielen anderen Funktionsbereichen ... die Chancen für Religion steigen.« (Luhmann 2002: 145) Es gibt hier kein »Entweder/Oder«, stirbt Religion nun endlich ab, oder ist sie verstärkt im Kommen. Vielmehr ist Religion – in welcher Form auch immer – in der Gesellschaft vorhanden. Sie ändert sich, sie wird vielfältiger, ist manchmal an den klassischen Merkmalen kaum wiederzuerkennen. Aber sie ist als gesellschaftliches Phänomen da. So macht es aus linker Sicht viel mehr Sinn, kritisch nach der jeweiligen Rolle der Religion in einer konkreten Gesellschaft zu fragen, als den realitätsfernen »frommen Wunsch« einer religionslosen Gesellschaft zu pflügen.

Literatur

BVerfGE 19, 206 (216): Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE).

Engels, Friedrich (1874): Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge, in: Marx-Engels-Werke, Berlin (zit. MEW) Band 18, S. 528ff.

Engels, Friedrich (1891), Einleitung zu Marx' »Bürgerkrieg in Frankreich«, MEW 22, S. 188ff.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1988): Sozialismus und Religion, in: Über die Religion, Berlin (DDR).

Link, Christoph (2010): Kirchliche Rechtsgeschichte, 2. Aufl., München.

Luhmann, Niklas (2002): Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M.

Lutherbibel (2017): Revidierter Text 1984. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Marx, Karl (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1, S. 378ff.

Marx, Karl (1845): Thesen über Feuerbach, MEW 3, S. 6f.

Marx, Karl (1875): Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei, in: Revolutionäre deutsche Parteiprogramme, Berlin (DDR) 1967.

Mehring, Franz (1898): Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie, Zweiter Teil, 1863 bis 1891, Stuttgart.

UNO (1948): Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (10. Dezember 1948), in: Quellen zur Geschichte der Menschenrechte, Stuttgart 2014.

Ulrich Peter

Die Parteien der Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik und ihr Verhältnis zur weltanschaulichen Toleranz

Die Untersuchungen zur Geschichte der Arbeiterbewegung und der Kirchen füllen Bibliotheken. Angesichts dessen erstaunt diese Aussage Hartmann Wunderers, mit der er einen Beitrag zur Religionspolitik der KPD einleitet: Es »wird die Geschichte der kommunistischen Religionspolitik vorrangig aus der Perspektive »von oben«, aus der Sicht der führenden (intellektuellen) Repräsentanten der kommunistischen Bewegung und ihren politisch-ideologischen Konzeptionen nachgezeichnet. Vernachlässigt wird hierbei neben den gut dokumentierten philosophischen und theologischen Aspekten die – bislang so gut wie nicht aufgearbeitete – Perspektive »von unten.« (Wunderer 1993: 331)

Gegenstand der folgenden Ausführungen wird vor allem der Umgang der Arbeiterorganisationen mit ihren religiös orientierten Mitgliedern sein, vor allem am Beispiel des »Bundes der religiösen Sozialisten« (BRSD), dessen ca. 20.000 Mitglieder überwiegend Arbeiterinnen und Arbeiter waren und zu dem maximal 100 Pfarrer gehörten. Dargestellt wird sowohl die offizielle Partei-Version »von oben«, aber auch Beispiele aus der Alltagsarbeit an der politischen Basis, an der es oftmals ein anderes Verhältnis gab. Die Verlautbarungen von Parteikongressen und die Leitartikel in den Zentralorganen bilden immer nur einen Teil der Wirklichkeit ab, Moskau war weit, auch die Parteizentralen in Berlin bekamen nicht alles mit und nicht überall wurde die »Linie« durchgesetzt. Der BRSD verstand sich als Teil der Arbeiterbewegung und – offiziell überparteilich – mehrheitlich sozialdemokratisch ausgerichtet, profilierte er sich dort eher auf dem linken Flügel. Im Fokus bisheriger Untersuchungen waren in der Regel SPD und KPD als Massenorganisationen.

Nur Forschungsarbeiten, die einen regionalen oder sektoralen Ansatz verfolgen, bringen weitere Bestandteile von Wirklichkeit ans Licht. Und da besteht das Problem, dass Profanhistoriker häufig kirchliche Bereiche und Strukturen nicht kennen und Kirchenhistoriker nur auf die Kirche schauen, was fatal ist. Es gab zumindest in einigen Städten eine Kooperation von sozialistischen Pastoren und Laien mit und in sozialistischen und kommunistischen Gruppen und für weitere Regionen darf diese vermutet werden.

Geschichte von unten

Am Beispiel des Charlottenburger Pfarrers August Bleier,¹ der von 1919 bis 1933 die vorwiegend in Berlin agierende Gruppe »Vereinigung der Freunde von Religion und Völkerfrieden« (VDF) leitete, lässt sich gut veranschaulichen, was »unten« möglich war, obwohl es denen »oben« nicht gefiel.

Bleier, Reichsfunktionär der Deutschen Friedensgesellschaft und profiliertes SPD-Mitglied, publizierte u.a. in »Der Syndikalist«, der Wochenzeitung der anarcho-syndikalistischen Freien Arbeiterunion Deutschlands (FAUD) (Syndikalist 35 und 42/1931). 1921/22 fand in der FAUD eine Debatte über »Kommunismus und Religion« (z.B. Syndikalist 28 und 51/1921) statt, in der er positiv dargestellt wurde. »Hier spricht echte, starke Gesinnung eines Menschen, der Ernst macht mit den nazarenischen Forderungen.« (Beilage des Syndikalist 1/1922) Bleier verfügte über gute Kontakte zu linken Organisationen. So erschienen Veranstaltungsankündigungen der VDF in der »Freiheit«, der Tageszeitung der USPD (Nr. 541 vom 19.11.1921). Als Bleier 1922 von der Kirche mit Vortragsverbot belegt wurde, machte der USPD-Abgeordnete Kleinspehn dies im preußischen Landtag zum Thema und solidarisierte sich mit ihm. (Wortprotokoll der 131. Sitzung des preußischen Landtages vom 3.5.1922, S. 9345-9468).

1924 warb das monatlich erscheinende Mitteilungsblatt der VDF »Der Weltfriede« für den Beitritt zur »Internationalen Arbeiterhilfe (IAH)«, obwohl der SPD-Vorstand den Parteimitgliedern die IAH-Mitgliedschaft verbot. Auch beim Charlottenburger »Rotfrontkämpferbund«(RFB) genoss Bleier Ansehen. Der RFB bot ihm Saalschutz gegen die befürchtete Sprengung einer VDF-Veranstaltung durch Rechtsradikale an (Weltfriede 3/1926). Bleier gehörte auch dem Kuratorium für die »Kinderheime der Roten Hilfe (RH) an (»Pikantes von links« in: Deutsche Zukunft vom 24.12.1926). Als im Rahmen der »Säuberung« der KPD-Massenorganisationen auch die Führung der »RH« abgesetzt wurde und die Ausgeschlossenen 1929 einen »Internationalen Hilfsverein (IHV)« gründeten, der das von Heinrich Vogeler gegründete Kinderheim »Barkenhoff« in Worpswede unterhielt (siehe hierzu Hiller 1929 und Bresler/Grahn 1991: 15), trat Bleier dem Präsidium des von der KPD-Opposition geleiteten »IHV« bei.² Er unterhielt weiterhin Kontakte zur KPD und trat als Redner bei einer von der

¹ Zu Bleier und der VDF siehe Peter 1995: 229-289. Alle im Folgenden genannten Quellen ohne sonstigen Bestandsnachweis befinden sich im Original oder als Kopie in meinem Archiv.

² »... trete ich gern in Ihr Präsidium ein in der bestimmten Erwartung, dass es nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch überparteilich sein wird.« »Den Rote-Hilfe-Zerstörern ins Stammbuch«, in: Gegen den Strom, Nr. 51 vom 21.12.1929, S. 16.

IAH getragenen Veranstaltung zum Thema »Droht Krieg in Osteuropa?« zusammen mit Willi Münzenberg auf.

Religionspolitik »von oben«: Teil I

Nach der Novemberrevolution bildeten sich in vielen Regionen Deutschlands Gruppen sozialistischer Christinnen und Christen, die sich im »BRSD« zusammenschlossen, und mehrere Dutzend Pfarrer wurden Mitglied der SPD. Der Kreuzberger Pfarrer Hans Francke, der während des Weltkrieges in die USPD eingetreten war und dann zur SPD ging, war dort aktiv und publizierte häufig im Vorwärts.³ Er wurde 1920 auf Platz 10 der SPD-Liste zum preußischen Landtag nominiert (Vorwärts vom 11.2.1921). Francke, Bleier und andere religiöse Sozialisten waren gefragte Redner bei Großveranstaltungen (siehe Vorwärts vom 24. und 29.7.1921) und in Wahlkämpfen.⁴ Die SPD betonte insbesondere bei der Frauenagitation die Religionsfrage und verteilte 1919 bei den Wahlen zur Nationalversammlung ein Flugblatt »Frauen! Schützt Eure Religion«⁵ und 1924 »Die Wählerin« mit der Schlagzeile »Religion muss sein!« (Vorwärts-Beilage vom 16.11.1924)

Bei Mai-Veranstaltungen von SPD und Gewerkschaften nahmen häufig Bleier, Francke und andere BRSD-Vertreter als Festredner teil.⁶ Im Gegenzug forderte die Berliner SPD 1920 zur Beteiligung an den Kirchenwahlen und zur Wahl religiös-sozialistischer Listen auf! (Vorwärts vom 13.5.1920) In einigen sozialdemokratischen Vorfeldorganisationen waren BRSD-Mitglieder exponiert vertreten, so bei der Arbeiterwohlfahrt, bei der mit Hildegard Wegscheider ein prominentes BRSD-Mitglied gefragte Referentin war. Auf der AWO-Reichstagung 1927 wurde in einem Hauptreferat ausgeführt: »Das Bündnis zwischen Kirche und bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaft braucht freilich nicht immer zu bleiben. ... Wir ... werden uns freuen, wenn der Gedankeninhalt des

³ So u.a. in Nr. 279 vom 2.6.1920: »Das Christentum der Deutschnationalen« und am 21.8.1924: »Christentum und Menschheitsglaube«.

⁴ Bei der Reichstagswahl 1921 bestritten seitens des BRSD Hans Francke, August Bleier und Ernst von Harnack, (nach dem 20. Juli 1944 hingerichtet) Wahlkampfveranstaltungen (siehe Vorwärts vom 17.2. und 8.3.1921). Auch in den Folgejahren bis 1933 sind viele derartige Veranstaltungen belegt.

⁵ Blatt 73.39, im Landesarchiv-Berlin, Rep.240.

⁶ So z.B. Francke und Bleier am 1. Mai 1924 (Vorwärts vom 30.4.1924), Hans Francke am 1.Mai 1927 (Vorwärts vom 1.5.1927), Bernhard Göring am 1.Mai 1928 (Vorwärts vom 29.4.1928) und Hans Francke am 1. Mai 1929 (Vorwärts vom 28.4.1929). 1930 waren es mit Bernhard Göring, Reinhard Strecker und Adolf Grimme gleich drei BRSD-Redner (Vorwärts vom 30.4.1930).

Sozialismus von den Kirchen und Konfessionen aufgenommen wird.« (Arbeiterwohlfahrt 1927: 19, 23)

Während der »Kampagne für die entschädigungslose Enteignung der Fürsten« 1925/1926 intensivierte sich die Zusammenarbeit von SPD und BRSD, ablesbar an der Häufigkeit von BRSD-Referenten bei SPD-Veranstaltungen. In diesem Kontext wies der Vorwärts sogar auf den Konfirmandenunterricht der sozialistischen Pfarrer hin.⁷ 1927 wurde das Reichsbannermitglied Tietze von Rechtsradikalen in Arensdorf bei Frankfurt/Oder erschossen. Hans Francke bestattete ihn kirchlich und der Vorwärts vom 3.7.1927 zitierte aus der Predigt: »Karl Tietze, der vor uns liegt, von einer Kugel zerrissen ... hat ... sich an die Seite seiner Arbeitskollegen gestellt, um gemeinsam mit ihnen für die neuen Menschheitsideale ... und soziale Gerechtigkeit zu kämpfen.«

BRSD-Mitglieder wurden außerhalb Berlins auf SPD-Listen in Parlamente gewählt. Im 1932 neu gewählten preußischen Landtag waren dies mit Adolf Grimme, Hildegard Wegscheider und dem westfälischen Landesvorstandsmitglied Fritz Fries aus Siegen sogar drei VertreterInnen (Vorwärts vom 25.4.1932).

Die Freidenkerbewegung und Christen in der Arbeiterbewegung

Die Freidenkerbewegung war vor dem Ersten Weltkrieg eher unbedeutend⁸ und wurde erst nach 1918 zu einer Massenorganisation. Seit Beginn der Arbeit religiöser Sozialisten in Berlin sahen sie sich massiver Angriffe seitens der Freidenker ausgesetzt. In der SPD hatte sich nach ihrer Ansicht »der Menschenschlag der religiösen Schwärmer seit der Revolution eingeknistet und will es dort ... mit einer Art Wiedertaufe und Religionserneuerung versuchen. Es gelingt ihr auch, unter der großen Menge unklarer Köpfe in der Sozialdemokratie neue Verwirrung anzurichten.« (Für gottfreies Menschtum, Nr. 2, März-April 1922) Die religiösen Sozialisten gingen in ihrer Kritik der empirischen Kirche mit den Freidenkern in vielen Bereichen konform, zogen daraus aber andere Schlüsse. Die Freidenker sahen in ihnen eine weit größere Bedrohung als in den Amtskirchen mit ihrer Selbstgerechtigkeit, da sie durch

⁷ »Jeder Genosse, der sein Kind kirchlich konfirmieren lassen will, hat die Pflicht, diesen Unterricht bei einem sozialistischen Pfarrer nachzusuchen.« (Vorwärts vom 1.4.1926).

⁸ Der SPD-Parteivorstand hatte am 20.12.1913 beschlossen: »Der Parteivorstand und der Parteiausschuss stellen ausdrücklich fest, dass die Agitation zum Austritt aus der Landeskirche eine Privatveranstaltung des Komitees Konfessionslos und der Freidenkervereine ist, dem die sozialdemokratische Partei völlig fernsteht. Sie lehnt entschieden ab, die Parteiorganisation in den Dienst dieser Bewegung zu stellen.« (Zitiert in Wendland 1930: 333)

ihre Agitation dazu beitragen, »Menschen in der Kirche festzuhalten oder gar ihr solche Menschen wieder zuzuführen, die ihr bereits den Rücken gekehrt haben« (Freidenker, Nr. 10/1927). Sogar die Unterstützung des BRSD für die weltliche Schule erschien »gefährlich«, da sie den Verstand der Massen »verkleisterte«. (Ebd.: Nr. 9/1927) Die Berliner Zeitschrift »Der Atheist« leitete den Bericht über die Berliner BRSD-Konferenz 1922 mit der Überschrift ein: »Die religiösen Sozialisten - eine Gefahr für die Arbeiterbewegung.«⁹ Als 1926 August Bleier wegen seines Engagements für das Volksbegehren zur Fürstenent-eignung von Repressionen bedroht war, bestand die Reaktion der Freidenker-zeitschrift »Geistesfreiheit« (Jg. 1926, S. 117) in folgenden Sätzen. »Schließlich wird wohl Pfarrer Bleier von dem Schicksale der Amtsentsetzung ereilt werden. Wir können ihm dazu nur Glück wünschen.« Seitens des BRSD dagegen wurden die Freidenker als Bundesgenossen beim Kampf »um die Befreiung der geknechteten Menschheit aus den Fesseln des Kapitalismus und Imperialis-mus«¹⁰ betrachtet. Die gewachsene Stärke der Freidenker drückte sich auch in der Zunahme der Jugendweihe aus. In Berlin war Religion keine Privatsache mehr. Bereits 1920 war das SPD-Jugendsekretariat Veranstalter und warb mit dem Slogan »Nicht Konfirmation, sondern Jugendweihe.« (Vorwärts vom 3.2.1920, ebenso vom 16.8.1922)

1928 wurde ein zentraler Berliner Jugendweihe-Ausschuss eingerichtet mit jeweils einem Vertreter der »Reichsarbeitsgemeinschaft freigeistiger Ver-bände, der weltlichen Schulen, des Ortsausschusses des ADGB, des Bezirksver-bandes der SPD und der Sozialistischen Arbeiterjugend« (SPD-Berlin-Bezirks-sekretariat 1928: 100) an. Seit 1929 wurden dann von diesem Ausschuss die Jugendweihen durchgeführt. 1929 machte der Berliner BRSD unter explizitem Bezug auf die proklamierte religiöse Neutralität der SPD Front gegen die ein-deutige Unterstützung der Freidenker. »Berliner Genossen! Das geht nicht!«¹¹ Diese Kritik war zutreffend, aber die Berliner Praxis wurde nicht verändert. In Berlin besaß im Jahr 1930 der der SPD nahestehende »Deutsche Freidenker-verband (DFV)« 234.190 Mitglieder und der KPD-orientierte »Verband proleta-rischer Freidenker« 16.015 (Angaben nach Klenke 1989: 1188). Die Freidenker kündigten die traditionelle Toleranz in religiös-weltanschaulichen Fragen auf und unternahmen alles, um religiöse Sozialisten aus Funktionen fernzuhalten. So erschien z.B. im »Sozialistischen Freidenker« (Nr. 3/1928) die Aufforderung »Sorget dafür, dass man keine christlichen religiösen Sozialisten als Reichstags-

⁹ Zitiert in: Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes (SAV), Nr. 48 vom 2.12.1923. Das SAV war von 1919 bis 1933 die Wochenzeitung des BRSD.

¹⁰ In der theoretischen Zwei-Monats-Zeitschrift des BRSD »Zeitschrift für Religion und Sozialismus« (ZRS), Jg. 1931, S. 258.

¹¹ »Ist die SPD religiös neutral?«, in: ZRS, Heft 5/1929, S. 62.

kandidaten aufstellt!« Ziel war die Ausschaltung der christlichen Konkurrenz und die Erringung des weltanschaulichen Deutungsmonopols, selbst auf Kosten der bisher genutzten Wahlkampfunterstützung von religiös-sozialistischer Seite. »... die Berliner sozialistischen Pfarrer haben z.B. unter dem Druck der Freidenker in Wahlversammlungen überhaupt nicht reden dürfen.« (Evangelisch-Sozial, Nr. 4/1930, S. 178).

1929 kam es im »Vorwärts« zu einer längeren Kontroverse zwischen Vertretern des DFV und des BRSD. Max Sievers, Verbandsvorsitzender des DFV, warf in einem Beitrag der Kirche Intoleranz vor. Hans Francke vom BRSD akzeptierte diese Kritik angesichts der Kirchengeschichte und kritisierte dann die aktuelle Politik des DFV: »Begeht ihr nicht dieselbe Sünde, wie vormals die Kirche? Ihr sucht euch Stützen und Bundesgenossenschaft auf einer Seite, die mit weltanschaulicher Überzeugung an sich gar nichts zu tun hat – bei der sozialdemokratischen Partei. Ihr verlangt von ihr ... Berücksichtigungen und Vergünstigungen, die im Widerspruch zum Parteistatut stehen. Mit welchem Recht veranstaltet ihr eure Jugendfeiern gemeinsam mit Parteifeiern?« (Vorwärts vom 27.11.1929)

Selbst am Ende der Weimarer Republik hatten weite Teile der Freidenker nichts gelernt. Den wohl schlimmsten Artikel dieser Periode schrieb Irma Petroff anlässlich der Aktivitäten des BRSD bei den preußischen Kirchenwahlen 1932. Hier kandidierten in über 100 Gemeinden religiös-sozialistische gegen die nationalsozialistischen Listen. Im Rheinland, in Schlesien, im Ruhrgebiet und selbst in Berlin wurde der BRSD von SPD und Reichsbanner unterstützt. In Parteibezirken, wo die Freidenker dominierten – wie in Mecklenburg – nicht. Petroff schrieb sogar: »Ein augenfälliger Sieg der Nationalsozialisten bei den Kirchenwahlen würde manchem die Augen öffnen. Die Lauen, die innerlich mit der Kirche gebrochen haben, werden dann schneller gewillt sein, auch äußerlich den Trennungsstrich zu ziehen. Wir Freidenker können daher einem solchen Klarheit schaffenden Nazisieg bei den Kirchenwahlen mit Ruhe entgegensehen.« (Freidenker vom 1.6.1932)

Dies war die Übernahme der KPD-Politik nach dem Motto »Je schlimmer, desto besser.« Mit sozialistischer Politik hatte dieser Schein-Radikalismus nichts mehr zu tun. Als die kommunistischen Freidenkerorganisationen am 4.5.1932 durch eine Notverordnung aufgelöst wurden, sprach sich der BRSD gegen diese Maßnahme aus, wohl wissend, dass im umgekehrten Fall, des BRSD-Verbotes durch den Staat, »alle proletarischen Freidenker ... vor Freude gejault und jubelt« hätten. (ZRS 1932: 223)

Religionspolitik von »oben«: Teil II

1929 kam es in Berlin zur offenen Kampfansage gegen christliche SPD-Mitglieder. Der von seiner zuständigen SPD-Abteilung für die Stadtverordnetenwahl vorgeschlagene Neuköllner BRSD-Funktionär Wilhelm Wittbrodt¹² wurde von der Kreiskonferenz von der Kandidatenliste gestrichen, da er Kirchenmitglied war (SAV 40/1929: 296-298, 43/1929: 317 und 44/1929: 327). Der Berliner SPD-Kreisverband Reinickendorf stellte beim Berliner Bezirksparteitag am 28.4.1929 den Antrag, dass nur noch diejenigen zu Funktionären gewählt werden dürften, »die 1. Mitglieder einer freien Gewerkschaft, 2. des Konsumvereins und 3. aus der Kirche ausgetreten wären« (SAV 25/1929: 197). Bernhard Göring, Berliner BRSD-Exponent und Parteitagsdelegierter, sprach gegen den Antrag, der mit 4/5 Mehrheit angenommen wurde. Dies führte reichsweit in der SPD zu Empörung. Besonders aus den Parteibezirken in West- und Süddeutschland, wo es noch vorherrschende katholische und evangelische Milieus gab, hagelte es Kritik. Der Berliner Konflikt war durch die bürgerliche und rechtskonservative Presse reichsweit kommuniziert worden und wurde mit großer Freude von den reaktionären Kräften ausgeschlachtet. Wilhelm Sollmann, Kölner Reichstagsabgeordneter, berichtete über seine Erfahrungen im Wahlkampf in Rheinland-Westfalen: »Berlin!« war überhaupt das Schreckenswort für die Frommen im Lande. ... die Frage »Kirchenaustritt« an unsere Kandidaten in Berlin wurde in Seitenbreite und in Flugblättern durch die katholischen Landesteile gewalzt. Vielleicht wäre es doch wohl zweckmäßig, wenn diese freidenkerischen Berliner Fragesteller gelegentlich einmal einen Wahlkampf in katholischen Gebieten erlebten.« (Vorwärts vom 23.11.1929)

Erst der Reichsparteitag der SPD 1929 in Magdeburg stellte die »alten« Rechtsverhältnisse in der Partei wieder her. Sollmann war Wortführer der Berlin-Kritiker und hatte wesentlichen Anteil an der Entscheidung des Parteitages. Ihre weltanschaulich-atheistische Interpretation des SPD-Programms versuchten die Freidenker weiterhin als einzig legitime Position durchzusetzen. Der thüringische Freidenker Mäder hatte vor dem Forum des Kieler SPD-Reichsparteitages 1927 von den religiösen Sozialisten als einem »üblen Zerfallsprodukt der evangelischen Kirche« (zitiert nach SAV 24/1927: 146 und 34/1927: 194) gesprochen. Wenn dies schon über Christinnen und Christen gesagt wurde, die als Linke die Klassenkampforientierung bejahten, wird deutlich, wie sich die SPD den Zugang zum konfessionell gebundenen Teil der Arbeiterklasse selbst verlegte. Bernhard Göring konnte 1930 feststellen. »Die Funktionäre

¹² 1878 bis 1962 Stadtverordneter in Berlin; Rektor der Neuköllner Rütlichschule, Schulreformer und religiöser Sozialist. 1933 von den Nazis entlassen, 1945 Lehrer und Schulrat; 1948 wegen SED-Mitgliedschaft erneut entlassen.

unserer Berliner Ortsgruppe gehören ausnahmslos der Partei an, 75 Prozent derselben bekleiden innerhalb der Partei ebenfalls Funktionärsposten.« (SAV 2/1930) 1932 wurde er – nach 1933 profiliertes Widerstandskämpfer in der illegalen Gewerkschaftsarbeit und bei Neubeginn nach 1945 im Zentralausschuss der SPD, Leitungsmitglied der SED und 2. FDGB-Vorsitzender – als Landtags-Kandidat nominiert. Er war zu diesem Zeitpunkt persönlicher Referent des AfA-Bundesvorsitzenden Siegfried Aufhäuser und BRSD-Reichsvorsitzender. Die Freidenker verhinderten auf der Wahlkonferenz seine Aufstellung mit explizitem Verweis auf sein christliches Bekenntnis (Peter 1995: 295). Um die SPD im Wahlkampf nicht zu schwächen, hat der BRSD diesen Vorgang nur intern kommuniziert.

Die KPD und das Christentum – (k)ein Verhältnis¹³

Als im SPD-»Vorwärts« ein Wahlauftritt erschien, bei den Kirchenwahlen 1921 die sozialistischen Listen zu wählen, spottete das KPD-Zentralorgan »Rote Fahne«: »Nachdem die Sozialdemokratie im politischen Leben so ziemlich abgewirtschaftet hat, zieht sie sich jetzt auf die Kirche zurück. Vielleicht will sie ins Kloster gehen.« (Nr. 225 vom 4.11.1920). Konstitutiv für die KPD und ebenso für das Gros der Freidenker war ein Religionsverständnis, das als »Schwundtheorie« klassifizierbar ist. Je mehr Wissen, desto weniger Religion. Fundamental für die kommunistische Auffassung war die kleine Broschüre »Lenin über Religion« (Lenin 1926). Diese Schrift, mit einem Vorwort von Hermann Duncker, wurde vom Verlag für Literatur und Politik Wien/Berlin 1926 herausgebracht und breit rezipiert. »Die Religion ist eine Art geistiger Fusel, in dem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenantlitz, ihre Ansprüche auf ein halbwegs menschenwürdiges Leben ersäufen.« (Ebd.) In der Einleitung schrieb Duncker: »Aus den Darlegungen Lenins lassen sich vor allem folgende fünf Grundsätze herausheben:

1. Der Marxismus schließt das Bekenntnis zum Atheismus ein.
2. Eine klassenbewusste Arbeiterpartei muss ihre Anhänger zum Marxismus erziehen.
3. Dem bürgerlichen Staat gegenüber ist völlige Trennung von Staat und Kirche, Kirche und Schule politisch zu fordern.
4. Die politische Gewinnung der Masse muss sich in erster Linie unter Anknüpfung an ihre ökonomischen und politischen Gegenwartsinteressen vollziehen.

¹³ Siehe hierzu vor allem Rudloff 1991: 94-112.

5. Die endgültige völlige Loslösung der Masse von der Religion kann erst auf dem Boden einer kommunistischen Gesellschaftsordnung erfolgen.« (Ebd.) Peter Maslowski (siehe Weber 1969: 215ff.), in der KPD für Kirchen- und Freidenkerpolitik zuständig, führte im theoretischen Organ »Die Internationale« (Nr. 22/1926: 699) aus, dass »jedem in der KPD Organisierten über kurz oder lang der Marxismus-Leninismus so begreiflich gemacht werden muss, dass er mit allen religiösen Überbleibseln bei sich selbst aufräumt, also auch aus der Kirche austritt«.

Die religiösen Sozialisten »jagen systematisch die von der Religion sich fortentwickelnden Arbeiter wieder in die religiöse Verdummung zurück« (ebd.). Mitglieder der KPD, die im BRSD organisiert waren, wurden auf Anweisung der Zentrale ausgeschlossen. Für Berlin sind die ersten Fälle für 1927 belegt. (SAV 48/1927: 275). Da es auch in anderen KPD-Bezirken solche Fälle gab, wandte sich der BRSD-Vorsitzende Eckert am 28.12.1927 an das KPD-Zentralkomitee: »Es ist Tatsache, dass im Bund der religiösen Sozialisten sich Angehörige der KPD befinden und aktiv an der Arbeit des Bundes mitarbeiten. Nun hat die Neuköllner Ortsgruppe der KPD Mitglieder des Bundes, die zugleich in der KPD organisiert waren, vor die Alternative gestellt, entweder aus dem Bund auszutreten oder aber die KP zu verlassen. Da der Neuköllner Fall nicht der einzige bleiben könnte ... ersuchen wir um eine klare Antwort der Zentrale, aus der die Stellung der KPD zum Bund der religiösen Sozialisten eindeutig hervorgeht.« (SAV 24/1928: 180). Die KPD antwortete nicht.

Da die sozialdemokratische Verbandsführung des DFV aus diesem Brief zitierte und ihn im Rahmen der Fraktionsauseinandersetzungen zwischen SPD und KPD instrumentalisierte (Freidenker, Beilage zu Nr. 9 vom September 1928), war die KPD gezwungen zu antworten. Sie tat es in ihrem Zentralorgan Rote Fahne (Nr. 218 vom 15.9.1928): »Die Kommunistische Partei der Freundschaft mit dem religiösen Sozialismus zu verdächtigen, ist ein noch lächerlicherer Versuch. Die Kommunistische Partei steht grundsätzlich auf dem Boden des dialektischen Materialismus und bekämpft den religiösen Sozialismus als eine besonders gefährliche reaktionäre Strömung, die unter dem Deckmantel des Sozialismus Religion und Kirche an die Arbeiterschaft heranzuschmuggeln versucht. Eine Mitgliedschaft in der Kommunistischen Partei ist unvereinbar mit der bei den religiösen Sozialisten. Die gesamte Presse der Kommunistischen Partei, die unter einheitlicher ideologischer Leitung des Zentralkomitees steht, bekämpft einheitlich den religiösen Sozialismus.« Die Ausschlüsse von BRSD-Mitgliedern erfolgten weiter (SAV 1/1930: 3). In der Breslauer KPD-Zeitung Tribüne (zitiert in ZRS, Jg. 1932: 224) war zu lesen: »Die allerschlimmsten Feinde ... sind die sogenannten ›Religiösen Sozialisten‹. Nicht oft genug kann betont werden, dass diese Leute Lügner sind, Verbrecher am Gedanken des Sozialismus. ... [Von einem Arbeiter] sollte man doch wohl ... erwarten, dass

er zum Knüppel greift, wenn sich ihm ein Halunke unter der Maske eines ›Religiösen Sozialisten‹ naht.«

Es gab allerdings eine Ausnahme, wo selbst ein Geistlicher nicht verprügelt wurde, als er der KPD beitrug. Als 1931 der Mannheimer Pfarrer Eckert, Bundesvorsitzender des BRSD und profiliertes linker Sozialdemokrat, zur KPD übertrat, löste diese scheinbare Veränderung der KPD-Politik großes Erstaunen aus, das Bernhard Göring im Vorstandsrundbrief Nr. 2 vom 24. Oktober 1931 formulierte: »Die KPD hat bisher den Mitgliedern des BrS den Beitritt verweigert, sie hat mit dem Eintritt Eckerts diesen Grundsatz zum ersten Mal aufgegeben.« (Peter 1995: 103) Die KPD veröffentlichte Eckerts SPD-Austrittserklärung und die Begründung des KPD-Eintritts. Das KPD-ZK habe ihm gesagt: »Jawohl, wir verlangen nicht, dass Du Deine Weltanschauung und Dein Pfarramt aufgibst!« (KPD-Bezirk Baden-Pfalz 1931: 17)

In der Realität ging es darum, diesen Übertritt eines bekannten SPD-Linken politisch zu kapitalisieren, ohne gleichzeitig die Freidenker zu brüskieren. Da Eckert sein Pfarramt verlor, aus dem BRSD-Vorstand ausschied und auch aus der Kirche austrat, war auch diese Singularität Geschichte. Eckert »normalisierte« sich schnell nach seinem Eintritt, übernahm vollständig die Parteilinie, trat aus dem BRSD, den er führend mit aufgebaut hatte, aus und forderte seine bisherigen Mitkämpfer durch die KPD-Presse auf, die eigene Organisation zu vernichten: »Der Bund der religiösen Sozialisten muss liquidiert werden, Genossen! Macht jetzt Schluss!« (Mannheimer Arbeiter-Zeitung vom 17.12.1931) Die KPD hat ihre Religionspolitik erst im Kontext der Volkfrontpolitik korrigiert.

Literatur

- Arbeiterwohlfahrt – Hauptausschuss (Hrsg.) (1927): Reichstagung der Arbeiter-Wohlfahrt am 29. und 30. Mai 1927 im Gewerkschaftshaus Kiel. Bericht, Kiel o.J.
- Bresler, Siegfried/Grahn, Gerlinde (Hrsg.) (1991): Der Barkenhoff – Kinderheim der Roten Hilfe, 1923-1932, Worpsswede.
- Hiller, Kurt (1929): Attentat auf die Rote Hilfe, in: Weltbühne, Nr. 16 vom 16.4.
- Klenke, Dietmar (1989): Die SPD-Linke in der Weimarer Republik. Eine Untersuchung zu den regionalen organisatorischen Grundlagen und zur politischen Praxis und Theoriebildung des linken Flügels der SPD in den Jahren 1922- 1932, Münster.
- KPD-Bezirk Baden-Pfalz (Hrsg.) (1931): Die Kirche und der Kommunismus. Stadtpfarrer Eckert, Mannheim kommt zur KPD, Weinheim.
- Lenin, Wladimir Ilitsch (1926): Über Religion. Eingeleitet von Hermann Duncker. Wien/Berlin.
- Peter, Ulrich (1995): Der Bund der religiösen Sozialisten in Berlin von 1919-1933. Bern/Frankfurt a.M.
- Peter, Ulrich (2001): Zwischen allen Stühlen: Der »Bund der religiösen Sozialisten Deutschlands« (BRSD): In: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, Nr.2.

- Peter, Ulrich (2006): Ein Pfarrerleben im Jahrhundert der Diktaturen: Aurel von Jüchen 1902-1991, Schwerin.
- Rudloff, Michael (1991): Weltanschauungsorganisationen innerhalb der Arbeiterbewegung der Weimarer Republik Frankfurt a.M.
- Sozialdemokratische Partei Deutschlands (Hrsg.) (1929): Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Magdeburg 1929, Berlin.
- SPD-Berlin-Bezirkssekretariat (1926-1932): Jahresberichte 1925-1931, Berlin.
- Weber, Hermann (1969): Die Wandlung des deutschen Kommunismus. Die Stalinisierung der KPD in der Weimarer Republik, Band 2, Frankfurt a.M.
- Wendland, Walter (1930): Siebenhundert Jahre Kirchengeschichte Berlins, Berlin.
- Wunderer, Hartmann (1993): Zwischen Konfrontation und taktischer Kooperation: Die Religionspolitik der KPD 1919-1948. In: Kirchliche Zeitgeschichte, Vol. 6, No. 2, Kirchen, Parteien, Journalismus, S. 331-348.

Zeitschriften

- Die christliche Welt: protestantische Halbmonatsschrift. Jg. 1920-1933
- Deutsche Zukunft. Erscheinungsort Heidelberg, Jg. 1926
- Evangelisch-sozial, Mitteilungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses Leipzig, Jg. 1930
- Der Freidenker: Organ des Deutschen Freidenkerverbandes. 1925-1932
- Freiheit. Berliner Organ der unabhängigen Sozialdemokratie Deutschlands, Jg. 1919-1922
- Gegen den Strom – Organ der KPD-Opposition, Jg. 1929-1931
- Geistesfreiheit: Organ des Bundes Freireligiöser Gemeinden Deutschlands. Mannheim, Jg. 1926
- Für gottfreies Menschentum. Herausgegeben vom Bund der Konfessionslosen Charlottenburg, Jg. 1921-1922
- Die Internationale. Zeitschrift für Theorie und Praxis des Marxismus. Herausgegeben vom Zentralkomitee der Kommunistischen Partei Deutschlands, Jg. 1919-1933
- Die rote Fahne. Zentralorgan der Kommunistischen Partei Deutschlands, Jg. 1920-1933
- Sonntagsblatt des arbeitenden Volkes – Der Religiöse Sozialist. (SAV). Erschien von 1919 bis 1933
- Der Syndikalist. Organ der Freien Arbeiterunion Anarcho-Syndikalisten, Jg. 1919-1932
- Vorwärts. Berliner Volksblatt. Zentralorgan der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. 1919 - 1933
- Die Weltbühne. Wochenschrift für Politik, Kunst, Wirtschaft. 1920 - 1933
- Der Weltfriede. Zeitschrift der Vereinigung der Freunde von Religion und Völkerfrieden Berlin, Jg. 1924 – 1933 (1922 – 1924 unter dem Titel »Mitteilungsblatt«)
- Zeitschrift für Religion und Sozialismus (ZRS). Mannheim 1929-1933.

Cornelia Hildebrandt/Ilsegrit Fink¹

Abschied von der Religionspolitik der SED

Kommentar zur religionspolitischen Erklärung der SED/PDS 1989

Die Erklärung der PDS gegenüber Gläubigen und Kirchen von 1990

Im Februar des Jahres 1990 positionierte sich der Parteivorstand der Partei des Demokratischen Sozialismus (PDS) zur Religionspolitik der SED.² Als »neue Partei« hielt sie es »für erforderlich, ihr Verhältnis zu Religion, Kirchen und Gläubigen klar und eindeutig« zu bestimmen. Sie zieht Lehren aus der Vergangenheit, arbeitet kritisch Irrtümer und einseitige Urteile auf, verurteilt dirigistische Praktiken der SED und will »Schritt für Schritt ihre Schuld abtragen«. Die PDS gab damit ein Schuldbekenntnis für Mitglieder ab, die Rechte von Gläubigen, Kirchen und Religionsgemeinschaften trotz der in den Verfassungen festgehaltenen Religions- und Glaubensfreiheit verletzt hatten.

Die PDS sieht die Wurzeln für diese Fehler der SED:

- im stalinistischen Selbstverständnis als »Partei neuen Typs«, die die Tradition gemeinsamer Arbeit von Arbeiterbewegung und christlichen Sozialisten verdrängt hatte,
- im vulgärmarxistischen Verständnis von Religion und Kirche und vor allem in einem »dogmatisch und stalinistisch geprägten, deformierten Sozialismusverständnis« und
- in zunehmender Abwehrhaltung der früheren Partei- und Staatsführung gegenüber jeglicher Gesellschafts- bzw. Sozialismuskritik, die auch gegenüber Gläubigen und Kirchen und jenen, die mit ihrer Gesellschaftskritik unter Kirchendächern Schutz fanden, zu Repressionen führte.

Die PDS reflektiert in diesem Text nicht nur die fehlgeleitete SED-Kirchenpolitik, sondern darüber hinaus das Unvermögen von Staats- und Parteiführung zu Reformen und zur Demokratisierung des Sozialismus. Darum war die Neuformierung der PDS als Partei des Demokratischen Sozialismus und der Abschied von einer Weltanschauungspartei notwendiger Teil dieser Erklärung. Die PDS wollte offen sein gegenüber der gesamten Spannbreite der in ihren Reihen vertretenen weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen. Denn:

¹ Die Autorinnen bedanken sich ausdrücklich bei Helge Meves für seine wertvollen Hinweise zur Überarbeitung dieses Textes und für weiterführende Literaturhinweise.

² Die nachfolgenden Zitate sind entnommen aus dem Positionspapier des PDS-Parteivorstands vom 26.2.1990, welches im Anschluss abgedruckt wird.

Die Ziele des demokratischen Sozialismus können auch aus christlichem Glauben und christlicher Verantwortung bejaht werden.

Das setzt voraus, sich von einseitigen und entstellten Auffassungen über Religion und Kirchen zu verabschieden und erfordert, sich »in den Reihen der Partei ehrlich und kritisch auseinanderzusetzen mit Sektierertum und antireligiöser Militanz«. Die PDS stellt sich »auf den Boden einer modernen, realitätsbezogenen Religionstheorie«, die unvoreingenommen die »gesellschafts- und lebensgestaltenden Potenzen« von Religionen reflektiert. Folgerichtig verbindet sie diese Perspektive mit dem vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) initiierten weltweiten konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Die »Überlebensinteressen der Menschheit« zwingen dazu, vorhandene Übereinstimmungen und Wertevorstellungen von Marxisten und Gläubigen für ein neues gesellschaftliches Ethos verbindlich zu machen. Dazu zählt das gemeinsame Wirken für »soziale Gerechtigkeit, Frieden nach außen und innen, ökologische Verantwortung in allen Bereichen und zur Schaffung einer solidarischen Gesellschaft, Wahrung sozialer Sicherheit«.

In religionsverfassungsrechtlicher Hinsicht werden die »unzureichenden rechtlichen Grundlagen« der DDR-Verfassung von 1968 und die »mangelnde Umsetzung internationaler Vereinbarungen zu humanitären Fragen« kritisiert, die »vielfach zu subjektivistischem Pragmatismus und administrativer Willkür in den Beziehungen von Staat und Kirchen« führten. Die PDS tritt darum für eine konsequente Verwirklichung des Grundrechts auf Glaubens-, Gewissens-, und Religionsfreiheit und für die rechtliche Gleichstellung aller Kirchen und Glaubensgemeinschaften ein. Bemerkenswert ist, dass die PDS 1990 nicht nur das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche in der Verfassung forderte, sondern ausdrücklich ein verfassungsmäßiges Recht von Kirchen und Religionsgemeinschaften, »zu aktuellen Lebensfragen der Gesellschaft Stellung zu nehmen«. Damit werden Kirchen als zivilgesellschaftliche Akteure anerkannt, die sich aktiv in gesellschaftliche Debatten einbringen sollen. Dies und die staatsrechtliche Garantie der Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit in der Verfassung ist aus Sicht der PDS »das wichtigste Mittel zur Herstellung rechtsstaatlicher Verhältnisse« gerade auf dem Feld staatlicher Kirchenpolitik. Weder Gläubige noch Nichtgläubige dürfen gegenüber dem Staat und im öffentlichen Leben der Gesellschaft bevorzugt oder behindert werden.

Im Schlusssatz des Dokuments versteht sich die PDS 1990 als eine politische Plattform für alle, die erkannt haben, »dass sich Marxismus und Christentum, Sozialismus und Religion von ihren sozialetischen Intentionen« her eben »nicht ›wie Feuer und Wasser‹ verhalten, sondern viele verbindende Gemeinsamkeiten aufweisen«. Mit dieser Feststellung wird eine in der SED präsente und folgenreiche Positionsbestimmung zu Religion und Kirche zurückgewiesen, die direkt auf August Bebel zurückgeht. (Bebel 1873/74)

Wenn man heute nach 30 Jahren diese Erklärung liest, stellen sich folgende Fragen: Warum war eine solche Erklärung notwendig und in welchem Kontext steht sie? In welchem Maße prägt diese Erklärung die kirchenpolitischen Positionen der PDS bzw. der Partei DIE LINKE bis heute?

Zur Bedeutung der Kirchenpolitik der SED

Die SED-Kirchenpolitik war – wenn auch in unterschiedlicher Weise – eingebunden in die Außen- vor allem Deutschlandpolitik, also in die Auseinandersetzungen zwischen konträren Gesellschaftssystemen und Militärblöcken. Darum wurde Kirchenpolitik zur Chefsache. Sie war unmittelbar Angelegenheit der Staatsratsvorsitzenden, der Arbeitsgruppe Kirchenfragen beim ZK der SED, der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen und der Hauptabteilung XX/4 des Ministeriums für Staatssicherheit. Entsprechende Strukturen gab es auf Bezirksebene. Zu den kirchenpolitischen Akteuren gehörte aber auch die Partei Christlich Demokratische Union (CDU), die durch Kulturpolitik, ihre Tageszeitung und Publikationen des Union-Verlages aktiv mitwirkte.

Dazu kamen die theologischen Fakultäten an den Universitäten der DDR und kircheneigene Lehrinrichtungen zur Ausbildung von Beschäftigten der Kirche zur Erlangung der Hochschulreife für ein Theologiestudium oder Priesterausbildung in eigener Verantwortung, Zeitschriften und Verlage. Gerade wegen dieser Vielfalt unterschiedlicher Akteure und Strukturen blieb die Kirchenpolitik dem politisch-ideologischen Kampf, der Machtsicherung der SED und damit der Sicherheitspolitik untergeordnet.

Nach der bedingungslosen Kapitulation Deutschlands am 8. Mai 1945 wurde auch die Kirchenpolitik zunächst »Sache« der Alliierten. Angesichts des völligen Zusammenbruchs des politischen und gesellschaftlichen Lebens, einschließlich der zivilgesellschaftlichen und politischen Institutionen infolge deren Gleichschaltung auf das Führerprinzip, waren die Besatzungsmächte auf eine gesellschaftlich weniger delegitimierte Institution zur provisorischen Wiederherstellung von öffentlicher Ordnung angewiesen. Sie griffen auf kirchliche Strukturen zurück, obwohl auch die Mehrheit der kirchlichen Amtsträger, insbesondere der evangelischen Kirchen angesichts von Judenverfolgung und Euthanasie »sich zu Komplizen des faschistischen Terrors« gemacht hatten (Kramnitz 2017: 55 sowie 41-150). Wie die Kirchen ihre selbstkritische Rolle nach der Kapitulation gestalteten, blieb weitgehend ihnen selbst überlassen. (vgl. Seidel 1993). Die »Entnazifizierung« von Geistlichen, Kirchenbeamten und Angestellten konnten die neuen Kirchenleitungen nach eigenem Ermessen vornehmen (Kramnitz 2017: 153). Im Oktober 1945 wurde vom vorläufigen Rat der EKD, unter ihnen Vertreter der »Bekennenden Kirche« (BK), das »Stuttgar-

ter Schuldbekennnis« abgelegt, in dem die evangelischen Kirchen öffentlich ihre Mitschuld am Faschismus eingestanden. Die gravierenden politischen und theologischen Differenzen auch innerhalb der BK wurden als »innerkirchliche Auseinandersetzung« gewertet: einerseits etwa Martin Niemöller, Mitautor der »Barmer Theologischen Erklärung« von 1934, vom »Stuttgarter Schuldbekennnis« und dem »Darmstädter Wort« und andererseits der Generalsuperintendent Otto Dibelius, der 1933 kirchenoffiziell den Faschismus begrüßte – z. B. mit einer Festpredigt zur feierlichen Eröffnung des Reichstags am 21. März 1933 auf dem »Tag von Potsdam«. 1945 kürte sich Dibelius selbst zum Bischof von Berlin, 1949 wurde er zum Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ernannt, die nicht bereit war, ihre antisozialistischen oder antisowjetischen Ressentiments zu überwinden.

Dennoch gab es vor allem in der Zeit von 1945 bis 1948 Versuche, an den Erfahrungen des Zusammenwirkens von Menschen unterschiedlichen Glaubens im Kampf gegen den Faschismus anzuknüpfen. In der Nationalen Front – dem Zusammenschluss von Parteien und Massenorganisationen der DDR – sollte auch der Dialog und das gemeinsame Engagement zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens gelernt werden. So tagte die Arbeitsgruppe »Christen in der Nationalen Front« regelmäßig mit Gesprächspartnern von Staat oder Partei. Im Sinne einer solchen Kooperation sprach der Dichter und Politiker Johannes R. Becher von der »Dreieinigkeit: Christentum, Demokratie und Sozialismus« (zit. nach Krampitz 2017: 178f.)

Zugleich wurden die Kirchen als politisch wirksame Akteure zur Aufrechterhaltung der deutschen Einheit gesehen: So betonte Wilhelm Pieck anlässlich des Luthergedenkens 1946, dass die SED den »größten Wert auf eine enge Zusammenarbeit mit Kirchen im Sinne der Demokratisierung und der Wiederherstellung der nationalen Einheit Deutschlands« lege (Seidel 1993: 10). Dies entsprach der Deutschland-Politik der KPdSU, die für die Kirchenpolitik der SED Anfang der 1950er Jahre verbindlich blieb.

Grundprinzipien der Kirchenpolitik der SED

1949 beschloss die SED, sich zu einer »Partei neuen Typus« umzubauen. 1952 folgte auf der 2. Parteikonferenz der Beschluss zum »beschleunigten Aufbau des Sozialismus«, der Durchsetzung des demokratischen Zentralismus in Partei und Gesellschaft unter Führung der SED als marxistisch-leninistische Partei. Hierzu gehörte u. a. die »Überwindung der Überreste des kapitalistischen Denkens« durch Erziehung der Arbeiterklasse und der Masse der Werktätigen zu sozialistischem Bewusstsein in Auseinandersetzung mit bürgerlichen Ideologien, zu denen auch die Religion zählte (Dähn 2002: 56f.). Konkret wurde dies

zunächst im Kampf gegen die Jugendarbeit der evangelischen Kirchen, gegen die Junge Gemeinde geführt, die kein Verein, sondern Teil der Kirchengemeinden waren und deren Kinder- und Jugendarbeit organisierten. Die Tätigkeit von Studentenpfarrern an Hochschul- und Universitätsorten, von hauptamtlich tätigen Jugendpfarrern sowie Katecheten und Diakonen wurde behindert sowie Ferienlager (Bibelrüsttage) und überörtliche Zusammenkünfte verboten.

Diese Maßnahmen mussten 1953 nach dem Tod Stalins vor dem Hintergrund einer veränderten Deutschlandpolitik der KPdSU auf der Grundlage des Beschlusses des Ministerrates der UdSSR »Über die Maßnahmen zur Gesundung der politischen Lage in der Deutschen Demokratischen Republik« vom 2. Juni 1953 zurückgenommen werden.

Dennoch blieb es bei der neuen strategischen Ausrichtung der SED-Kirchenpolitik: Zurückdrängung des gesellschaftlichen Einflusses von Religion und Kirche. Vor allem der »Einfluss der Kirchen auf die Jugend sollte geschwächt werden, um auf diese Weise ein Monopol auf die Sozialisation der nächsten Generation zu erreichen« (Großbölting 2013: 232). Folgerichtig gab es bis 1989 die härtesten Auseinandersetzungen im Bildungsbereich. 1954 wurde die Jugendweihe eingeführt, 1956 der Einzug der Kirchensteuer durch den Staat beendet, 1958 kam der in der Verfassung der DDR von 1949 Art. 44 garantierte Religionsunterricht mit dem Lange-Erlass de facto zum Erliegen.

Und doch waren die Kirchen für den Staat unentbehrlich mit ihrem Engagement im Bereich von Diakonie und Caritas, u.a. mit Krankenhäusern und Heilstädten, Heimen für geistig und körperlich Behinderte, Pflegeheimen, Säuglings- und Kinderheimen, Sondertagesstätten für geistig behinderte Kinder bis hin zu christlichen Kindergärten. Die Kirchen konnten auf der Grundlage der Trennung von Staat und Kirche eigenständig agieren, allerdings mit der klaren Beschränkung, dass »die Kirchen sich nicht in ausschließlich staatliche Belange einmisch«,³ ein Recht, dass ihr die Verfassung der DDR von 1949, Art. 41 Abs. 2 ausdrücklich eingeräumt hatte.

Widersprüchliches Taktieren prägte die Kirchenpolitik der SED bis 1989: Religion und Kirche wurden als Relikte bürgerlicher Ideologien und Machtkonkurrenz bekämpft, zugleich aber politisch gebraucht im Bemühen um internationale Anerkennung der DDR – gerade auch angesichts der Systemkonkurrenz in den unterschiedlichen Phasen der Blockkonfrontation.

Angesichts dieser Bedeutung von Kirchenpolitik belastete die Wiederaufrüstung und der Beitritt der Bundesrepublik zur NATO 1955, die Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft und erst recht der Militärseelsorgever-

³ Institut für Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED (1981): Sozialismus und Religion. In: Bündnispolitik im Sozialismus, S. 251.

trag von 1957 – dem auch die DDR-Synodalen zugestimmt hatten – das Verhältnis von Staat und Kirchen zusätzlich. Eine ökumenische Antwort auf diese Entwicklung war die Gründung der internationalen Christlichen Friedenskonferenz (CFK) in Prag 1958, die im Sinne von Dietrich Bonhoeffer eine verbindliche Friedenstheologie entwickeln wollte – erstmalig auch gemeinsam mit der russisch-orthodoxen Kirche.

Ein wichtiges Ergebnis dieser Bemühungen – vor allem auch auf Initiative des Theologen und religiösen Sozialisten Emil Fuchs – war ab 1964 die Möglichkeit, den Wehrdienst in der DDR als Bausoldat ohne Waffen ableisten zu können. Die DDR-Kirchen sahen in diesem waffenlosen Wehrdienst ein »deutlicheres Zeichen« für christliche Friedensverantwortung. Es gab aber kein kirchliches Nein zu Atomwaffen.

Auch die Auseinandersetzungen in den sozialistischen Ländern wie der Aufstand in Ungarn 1956, der Prager Frühling von 1968, die Gründung der polnischen Solidarnosc und der Ausnahmezustand in Polen von 1981 beförderten in der DDR eine verstärkt restriktive Kirchenpolitik.

Grundsätzlich war die Kirchenpolitik der SED abhängig:

- von der Einschätzung der Rolle der Kirchen im Faschismus: von Erfahrungen aus gemeinsamem Widerstand, aber auch von der Aufarbeitung ihrer Verstrickungen,
- von der internationalen Lage der Blockkonfrontationen und der zunehmenden Bedeutung der Außen- und insbesondere Friedenspolitik der DDR,
- von dem Verhältnis der beiden deutschen Staaten und der Tatsache der staatsgebietsübergreifenden Kirchengrenzen: bei der katholischen Kirche mit ihrer direkten Anbindung an Rom; bei den evangelischen Kirchen mit der Beibehaltung der »besonderen Gemeinschaft« der evangelischen Kirchen auch nach Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) 1969,
- von der politischen Situation in der DDR – ihren offen oder dogmatisch geprägten Entwicklungsphasen, die innerhalb des oben genannten Rahmens Kooperation und dialogische Ansätze, aber auch ideologischen Dogmatismus und politische Repression zum Inhalt haben konnten.

In der Kirchenpolitik der SED lassen sich also Phasen der Konfrontation der differenzierten Einbindung bis hin zu Phasen partieller Kooperation unterscheiden (vgl. Dohle/Heise: 1995).

Der hoffnungsvolle Aufbruch nach 1945 stützte sich auf das u.a. von dem Antifaschisten Anton Ackermann verteidigte »selbstverständliche Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit«, das in der ersten DDR-Verfassung von 1949 analog der Weimarer Reichsverfassung ausdrücklich verankert worden war. Außerdem sollte ein religiöses Bekenntnis kein Hindernis für den Beitritt zur SED sein zumal »die humanistischen Grundwerte des Christentums nicht im

Gegensatz zum Sozialismus« stünden (vgl. Krampitz 2017: 180f.). Zumal der religiöse Sozialist Adolf Grimme 1946 erklärte: »Als Sozialist *kann* man ein Christ sein, als Christ *muss* man ein Sozialist sein.« (Grimme 1975: 146). Auf diesen Zusammenhang verwiesen neben ihm 20 Pfarrer der religiösen Sozialisten, die 1946 im Prozess der Vereinigung von SPD und KPD zur SED kamen. Noch 1954 gehörten 68% der SED-Mitglieder einer der beiden Kirchen an. 1948 wurde Emil Fuchs an die Theologische und Ernst Bloch an die Philosophische Fakultät nach Leipzig berufen.

Auf die Phase des Aufbruchs folgten allerdings ab den 1950er Jahren mit dem Aufbau des Sozialismus inmitten des kalten Krieges komplizierte Phasen von Konfrontation und differenzierter Kooperation. Dazu gehörten einerseits die Auseinandersetzungen um die Junge Gemeinde, die Durchsetzung der Jugendweihe, die konsequente Trennung von Staat und Kirche bis hin zu den politischen Konflikten um Ernst Bloch und seiner Zwangsemeritierung. Andererseits erklärte der Staatsratsvorsitzende Walter Ulbricht 1960 erneut sogar vor der Volkskammer, dass Christentum und die humanistischen Ziele des Sozialismus keine Gegensätze seien. Dies bekräftigte er u.a. bei seinem offiziellen Treffen mit Emil Fuchs im Februar 1961.

Zu den Auswirkungen der Ereignisse des Prager Frühlings 1968 gehörte eine stark ambivalente bis restriktiv kontrollierende kirchenpolitische Praxis als Ausdruck einer Verunsicherung, die sich im Selbstverständnis der DDR-Verfassung von 1968 spiegelte. Während sich die DDR-Verfassung von 1949 im religionsverfassungsrechtlichen Teil eng an die Weimarer Reichsverfassung anlehnte, verzichtete die Verfassung der DDR von 1968 auf konkrete Darlegungen zur Staats-Kirchen-Politik. Im Artikel 20 der DDR-Verfassung von 1968 ist festgehalten, dass jeder Bürger der DDR unabhängig von Nationalität, Rasse, weltanschaulichem oder religiösem Bekenntnis, sozialer Herkunft und Stellung als Bürger die gleichen Rechte und Pflichten habe. Denn nach Artikel 39 Abs. 1 dieser Verfassung hat jeder Bürger der DDR das Recht, »sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben«. In Abs. 2 steht: »Die Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften ordnen ihre Angelegenheiten selbst und üben ihre Tätigkeit aus in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der Deutschen Demokratischen Republik. Näheres kann durch Vereinbarungen geregelt werden.« Damit waren bisher verfassungsrechtlich garantierte Arbeitsfelder der Kirchen nicht mehr wie noch 1949 festgeschrieben. Für die Kirchen und Religionsgemeinschaften wurde damit die Praxis der Staats-Kirche-Beziehungen im Sinne eines Primats der Politik vor dem Recht zum ständigen »Aushandlungsprozess«, abhängig von der innen- und außenpolitischen Lageeinschätzung, der konkreten Akteure und den Kräfteverhältnissen vor Ort. Für die in der DDR dominierenden evangelischen Kirchen bedeutete dies Verhandlungen mit den einzel-

nen Landeskirchen. Dies veränderte sich 1969 mit Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) mit Bundessynode und gewählten Gremien. Das heißt, die bisherige Politik differenzierter Kooperation ließ sich nicht fortsetzen. Zugleich wuchs aufseiten der staatlichen Akteure wie auch aufseiten der Kirchen die Einsicht, dass man sich längerfristig aufeinander einstellen und hierzu das Staat-Kirche-Verhältnis regeln muss.

Dies anerkennend und das soziale und internationale Engagement der Kirchen würdigend, konnten in den 1970er Jahren unter den Bedingungen relativer politischer und ökonomischer Stabilität kirchenpolitische Entscheidungen getroffen werden, die »Handlungsspielräume von Kirchen sicherte bzw. erweiterte« (Dähn 1992: 4). Hierfür stand das Spitzengespräch zwischen Bischof Schönherr als Vertreter des BEK und Erich Honecker, Vorsitzender des Staatsrates, am 6. März 1978 – es wurde zum Symbol der Anerkennung sowie neuer möglicher staatlich-kirchlicher Kooperationen. Bei diesem Gespräch festgeschrieben wurden u.a. die Altersversorgung kirchlicher Mitarbeiter, die Einfuhr von Literatur, arbeitsrechtliche Bestimmungen, kirchliche Sendungen im Fernsehen, und der Bau von Kirchen in Neubaugebieten. Umstritten blieb jedoch das Selbstverständnis des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR als einer »Kirche im Sozialismus«. Die SED würdigte zwar die damit erfolgte öffentliche Positionierung als Kirchen in einem sozialistischen Land. Es war jedoch nicht das erwartete Bekenntnis zum Sozialismus in der DDR.

Die Forderung nach einem »verbesserlichen Sozialismus«, vorgetragen von Probst Heino Falcke auf der Synode des Kirchenbundes 1972 (Falcke 1986: 23f.), stellte mit der so formulierten Kritik am Sozialismus zugleich seine reale Verfasstheit infrage. Anders die katholische Kirche, die sich als Teil der katholischen Weltkirche – unabhängig von gesellschaftlichen Systemen – in Loyalität zum Vatikan verstand.

Der Widerspruch zwischen Verfassungstext und neuen internationalen Vereinbarungen und Verpflichtungen mit dem Beitritt der DDR zur UNO und gesellschaftlicher Realität prägte vor allem die Kontroversen der 1980er Jahre. Zunehmend gerieten Außen- und Innenpolitik der DDR in Widersprüche: Die friedenspolitische Öffnung der SED im Zusammenhang mit dem KSZE-Friedensprozess stand im Widerspruch zu Erstarrungsprozessen im Inneren. Der Synodenbeschluss der Kirchen von 1982 zur »Absage an Geist und Logik der Abschreckung« stand im Gegensatz zum Verständnis der DDR-Friedenspolitik insbesondere gegenüber ihren Verpflichtungen innerhalb des Warschauer Vertrages.

1980 riefen die evangelischen Landesjugendpfarrer in Ost und West zur gemeinsamen Friedensdekade unter dem biblischen Symbol »Schwerter zu Pflugscharen« auf, die nach den Protesten gegen die Einführung des Wehrkundeunterrichts an Schulen auf eine breite kontroverse gesellschaftliche Re-

sonanz stieß. Vonseiten des Staates wurden die Auseinandersetzungen um die Aktivitäten unter dem Symbol »Schwerter zu Pflugscharen« zum Beginn einer neuen konfrontativen Phase der DDR-Kirchenpolitik, deren Irritationen und Repressionen bis 1989 anhielten. Aus dieser Friedensdekade entwickelten sich die Friedensgebete, die im Herbst 1989 dann eine entscheidende Organisationsstruktur für die Montagsdemonstrationen wurden.

Im Lutherjahr 1983 beteiligte sich die SED mit 15 Thesen, in denen sie »die Reformation als den Beginn einer neuzeitlichen Freiheitsgeschichte« würdigte (Kaufmann 2016: 746). Zugleich wurde an einem Konzept der »kommunistischen Erziehung« festgehalten, das der Sache nach jeglichen Dialog mit Andersdenkenden erschwerte oder sogar ablehnte. Die ökumenische Auslandsarbeit der Kirchen wurde gelobt, zugleich die wachsende Oppositionsbewegung zu Friedens-, Umwelt- und Gerechtigkeits- sowie Menschenrechtsfragen unter dem Dach der Kirchen kriminalisiert.

Je unfähiger sich die SED-Staats- und Parteiführung seit Anfang der 1980er erwie, auf verändernde gesellschaftliche Entwicklungen zu reagieren, desto stärker wurden ihre Vorbehalte gegenüber jenen, die anders dachten, sich kritisch zu innen- und außenpolitischen Entwicklungen der DDR äußerten – erst recht, wenn diese Kritik »weltanschaulich« anders begründet wurde. Die SED reagierte mit Sicherheitspolitik, maßgeblich unterstützt vom Ministerium für Staatssicherheit: Andersdenkende wurden zu Feinden erklärt.

Wie ist die PDS mit ihrer Erklärung von 1990 umgegangen?

Die PDS und später DIE LINKE verstehen sich als politisch und weltanschaulich plurale Partei, in der auch religiös gebundene Menschen einen gleichberechtigten Platz haben und sich eigenständig organisieren können, z.B. in der Arbeitsgemeinschaft »Christinnen und Christen bei der PDS« bzw. bei der LINKEN – eine kleine, jedoch beachtete Gruppe, die sich z.B. seit 2001 auf Evangelischen Kirchentagen und Katholikentagen zur Diskussion stellt und sich auch aktiv in programmatischen Debatten der Partei einbringt.

Bereits auf ihrem Parteitag im Februar 1990 stellte die PDS klar, dass sie weder eine führende Rolle noch ein Wahrheitsmonopol für sich beansprucht. Im Programm von 1990 erklärte sie, dass sie sich »vieler Berührungen zu pazifistischen und religiös begründeten humanistischen Standpunkten bewusst« sei (PDS 1990: 4). Zu den zwölf Forderungen einer »Gesellschaft der Solidarität und Toleranz« gehören u.a. auch Schutz und Förderung des Wirkens von Kirchen und Religionsgemeinschaften und deren volle Gleichstellung auf der Grundlage einer aktiv angestrebten Trennung von Staat und Kirche. Aus der religionspolitischen Erklärung von 1990 komplett ins Parteiprogramm übernommen wird

die Forderung nach »einer »Verantwortungsgemeinschaft« für Frieden, soziale Gerechtigkeit und den Schutz der natürlichen Umwelt« (ebd.: 17)

Das Chemnitzer Parteiprogramm von 2003 setzt sich für die »religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates und kommunaler Einrichtungen« ein. Noch deutlicher als das Programm von 1990 betont dieses Programm den im Grundgesetz verankerten Schutz individueller Rechte gegenüber staatlichem Zugriff, die rechtliche Überprüfbarkeit staatlichen Handelns sowie, Rechtsweggarantie und Kontrollinstanzen gegenüber den Sicherheitsorganen des Staates. Im Unterkapitel »Religionsgemeinschaften« heißt es, dass die SED – befangen im konfrontativen Denken – die Notwendigkeit des Dialogs mit Religionsgemeinschaften u.a. auch mit internationalen Bewegungen wie den Religiösen Sozialisten unterschätzt habe. Denn im »Zeitalter umfassender interkultureller Kontakte« ist die Benachteiligung von Menschen aufgrund ihrer religiösen Überzeugung eine »ernsthafte Gefahr für ein friedliches und demokratisches Miteinander« (PDS 2003: 45). Die PDS forderte deshalb die rechtliche Gleichstellung von Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Sie selbst will einen transparenten und regelmäßigen Dialog suchen mit ihren Vertreterinnen und Vertretern zu Fragen gemeinsamer Werte wie Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit und die Sicherung des Friedens. Sie übernimmt Verantwortung dafür, dass »nicht wenige Mitglieder der SED Strukturen der Unterdrückung mitgetragen und Verfolgung Andersdenkender zugelassen oder sogar unterstützt haben« (ebd.: 45). Sie achtet das ethische Engagement von Bürgerinnen und Bürgern, die in Kirchen, Religionsgemeinschaften und kirchlichen Sozialeinrichtungen tätig sind. Sie betont, dass ihr Eintreten für einen demokratischen Sozialismus an keine bestimmte Weltanschauung, Ideologie oder Religion gebunden ist.

Mit der Neuformierung der politischen Linken im Prozess der Vereinigung von WASG und PDS zu DIE LINKE und ihrer Entwicklung zur gesamtdeutschen Partei veränderte sich die Mitgliedschaft der Partei: Sie wurde heterogener – auch in Bezug auf ihr Verhältnis zu Religion und Kirchen. Es kamen einerseits verstärkt auch kirchlich gebundene Mitglieder zur Partei (Prinz 2009), für die – unbelastet vom komplizierten Erbe der DDR – der Umgang mit Gläubigen und Kirchen als Bündnispartner von Linken längst zur Normalität gehört, wie etwa bei Oskar Lafontaine, Ulrich Maurer und Klaus Ernst. Andererseits verstärkte sich der Anteil jener Mitglieder, die ihr atheistisches Selbstverständnis ausdrücklich in Distanz zu Religion und Kirche verstehen – oft auch konfliktreich biografisch bewältigt als Teil erfolgreicher Emanzipation und linker Identität. Gleichzeitig nimmt in der Mitgliedschaft der Anteil jener ab, die das Scheitern der DDR als biografischen Bruch erlebt haben und in den Auseinandersetzungen mit und innerhalb der PDS zu einem neuen Partei- und Politikverständnis, aber auch zu einem solidarischen Verständnis von Religion und

Kirche gefunden haben. Im Parteiprogramm der LINKEN von 2011 wird ausdrücklich auf die Erklärung der PDS von 1990 Bezug genommen: insbesondere auf die verfehlte Politik der SED, die »tragische Schicksale, Benachteiligung, Verdächtigungen und ohnmächtige Betroffenheit auslöste« (DIE LINKE 2011: 56). Ihr darin formulierter Anspruch, die bisherige Geschichte nach Hypothek und Vermächtnis zu befragen und dies auch mit Gläubigen zu tun und Kirchenpolitik aus linker Perspektive zu entwickeln, bleibt Herausforderung.

Verwendete und weiterführende Literatur

- Bebel, August (1873/74): Christentum und Sozialismus. Eine religiöse Polemik zwischen Herrn Kaplan Hohoff in Hüffe und August Bebel. In: Volksstaat von 1873/74. Online www.marxists.org/deutsch/archiv/bebel/1874/02/christentum.html.
- Dähn, Horst (1982): Konfrontation oder Kooperation, Opladen 1982.
- Dähn, Horst (1992): Probleme, Ziele und Methoden einer komparativen Analyse des Verhältnisses von Staat und Kirche innerhalb des sozialistischen Lagers. In: Staat-Kirche-Beziehung in der DDR und anderen ehemals realsozialistischen Ländern 1945 bis 1989. Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg. Wissenschaftliches Kolloquium vom 17.-19.12.1992.
- Dähn, Horst (2002): Die 2. Parteikonferenz der SED und die Kirchenpolitik der Partei (1952/53). JHK 2002. Jahrbuch für historische Kommunismusforschung, Berlin (DDR), S. 55-82; kommunismusgeschichte.de/jhk/jhk-2002/article/detail/die-2-partekonferenz-der-sed-und-die-kirchenpolitik-der-partei-195253/.
- Dähn, Horst/Heise, Joachim (Hrsg.) (2003): Staat und Kirchen in der DDR. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. Kontexte. 34, Frankfurt a.M.
- DIE LINKE (2011): Programm der Partei DIE LINKE; www.die-linke.de/fileadmin/download/grundsatzdokumente/programm_format/programm_der_partei_die_linke_erfurt2011.pdf.
- Dohle, Horst/Heise, Joachim/Hartweg, Frédéric (Hrsg.) (1995): SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen. Band 1: 1946-1967. Band 2: 1968-1989. Neukirchen-Vluyn.
- Falcke, Heino (1986): Christus befreit – darum Kirche für andere. Hauptvortrag bei der Synode des Kirchenbundes in Dresden 1972. In: Mit Gott Schritt halten. Reden und Aufsätze eines Theologen in der DDR aus zwanzig Jahren. Berlin, S. 12-32.
- Grimme, Adolf (1975): Selbstbesinnung. Reden und Aufsätze nach dem ersten Jahr des Wiederaufbaus (zuerst erschienen Braunschweig 1946), in: Dirks, Walter/Schmidt, Klaus/Stankowski, Martin (Hrsg.): Christen für den Sozialismus, Bd. II – Dokumente, Stuttgart.
- Großbölting, Thomas (2013): Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen.
- Kaufmann, Thomas (2016): Die Reformation, Berlin.
- Krampitz, Karsten (2017): Jedermann sei Untertan. Deutscher Protestantismus im 20. Jahrhundert, Aschaffenburg.
- PDS (Partei des Demokratischen Sozialismus) (1990): Programm Partei des Demokra-

- tischen Sozialismus; www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/ADS/PDS-Parteiprogramm_1990.pdf.
- PDS (Partei des Demokratischen Sozialismus) (2003): Partei des Demokratischen Sozialismus. Programm. Beschluss der 2. Tagung des 8. Parteitags der PDS am 25./26.10.2003 in Chemnitz, Berlin.
- PDS (Partei des Demokratischen Sozialismus) Parteivorstand (1990): Positionspapier der PDS zu Religion, Kirchen und Gläubigen »Für ein Miteinander in Toleranz und humanistischer Verantwortung« für das Präsidium des Parteivorstands vom 26.2.1990. PDS Archiv der Rosa Luxemburg Stiftung. Parteivorstand der PDS (1989 – 1993). PDS-PV-163, Blatt 19-27 und in »Neues Deutschland« vom 14.3.1990, 10.
- Prinz, Sebastian (2009): Das Verhältnis der Linkspartei zu den Kirchen und die kirchenpolitischen Positionen der Partei; www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/deutschlandarchiv/53950/linke-und-kirchen?p=all (abgerufen am 22.7.2019).
- Seidel, Jürgen (1993): Grundzüge staatlicher Kirchenpolitik in der SBZ 1945 bis 1949. In: Heise, Joachim/Hübner, Hans (Hrsg.) (1994): Evangelische Akademie Berlin Brandenburg. Staatliche Kirchenpolitik im »real existierenden Sozialismus« in der DDR, Berlin, S. 5-21.
- Verfassung der DDR (1949): www.documentarchiv.de/ddr/verfddr1949.html#b5 (abgerufen am 25.7.2019).
- Verfassung der DDR (1968/1974): www.verfassungen.de/ddr/verf68-i.htm (abgerufen am 25.7.2019).
- Verner, Paul/Götting, Gerald (1971): Christen und Marxisten in gemeinsamer Verantwortung, Union-Verlag, Berlin.
- Wirth, Günter (2016): Marxismus, Glauben und Religion in der DDR. In: Ramminger, Michael/Segbers, Franz (Hrsg.) (2018): »Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Tron zu stoßen«. Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx, Hamburg, S. 80-88.

Anhang: Positionen der PDS zu Religion, Kirchen und Gläubigen¹

»Für ein Miteinander in Toleranz und humanistischer Verantwortung«

»Als neue Partei hält es die Partei des Demokratischen Sozialismus für erforderlich, ihr Verhältnis zu Religion, Kirchen und Gläubigen klar und eindeutig zu bestimmen. Sie zieht Lehren aus der Vergangenheit, arbeitet kritisch Irrtümer sowie einseitige Urteile auf, verurteilt alle dirigistischen Praktiken der SED und will Schritt für Schritt ihre Schuld abtragen.

Die PDS schätzt die Initiativen und das politisch verantwortungsbewußte Verhalten vieler Gläubigen und Kirchenleitungen bei der demokratischen Erneuerung unserer Gesellschaft. Sie ist bereit, sich in gemeinsamer Wahrnehmung humanistischer Verantwortung für die Sicherung der politischen und sozialen Rechte der Menschen in unserem Lande einzusetzen.

Sie tritt dafür ein, daß das gegenseitige Verständnis und die gegenseitige Achtung von Christen und Marxisten im Interesse der gemeinsamen Zukunft der einen Menschheit ausgebaut und fruchtbar gemacht werden.

1. Für ein neues Herangehen an die Fragen von Religion und Kirche

Die PDS bekennt die Mitschuld vieler ihrer Mitglieder an der Politik der SED gegenüber Religion, Kirchen und Gläubigen.

Trotz öffentlicher Bekundung von Gleichberechtigung und Gleichachtung aller Bürger wurde das Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit verletzt. Das »angemahnte« Mitwirken der Kirchen und Religionsgemeinschaften an gesamtgesellschaftlichen Aufgaben wurde im Sinne politischer Konformität zu regulieren versucht.

Die Ursachen dieser Politik bestanden in der zunehmenden Abwehrhaltung der früheren Partei- und Staatsführung gegenüber jeglichen, den »Sozialismus in den Farben der DDR« kritisch anfragenden Bestrebungen nach gesellschaftlicher Veränderung, zu deren Sprecher sich viele Gläubige und Kirchenvertreter machten. Vor allem sind sie jedoch in jenem dogmatischen und stalinistisch geprägten, deformierten Sozialismusverständnis begründet, das dieser Politik seinen Stempel aufdrückte.

Deshalb erklärt die PDS:

¹ Quelle: Arbeitskreis Kirchenpolitik des PDS-Parteivorstandes. PDS (Partei des Demokratischen Sozialismus) Parteivorstand (1990): Positionspapier der PDS zu Religion, Kirchen und Gläubigen. »Für ein Miteinander in Toleranz und humanistischer Verantwortung« für das Präsidium des Parteivorstands vom 26.2.1990. PDS-Archiv der Rosa Luxemburg Stiftung. Parteivorstand der PDS (1989-1993). PDS-PV-163, Blatt 19-27. Der Beschluss wurde auch veröffentlicht in: »Neues Deutschland« vom 14.3.1990, 10.

- Ein neues Herangehen an die Fragen von Religion und Kirche verlangt, sich in den Reihen der Partei ehrlich und kritisch auseinanderzusetzen mit Sektierertum und antireligiöser Militanz, mit jeglichen Praktiken des Administrierens und Reglementierens.
- Ein neues Herangehen an Religion und Kirche, das nicht pragmatisch-taktierend, sondern prinzipiell und strategisch an der Vision eines demokratischen Sozialismus orientiert ist, erfordert die endgültige Verabschiedung von allen einseitigen und entstellenden Auffassungen über die Religion. Die PDS stellt sich auf den Boden einer modernen, realitäts-bezogenen Religionstheorie, in der Religion hinsichtlich ihrer gesellschafts- und lebensgestaltenden Potenzen unvoreingenommen widerspiegelt wird.

Sie lehnt alle vulgärmaterialistischen Vereinfachungen (wie zum Beispiel: Religion ist vor allem ›Opium des Volkes‹; Religion ist reaktionäre Ideologie; Religion ist kapitalistisches Überbleibsel und damit Fremdkörper in der zukünftigen Gesellschaft) als theoretische Ausgangspunkte ihrer Positionsbestimmung gegenüber Religion, Kirchen und Gläubigen ab.

2. Für weltanschauliche Pluralität und Toleranz in der Partei

Die PDS versteht sich als ausschließlich politische Partei und sagt sich los vom zweifelhaften Anspruch einer ›Weltanschauungspartei‹, die das persönliche Bekenntnis zur dialektisch-materialistischen Weltanschauung einschließlich ihrer atheistischen Konsequenzen zur Bedingung der Mitgliedschaft machte.

Sie ist in ihren politischen Zielen den sozialen und ökonomischen Interessen, vor allem der Werktätigen, der Lohn- und Gehaltsabhängigen und der sozial Schwachen und Benachteiligten verpflichtet.

Die PDS geht davon aus, daß die Ziele des demokratischen Sozialismus auch von christlichem Glauben her und aus christlicher Verantwortung bejaht werden können.

Sie knüpft an die durch das stalinistische Verständnis der ›Partei neuen Typus‹ verdrängten Traditionen des Zusammengehens von Arbeiterbewegung und christlichen Sozialisten an und öffnet sich für die Mitgliedschaft von gläubigen Bürgern.

Die PDS verbindet das Ringen um die Herausarbeitung gemeinsamer politischer Ziele des Handelns ihrer Mitglieder mit Toleranz und Offenheit gegenüber der gesamten Spannweite der in ihren Reihen vertretenen persönlichen weltanschaulichen Überzeugungen – vom Atheisten über den liberalen Freidenker bis zum Gläubigen.

3. Für eine globale und lokale Verantwortungsgemeinschaft von Marxisten und Gläubigen

Für die PDS ist der Dialog mit Christen und Kirchen über Frieden, Gerechtigkeit und Erhaltung der natürlichen Lebensbedingungen der Menschen ebenso unumgänglich wie die praktische Zusammenarbeit zur gemeinsamen Bewältigung globaler und lokaler Probleme.

Sie tritt ein für einen humanistischen Wertekonsens in unserer Gesellschaft, der darauf abzielt, den vielfältigen neuen globalen und lokalen Gefährdungen des Gemeinwohls zu begegnen.

Aus der Sicht der PDS zwingen die Überlebensinteressen der Menschheit dazu, die vorhandenen Übereinstimmungen in Wertvorstellungen von Marxisten und Gläubigen (wie zum Beispiel soziale Gerechtigkeit, Friede nach außen und nach innen, ökologische Verantwortung in allen gesellschaftlichen Bereichen, Schaffung einer solidarischen Gesellschaft, Wahrung sozialer Sicherheit und andere) für ein neues gesellschaftliches Ethos fruchtbar zu machen.

Die von Christen im konziliaren Prozeß vor allem in den Ökumenischen Versammlungen von Dresden und Magdeburg entwickelten neuen Wert- und Lebensorientierungen zur Überwindung der ›Konsumgesellschaft‹, die Suche von Christen nach Wegen aus dem Teufelskreis von Umweltzerstörung, sozialer Polarisierung von ›Nord‹ und ›Süd‹ sowie Entpersönlichung des Menschen durch neue technologische Entwicklungen werden in unsere gesellschaftliche Alternative Eingang finden.

In unserer Vision eines demokratischen Sozialismus ist die Absage an jegliche Formen von Ausbeutung, Unterdrückung und Diskriminierung des Menschen, die auch ein christliches Anliegen ist, enthalten.

Tätige Solidarität mit allen um ihre volle nationale und soziale Befreiung kämpfenden Völkern ist für uns ein unverzichtbarer Wert.

Wir unterstützen die Bemühungen der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Rahmen des konziliaren Prozesses, das Bewußtsein der Menschen für die globalen Probleme, vor allem aber auch für die Völker der Dritten Welt zu schärfen.

Schnellstens müssen Maßnahmen für eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung, gegen die unerträglichen Schuldenlasten, gegen Verarmung und Militarisierung in den Ländern der Dritten Welt in Gang gesetzt werden.

Aus der Aufgabe, den Weg zur deutschen Einheit so zu gehen, daß der von Christen und Kirchen unterstützte Bau des gemeinsamen Hauses Europa zu einer ›versöhnten Gemeinschaft‹ aller Völker und Nationen des Kontinents führt, die ihren Beitrag zur Sicherung des Weltfriedens und zum Gemeinwohl der Menschheit verstärken kann, erwachsen weitere wichtige Felder von Dialog und Zusammenarbeit.

4. Für Rechtssicherheit und ein geordnetes Verhältnis von Staat und Kirchen

Unzureichende rechtliche Grundlagen für das Verhältnis von Staat und Kirchen in der Verfassung von 1968 sowie mangelnde innerstaatliche Umsetzung internationaler Vereinbarungen zu humanitären Fragen, einschließlich der die Rechte von Gläubigen betreffenden Artikel, führten in der Vergangenheit vielfach zu subjektivistischem Pragmatismus und administrativer Willkür in den Beziehungen von Staat und Kirchen.

Die PDS tritt ein:

- für die konsequente Verwirklichung des Grundrechts jedes Bürgers auf Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit entsprechend den internationalen Konventionen, einschließlich der Verwirklichung der Festlegungen des Abschlußdokuments des KSZE-Folgetreffens in Wien (Januar 1989) nach Geist und Buchstaben;
- für die rechtliche Gleichstellung von Kirchen und Religionsgemeinschaften;
- für die staatliche Unterstützung der Ausübung religiöser Kulthandlungen durch in der DDR tätige ausländische Bürger, sofern sie dies wünschen;
- für die Aufnahme des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche in die Verfassung, um staatliche Bevormundung und klerikalistische Tendenzen zu verhindern;
- für die verfassungsmäßige Verankerung des Rechts von Kirchen und Religionsgemeinschaften, zu Lebensfragen der Gesellschaft Stellung zu nehmen;
- für die Wiederherstellung des Status von Kirchen und Religionsgemeinschaften als »Körperschaften des öffentlichen Rechts«, sofern sie dies wünschen und beantragen;
- für die verfassungsmäßige Verankerung der Trennung von Schule und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften bei rechtlicher Garantie der frei und unabhängig durch die Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften zu erteilenden Unterweisung in der jeweiligen Glaubenslehre;
- für die juristische Überprüfung früher ausgesprochener gerichtlicher Verbote bzw. Einschränkungen in bezug auf die Existenz und Wirksamkeit von Religionsgemeinschaften in der DDR.

Die PDS betrachtet die staatsrechtliche Garantie der Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit für alle Bürger in der Verfassung als das wichtigste Mittel zur Herstellung rechtsstaatlicher Verhältnisse auf diesem Gebiet.

Sie tritt dafür ein, daß Gläubige und Nichtgläubige gegenüber dem Staat und im öffentlichen Leben der Gesellschaft in gleicher Weise weder bevorzugt noch behindert werden dürfen.

5. Für die Förderung des sozialen Wirkens der Kirchen und Religionsgemeinschaften

Die PDS tritt dafür ein, daß die Kirchen und Religionsgemeinschaften in ihrem sozialen und diakonischen Wirken vorbehaltlos und unbürokratisch durch den Staat gefördert werden.

Die Vereinbarungen zwischen kirchlichen Einrichtungen und dem staatlichen Gesundheitswesen auf den Gebieten von Ausbildung, Finanzierung und Altersversorgung der Beschäftigten sind zu sichern und auszubauen.

Die PDS tritt dafür ein, daß die Zusammenarbeit zwischen staatlichen bzw. gesellschaftlichen Einrichtungen und kirchlichen Werken bzw. Initiativgruppen auf den Gebieten der Resozialisierung von ehemaligen Strafgefangenen, der Bekämpfung von Sucht- und Drogenabhängigkeit und Alkoholismus, der Jugendhilfe und der Betreuung älterer Bürger ausgebaut und staatlich gefördert wird.

Von Kirchen und Religionsgemeinschaften unterhaltene Kindergärten und -heime sollten ebenso wie staatliche, kommunale bzw. betriebliche Einrichtungen gefördert werden und diesen gleichgestellt sein. Neugründungen sind vom Staat zu unterstützen.

Die PDS tritt dafür ein, die staatliche und gesellschaftliche Anerkennung des Einsatzes von Gläubigen, Kirchen und Religionsgemeinschaften für geschädigte und behinderte Bürger materiell und moralisch zu verstärken.

Die Ausbildung von qualifiziertem Pflege- und Betreuungspersonal bedarf der Erweiterung und staatlichen Unterstützung.

6. Für die Integration christlichen Kulturerbes in das geistig-kulturelle Leben unseres Volkes

Anerkennung finden in der PDS die Beiträge religiös gebundener Künstler zur Kultur- und Kunstentwicklung der DDR sowie die Rolle der Religionen als Träger von menschheitlich bedeutsamen Kulturwerten.

Deshalb spricht sich die PDS dafür aus:

- die im kirchlichen Raum erbrachten Leistungen zur Bewahrung, Pflege und Weitergabe des christlichen Kulturerbes zu fördern und weiterzuführen. Religiöse Literatur und kirchliche Publizistik sind in allen Buchhandlungen allgemein zugänglich zu machen. Die staatliche Unterstützung kirchlicher Denkmalpflege darf nicht dem Rotstift zum Opfer fallen;
- Die Aufarbeitung, Bewahrung und Weitergabe des geistig-kulturellen Erbes des jüdischen Volkes bedarf besonderer staatlicher und gesellschaftlicher Unterstützung und Förderung.
- sachliches und unvoreingenommenes Wissen über Inhalte und Geschichte der Religionen und Kirchen in den Bildungseinrichtungen zu vermitteln, um bei den heranwachsenden Generationen Kenntnisse über das humanisti-

sche Erbe potential zu befördern und ein geistiges Klima der Toleranz in der Gesellschaft schaffen zu helfen.

Angesichts von heute bereits absehbaren Entwicklungen ruft die PDS alle Bürger der DDR, insbesondere die Christen und die Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften, auf, gemeinsam anzutreten und über alle parteipolitischen Bindungen hinweg zu wirken:

- gegen soziale Ungerechtigkeit und Sozialabbau, gegen Egoismus und gegen die Etablierung einer ›Ellenbogengesellschaft‹;
- gegen neue Feindbilder und Ausgrenzungen von Mitbürgern, gegen ethischen Nihilismus sowie weltanschauliche und politische Intoleranz;
- gegen alle Erscheinungsformen von Revanchismus, Nationalismus und Ausländerfeindlichkeit, Rassismus und Antisemitismus, Neofaschismus und Terrorismus.

Die PDS bekundet gegenüber allen gläubigen Bürgern, daß sie eine politische Plattform für all jene sein will, die erkannt haben, daß sich Marxismus und Christentum, Sozialismus und Religion von ihren sozialetischen Intentionen her eben nicht ›wie Feuer und Wasser‹ verhalten, sondern viele verbindende Gemeinsamkeiten aufweisen.«

2. Der Staat, die Linken und die Religionen

Hans Markus Heimann

Das Verhältnis von Staat und Religion unter dem Grundgesetz

Gesellschaftliche Situation

Religion und Religionsausübung stellen das Zusammenleben von Menschen immer wieder vor neue Herausforderungen. Auch ein scheinbar eingespieltes Verhältnis von Staat und Religion – wie unter dem Grundgesetz – kann in anderem Licht erscheinen, wenn es mit hierfür neuen Religionen konfrontiert wird, beispielsweise als Folge von Migration. In Deutschland wie auch in anderen Ländern des Westens ergeben sich zahlreiche Fragestellungen derzeit vor allem durch einen wachsenden und gesellschaftlich präsenter werdenden muslimischen Bevölkerungsanteil, der hier auf ein in vielen Jahrhunderten ausdifferenziertes Verhältnis von Staat und Religion trifft.

Eine die Gesellschaft befriedende Antwort auf alle Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen – und die ganz weite Teile der Gesellschaft auf sehr emotionale Weise bewegen –, scheint im Moment die drängendste Herausforderung im Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland zu sein. Dabei ist das Meinungsspektrum denkbar weit und reicht an den Rändern sogar bis zur Forderung nach einer Abschaffung der Religionsfreiheit. Vielfach werden in der öffentlichen Diskussion offenbar auch diffuse Ängste auf den Islam projiziert (vgl. hierzu Bahners 2011; Nussbaum 2014: 12ff.; Bude 2014: 134ff.), der unter dieser Bezeichnung freilich – nicht anders als das Christentum – sehr unterschiedliche Richtungen vereint: »Den« Islam, »die« Muslime gibt es bekanntlich gar nicht.

Doch wäre der Blick verengt, würde man in diesem Zusammenhang allein den Islam betrachten: Auch bei den Kirchen schreitet der Veränderungsprozess weiter voran, sie müssen den Wandel vom früheren Status der »Volkskirche« in der alten Bundesrepublik zu zwar immer noch bedeutenden, aber schwächer werdenden Religionsgemeinschaften bewältigen. Damit geht eine Neuausrichtung ihres Verhältnisses zum Staat einher, die in den alten Ländern früher weithin angenommene Überschneidung der Interessen von Staat und Kirchen wird geringer. Und schließlich kann auch die größer werdende Zahl derer, die gar keiner Religionsgemeinschaft angehören – in den neuen Ländern sind dies bereits 80% der Bevölkerung –, das traditionell freundliche Verhältnis der Bundesrepublik zur Religion infrage stellen.

Verfassungsrechtliche Situation

Nun ist das Verhältnis von Staat und Religion mit seinen zahlreichen Facetten in Deutschland ein rechtlich normiertes. Diese Normierungen reichen nicht nur bis zur Verabschiedung des Grundgesetzes im Jahr 1949 zurück, sondern bestehen auch aus vielen Vorschriften der Weimarer Reichsverfassung, die in das Grundgesetz übernommen wurden und damit bereits eine hundertjährige Tradition aufweisen. Es existiert also ein vom Staat vorgegebener rechtlicher Rahmen, der in einer Demokratie als alleiniger Beurteilungsmaßstab dienen muss. Letztlich lassen sich alle Fragestellungen mit Religionsbezug am Grundgesetz messen, und hier insbesondere an Art. 4 GG, der die Religionsfreiheit schützt; diese Norm erfasst übrigens in gleicher Weise auch die Weltanschauungsfreiheit, daher gelten alle nachfolgenden Ausführungen zur Religion sinngemäß auch für Weltanschauungen. Ein solcher rechtlicher Maßstab ist bereits das Ergebnis eines säkularen Prozesses, denn er impliziert, dass Religion sich dem Staat und seinen Rechtsnormen unterzuordnen hat und ihm nicht gleichgeordnet ist oder gar vorgeht. Staat und Religion sind grundsätzlich getrennt (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 1 WRV), dem Staat obliegt die Regelungshoheit.

Was uns heute selbstverständlich erscheinen mag, ist auch hinsichtlich des Christentums das Ergebnis einer langen historischen Entwicklung und war bis in die Frühzeit der Bundesrepublik nicht unumstritten, als es noch Strömungen gab, die den Kirchen eine bevorrechtigte Stellung innerhalb des Staates zusprechen wollten (hierzu näher Jeand'Heur/Korioth 2000: 49ff.). Hinzu kommt, dass der Staat des Grundgesetzes religiös und weltanschaulich neutral ist, also alle Religionen grundsätzlich gleich behandeln muss und sich selbst keine Religion, religiösen Inhalte oder religiösen Symbole zu eigen machen darf. Dies bedeutet in der Tradition der Bundesrepublik gerade keine laizistisch geprägte Gegnerschaft zur Religion, sondern eine freundschaftliche Trennung, die durchaus auch die paritätische Förderung von Religion umfassen kann. Durchbrechungen des Trennungs- und des Neutralitätsprinzips können allerdings nur dann rechtmäßig sein, wenn sie im Grundgesetz selbst angeordnet sind – was bei verschiedenen grundgesetzlichen Gewährleistungen wie beispielsweise dem Körperschaftsstatus oder dem schulischen Religionsunterricht auch stattfindet.

Wie also stellt sich das Religions- und Weltanschauungsrecht heute im Überblick dar? Das Grundgesetz lässt in seinem Normbestand zu Religion und Weltanschauung eine Zweiteilung erkennen. Zum einen gewährt der bereits erwähnte Art. 4 GG die Religions- und Weltanschauungsfreiheit als Grundlage des religiösen Zusammenlebens, flankiert von der Gewährleistung religiöser und weltanschaulicher Gleichheit insbesondere in Art. 3 GG. Daneben exis-

tiert im Grundgesetz als zweiter Bereich ein staatskirchenrechtlicher Traditionsbestand, zu dem beispielsweise der Körperschaftsstatus (mit der darauf basierenden »Kirchensteuer«) oder der schulische Religionsunterricht gehören; auch hier werden den Religionsgemeinschaften gemäß Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 7 WRV Vereinigungen gleichgestellt, »die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen«. Beide Regelungsgebiete des Grundgesetzes sollen nachfolgend näher betrachtet werden (vgl. zum ganzen Heimann 2016).

Religionsfreiheit

Wirkung der Religionsfreiheit

Religion und Religionsausübung haben unter dem Grundgesetz eine zuvor ganz unbekannte Freiheitsgewährung durch den Staat erfahren. Es ist aber offensichtlich, dass die Inanspruchnahme religiöser Freiheit zugleich auch die Freiheiten Dritter beschneiden oder sonstige Verfassungsgüter tangieren kann, weil Religionsausübung alle menschlichen Verhaltensweisen prägen kann. Hier ist angesichts neuer gesellschaftlicher Entwicklungen stets ein neuer Ausgleich zu finden. Dabei scheint die oftmals zu beobachtende Unsicherheit im Umgang mit neuen Fragestellungen durch religiös motiviertes Verhalten auch daraus zu resultieren, dass vielen Menschen nicht klar ist, was der grundrechtliche (oder menschenrechtliche) Schutz der Religionsfreiheit eigentlich bedeutet. Religionsfreiheit ist selbstverständlich keine »totale« Religionsfreiheit. Vielmehr kann die Religionsfreiheit so wie die anderen Grundrechte auch durch den Gesetzgeber eingeschränkt werden – und zwar letzten Endes allein durch den Gesetzgeber, da zwingende Voraussetzung für die Rechtmäßigkeit eines Grundrechtseingriffs immer eine gesetzliche Grundlage ist.

Dieser Aspekt wird in der allgemeinen Grund- und Menschenrechtsdiskussion sehr oft übersehen. Der grundrechtliche Schutz zeigt sich also darin, dass ein Grundrechtseingriff rechtfertigungsbedürftig ist und der Staat nicht unhinterfragt in Rechte eingreifen kann, wie er will. Da jede Einschränkung von Religion und Religionsausübung an der Religionsfreiheit gemessen werden kann, kann auch immer das Bundesverfassungsgericht (oder gegebenenfalls ein europäisches Gericht) zur Letztentscheidung dieser Fragen angerufen werden. Grundrechtlicher Schutz bewirkt also einen verfassungsgerichtlichen Kontrollmechanismus für staatliche Entscheidungen, insbesondere anhand des Kriteriums der Verhältnismäßigkeit, und ist damit eine spezifische Ausprägung von Gewaltenteilung.

Eine Einschränkung der Religionsfreiheit ist verfassungsgemäß, wenn einem entgegenstehenden Rechtsgut in der Abwägung höheres Gewicht zukommt.

Die Begründungen für eine Einschränkung müssen religionsneutral sein: Dies wäre nicht der Fall, wenn beispielsweise argumentiert würde, religiöse Praktiken seien »in Deutschland unüblich« oder »dem abendländischen Kulturkreis unbekannt«; relevant können allein gewichtiger einzuschätzende Grundrechtspositionen Dritter oder sonstige Verfassungsrechtsgüter sein. Selbstverständlich hält ein solches System keine fertigen Ergebnisse bereit: Das Grundgesetz kann das Ergebnis einer Abwägungsentscheidung nicht vorgeben, und diese wird auch durch die Prägungen der Entscheider beeinflusst. Da verfassungsgerichtliche Verfahren auf dem Gebiet der Religion regelmäßig große Aufmerksamkeit erfahren, finden sie zudem im Rahmen eines auch von Gerichten rezipierten öffentlichen Diskurses statt. Wenn man ehrlich ist: Eine solche Entscheidung kann, auch wenn sie das Bundesverfassungsgericht am Maßstab des Grundgesetzes trifft, ihren politischen Charakter nicht verleugnen.

Sinn und Aktualität der Religionsfreiheit

Dabei liegt der grundrechtliche Schutz der Religionsfreiheit nicht nur im individuellen Interesse von Gläubigen und Religionen, sondern auch im gesamtgesellschaftlichen Interesse: Religionsfreiheit ist nämlich Ausdruck der historischen Erfahrung, dass erst durch sie religiöser Frieden ermöglicht wird. Die Bewahrung des religiösen Friedens durch eine zumindest vom ganz überwiegenden Teil der Bevölkerung akzeptierte Ordnung von Religion und Religionsausübung ist eine Grundvoraussetzung für den innerstaatlichen Frieden – aus meiner Sicht beispielsweise ebenso wichtig wie der soziale Frieden.

Auch wenn religiöser Frieden zumindest in der Geschichte der Bundesrepublik als selbstverständlich erscheint, zeigt der Blick in die deutsche Vergangenheit ebenso wie auf andere Staaten, dass er in Wahrheit höchst fragil ist: Die Zahl der Kriege, Bürgerkriege und innerstaatlichen Konflikte, die zumindest auch auf religiösen Differenzen beruhen, ist beinahe unübersehbar. Und auch in den alten Ländern ist noch nicht ganz in Vergessenheit geraten, wie ausgeprägt beispielsweise die Gegensätze zwischen den Angehörigen der beiden großen Kirchen noch bis in die 60er Jahre des letzten Jahrhunderts waren.

Zugleich gibt die spezifische deutsche Religionsgeschichte Anlass zu der Hoffnung, den Herausforderungen durch religiöse Heterogenität gerecht werden zu können. Seit der Reformation bestand in praktisch allen Teilen Deutschlands immer die Notwendigkeit, einen Modus Vivendi für das Zusammenleben der lange Zeit sehr antagonistischen christlichen Konfessionen zu finden. Anders als in konfessionell homogenen Staaten bildete sich so über die Jahrhunderte mit zahlreichen religiösen Konflikten ein rechtliches Instrumentarium heraus, das es ermöglicht, mit religiöser Differenz angemessen umzugehen.

Der allgemeine Anspruch an die Religionsfreiheit ist es also, bei möglichst weitgehender religiöser Freiheit das friedliche Zusammenleben aller Einwoh-

ner zu gewährleisten. Damit bleibt die Religionsfreiheit der Schlüssel zur Bewältigung aller neuen Fragestellungen durch Religion. Ein anderes staatliches Instrumentarium zum Umgang mit religiöser Vielfalt ist für einen freiheitlichen und demokratischen Rechtsstaat nicht ersichtlich. Wie auch sonst sollte das Zusammenleben in religiöser Hinsicht ausgestaltet werden, wenn nicht auf der Basis von Freiheit und Gleichberechtigung für die Angehörigen aller Religionen? Insofern ist diese Grundentscheidung des Grundgesetzes auch heute noch vollkommen zeitgemäß. Wichtig ist nur das Verständnis, dass Grundrechte Freiheit und Gleichheit erst als Ergebnis eines komplexen Ausgleichsprozesses gewähren, bei dem immer die Möglichkeit der Einschränkung mitzudenken ist, entweder als gerechtfertigter Eingriff in die Religionsfreiheit oder als zulässige Ungleichbehandlung aufgrund einer religionsneutralen Begründung.

Vielleicht haben sich die Gesetzgeber in Bund und Ländern hier bislang zu sehr zurückgehalten: Sie sollten sich in Zukunft stärker als bisher der Frage stellen, in welchen Lebensbereichen religiös motivierte Handlungsweisen hingenommen werden können oder aber der Schutz anderer Rechtsgüter Verbote oder Auflagen erforderlich macht. Nach meinem Eindruck werden gerade nachgeordnete Verwaltungsstellen – beispielsweise Schulen – dabei bisher eher alleingelassen und auf Generalklauseln oder allgemeine Rechtsgrundsätze verwiesen, wo klare Entscheidungen durch den Gesetzgeber notwendig wären. Selbstverständlich können die in diesem Zusammenhang getroffenen Entscheidungen des Gesetzgebers in der verfassungsgerichtlichen Kontrolle auch verworfen werden, doch das ist nicht entscheidend: Wichtig ist, dass ein solchermaßen flexibles System, also das Zusammenspiel von Gesetzgeber, verfassungsgerichtlicher Kontrolle und öffentlichem Diskurs, genügend Flexibilität bietet, um alle neuen religiös begründeten Fragen angemessen lösen zu können – wenn auch gegebenenfalls erst nach einem längeren und konfrontativen Diskussionsprozess; doch ist ein solcher nicht negativ zu bewerten, sondern gerade Ausdruck der Ausübung eines Freiheitsrechts.

Grundlage der Religionsfreiheit

Der freiheitliche Grundrechtsstaat beruht allerdings auf einer für ihn elementaren Voraussetzung: Er muss als solcher akzeptiert werden. Seine am Maßstab der Religionsfreiheit getroffenen Entscheidungen sind zu befolgen, auch wenn sie den eigenen religiösen Vorstellungen zuwiderlaufen. Den Willen, eigene religiöse Normen für alle verbindlich machen zu wollen, kann er nicht akzeptieren. Unabdingbar ist also, dass die grundsätzliche Geltung von Grundrechten oder das Demokratieprinzip, kurz: die vom Bundesverfassungsgericht so genannte »freiheitlich-demokratische Grundordnung« nicht bekämpft werden.

Das Zusammenleben in einer multi- und areligiösen Gesellschaft erfordert also Zugeständnisse: Die Ursprungsbevölkerung muss einsehen, dass es kein

Grund für ein Verbot religiöser Praxis sein kann, wenn sie ungewohnt ist oder den eigenen kulturellen Gepflogenheiten widerspricht. Dasselbe gilt für eine religionsferne Absicht, alles Religiöse aus der Öffentlichkeit herausdrängen zu wollen. Kriterium kann nur sein, dass ein religionsneutraler Wert entgegensteht, der höheres Gewicht hat. Nur so läßt sich Einsicht für religiöse Beschränkungen erreichen – zugleich kann sie dann aber auch von den Angehörigen aller Religionen erwartet werden, weil gerade keine Diskriminierung vorliegt.

Eine allgemeine undifferenzierte »Akzeptanz des Grundgesetzes« oder »unserer Werte«, wie dies oftmals gefordert wird, bedeutet es hingegen gerade nicht. Das Grundgesetz schützt mit seinen Grundrechten zunächst einmal auch Handlungsweisen oder »Werte«, die von denen der Mehrheitsgesellschaft abweichen – gerade auch im Hinblick auf die Religionsfreiheit. Die Grundrechte eröffnen nämlich Freiheitsräume für den Einzelnen, indem sie Handlungsräume des Staates begrenzen; insofern mag man das Grundgesetz auch als »Werteordnung für staatliches Handeln« bezeichnen. Es wäre jedoch ein grundlegendes Mißverständnis, Grundrechte als generelle Werteordnung auch für privates Handeln zu verstehen.

Und selbst die »freiheitlich-demokratische Grundordnung« ist nur insofern ein allgemein verbindlicher »Wert«, als sie nicht bekämpft werden darf. Unterhalb dieser Schwelle kann der Schutz der Religionsfreiheit sogar ein religiöses Weltbild erfassen, das der »freiheitlich-demokratischen Grundordnung« widerspricht, eben solange auf dieser Grundlage keine Straftaten begangen werden oder in sonstiger Weise aktiv gegen sie vorgegangen wird. Eine »Glaubens- oder Gewissenspolizei« wäre mit dem Grundgesetz gerade nicht vereinbar. Allenfalls kommt hier eine präventive Beobachtung in Betracht. Die Erwartungshaltung des Staates kann sich somit eigentlich nur auf die Befolgung der Gesetze und die Akzeptanz der »freiheitlich-demokratischen Grundordnung« im Handeln richten.

Dennoch scheint hier ein grundlegendes Dilemma freiheitlicher Staaten auf: Letzten Endes wird sich auch der Erfolg der Integration religiös sehr traditionell sozialisierter Zuwanderer vor allem daran erweisen, ob sie Teil dieses für pluralistische Gesellschaften existenziellen Konsenses werden. Seine Akzeptanz – nicht nur in religiöser, sondern auch in politischer Hinsicht – ist für pluralistische Gesellschaften nämlich eine Existenzbedingung, eben die Voraussetzung, von der der freiheitliche Staat lebt und die er zugleich nicht – oder nur bis zu einem gewissen Maße – garantieren kann.¹ Insofern ist nicht die

¹ So das bekannte Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde (1991: 112), der allerdings zur Lösung dieses Problems wenig überzeugend danach fragt, »ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt« (ebd.: 113).

Multireligiosität an sich mit ihren schwierigen, aber auf Grundlage von Religionsfreiheit und Neutralität lösbaeren Fragen die eigentliche Herausforderung, sondern die mögliche Überforderung des Staates durch die Anzahl derer, die seine Freiheit letztlich ablehnen. Darauf deutet derzeit aber aus meiner Sicht nichts hin. Dennoch liegt hier der entscheidende Punkt: Dem Zusammenleben in einem religiös heterogenen Staat kann notwendigerweise eine gewisse Relativierung der eigenen Religion oder Anschauung innewohnen. Dies ist um den Preis der Freiheit hinzunehmen.

Staatskirchenrechtlicher Traditionsbestand

Gegenüber der Religionsfreiheit weist der staatskirchenrechtliche Traditionsbestand des deutschen Religionsrechts – also der eingangs erwähnte zweite Regelungsstrang – eine geringere Bedeutung für die Bewältigung der aktuellen Fragestellungen durch religiöse Vielfalt auf. Nur stichwortartig sollen daher einige Traditionselemente angesprochen werden, nämlich der schulische Religionsunterricht, die Theologie an Hochschulen und die Anstaltsseelsorge.

Schulischer Religionsunterricht

Staatlicher Religionsunterricht in der Schule (siehe hierzu ausführlich Heimann 2011), der an sich gegen die Pflicht zur religiösen Neutralität und die Trennung von Staat und Religion verstieße, ist aufgrund der expliziten Gestattung in Art. 7 Abs. 2 und 3 GG erlaubt. Diese Norm eröffnet sogar einen Anspruch auf seine Einrichtung – außer in Berlin und Bremen, wo sie nach Art. 141 GG nicht gilt; für die neuen Länder ist dies umstritten, bis auf Brandenburg haben ihn alle nach der Wiedervereinigung eingeführt. Auch islamischer Religionsunterricht auf dieser Grundlage steht also nicht im staatlichen Ermessen oder gar Belieben, sondern ist verpflichtend einzurichten – wenn denn seine Voraussetzungen erfüllt werden. Eine dieser Voraussetzungen ist, dass die religiösen Inhalte dem Staat vorgegeben werden müssen; nichts wäre für den religiös neutralen Staat schädlicher, als wenn er über die zu vermittelnden religiösen Inhalte selbst entscheiden müsste. Daher bedarf es einer Instanz, die diese religiösen Inhalte vorgibt, und die es dem Staat über eine klare Mitgliedschaftsregelung auch ermöglicht, den Teilnehmerkreis für den Unterricht festzulegen; dies bereitet den Muslimen, die sich traditionell nicht in Gemeinschaften organisieren, bislang Schwierigkeiten. Die Situation ist in den einzelnen Bundesländern derzeit sehr unterschiedlich, islamischer Religionsunterricht im Sinne von Art. 7 GG existiert beispielsweise in Hessen, genauer: Es gibt dort zwei islamische Religionsunterrichte, die allerdings durchaus nicht alle muslimischen Schüler erfassen, nämlich »Ditib-Unterricht« und »Ahma-

diyya Muslim Jamaat-Unterricht«. In anderen Ländern wird auf unterschiedliche Weise versucht, über Hilfskonstruktionen die fehlende religiöse Instanz zu ersetzen, wobei die eindeutige Trennung der staatlichen von der religiösen Sphäre in der Praxis zuweilen fraglich erscheint. Zudem wird bei derartigen Konstruktionen oftmals nicht deutlich, von welchen Intentionen die staatliche Seite im Hinblick auf islamischen Religionsunterricht eigentlich geleitet wird.

Schulischer Religionsunterricht als solcher scheint mir auch heute noch Legitimität aufzuweisen: Er ist als besondere, grundgesetzlich verankerte staatliche Förderung der Religionsausübung zu verstehen, durch die der Staat Religion als Teil von Kultur und Erziehung und damit die Grundlegung religiösen Glaubens im Kindes- und Jugendalter für die Angehörigen von Religionsgemeinschaften auch in der Schule als wichtig anerkennt. Insofern ist er keineswegs aus der Zeit gefallen und wird auch nicht durch eine geringer werdende religiöse Bindung der Bevölkerung infrage gestellt, aber: Der Staat darf mit ihm keine weiteren Absichten verbinden wie beispielsweise die früher als Legitimationsgrundlage ins Feld geführte Wertevermittlung – was aus Sicht der Pädagogik ohnehin sehr fraglich erscheint. Hat er die Absicht, Wertereflexion oder wertorientiertes Verhalten einzuüben, kann er dies durchaus tun – und es wäre aus meiner Sicht auch außerordentlich wichtig –, allerdings nur im Wege eines religiös und weltanschaulich neutralen eigenen Schulfaches, beispielsweise in einem Philosophie- oder Ethikunterricht; mit Religionsunterricht im Sinne von Art. 7 GG – dies läuft in der politischen Diskussion oftmals durcheinander – hat dies nichts zu tun.

Theologie an staatlichen Hochschulen

Theologie ist als katholische oder evangelische Theologie Teil der staatlichen Hochschulen und dient insbesondere der Ausbildung von Geistlichen und Religionslehrern. Das Hochschulpersonal wird genauso wie das anderer Fächer vom Staat, nicht jedoch von den Kirchen beschäftigt. In beiden Fällen handelt es sich um Forschung und Lehre auf der Grundlage eines Glaubenssystems. Da dieses grundsätzlich von den Kirchen vorgegeben wird, haben sie auf die Theologie auch an staatlichen Hochschulen erheblichen Einfluss. Diese Einflussnahme ist im Hinblick auf die Religionsfreiheit auch notwendig, da der religiös neutrale Staat ähnlich wie beim schulischen Religionsunterricht nach allgemeiner Auffassung keine Theologie ohne oder gegen den Willen einer Religionsgemeinschaft anbieten darf.

Organisation und Durchführung der Hochschultheologie sind vielfach Regelungsgegenstand von Kirchenverträgen. Von der Hochschultheologie abzugrenzen ist die allgemeine Religionswissenschaft oder -kunde, die als rein weltliches Fach nicht deren Besonderheiten unterliegt. Des Weiteren existieren auch Hochschulangebote in Judaistik und neuerdings in Islamwissen-

schaften; auch hier ist je nach Absicht eine theologische Bindung denkbar, es kann sich aber auch um eine nur auf eine Religion fokussierte religionskundliche Ausgestaltung handeln.

Grundsätzliche Kritik erfährt die Hochschultheologie heute im Hinblick darauf, dass der Staat die Ausbildung des religiösen Personals organisiert und damit finanziert, obwohl dies allein Sache der Religionsgemeinschaften und nicht des Staates sei. Interessanterweise sah der Staat dies im 19. Jahrhundert anders, damals war es ihm wichtig, dass Geistliche ein Studium an einer staatlichen Hochschule absolvieren; während des Kulturkampfes bildete diese Frage vor allem einen Streitpunkt mit der katholischen Kirche (Jeand'Heur/Korioth 2000: 225f.). Heute ist es – im Rahmen der Verpflichtungen aus religionsrechtlichen Verträgen – Ausdruck des hochschulpolitischen Ermessens, welche Studiengänge eingerichtet werden und demzufolge zu finanzieren sind.

Ungeachtet dieses politischen Aspekts wird Theologie an staatlichen Hochschulen ganz überwiegend als mit dem Grundgesetz vereinbar angesehen; insbesondere im Hinblick auf den im Grundgesetz garantierten schulischen Religionsunterrichts ist sie unabdingbar. Auch liegt eine Befassung mit dem Islam nach wissenschaftlichen Kriterien sehr im Interesse einer modernen säkularen Gesellschaft. Die traditionelle islamische Theologie scheint bisher andere Schwerpunkte gesetzt zu haben, insofern ist die Einrichtung islamwissenschaftlicher Lehrstühle und Studiengänge in Deutschland trotz vieler damit verbundener Schwierigkeiten sinnvoll (hierzu Walter 2010: 8 sowie Lange 2014).

Anstaltsseelsorge

Der in der Gesellschaft zu beobachtende Wandel hin zu einer zunehmenden Multi- und Areligiosität spiegelt sich auch in der Anstaltsseelsorge – insbesondere in der Bundeswehr und in Justizvollzugsanstalten – wider. Ich möchte mich aus Platzgründen auf einige Bemerkungen zur Militärseelsorge beschränken (siehe hierzu ausführlich Heimann 2019): Wenngleich exakte Zahlen offenbar nicht verfügbar sind, ist der Anteil der religionslosen und der anderen Bekenntnisse als den beiden großen christlichen angehörenden Soldaten seit der Wiedervereinigung stark angestiegen. Die in der Bundeswehr bis 1990 verbreitete kirchliche Bindung der Soldaten hat sich erheblich vermindert. Dies ist auch Abbild der religiösen Situation in den neuen Bundesländern, aus denen überproportional viele Soldaten stammen. Die Anzahl von wohl 1.600 muslimischen Soldaten in der Bundeswehr entspricht nicht dem (ebenfalls nur zu schätzenden) Anteil der Muslime in der Gesamtbevölkerung von 5 bis 6 Millionen (dies wären ca. 12.000), allerdings ist anzunehmen, dass ihr Anteil in der Bundeswehr in nächster Zeit größer werden wird. Weitere Religionen wie das Judentum oder die Orthodoxie sind in der Bundeswehr nur in sehr geringer Zahl vertreten.

Aus Sicht des freiheitlichen Staates kann die Militärseelsorge nur der Verwirklichung der Religionsfreiheit auch in einer »totalen Institution« wie dem Militär dienen, gerade auch in allen denkbaren Extremsituationen, die dem Soldaten hier widerfahren können. Dies ist auch das »Eigeninteresse« des Staates an der Militärseelsorge, nicht jedoch ein wie auch immer geartetes Interesse an einer seelischen Stärkung der Soldaten im Hinblick auf ihre Aufgabenerfüllung und damit letztlich eine Steigerung der »Kampfkraft«, was zuweilen auch behauptet wird. Abgesehen davon, dass eine solche Indienstnahme der Militärseelsorge nicht mit dem Grundgesetz vereinbar wäre, scheint dies auch in tatsächlicher Hinsicht nicht zuzutreffen. Selbstverständlich müssen Religionsgemeinschaften selbst entscheiden, ob es mit ihrem theologischen Grundverständnis vereinbar ist, an der Militärseelsorge mitzuwirken. Die beiden großen Kirchen haben dies bisher so getan, auch wenn immer wieder grundsätzliche kircheninterne Kritik hieran geübt wird.

Die Verfassungsmäßigkeit der Militärseelsorge als solcher ist im Staatsrecht nicht umstritten: Art. 141 WRV lässt Religionsgemeinschaften zur Vornahme religiöser Handlungen zu. Dass die Religionsgemeinschaften – und auch die Soldaten als Angehörige einer hierzu bereiten Religionsgemeinschaft – einen Anspruch auf Seelsorge in der Bundeswehr haben, ergibt sich schon aus Art. 4 GG: Die besondere Struktur des Dienstes, zumindest während der Zeit von Manövern und Auslandseinsätzen und erst recht im Spannungs- oder Verteidigungsfall, lässt es zu, aus der Religionsfreiheit in diesem Zusammenhang sogar eine Schutzpflicht des Gesetzgebers für eine diesen speziellen Anforderungen gerecht werdende Ausgestaltung der Militärseelsorge abzuleiten.

Weitgehender rechtlicher Konsens besteht auch über die Zulässigkeit ihrer (weitgehenden) Finanzierung durch den Staat: Das Trennungsgebot des Art. 137 Abs. 1 WRV hindert den Staat nicht, religiöse Zwecke genauso wie sonstige gesellschaftliche Anliegen auch zu finanzieren oder finanziell zu fördern – nur in politischer Hinsicht ist dies für religiöse Anliegen umstritten. Es besteht andererseits jedoch kein Anspruch gegenüber dem Staat auf Finanzierung der Militärseelsorge, da diese in seinem politischen Ermessen liegt. Dies gilt zumindest für den normalen Friedensdienst der Bundeswehr: Für alle Formen der Militärseelsorge, die aufgrund der militärischen Dienststruktur für die Seelsorge besondere Aufwendungen erforderlich machen (z.B. Reise und Unterkunft bei Auslandseinsätzen oder in Manövern etc.), kommt aber wiederum aufgrund der Schutzpflicht aus Art. 4 GG ein Finanzierungsanspruch in Betracht.

Verfassungsrechtlich dagegen höchst umstritten ist die 1957 gewählte und bis heute praktizierte Ausgestaltung der Militärseelsorge. Als verfassungswidrig wird verbreitet die Ernennung der Militärseelsorger zu Bundesbeamten und die Organisation des Evangelischen Kirchenamtes für die Bundeswehr und des Katholischen Militärbischofsamtes als nachgeordnete Bundesoberbehörden

im Geschäftsbereich des Bundesministeriums der Verteidigung angesehen. Die Kritik hieran ist nicht neu, sie stützt sich ganz konkret auf den in Art. 137 Abs. 1 WRV verankerten Trennungsgrundsatz und auf Art. 33 Abs. 3 GG als besondere Ausprägung des Gleichheitsgrundsatzes. Insofern sollte zwar die heutige Ausgestaltung der Militärseelsorge modifiziert werden, sie dürfte jedoch nicht als solche abgeschafft werden, da sie grundrechtlich geschützt ist.

Ausblick

Würde man heute neue Regelungen für das Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland schaffen, würde zumindest der Bereich der Religions- und Weltanschauungsfreiheit normativ nicht anders aussehen können als im Grundgesetz. Es existiert in Deutschland ein funktionierendes religionsrechtliches System, das neue Fragestellungen im Zusammenspiel von Gesetzgebung, verfassungsgerichtlicher Kontrolle am Maßstab der Religionsfreiheit und öffentlichem Diskurs bewältigen kann. Das Grundgesetz ist mit dem Schutz religiöser Freiheit und Gleichheit als Ergebnis der Erfahrung jahrhundertelangen Umgangs mit religiöser Heterogenität in Deutschland und als freiheitliche Antwort auf den totalitären Unrechtsstaat des Dritten Reichs geradezu für die Bewältigung aller derartigen Konfliktlagen konzipiert. Im Bereich des staatskirchenrechtlichen Traditionsbestandes würde man vielleicht andere Regelungen treffen, doch erscheint es sehr wichtig, mögliche Veränderungen – auch wenn sie Inkonsistenzen im Traditionsbestand betreffen – nicht um ihrer selbst willen anzustreben, sondern immer auch auf ihre faktische Bedeutung und die Gesamtwirkung für den religiösen Frieden zu befragen; dies gilt erst recht, wenn Verfassungsänderungen Zweidrittelmehrheiten in Bundestag und Bundesrat erfordern. Vor diesem Hintergrund scheint mir heute auch die Linke in Deutschland gut beraten, das religionsrechtliche System des Grundgesetzes zu akzeptieren und politisch zu stützen, nicht jedoch generell abzulehnen; dies schließt begründete Fortentwicklungen, beispielsweise bei den Staatsleistungen oder der Anstaltsseelsorge, nicht aus.

Ganz wesentlich für das Zusammenleben in einer multi- und areligiösen Gesellschaft sind aber das Verständnis und die Akzeptanz der beschriebenen Funktionsweise der Religionsfreiheit und somit das Vertrauen in ihre befriedende Kraft. Es ist zu wünschen, dass diese nicht nur religionsfreundliche, sondern für den religiösen Frieden und damit für die Gesellschaft insgesamt hochwichtige Konzeption allgemeines Verständnis findet und in diesem Sinne mit Leben erfüllt wird. Dies als gesellschaftlichen Grundkonsens herauszustellen und zu stärken, sollte heute aus meiner Sicht für alle Parteien die entscheidende politische Aufgabe auf dem Gebiet von Staat und Religion sein.

Literatur

- Bahners, Patrick (2011): Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam, München.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders.: Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a.M.
- Bude, Heinz (2014): Gesellschaft der Angst, Hamburg.
- Heimann, Hans Markus (2011): Islamischer Religionsunterricht und Integration, Berlin u.a.
- Heimann, Hans Markus (2016): Deutschland als multireligiöser Staat. Eine Herausforderung, Frankfurt a.M.
- Heimann, Hans Markus (2019): Zukunftsperspektiven der Militärseelsorge, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, Heft 2.
- Jeand'Heur, Bernd/Korioth, Stefan (2000): Grundzüge des Staatskirchenrechts, Stuttgart u.a.
- Lange, Anne-Kathrin (2014): Islamische Theologie an staatlichen Hochschulen, Baden-Baden.
- Nussbaum, Martha (2014): Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst, 2. Aufl. Darmstadt.
- Walter, Christian (2010): Die Zähmung der Religion, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.12.

Ármin Langer

Die assimilationistischen Linken und das Feindbild des religiösen Juden

»Hätte die Aufklärung nicht den Mut hervorgebracht, religiöse Gefühle zu verletzen, würden in Europa die Scheiterhaufen noch heute brennen! Wäre Religion überall auf der Welt Privatsache, wäre die Welt friedlicher. Es ist nie zu spät damit anzufangen!«, schreibt Ralf Michalowksi, Sprecher der Landesarbeitsgemeinschaft Laizismus der LINKEN.NRW (laizismus-dielinke-nrw.de). Die SPD-Politikerin Dilek Kolat (2015) sieht das Berliner Neutralitätsgesetz, das religiöse Symbole im öffentlichen Amt verbannt, in »der Tradition der Aufklärung«. Das gleiche Gesetz bezeichnet Berlin-Lichtenbergs LINKE-Bezirksbürgermeister Michael Grunst (2018) als »eine der zentralen Errungenschaften eines säkularisierten und liberalen Berlins«, die »auf einem grunddemokratischen und ur-linken Ansatz« basiere. Diverse linke Politiker und Organisationen positionieren sich seit Längerem gegen äußerliche Erscheinungsformen der Religion im öffentlichen Raum. Diese gefährden eine vermeintliche religiöse Neutralität des Staates, argumentieren sie. Religiösen Menschen wird davon abgeraten, ihre Religiosität äußerlich auszuleben.

Ohne zu reflektieren, reproduzieren diese assimilationistischen, also eine Assimilation¹ fordernden, Linken und Liberalen die historisch-protestantische Kritik an äußerlichen Aspekten der Religion. Der Protestantismus entstand aus einer Ablehnung von religiösen Ritualen der katholischen Kirche und forderte eine »Verinnerlichung« der Religion, die sie zur »Privatsache« erklärte. Nach dem Wirken Luthers, und insbesondere Calvins und Spencers, sei der einzige legitime Fokus der Religion der Glaube – alles andere wird als rückständig abgestempelt (Asad et al. 2013). Die BefürworterInnen des Berliner Neutralitätsgesetzes sind natürlich keine VertreterInnen des Protestantismus. Diese PolitikerInnen, die manchmal die antireligiöse Einstellung aus der politischen Kultur der DDR pflegen, sehen das Neutralitätsgesetz in der Tradition der deutschen Aufklärung. Dabei vergessen sie, dass die deutsche Aufklärung ein protestantisches Projekt war, wie zum Beispiel Jakob Katz (1982: 64) und Michael Mack (2003: 29) das bemerken. Die meisten deutschen Akteure der Aufklärung kamen aus protestantischen – oft pietistischen (streng lutherischen) oder calvinistischen – Elternhäusern, studierten protestantische Theologie und hat-

¹ Die Assimilation einer Minderheit bedeutet nach John W. Berry (1997: 9) eine völlige Aufgabe der eigenen kulturellen Muster und die bedingungslose Übernahme der mehrheitlichen Normen.

ten ein protestantisch-geprägtes Verständnis von Religion und deren Rolle in der Öffentlichkeit. Diesen Punkt habe ich anderer Stelle (Langer 2019b) ausführlicher erklärt.

Diese »Protestantonormativität«, die unter assimilationistischen Linken und Liberalen bis heute präsent ist, geht seit jeher Hand in Hand mit Antijudaismus und Antisemitismus. Der religiös-observante Jude, der sich an den Vorschriften der Halacha, des jüdischen Religionsgesetzes festhält, ist das Feindbild sowohl des historischen Protestanten als auch des Aufklärers, weil der Jude seine Religion nicht nur intern, im Sinne Luthers, Calvins und Speners, als »Privatsache« auslebt, sondern auch auf externe Faktoren der Religion, wie z.B. die Rituale, besteht. In den früheren Jahrhunderten zielten die protestantischen und aufklärerischen KritikerInnen der religiösen Äußerlichkeiten hauptsächlich gegen Juden. Wie Sander Gilman (2014: 125) darauf hinweist, sind es heute in erster Linie nicht mehr Juden, deren Praktiken diese Debatten auslösen, sondern eher Muslime. Das Argument ist aber gleichgeblieben: Religion muss eine Privatsache sein.

In meinem Aufsatz werde ich ausgehend von historischen Quellen deutlich machen, wie das Judentum im Laufe der Jahrhunderte aufgrund seiner religiösen Observanz Zielscheibe protestantischer und aufklärerischer Kritik wurde, wie die Aufklärer den Juden eine Integrationsunfähigkeit und -willigkeit aufgrund ihrer religiösen Observanz vorwarfen. Gleichzeitig werde ich jüdische Antworten auf diese Kritik präsentieren, die beweisen, dass aus jüdischer Sicht religiöse Observanz und Integration durchaus miteinander vereinbar sind.

Die Ablehnung ritueller Observanz als Bedingung für soziale Teilhabe

Obwohl sich die ersten ChristInnen noch an die religiösen Rituale des Judentums hielten – wie zum Beispiel an die Beschneidung oder die Speise- und Schabbatgesetze –, wurden diese Vorschriften nach dem Jerusalemer Konzil ums Jahr 50 n.d.Z. verworfen (Schnelle 2015: 225). In den darauffolgenden Jahrzehnten entwickelte die frühchristliche Kirche eine Politik, die sich radikal gegen die jüdischen Rituale richtete. Diese Politik kulminierte in der Substitutionstheologie, laut der das Judentum mit dem Erscheinen des Christentums die Rechtfertigung verlor (Wirth 1991: 55). Den Juden wurde von den mittelalterlichen Theologen insbesondere aufgrund der jüdisch-religiösen Observanz eine Unterlegenheit zugeschrieben. Die Kritik an den jüdischen Ritualen wurde noch stärker nach dem Auftreten Luthers und der Reformatoren. Laut Luther könne der Mensch seinen Anteil an der kommenden Welt nicht durch Rituale verdienen, sondern allein durch das Versöhnungswerk Jesu. Die

AnhängerInnen des Reformators Johannes Calvin gingen noch einen Schritt weiter. Für sie galt alles Menschenwerk, sowohl die Glaubensentscheidung als auch der Kultus der Kirche mit Sakramenten, als Versuche, Gott an Irdisches zu binden. Der einzige anerkannte Fokus des Protestantismus wird das Innerliche, der Glaube (Asad et al. 2013: x).

Diese Ablehnung der äußerlichen Faktoren der Religion spiegelte sich auch in der Aufklärung wider. Laut Immanuel Kant ([1793] 1838: 150), der aus einer pietistischen Familie stammte und lebenslang mit der pietistisch-geprägten Universität Königsberg verbunden war, sei das Judentum »ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war«, und »eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen (...) formten.« Aus diesem Grund wünschte sich Kant ([1798] 1838: 308) die »Euthanasie des Judentums«,² die »die reine moralische Religion mit Verlassung aller Satzungslehren« sei. Der Philosoph und evangelische Theologe Friedrich Schleiermacher ([1799] 1868: 125) wünschte sich ebenfalls eine »Euthanasie des Judentums«, unter der der Theologe den »Selbstmord des jüdischen Geistes« verstand. Moral sei der einzige gültige Horizont von Religion, deren Ziel die moralische Anleitung der ganzen Menschheit sein sollte. Nur die Moralität mache laut Schleiermacher den Menschen zum Menschen, und allein das Christentum sei imstande, diese Werte zu vermitteln. Andere Denker der Aufklärung, wie z.B. Hegel oder Herder, vertraten auch die Meinung, dass die Lösung für die »Judenfrage« die »Auflösung« des Juden war.

Die Aufklärer forderten aber nicht nur die Juden auf, ihre religiöse Observanz zu verlassen – sie setzten sich auch für eine Trennung von Staat und Kirche ein. Die ersten Schritte zur Emanzipation der religiösen Minderheiten begannen mit der Abschaffung von theokratischen Systemen. Damit veränderte sich das Leben der Juden am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts in den deutschen Ländern radikal. Antijüdische Gesetze, die bisher ihre soziale Teilhabe verhinderten, wurden nacheinander aufgehoben und die Juden konnten sich an ihrer Verbürgerlichung beteiligen. Vor der bürgerlichen Teilhabe der Juden standen aber weiterhin Hindernisse: die antijüdischen Ressentiments. Diese Ressentiments wurden oft von den gleichen Aufklärern verbreitet, die sich für die Trennung von Staat und Kirche einsetzten – zum Beispiel vom Johann Gottlieb Fichte, der oft als Vordenker der Vorstellung einer deutschen Kulturnation gefeiert wird. Seine Texte bieten zahlreiche Beispiele dafür, wie die deutsche Aufklärung protestantische Normen als Bedingungen zur sozialen Teilhabe und Zugehörigkeit zum nationalen Kollektiv zementierte.

² Siehe den Beitrag von Marco Schendel, S. 63, sowie Brumlik 2000: 132-195.

Fichte ([1793] 1844: 135) schließt Juden von der Gesellschaft aus, weil sie eigene Religionsgesetze pflegen:

»Fast durch alle Länder von Europa verbreitet sich ein mächtiger, feindselig gesinnter Staat, der mit allen übrigen im beständigen Kriege steht, und der in manchen fürchterlich schwer auf die Bürger drückt; es ist das Judentum. (...) Von einem Volke, (...) das durch das verbindendste, was die Menschheit hat, durch seine Religion, von unsern Mahlen, von unserm Freudenbecher, und von dem süßen Tausche des Frohsinns mit uns von Herz zu Herzen ausgeschlossen ist; das bis in seinen Pflichten und Rechten, und bis in der Seele des Allvaters uns Andere alle von sich absondert.«

Anthony La Vopa (2001: 147) betont in seinem Kommentar zu dieser Stelle, dass Fichte anscheinend das Mensch-Sein mit dem Christ-Sein gleichsetzt. Ganz im Einklang mit den oben benannten idealistischen Philosophen, laut denen der Weg zur Aufklärung allein durch den Protestantismus führt. Fichte ([1793] 1844: 136) setzt aber noch fort:

»Dies alles seht ihr mit an, und könnt es nicht leugnen, und redet zuckersüße Werte von Toleranz und Menschenrechten, und Bürgerrechten, indes ihr in uns die ersten Menschenrechte kränkt; könnt eurer liebevollen Duldung gegen diejenigen, die nicht an Jesum Christum glauben, durch alle Titel, Würden und Ehrenstellen, die ihr ihnen gebt, kein Genüge tun, indes ihr diejenigen, die nur nicht ebenso, wie ihr, an ihn glauben, öffentlich schimpft und ihnen bürgerliche Ehre und mit Würde verdientes Brot nehmt. erinnert ihr euch denn hier nicht des Staates im Staate? Fällt euch denn hier nicht der begreifliche Gedanke ein, dass die Juden, welche ohne euch Bürger eines Staates sind, der fester und gewaltiger ist, als die eurigen alle, wenn ihr ihnen auch noch das Bürgerrecht in euren Staaten gebt, eure übrigen Bürger völlig unter die Füße treten werden.«

Juden verfügten über eine eigene Gesetzgebung und wollten sich gar nicht in der deutschen Gesellschaft integrieren, argumentierte Fichte. Diese Thesen bewies der Philosoph mit den jüdischen Observanzen. In seiner Auslegung stehen religiöse Symbole für Selbst-Separierung. Laut Jacob Katz (1982: 134) war Fichte einer der ersten, der in diesem Zusammenhang von einem »Staat im Staate« sprach. Dieser antisemitische Topos begleitet Juden bis heute und wird auch in Bezug auf andere religiöse Minderheiten verwendet, die ebenfalls religiös observant sind, zum Beispiel auf Muslime – siehe die »Parallelgesellschaft«-Debatte. (Keskinkılıç 2019: 118-119).

Auch prominente Unterstützer einer Judenemanzipation, wie zum Beispiel Wilhelm von Humboldt ([1809] 1903: 99), hatten fragwürdige Motivationen für ihren Einsatz. Humboldt wollte auch, dass die Juden ihre »absondernden Merkmale« ablegen. Laut der Humboldt'schen Vision müssen sie dafür erst rechtlich gleichgestellt werden. Sobald sie emanzipiert sind, werden sie nicht

mehr auf ihre »primitiven« Gebräuche bestehen. Um diesen Prozess zu beschleunigen, forderte Humboldt (ebd.: 105) die Einführung eines »aufgeklärten« Oberrabbinats, der die Juden Schritt für Schritt zur Assimilation führen würde. Andere Verfechter der Gleichstellung der Juden plädierten ebenfalls für die Assimilation, so zum Beispiel Johann Gottfried Herder ([1791] 1871: 555), der von einer Zeit träumte, in der man (...)

»(...) in Europa nicht mehr fragen wird, wer Jude oder Christ sei; denn auch der Jude wird nach europäischen Gesetzen leben und zum Besten des Staats beitragen. Nur eine barbarische Verfassung hat ihn daran hindern, oder seine Fähigkeit schädlich machen mögen.«

Obwohl diese Vision Herders auf den ersten Blick unproblematisch klingen mag, vor allem wenn wir uns auch mit anderen Schriften von ihm über die jüdische Integration in der europäischen Gesellschaft auseinandersetzen (z.B. die »Bekehrung der Juden« aus 1802), wird schnell klar, dass Herder die jüdische religiöse Observanz als eine Hürde sah. Wenn Herder von Juden träumt, die »nach europäischen Gesetzen leben«, heißt das, dass diese Juden ihre eigenen religiösen Gesetze aufgeben.

Jüdische Reaktionen auf den Assimilationismus

Unter dem aufklärerischen Assimilationismus entschieden sich viele Juden für die partielle Aufgabe der eigenen Tradition und die Übernahme einiger Merkmale der Mehrheitsbevölkerung, also für die Integration. »Wir wollen Deutsche sein und auch Juden«, wie Rabbiner Ludwig Philippson (Protokolle 1845: 61) formulierte. Sie wollten als Juden akzeptiert und nicht zur Konversion gezwungen werden. Um dieses Ziel zu erreichen, waren sie zu Kompromissen bereit (vgl. Brenner et al. 2000: 210).

In der Hoffnung auf eine Gleichbehandlung führten liberale Juden religiöse Reformen nach protestantischen Vorgaben ein und verzichteten auf die traditionelle Observanz der Speisevorschriften und der Schabbat-Gesetze. Sie bauten Orgeln in den Synagogen ein; Rabbiner begannen, das Wort Gottes nach Prinzipien der Schleiermacher'schen Homiletik, einer evangelischen Predigtlehre, zu verkünden. Auch konservative und sogar einige orthodoxe Juden sprachen sich für religiöse Reformen aus. Im Zuge der Erneuerungen wurde die hebräische Bibel hervorgehoben und der Talmud in den Hintergrund geschoben, um die Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum zu betonen. Zudem war der Talmud jahrhundertlang Ziel christlicher Polemik – nach der die angebliche Rückständigkeit der Juden daran läge, dass sie die Bibel verlassen hätten und stattdessen den Talmud ehrten. Die Gebethäuser hießen nicht mehr Synagogen, sondern Tempel, um zu zeigen, dass sie nicht

mehr an eine Rückkehr ins Land Palästina und an den Wiederaufbau des ehemaligen Jerusalemer Tempels dachten, da der Tempel jetzt hier in Deutschland sei (ebd.: 199, Langer 2019a: 32).

Einige FürsprecherInnen der jüdischen Integration stellten noch radikalere Reformvorschläge vor, vor allem der Berliner Rabbiner Samuel Holdheim. Für Holdheim war halachische Observanz ein Zeichen der Selbstseparierung von Juden von der Mehrheitsbevölkerung. Juden von heute, deren Glaube an Gott feststehe, bräuchten keine körperlichen Zeichen wie die Zirkumzision, meint Holdheim, sondern stattdessen eine innerliche Beschneidung (Glick 2001: 42). Damit verinnerlichte er den Diskurs der protestantischen Aufklärung und verkörperte die Forderung einer jüdischen Assimilation (Langer 2019a: 26). Holdheim (1843: 17) stützte seine Forderungen darauf, dass für Juden in den deutschen Ländern allein die deutsche Gesetzgebung verpflichtend sei:

»Nur in Palästina und nur in der Theokratie lebend, gibt es für den Juden jüdisch-bürgerliche Gesetze. In jedem anderen Staate ist er nur in religiöser Beziehung Jude, in politischer aber darf er nicht den bürgerlichen Gesetzen Palästinas, es möge noch als Staat existieren oder nicht, sondern desjenigen Staates, in welchem er lebt, gehorchen.«

In dem Sinne gab Holdheim (1844: 76) als Ziel aus, sich nicht mehr auf das traditionelle Gesetzeskompilium *Schulchan Aruch* aus dem 16. Jahrhundert als der jüdischen Autorität, die den Alltag der Juden regelt, zu beziehen. Stattdessen gelte für Juden lediglich das Gesetz des Landes, in dem sie leben.

Holdheims Ansätze blieben nicht unbeantwortet. Bald meldete sich die prominenteste Stimme der deutschen Neoorthodoxie zu Wort: der Frankfurter Rabbiner Samson Raphael Hirsch. Hirsch, der sich für ein weltoffenes orthodoxes Judentum einsetzte, versuchte mit seinem Konzept »Mensch-Israel« die traditionellen jüdischen Prinzipien mit den Postulaten der Aufklärung in Einklang zu bringen (Langer 2019a: 61). Er gab Holdheim recht, dass sich Juden mit den deutschen Ländern identifizieren und deren Gesetzgebungen folgen müssen – aber nur solange, dass diese Gesetze Juden nicht dazu zwingen, ihre religiösen Rituale aufzugeben (vgl. dazu Hirsch [1840] 1920: 95). Selbst wenn Hirsch den optimistischen Patriotismus Holdheims kritisch sah, er wollte auch nachweisen, dass sich die Juden, sollten sie die Bürgerrechte erhalten, den deutschen Staat nicht hindernd benehmen (Rosenbloom 1976: 168). Hirsch (1836: 78-79) wollte auch den Juden vergewissern, dass ein »Anschließen (...) an die Staaten« dem Geist des Judentums nicht schaden würde, »denn jenes frühere selbstständige Staatenleben war ja auch nicht Wesen und nicht Zweck der Volkstümlichkeit Jisraels [des jüdischen Volkes – Anm. d. Verf.]«. Hirsch (ebd.: 78-79) positionierte sich für eine soziale Teilhabe zum Beispiel in seinem Werk *Neunzehn Briefe*, das er für jüdische Jugendliche verfasst hat, die sich von der Assimilation angezogen fühlten:

»Als Jisrael die große Wanderschaft durch Zeiten und Völker antrat, wurde ihm durch Jirmijahu als Pflicht verkündet: »Baut Häuser und lasst euch nieder; pflanzt Gärten und genießt ihre Frucht; nehmt Frauen, zeugt Söhne und Töchter, und nehmt für eure Söhne Frauen und Töchter gebt Männern, dass sie gebären Söhne und Töchter, und vermehrt euch dort, und mindert euch nicht. Und strebt für das Wohl der Stadt, dahin ich euch vertrieb, und betet für sie zum Herrn, denn in ihrem Heile wird euch Heil.« Jenes Zurückstoßen und Beschränken in den Bahnen des Lebens also nicht wesentliche Bedingung des Goluß [Diaspora – Anm. d. Verf.]; vielmehr Pflicht, so viel nur immer möglich, sich dem Staate anzubürgern, der uns annahm; des Staates Zwecke zu fördern und das eigene Wohl nicht getrennt von des Staates Wohl zu achten.«

Sein Ziel, dass sich Juden mit Deutschland identifizieren mögen, begründet Hirsch mit einem Absatz aus den Prophetenbüchern, aus dem Buch Jirmijahus, Kapitel 29. Hirsch stützt sich auf diesen biblischen Vers auch in anderen Textstellen, z.B. in seinem Kommentar zum rabbinischen Werk *Mischna Awot* (Langer 2019a: 50). Unter Berufung auf diesen Bibelvers drückten viele Rabbiner und Gemeindevorstände ihre Bekundung zum Patriotismus im 19. Jahrhundert aus (Brenner et al. 2000: 268).

Nicht alle Juden wählten den Weg der Integration, der intellektuell-psychologischen Auseinandersetzung mit dem Jude- und Deutsch-Sein. Viele entschieden sich für die Assimilation, für die absolute Aufgabe der eigenen Tradition und konvertierten zum Christentum. Religionswechsel unter Juden wurde im 19. Jahrhundert in Europa gängig; Laut Werner Fölling (1995: 262), der sich auf die Beobachtung Gerschom Scholems bezieht, war die Mehrheit in der jüdischen Mittelschicht zur Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Berlin zum Christentum übertreten.

Obwohl die Mehrheit der Juden ihr Jüdisch-Sein in den Hintergrund drängte oder sogar völlig aufgab, wurden sie weiterhin als »die Anderen« angesehen. Heinrich Heine war einer der jüdischen Konvertiten zum Christentum. Seine Konversion bezeichnete er als »*Entréebillet* zur europäischen Kultur« – aber selbst nach seinem Übertritt wurde er noch Ziel antisemitischer Polemik. Aus dieser Enttäuschung heraus, die Juden gegenüber dem Versprechen der Emanzipation fühlten, entstand am Ende des 19. Jahrhunderts der politische Zionismus. Sein Hauptideologe, der österreich-ungarische Publizist Theodor Herzl, war anfänglich Befürworter einer Assimilation und sah im Massenübertritt jüdischer Jugendlicher zum christlichen Glauben die Lösung. Seinen Sohn – dem er den Namen Hans gab – ließ er nicht beschneiden, sie feierten zu Hause Weihnachten statt Chanukka. Erst im Jahr 1895, nach der antisemitischen Hetztirade gegen den integrierten, jüdischstämmigen französischen Offizier Alfred Dreyfus, musste Herzl einsehen, dass auch die völlige Anpassung von Minderheiten gegen den Hass nicht ausreichend ist. Daraus schluss-

folgerte er, dass Juden in Europa wegen des weit verbreiteten Antisemitismus keine Zukunft hätten und wurde zum Fürsprecher des politischen Zionismus (Kornberg 1993: 120, Langer 2019a: 28).

Die Debatte ist noch nicht vorbei

Im Sommer 2018 veröffentlichte das britische Marktforschungsunternehmen Ipsos die Studie *The Inclusiveness of Nationalities* (Die Offenheit der Nationalitäten). In ihrer Studie fragten sie Tausende Deutsche danach, ob sie Juden als Deutsche anerkennen würden. Lediglich 46 Prozent antworteten mit »ja«. Die Ablehnung anderer religiösen Minderheiten ist noch sichtbarer: Nur 26 Prozent der Befragten in Deutschland waren der Meinung, dass jemand gleichzeitig muslimisch und deutsch sein kann. Das Deutsch-Sein wird im Jahr 2019 von der Mehrheit – ähnlich wie in der Zeit von Fichte oder Herder – mit religiöser Zugehörigkeit verbunden. Es wird weiterhin von über der Hälfte der Bevölkerung angenommen, dass das Judentum und/oder der Islam mit dem Deutschtum nicht vereinbar seien. Ungeachtet der Tatsache, dass die Mehrheit der Juden und Muslime in Deutschland die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt. Diese Ablehnung der Vielfalt manifestiert sich auch in dem Beharren auf eine angebliche religiöse Neutralität.

Interessanterweise verbindet die Ablehnung der jüdischen und muslimischen Andersartigkeit die Rassisten und Antisemiten mit den Befürwortern einer religiösen Neutralität: Beide wollen das Jüdische und das Islamische aus der Öffentlichkeit verbannen. In seinen *Überlegungen zur Judenfrage* vergleicht Sartre ([1946] 1994: 36) den Assimilationismus der Linken – die er in seinem Text als »die Demokraten« bezeichnet – mit dem Antisemitismus der Rechten. Dass Juden ein Feindbild für Antisemiten sind, sei allgemein bekannt, meint der Philosoph. Sartre weist aber auch darauf hin, dass der Jude für »Demokraten«, d.h. für assimilationistische Linke, ebenfalls ein Feind ist, weil er in seinem Jude-Sein eine reaktionäre Identität verkörpert:

»Die Juden haben jedoch einen Freund: den Demokraten. Aber das ist ein erbärmlicher Verteidiger. Gewiss erklärt er, alle Menschen hätten die gleichen Rechte, sicher hat er die Liga für Menschenrechte gegründet. Aber schon seine Erklärungen zeigen die Schwäche seiner Position. (...) Er ist blind für die konkreten Synthesen, die ihm die Geschichte bietet. Er kennt weder den Juden noch den Araber (...), noch den Bourgeois, noch den Arbeiter: er kennt nur den Menschen, der zu allen Zeiten und überall sich selbst gleich ist. Er löst alle kollektiven Formen in individuelle Elemente auf. (...) So verfehlt der Demokrat, wie der Wissenschaftler, das Einzelne: das Individuum ist für ihn nur eine Summe allgemeiner Züge. Daraus folgt, dass seine Verteidigung des Ju-

den den Juden als Menschen rettet und als Juden auslöscht. Im Unterschied zum Antisemiten hat der Demokrat keine Angst vor sich selbst: was er fürchtet, sind die großen kollektiven Formen, in denen er sich aufzulösen droht. (...) In dieser Hinsicht befürchtet er, es könne beim Juden ein ›jüdisches Bewusstsein‹ erwachen, das heißt ein Bewusstsein jüdischer Kollektivität, wie er beim Arbeiter das Erwachen des ›Klassenbewusstseins‹ fürchtet.«

Das Ziel der Antisemiten und der Assimilationisten ist das gleiche: eine Welt ohne Juden. Die Ablehnung des vermeintlich reaktionären Religiösen verbindet assimilationistische Linke und Rechte, worauf neben Sartre auch Talal Asad (2003: 165) hinwies.

Die Juden des 18. und 19. Jahrhunderts machten mit und gingen auf Kompromisse ein, um die Erwartungen einer religiösen Neutralität zu erfüllen. Akzeptiert wurden sie weiterhin nicht. Zwar stieß die Debatte rund um die Zugehörigkeit der Juden intellektuelle Diskurse innerhalb der jüdischen Gemeinden an, sie löste aber nicht die gegenüber Juden bestehenden Ressentiments. Hundert Jahre später sind die Fragen noch immer unbeantwortet, wer Teil der Nation sein kann und wer nicht, ob religiöse Symbole und Rituale und deren Anwender »deutsch« sein können. Wir müssen uns intensiv mit der Geschichte beschäftigen, um aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen. Wenn wir ein offenes Land werden wollen, brauchen wir eine inklusive Definition für das Deutsch-Sein, das nicht entlang der religiösen Ausdrucksweisen bestimmt wird. Das halachisch-observante Judentum kann nicht ins Kämmerlein verbannt werden, ohne den Gläubigen ihr Leben mehr als schwer zu machen. Religion ist für viele Juden keine »Privatsache«, wie sich das die protestantisch-geprägten Aufklärer und ihre heutigen AnhängerInnen vorstellen.

Die Erfahrungen aus dem 19. Jahrhundert und von heute sind natürlich nicht identisch – die Ähnlichkeiten sind aber auffällig. Auch heute gilt: Es reicht nicht, wenn sich nur die Minderheit integriert – auch die Mehrheit muss sich integrieren. Integration ist immer zweiseitig, wie Rudolf Smend (1928: 34) erklärte: Integration funktioniert nur dann, wenn die Mehrheit und die Minderheit(en) gemeinsam eine neue, alle miteinbeziehende Identität entwickeln können.

Literatur

- Asad, Talal (2003): *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press. (Deutsch: Talal Asad (2017): *Ordnungen des Säkularen. Christentum, Islam, Moderne*. Konstanz: University Press.
- Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood (2013): *Is Critique Secular? – Blasphemy, Injury, and Free Speech*. New York: Fordham University Press.
- Berry, John W. (1997): *Immigration, Acculturation, and Adaptation*. In *Applied Psychology – An International Review*, 46 (1).
- Brenner, Michael, Stefi Jersch-Wenzel, Michael A. Meyer (2000): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. 2. Band. München: C. H. Beck.
- Brumlik, Micha (2000): *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*. München: Luchterhand Literaturverlag.
- Fichte, Johann Gotlieb. [1793] (1844): *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*. Bern: Verlag von Jenni, Sohn.
- Fölling, Werner (1995): *Zwischen deutscher und jüdischer Identität: Deutsch-jüdische Familien und die Erziehung ihrer Kinder an einer jüdischen Reformschule im »Dritten Reich«*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gilman, Sander (2014): *Gesundheit, Krankheit und Glaube*. In: Heimann-Jelinek, F. und Cilly Kugelmann (Hrsg.): *Haut ab! Haltungen zur rituellen Beschneidung*. Göttingen: Wallstein.
- Glick, Leonard (2001): *Jewish Circumcision*. In: George Denniston, Frederick Hodges, Marilyn Milos (Hrsg.): *Understanding Circumcision – A Multi-Disciplinary Approach to a Multi-Dimensional Problem*. New York: Springer Media.
- Grunst, Michael (2018): *Religionsfreiheit schützen*. Neues Deutschland (unter: www.neues-deutschland.de/artikel/1086708.pro-neutralitaetsgesetz-religionsfreiheit-schuetzen.html (letzter Aufruf: 10. April 2019).
- Herder, Johann Gottfried [1791] (1871): »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«, Pp. 3-256. In: Joh. Gottfr. Herder: *Ausgewählte Werke*, hrsg. von Heinrich Kurz, 3. Band. Hildburghausen: Verlag des Bibliographischen Instituts.
- Hirsch, Samson Raphael (1836): *Neunzehn Briefe über das Judentum*. Altona: Hammerich.
- Hirsch, Samson Raphael [1840] (1920): *Erste und zweite Mitteilung aus einem Briefwechsel*. Frankfurt a.M.: Verlag von Sängner & Friedberg.
- Holdheim, Samuel (1843): *Über die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe*. Schwerin: Verlag der C. Kürschner'schen Buchhandlung.
- Holdheim, Samuel (1844): *Über die Beschneidung zunächst in religiös-dogmatischer Beziehung*. Schwerin: Verlag der C. Kürschner'schen Buchhandlung.
- von Humboldt, Wilhelm [1809] (1903): *Über den Entwurf zu einer neuen Konstitution für die Juden*. In: Wilhelm von Humboldts *Politische Denkschriften*. 1. Band, hrsg. von B. Gebhardt. Berlin: B. Behr's Verlag.
- Kant, Immanuel [1793] (1838): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Kant, Immanuel: *Sämtliche Werke*. Zehnter Teil. Hrsg. von Franz Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert.
- Kant, Immanuel [1798] (1838): *Der Streit der Facultäten*. In: Kant, Immanuel: *Sämtliche Werke*. Zehnter Teil. Hrsg. von Franz Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert.

- Katz, Jacob (1982): Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2019): Die Islamdebatte gehört zu Deutschland – Rechtspopulismus und antimuslimischer Rassismus im (post-)kolonialen Kontext. Berlin: Aphorisma Verlag.
- Kolat, Dilek (3. August 2015): Neutralität bleibt unsere Staatsmaxime. Berliner Zeitung. Unter: www.berliner-zeitung.de/berlin/gastkommentar-zum-kopftuchverbot-neutralitaet-bleibt-unsere-staatsmaxime-22368856 (letzter Aufruf: 10. April 2019).
- Kornberg, Jacques (1993): Theodor Herzl – From Assimilation to Zionism. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- La Vopa, Anthony J. (2001): Fichte: The self and the calling of philosophy, 1762-1799. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Laizismus-dielinke-nrw.de, unter: www.laizismus-dielinke-nrw.de/fileadmin/laglaizismus/religion-privatsache.pdf (letzter Aufruf: 10. April 2019).
- Langer, Armin (2019a): Vergeblich integriert? – Samson Raphael Hirsch und die jüdische Akkulturation im 19. Jahrhundert. Berlin: Gans Verlag.
- Langer, Armin (2019b): »The Protestant spirit of the Berlin neutrality law: The Rejection of Jewish and Muslim Religious Symbols in the German Enlightenment and Today.« In *Critical Research of Religion*. Manuskript eingereicht.
- Mack, Michael (2003): German idealism and the Jew: The inner anti-semitism of philosophy and German Jewish responses. Chicago: The University of Chicago Press.
- Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung (1845). Frankfurt a.M.: Verlag der C. Ullmann'schen Buch-, Kunst- und Antiquariats-Handlung.
- Rosenbloom, Noah (1976): Tradition in the Age of Reform – The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Sartre, Jean Paul [1946] (1994): Überlegungen zur Judenfrage. Hamburg: Rowohlt.
- Schnelle, Udo (2015): Die ersten 100 Jahre des Christentums 30-130. n. Chr.: Die Entstehung einer Weltreligion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schleiermacher, Friedrich [1799] (1868): Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Schulz, Johann Heinrich [1784] (1786): Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit. Frankfurt a.M./Leipzig.
- Smend, Rudolf (1928): Verfassung und Verfassungsrecht. Berlin: Duncker & Humblot.
- Wirth, Wolfgang (1991): Judenfeindschaft von der frühen Kirche bis zu den Kreuzzügen. In: Ginzel, Günther B. (Hrsg.): Antisemitismus – Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik.

Franz Segbers

Der geerdete Himmel

Die christliche Hoffnung auf eine Transzendierung der Welt

Eine theologische Biografie

Dass Religion eine Privatsache ist, avancierte zu einer gängigen Grundformel, mit der nicht nur das Verhältnis der sozialistischen Arbeiterbewegung seit dem Gothaer Parteiprogramm der SPD von 1875 zur Kirche gefasst wird. Als Schüler von Johann Baptist Metz, dem Begründer der Politischen Theologie, kam ich früh mit einer Theologie in Kontakt, die gegen die »Privatisierungstendenz« (Metz 1968: 99) von Religion argumentierte. Politische Theologie treibt Theologie unter dem Primat der Praxis und schickt in die Kämpfe und Konflikte mit dem »Moloch, dem alles geopfert werden muss«, dem »Despot der Waren« (MEW 42: 129) – wie Marx sagt. So begann ich sensibilisiert von der Politischen Theologie und der Theologie der Befreiung meine berufliche Tätigkeit als junger Theologe in der Betriebsseelsorge, wo ich mich an den Kämpfen der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung im Konflikt zwischen Kapital und Arbeit beteiligen konnte. (Segbers 1981: 43-55; Segbers 1984: 25-37) Ich organisierte Austauschprogramme von deutschen und brasilianischen GewerkschafterInnen multinationaler Konzerne, deren Dokumentation wir unter einem Titel publizierten, der einem Lied der brasilianischen Basisgemeinde entnommen ist: »Machen wir uns auf den Weg – vamos caminando« (Arbeitskreis Kirche und Gewerkschaften: 1987). Für die GewerkschafterInnen aus dem säkularisierten Europa war die Begegnung mit brasilianischen KollegInnen, deren gewerkschaftliche und politische Praxis befreiungstheologisch motiviert war, irritierend. Anders nämlich als in Europa waren die Kirchen hier an der Seite der Arbeiterklasse. Religion schien nicht einfach nur verkehrtes Bewusstsein verkehrter Verhältnisse zu sein, sondern barg offensichtlich auch ein Kritikpotenzial gegenüber verkehrten Verhältnissen. Als Gastprofessor auf den Philippinen in einer theologischen Ausbildungsstätte der Iglesia Filipina Independiente (IFI) kam ich in Kontakt mit der wohl frühesten Befreiungskirche (Segbers 2018a), die aus den revolutionären Befreiungskämpfen gegen die spanischen und amerikanischen Kolonialmächte 1904 auf den Philippinen hervorging. Die IFI ist eine befreiungstheologische Kirche *avant la lettre*.

Diese kurze biografische Skizze will illustrieren, dass die vielfach in der Linken anzutreffende Rede von der Privatsache Religion aus der Zeit gefallen ist. Für mich stand Theologie immer schon unter dem Primat einer politischen Befreiungspraxis, die politisch, gesellschaftlich und öffentlich wirksam sein wollte.

Staatstheologie, Kirchentheologie und prophetische Theologie

Welche Formen öffentliche Beiträge der Religionen einnehmen können, lässt sich gut mit den Kairos-Dokument darstellen, das südafrikanische Theologen 1985 im Kontext des Antiapartheidkampfes formuliert haben. (Kairos 1987) Sie unterscheiden darin eine dreifache Gestalt öffentlicher Wirksamkeit der Kirchen als »Staatstheologie«, »Kirchentheologie« oder als »prophetische Theologie«. Eine »Staatstheologie« rechtfertigt den Status quo von Rassismus, Kapitalismus und Totalitarismus. »Sie segnet die Ungerechtigkeit, macht den Willen der Machthaber zur alleinigen Richtschnur und verurteilt die Armen zu Passivität, Gehorsam und Apathie.« (Ebd.: 10) Unmissverständlich positionieren sich die Theologen gegen eine solche »Staatstheologie«. »Die ›Staatstheologie‹ ist nicht nur häretisch, sie ist blasphemisch.« (Ebd.: 15) Demgegenüber propagiert eine »Kirchentheologie« eine politische Neutralität, die faktisch jedoch eine billige Versöhnung ohne Gerechtigkeit ist. »Der Trugschluss hierbei liegt in der Tatsache, dass ›Versöhnung‹ zu einem absoluten Prinzip gemacht worden ist, das in allen Konfliktfällen und bei jeder Meinungsverschiedenheit angewandt werden muss.« (Ebd.: 17) Beiden Gestalten öffentlicher Wirksamkeit der Kirche steht eine kritische »prophetische Theologie« gegenüber. »Der Kairos zwingt uns, zur *Bibel zurückzukehren* und im Wort Gottes nach einer Botschaft zu suchen, die für unsere heutigen Erfahrungen in Südafrika relevant ist.« (Ebd.: 23) Die prophetische Theologie will Hoffnung stiften und zu einer entsprechenden Praxis ermutigen. Sie ist eine Theologie, die öffentlich wirksam werden will.

Diese dreifache Gestalt von öffentlicher Wirksamkeit der Kirche hat sich in einem langen geschichtlichen Prozess herausgebildet, bei dem aus der messianischen Jesusbewegung an der unterdrückten Peripherie des Imperium Romanum schließlich eine Kirche des Imperiums wurde. Jesus lebte und lehrte in Palästina, einer Provinz des Imperium Romanum, kritisierte die Herrscher, die »ihre Völker unterdrücken und ihre Macht über die Menschen missbrauchen« (Matthäusevangelium 20,25). Er lehrte, die Feinde zu lieben, verkündete das anbrechende Reich Gottes und das Gericht über die römische Herrschaftsordnung. Nach seiner Kreuzigung als Rebell und Staatsfeind verbreiteten Paulus und andere die messianische Bewegung und gründeten überall im Römischen Reich Kontrastgemeinden. Inmitten einer Sklavengesellschaft praktizierten die messianischen Gemeinden eine systemsprengende Universalität. »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus« (Galaterbrief 3,28). Wenn die Gemeinden Christus Jesus mit den kaiserlichen Herrschaftstiteln des Imperators wie Herr, Sohn Gottes oder Erlöser benannten, machten sie klar, wer ihr Herr ist. Die universelle Botschaft der christlichen Religion bedeutete »eine subtile Her-

ausforderung an die Adresse des Imperium Romanum« (Rieger 2009: 32). Sie war politisch eine Art von Widerstand und Subversion, die zwangsläufig »mit den republikanischen Strukturen des römischen Reiches in Konflikt geraten« (Brunkhorst 2002: 41) musste.

Mit der Konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert wandelte sich dieses antiimperiale messianische Christentum in eine Religion des Imperiums. Befreiungstheologen wie Enrique Dussel sprechen deshalb von einer »zerstörerischen *Verkehrung* des ursprünglichen *messianischen* Christentums« (Dussel 2013: 146). Von einer kategorialen Unterscheidung zwischen einem authentischen messianischen Christentum einerseits und einer verkehrten Christenheit andererseits mag man vor allem im Hinblick auf die kolonialen Kirchen Europas und insbesondere auf die römisch-katholische Kirche sprechen, doch es gab bei aller Gebrochenheit sehr wohl immer eine ständige, zeitweilig mehr verborgene, oftmals unterdrückte und untergründige antiimperiale Widerstandstradition eines prophetisch-messianischen Christentums. Diese konnte niemals völlig besiegt werden, brach immer wieder auf, so unter anderem bei den Kirchenvätern, in der mittelalterlichen Armutsbewegung, bei Franziskus von Assisi, den Waldensern, der Reformation, besonders in ihrer »linken« Ausprägung bei Thomas Müntzer und den Mennoniten, den religiösen Sozialisten, der Bekennenden Kirche und in den Theologien der Befreiung in der erwachenden »Dritten Welt«. Die Geschichte der IFI ist exemplarisch für eine Kirche, die gegen die imperialen Kolonialkirchen Europas wie auch gegen imperiale Kirchenstrukturen gekämpft haben. (Segbers 2018b)

Die Zentralität des Reiches Gottes im prophetisch-messianischen Christentum

Diese Widerstandstradition eines prophetisch-messianischen Christentums hat anders als die imperialen, kolonialen oder staatsstreuen Kirchen das Kernanliegen der Botschaft vom Reiche Gottes bewahrt. Für den Religionsbetrieb der Großkirchen war dieses Kernanliegen eher störend und unbequem. Sie haben es in ihren Staats- und Kirchentheologien entsorgt, indem sie das Reich Gottes privatisiert und spiritualisiert haben. Der im Jahr 1900 in die SPD eingetretene Christoph Blumhardt (1842-1919) nannte dies ein »verfluchtes Seligkeits-Christentum«, das den Blick für die Nöte der Erde verstellt hatte. Für den Schweizer und Religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz (1868-1945) gilt wie für die Religiösen Sozialisten insgesamt: »Das Reich Gottes für die Erde, das ist die Botschaft der Bibel.« (1972: 153) Das Reich Gottes ist ein Projekt »für die Erde«. Es gehört »besonders den Armen, den Geringen, den Unterdrückten. (...) Es wird die große Umkehrung der Dinge sein, dass diesen das Reich

wird.« (Ebd.) Mit dem Reich Gottes wird die Vision einer neuen Gesellschaft und neuen Welt zur Sprache gebracht, in der Gerechtigkeit und Frieden herrschen und alle Menschen ein Leben in Würde und Fülle führen können. Gottes Reich meint das Ende der Herrschaft des Menschen über den Menschen und widerspricht den herrschenden Mächten und Gewalten zugunsten des Menschen, besonders der Armen und arm Gemachten. Sie ist die »Suche nach einem neuen Typ von Menschen in einer qualitativ veränderten Welt« (Gutiérrez 1972: 223). Die grundstürzende Dimension dieser Hoffnung wird im Magnifikat, einem Lied der mit Jesus schwangeren Maria, besungen. (Ramminger/Segbers 2018: 9-13) Der Gott der Bibel ist ein befreiender Gott, der »mit seinem Arm machtvolle Taten vollbringt: Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen« (Lukasevangelium 1, 51f.). Das Magnifikat intoniert eine universale Umkehrung der Verhältnisse »wie im Himmel so auf Erden« (Matthäusevangelium Kap. 6, Vers 10). Das Reich Gottes ist ein Ereignis in der Weltgeschichte, in ihr aber nicht aufgeht. »Uns religiösen Sozialisten«, so der Marburger Theologieprofessor und Vordenker der Religiösen Sozialisten Georg Wünsch, »ist die Erkenntnis gegeben, dass das Reich Gottes in der geschichtlichen Stunde seine Schritte durch die marxistisch-sozialistische Arbeiterbewegung, durch die ärmste Klasse tut.« (Wünsch 1972: 198) Was mit dem Reich Gottes ausgesagt und erwartet wird, trifft sich mit dem, was Marx mit seinem Imperativ formuliert, »*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1: 385).

Gegen eine sich etablierende Reichskirche des Imperium Romanum haben Kirchenväter wie Johannes Chrysostomos (344-407) zu einer gesellschaftstransformierenden Praxis aus der Vision des Reiches Gottes ermutigt. »Man betrachte, welche Ehre Gott uns angetan hat, indem er uns mit einer solchen Aufgabe betraute! Ich, sagt er gleichsam, habe Himmel und Erde erschaffen; ich gebe auch dir Schöpferkraft, mache die Erde zum Himmel. Du kannst es ja!« (Chrysostomos 1883: 88) Wenn Chrysostomos dazu ermutigt, die Erde zum Himmel zu machen, dann spricht er von einer aktiven und die Verhältnisse auf der Erde verändernden Hoffnung. Diese Hoffnung auf Erden braucht Vorstellungen über den Himmel, wenn die Erde zum Himmel werden soll. Die Hoffnung, die mit dem Himmel ausgesagt wird, speist sich wiederum aus der Erfahrung mit den Verhältnissen auf Erden. Auch Marx bringt Erde und Himmel in Verbindung, wenn er im »Kapital« vom »irdischen Kern der religiösen Nebelbildung« (MEW 23: 392, Anm. 89) spricht. Franz Hinkelammert kehrt diese Formulierung von Marx um und bezeichnet das »Reich Gottes als himmlischen Kern des Irdischen« (Hinkelammert 2007: 430). Die Verhältnisse auf der Erde sollen transzendiert werden, indem der transzendente Himmel geerdet wird.

Die Bibel spricht vom Reich Gottes immer wieder in Bildern und Gleichnissen. Es ist ein Reich der Freiheit, der Versöhnung und der Gerechtigkeit. Diese Hoffnung wird in einem Synodenbeschlusstext der katholischen Bistümer aus dem Jahr 1971, der auf Vorlagen von Johann B. Metz zurückgeht, als »praktische Verantwortung unserer Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes« (Unsere Hoffnung 1976: 96) beschrieben. Die Hoffnung der Christen bezieht sich nicht nur auf ein besseres Jenseits. »Wir Christen hoffen auf den neuen Menschen, den neuen Himmel und die neue Erde in der Vollendung des Reiches Gottes.« (Ebd.: 95) Diese Hoffnungsbilder sind hineinverwoben in die Zukunftsbilder der politischen und sozialen Befreiungsgeschichte und befreien gerade »nicht illusionär von den Kämpfen unserer Geschichte.« (Ebd.: 97) Auch wenn die Hoffnung des Reiches Gottes nicht in politischen und sozialen Utopien aufgeht, sondern immer einen abgegoltenen Überschuss enthält, ist sie ökonomisch und sozial doch so konkret, dass sie »nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen« (ebd.: 97) sein kann.

Das Reich Gottes macht das Christentum zu einer Religion mit dem Gesicht zur Welt. Sie ist keine nur private religiöse Frömmigkeitsveranstaltung, sondern primär eine leidempfindliche Religion. Ihre Sorge um das Leid der Anderen begründet eine Praxis der Solidarität, die der katholische Theologe Johann Baptist Metz in Ermangelung eines passenden deutschen Begriffs »Compassio« (Metz 2006) nennt. Gemeint ist kein vages Mitgefühl, sondern die Wahrnehmung fremden Leids, das zu einer leidenschaftlichen Praxis im Kampf gegen ungerechtes Leid verpflichtet. Die »geerdete« Mystik« (ebd.: 167) des Christentums entfaltet »eine weltberührende und weltdurchdringende Kraft« (ebd.: 168). Sie entstammt dem biblischen Erbe und einer unzertrennbaren Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und ist eine »Wurzel zum Widerstand gegen die Selbstprivatisierung des Christentums«, die das »Weltprogramm des Christentums« (ebd.: 168) begründet. Die Passion Gottes in Jesus und die Passionen der vielen Lazarusse der Gegenwart gehören zusammen wie die Kreuzigung Jesu durch das Römische Imperium und die Kreuzigungen ganzer Völker durch ungerechte Gesellschaftsordnungen in der Gegenwart. Zu fragen ist deshalb: Warum leiden Menschen? Wer macht sie leiden? Die Compassio wird die Grenzen der Religion überschreiten und alle einbeziehen müssen. Sie ist in der Lage, eine tragfähige Basis für eine Koalition aller »zur Rettung und Beförderung der sozialen und politischen Compassio in unserer Welt« (ebd.: 175) zu bilden, die »nicht nur ein religiöses, sondern auch ein politisches Ereignis« (ebd.) wäre.

Die weltweite Christenheit hat seit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991 auf die globalen Krisen mit einem konzi-liaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung geantwortet. Diese Trias verbindet die globalen Krisen und macht sie zugleich

theologisch zu einem Kennzeichen der Kirche. Dabei handelt es sich nicht zuerst um eine ethische Verpflichtung. Der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung entstammt der Quelle der Sendung der Kirche. Indem sich die Kirchen für diese Trias einsetzen, sind sie bei ihrer eigentlichen Sache.

Deshalb haben sich die Kirchen im konziliaren Prozess zu klaren Grundentscheidungen verabredet: Erstens in der Gerechtigkeit zu einer vorrangigen Option für die Armen. Da die Armen der Maßstab sind, muss alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betrifft und ihnen nützt. In Fragen des Friedens bedeutet die zweite Grundorientierung eine vorrangige Option für die Gewaltfreiheit. Deutlicher als die Kirchen in der BRD haben die Kirchen in der DDR im Konziliaren Prozess dazu aufgerufen, dem gewaltfreien Friedensweg Jesu zu folgen. Sie haben Christen und Kirchen für einen ökumenischen Friedensdienst verpflichtet. Drittens zeigt sich die Schöpfungsverantwortung in der Absage von allem Machtdenken gegenüber der Schöpfung und in der vorrangigen Option für die Förderung des Lebens.

Streit um die Religion im Kapitalismus: Götzenkritik im Zentrum des Imperiums

Die wichtigste Aufgabe des Christentums in der Moderne besteht darin, die Partikularität der eigenen Überzeugungen in einer pluralen Gesellschaft als Ermutigung ernst zu nehmen, sich gesellschaftlich einzumischen und die geglaubte Überzeugung vom Reich Gottes der Gerechtigkeit praktisch werden zu lassen und zu bezeugen. Der Widerstandskämpfer und Theologe Dietrich Bonhoeffer hoffte, dass die Kirche nicht um ihre Selbsterhaltung kämpft, als wäre sie ein Selbstzweck, sondern »das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert«, das in zweierlei besteht: »Im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen« (Bonhoeffer 1990: 156).

Zu den herausragenden Aufgaben einer dermaßen Öffentlichen Theologie gehört die Religionskritik. Wie sie in einer pluralen säkularen Gesellschaft zur Geltung gebracht werden kann, soll am zentralen Mythos der Gegenwart konkretisiert werden: Der Weltreligion des Kapitalismus, die millionenfach ungerechtes Leiden verursacht und legitimiert. Nicht erst Walter Benjamin hatte von einer Religion des Kapitalismus gesprochen (Benjamin 1985: 100-103), sondern zuvor bereits Marx' Schwiegersohn Paul Lafargue, der 1887 in einem genialen Essay den faktischen Glauben an das Kapital als Religion entlarvt hatte: »Die anderen Religionen sind nichts als Lippenbekenntnisse, im tiefsten Herzen des Menschen aber regiert der Glaube an das Kapital.« (La-

fargue 2009: 16) Ihm folgte Marx, wenn er in den »Grundrissen« das Geld einen »Gott in der Welt der Waren« (MEW 42: 148, auch: MEW 23: 146) nennt.

Wenn mit Erich Fromm Religion als ein Denken und Handeln verstanden wird, das dem Einzelnen eine Orientierung und ein Objekt der Hingabe bietet (Fromm 1989: 365ff.), dann greift eine Religionskritik zu kurz, wenn sie sich nur auf die traditionellen Religionen oder Kirchen bezieht. Religion gibt es in unterschiedlichen Ausdrucksformen, die Objekte der Hingabe sind wie Bäume, ein unsichtbarer Gott, eine Partei, aber eben auch das Geld oder der Kapitalismus. Religion erfüllt ihre Orientierungsfunktion in einer ambivalenten Weise: zur Förderung von Leben oder auch zur destruktiven Zerstörung. Deshalb ist mit Fromm zwischen einer humanen und emanzipatorischen Religion, die dem Leben dient, und einer repressiv-autoritären Religion, die destruktiven Mächten dient, zu unterscheiden. Destruktive Tradition wird in der Tradition der Bibel »Götzendienst« (Segbers 2002: 130-150) genannt. Diese Unterscheidung zwischen Gott und Götzen will aufklären und aufdecken, wo eine Religion selbst dann, wenn sie illusionär sein mag, dennoch höchst real und wirkmächtig Herrschaft ausüben kann. Eine solche Herrschaft, biblisch Götzendienst genannt, ist beileibe keine bloß harmlose religiöse Verirrung, sondern legitimiert ein destruktives Herrschaftssystem. Die herrschaftslegitimierenden »Götzen« der Moderne haben nicht mehr die antiken Namen wie die Fruchtbarkeitsgötter Baal und Moloch oder der römische Kriegsgott Mars. Gleichwohl gibt es auch in der säkularen Moderne immer noch solche Mächte, die Destruktion und Unrecht legitimieren. Fromm nennt sie die »geheime Religion unserer Gesellschaft« (Fromm 1989: 373) einer nur scheinbar säkularen Gesellschaft, die sich der alten Religion zwar entledigt hat, doch nur um Platz zu machen für den Fetisch Kapital. Marx spricht von diesem Fetisch »Kapital« und nennt ihn einen »fremde(n) Gott, der sich neben die alten Götzen Europas auf den Altar stellte und sie eines schönen Tages mit einem Schub und Bautz sämtlich über den Haufen warf. Es proklamierte die Plusmacherei als letzten und einzigen Zweck der Menschheit.« (MEW 23: 782) Diese »Plusmacherei« kritisiert Papst Franziskus als einen »Fetischismus des Geldes«, der »in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel« (Franziskus 2013: Ziff. 55) eine erbarmungslose Form gefunden hat.

Wenn Adam Smith die Wirkweise einer »unsichtbaren Hand« begründet, dann versteht er diesen Mechanismus keinesfalls metaphorisch, sondern theologisch mit einem Vertrauen in den Marktmechanismus, das Smith mit einem Schöpfergott begründet, der die Welt mit seiner unsichtbaren Hand stets auch dann zum Guten lenkt, wenn Menschen ihren moralisch verwerflichen Handlungen der Bereicherung nachgehen. Gott sorgt nach dem Glauben von Smith dafür, dass der Eigennutz und die Habgier der Wenigen sich zum Wohl Aller summiert. Wenn Neoliberale wie Friedrich August von Hayek gegenüber

dem Markt eine Haltung »demütiger Ehrfurcht, die die Religion (...) einflößte« (Hayek 1971: 254), einfordern, dann wissen sie von dieser metaphysischen Tiefendimension nichts mehr, argumentieren aber nur scheinbar rational, wenn sie tatsächlich auf eine Allmacht des Marktes vertrauen, obwohl diese weder empirisch und rational begründbar ist. Der Markt ersetzt somit in der bürgerlichen ökonomischen Theorie die theologische Grundlage bei Adam Smith. Dann aber mutiert das bei Smith theologisch begründete Vertrauen auf den Markt zu einer faktischen Religion des Kapitalismus, die sich ihrer religiösen Tiefenstruktur gar nicht mehr bewusst ist. Eine solche ökonomische Theorie, die auf eine unsichtbare Hand des Marktes vertraut, ist nur scheinbar säkular. Ihre völlige Aufklärung und Säkularität steht noch aus.

Den Kapitalismus mit Marx theologisch als Religion zu kritisieren, ist deshalb ökonomietheoretisch unumgänglich. Marx hat mit dem Fetischismus theologische oder religions-wissenschaftliche Kategorien zur Kritik und Analyse des Kapitalismus herangezogen. Fetischismus beschreibt jenen Sachverhalt, dass ein Ding, das von Menschen hergestellt wird, kultisch verehrt wird, Macht über sie gewinnt und ihm als eine »ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht« (MEW 23: 596) gegenübertritt. Dieser Sachverhalt wird in der Bibel mit Götzenkritik angesprochen, wenn es heißt, dass »alle Welt die Knie beugen« (Jesaja 44,15) vor dem »Machwerke ihrer Hände« (5 Mose 27,15; Jesaja 17,8; Jeremia 1,16; 10,15; Hesekiel 1,6 auch Apokalypse 9,20 u.ö.). Marx verwendet bei der Beherrschung des Menschen durch selbstgemachte Dinge die von Luther geprägte Bibelsprache, wenn er von »Machwerken« spricht: »Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eignen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eigenen Hände beherrscht.« (MEW 23: 649) Das tote Kapital verwandelt sich in ein »automatisches Subjekt« (ebd.: 169) und den lebendigen Menschen in ein ausführendes Objekt. Die Dinge kontrollieren den Menschen, anstatt von ihnen kontrolliert zu werden. Diese Umkehrung der Herrschaft der Objekte über die Subjekte nennt die Bibel Götzendienst. Mit der Fetischismusanalyse kommt die Religionskritik im Zentrum der kapitalistischen Warenproduktion an.

Marx hatte den Kapitalismus mit biblischen Bildern und Begriffen kritisiert. Baal, das Goldene Kalb, Mammon oder Moloch sind solche theologischen Metaphern, die Marx immer wieder aufgegriffen hat, um den Kapitalismus als einen Götzendienst des Geldes, der Ware und des Profits zu entlarven. Marx hielt den Opferkult keineswegs für eine Sache einer vergangenen religiösen Epoche. So spricht er von einem Kapitalismus, der »vampirmäßig Menschenblut saugen müsse, vor allem Kinderblut. In alten Zeiten war der Kindesmord ein mysteriöser Ritus der Religion des Molochs. Doch er wurde nur bei ganz feierlichen Gelegenheiten ausgeübt, einmal im Jahr vielleicht, und dann hatte damals der Moloch keine ausschließliche Vorliebe für die Kinder der Armen.«

(MEW 16: 11) Wie einst der Moloch, den die biblischen Propheten kritisierten, fordert auch heute die Religion des Kapitalismus wirkliche Menschenopfer ein. (Segbers 2015: 21-40) Eine solche theologische und religionskritisch argumentierende Kapitalismuskritik greift das Kernanliegen der marxischen Religionskritik auf und tut dies vielfach treffender als manche Religionskritiker, die sich in ihrer Religionskritik nur auf die etablierten Kirchen und Religionsgemeinschaften fixieren, aber die verheimlichte »Religion des Alltagslebens« (MEW 25: 838) im Kapitalismus nicht erkennen können.

Die Hauptherausforderung des Christentums im säkularen Europa ist keineswegs der weltanschauliche Atheismus, sondern die Religion des Kapitalismus. Denn die Rede vom Gott der Bibel ist immer auch eine Kritik an destruktiven Göttern. Gegen einen Kapitalismus als »*geheime* Religion« (Fromm) mitten in einer sich säkular verstehenden Gesellschaft hilft eine Religion, die selbst mythenkritisch und befreiend ist. Der Gott der biblischen Religion steht für eine Befreiungsgeschichte. Erst eine solche Religion vermag zu einer Aufklärung und einer Praxis des Widerstands gegen die Unterdrückung legitimierenden Götter und Mächte einer sich säkular verstehenden Moderne zu ermutigen. »In diesen Zeiten der Anbetung des Mammons« (MEW 13: 203), so Marx, verhilft der Glaube an einen solchen Befreiergott durch eine eigene mythenkritische Vernunft zu einer Praxis des Widerstands. Dazu fordert die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 2013 in ihrem Missionsdokument auf, wenn sie bekräftigt, »dass die verwandelnde Mission sich dem Götzendienst in der freien Marktwirtschaft widersetzt.« (Ziff. 108 zit. in: Segbers/Wiesgickl 2015: 225). Das allerdings erfordert eine transformierende prophetische Nachfolgepraxis. Wenn Christinnen und Christen sich in den Dienst des Reiches Gottes stellen, bilden sie Allianzen mit allen, die auch daran mitarbeiten, die destruktive Macht des Kapitalismus zu überwinden, indem sie die Religion des Kapitalismus entlarven.

Literatur

- Arbeitskreis Kirche und Gewerkschaften (1987): Machen wir uns auf den Weg. Schritte zur internationalen Solidarität von brasilianischen und deutschen Gewerkschaftern. Ein Reisebericht, Mettingen.
- Benjamin, Walter (1985): Religion des Kapitalismus, in: Gesammelte Schriften, Bd. VI, Frankfurt a.M., 100-103.
- Bonhoeffer, Dietrich (1990): Widerstand und Ergebung [1944], hrsg. von Eberhard Bethge, München.
- Brunkhorst, Hauke (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt a.M.
- Chrysostomus (1883): Homilien über den I. Brief an Timotheus, 15. Hom. IV, in: Bi-

- blibliothek der Kirchenväter, Kempten: 88, zit. nach: www.unifr.ch/bkv/bucha396.htm (Zugriff am 7.3.2019).
- Dussel, Enrique (2013): Erkenntnistheoretische Entkolonisierung der Theologie, in: *Concilium*, 142-152.
- Franziskus (2013): Die Freude des Evangeliums, Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium, Vatikanstadt. (Abk.: EG)
- Fromm, Erich (1989): Haben oder Sein [1976], in: Erich Fromm, Gesamtausgabe (hrsg. von Rainer Funk), Bd. 2, Stuttgart, 269-414.
- Gutiérrez, Gustavo (1973): Theologie der Befreiung, Mainz/München.
- Hayek, Friedrich August (1971): Der Weg zur Knechtschaft, München.
- Hinkelammert, Franz J. (2007): Das Subjekt und das Gesetz. Die Rückkehr des verdrängten Subjekts, Münster.
- Kairos (1987): Herausforderung an die Kirche. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika, 2. rev. Fassung, 1987, in: Christliches Bekenntnis in Südafrika. Weltmission heute 1, EMW Hamburg, 3-38.
- Lafargue, Paul (2009): Die Religion des Kapitals [1887], Berlin.
- MEW: Karl Marx/Friedrich Engels (1957ff.): Werke, Berlin/DDR (zit.: MEW).
- Metz, Johann Baptist (1968): Zur Theologie der Welt, Mainz.
- Metz, Johann Baptist (2006): Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg.
- Ragaz, Leonhard (1972): Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus. Ein Beitrag, Werningerode [1929], Hamburg.
- Ramminger, Michael/Segbers, Franz (2018): Vorwort, in: dies. (Hrsg.), »Alle Verhältnisse umzuwerfen und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.« Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx, in Kooperation mit der Edition ITP Kompass, Hamburg, 9-17.
- Rieger, Jörg (2009): Christus und das Imperium. Von Paulus bis zum Postkolonialismus, Münster.
- Segbers, Franz (1981): »Auferstehung zentimeterweise.« Aufzeichnungen eines Betriebsseelsorgers, in: Timo Rainer Peters (Hrsg.), Theologisch-politische Protokolle, Mainz/München, 43-55.
- Segbers, Franz (1984): Fabrikerfahrungen eines Betriebsseelsorgers. Tagebuchauszüge. In: Ludwig, Heiner/Segbers, Franz (Hrsg.): Handbuch der Arbeiterpastoral, Mainz, 25-37.
- Segbers, Franz (2002): Geld – der allgewöhnlichste Abgott auf Erden (Martin Luther). Die Zivilreligion des Alltags im Kapitalismus, in: Christoph Deutschmann (Hrsg.), Die gesellschaftliche Macht des Geldes, Leviathan (Sonderheft 21/2002), Wiesbaden, 130-150.
- Segbers, Franz (2015): Theologische Aufklärung über den Kapitalismus als Religion. Ein kapitalistisches Glaubensbekenntnis, in: Kapitalismus als Religion. Dokumentation von Beiträgen des Seminars auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 2013, PAPERS 4/2015, hrsg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin, 21-40, in: www.rosalux.de/fileadmin/images/publikationen/rls_papers/Papers_4-15_Kapitalismus_als_Religion_2017.pdf (Zugriff am 24.3.2019).
- Segbers, Franz (2018a): »Uns aus dem Elend zu erlösen, können wir nur selber tun.« Karl Marx und die Gründung der philippinischen Arbeiterbewegung und der Iglesia Filipina Independiente, in: Michael Ramminger/Franz Segbers (Hrsg.): »Alle Verhält-

- nisse umzuwerfen und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.« Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx, in Kooperation mit Edition ITP Kompass, Hamburg, 197-208.
- Segbers, Franz (2018b): Globalisierung und die befreiende Katholizität der Kirchen, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 69. Jg., 2/2018, 27-33.
- Segbers, Franz/Wiesgickl, Simon (2015): Die große Ökumene der Kirchen gegen den Kapitalismus. Von den Rändern ins Zentrum, in: dies. (Hrsg.), Diese Wirtschaft tötet. Kirchen gegen Kapitalismus, Hamburg/Oberursel, 10-25.
- Sobrino, Jon (1990): Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung, in: Ignacio Ellacuria/Jon Sobrino (Hrsg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Luzern, 461-506.
- Unsere Hoffnung (1976): Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg.
- Wünsch, Georg (1972): Die Aufgabe des Marxismus in der Bewegung des Reiches Gottes, in: Reich Gottes, Marxismus, Nationalsozialismus. Ein Bekenntnis Religiöse Sozialisten, Tübingen [1931] 66-89, in: Wolfgang Deresch (Hrsg.), Der Glaube der religiösen Sozialisten. Ausgewählte Texte, Hamburg, 182-198.

Faizan Ijaz/Saadat Ahmed

Der Islam in einer pluralistischen Gesellschaft

Im Jahr 2015 wird mit den Flüchtlingen der Islam und die Integration von Muslimen zum sozio-politischen Thema. Geschuldet ist diese Diskussion der Einkehr des vorurteilsbehafteten autokratischen Bildes des Islam, durch die missbräuchliche Benutzung islamischer Eulogien bei Terroranschlägen zum einen und die gelebte autoritäre Gesellschaft der islamischen Welt und das weitgehende Scheitern des islamischen Frühlings zum anderen. Dabei ist der »Islam« in Europa kein Phänomen der Neuzeit, bereits im 7. Jahrhundert n. Chr. trat der Islam in Europa in Erscheinung. Etwa zehn Jahre nach dem Ableben des Begründers des Islam, des Propheten Muhammad, fassten Muslime mit der Eroberung der im Nordkaukasus gelegenen Region um Dagestan Fuß in Europa (Von Gumpfenberg 2008: 202). Dies war die Geburtsstunde des Islam in Europa, gefolgt von der Eroberung Andalusiens mit der Gründung eines muslimischen Reiches.

Wo einst eine Handvoll Muslime in Europa gezählt wurden, werden diese heute in Millionen geschätzt. Die Deutsche Islam Konferenz (DIK) erteilte im Jahr 2015 dem Forschungszentrum des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge den Auftrag einer Hochrechnung über Muslime in Deutschland, um den Bedarf an öffentlichen Angeboten für Menschen mit islamischem Glauben einschätzen zu können. Zwar lässt sich über die genaue Anzahl spekulieren, da Deutschland die Religionszugehörigkeit bei seiner Volkszählung nicht erfasst, indes wurde ein für die Fragestellung hinreichender Wert ermittelt. Diese Berechnung sieht bei einer Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik Deutschland von 82,2 Millionen circa 5,7% Menschen muslimischen Glaubens. Die in den letzten Jahren vermehrte Zuwanderung von Menschen aus muslimisch geprägten Ländern hat zu einer Steigerung von nochmals 1,2 Millionen Muslimen in Deutschland geführt (siehe Stichs 2016).

Bei der Erarbeitung einer weiteren Studie haben DemografieforscherInnen des Pew Research Center in Washington Daten aus 234 Staaten und Regionen gesammelt, um die Entwicklung der fünf größten Religionen – Christentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus und Judentum – zu prognostizieren. Nach dieser Studie nimmt die Zahl der Muslime stetig zu und demnach soll der Islam im Jahr 2070 die größte Glaubensrichtung bilden.

Auch Deutschland wird von dieser Entwicklung betroffen sein. Die Einwohnerzahl in Deutschland wird aufgrund der geringen Geburtenrate um 15% zurückgehen. Laut Alan Cooperman wird im Jahr 2050 jeder zehnte Deutsche

muslimischen Glaubens sein. Zum Vergleich: 2010 war es nur jeder 17. Prognosen wie diese machen ForscherInnen aus den USA sicher: Irgendwann gibt es mehr Muslime als Christen (siehe Hackett/Cooperman/Ritchey 2015). Was heißt das für eine westliche Gesellschaft, die geprägt ist von christlichen Werten? Welche Normen und Werte legt der Islam für eine Gesellschaft fest und wie definiert der Islam das gesellschaftliche Zusammenleben?

Der Islam und die Scharia

Die Gesellschaft in der heutigen Zeit der Postmoderne bezeichnet das Zusammenleben von Menschen in einem Raum. Zusammengelebt werden kann unter Orientierung an plural-unterschiedlichen oder gleichen Kriterien und das gemeinsame Leben kann an eine direkte oder indirekte soziale Interaktion geknüpft sein (Hettlage 1989: 12). Bei einer islamischen Gesellschaft muss man sodann davon ausgehen, dass islamische Werte eine besondere Rolle bei der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens innerhalb einer Gesellschaft einnehmen. Unabhängig hiervon ist in der heutigen Zeit der religiöse Einfluss auf eine Gesellschaft unerwünscht und dennoch ist eine enge und unauflösbare Verflechtung von Religion, Kultur und Staat im modernen christlichen Abendland nicht wegzudenken (Kraiker 1983: 198).¹ Dennoch haben moralische Vorstellungen und Handlungen, die auf religiösen Einflüssen basieren, eine geringere Leitwirkung. Es gibt zwar viele Christen, Muslime, Hindus und Buddhisten auf der Welt, indes ist weniger Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus prägend. Glaube und Religiosität werden zwar gelebt, aber nicht in ihrer primären Form. Diese findet sich auch in muslimisch geprägten Ländern wieder. Die islamischen Republiken Mauretanien, Pakistan, Afghanistan und Iran sowie einige islamisch geprägte Staaten wie Saudi-Arabien und Bangladesch haben in ihrer Verfassung zwar die Scharia in Teilen oder als Ganzes verankert. Indes ist die Definition der Scharia in den einzelnen Staaten unterschiedlich. Denn die Scharia basiert zwar auf einzelnen Lehren islamischer Rechtsquellen, stellt aber kein kodifiziertes und einheitliches Rechtssystem dar und wird anhand islamischer Quellen unterschiedlich ausgelegt. Die von Land zu Land unterschiedlichen Auffassungen zum Strafrecht und den Frauenrechten – wie der Verschleierung – sind Ergebnisse der unterschiedlichen Auslegungen der Scharia, gleichzeitig sind sie auch von landesspezifischen Traditionen beeinflusst (Polanz 2012: 4).

¹ Die Würde des Menschen steht auf Grundlage der Schöpfungsordnung im Mittelpunkt (BVerfGE 2, 1 [12]), in: Kraiker 1983: 198.

Die Entstehung der Scharia als Rechtsform kann nicht auf einen Tag oder auf ein Jahr datiert werden. Sie erscheint in unterschiedlichen Epochen in verschiedenen Formen. In der frühislamischen Zeit zu Lebenszeiten Muhammads, dem Propheten der Muslime und dem Begründer des Islam, gibt es sie als kodifizierte islamische Rechtsform nicht. Scharia bedeutet wörtlich übersetzt so viel wie »der Weg zur Tränke« und hat ihren Wortursprung im Koran: »Dann brachten Wir dich auf einen klaren Pfad [Scharia] in der Sache des Glaubens: so befolge ihn, und folge nicht den Launen derer, die nichts wissen.« (Koran 2004: 45, 19) Sie soll dem nach Erleuchtung sinnenden Gläubigen ein Wegweiser sein, wodurch er den Durst seiner spirituellen Bedürfnisse stillen und als beruhigte Seele die vollkommene Glückseligkeit erlangen kann.

»(Doch) du, o beruhigte Seele,
kehre zurück zu deinem Herrn, befriedigt in (Seiner) Zufriedenheit!
So tritt denn ein unter Meine Diener,
und tritt ein in Meinen Garten!« (Ebd.: 89,28-31).

Somit ist unter dem Wort der Scharia die gesamte islamische Lehre zu verstehen. Der Islam beansprucht, die Menschen zum Ziel ihres Daseins zu führen. Dieses Ziel ist die Anbetung Gottes, »Und Ich habe die Jinn und die Menschen nur darum erschaffen, dass sie Mir dienen« (Koran 2004: 51,57), welches durch das religiöse Gebot von der Einhaltung der Pflichten gegenüber dem Schöpfer und Seiner Schöpfung zur Vollkommenheit gelangt (vgl. Ahmad 2012: 193ff.).

Der Islam und sein Verhältnis zur Gesellschaft

Um einen Einblick in ein gesellschaftliches Zusammenleben nach islamischen Prinzipien zu gewinnen, widmet sich der folgende Textteil einem Abschnitt des Lebens von Muhammad sowie den zu seiner Zeit gelebten islamischen Lehren. Die Grundlage werden der Koran, das offenbarte Buch Gottes an seinen Gesandten Muhammad, und die Lebenspraxis Muhammads, die die Auslegung der koranischen Lehre bildet, sein.

Laut islamischen Überlieferungen erhält Muhammad im Jahre 610 im Alter von vierzig Jahren die erste göttliche Offenbarung, durch die er zum Verkünder der Botschaft Gottes, des »Islam«, berufen wird. Anfangs konnte Muhammad einige wenige, zunächst seine Frau Khadija bint Khuwaylid und seinen Vetter Ali ibn Abi Talib sowie seinen Freund Abu Bakr, für den Islam überzeugen (Rotter 1986: 50ff.). In den nächsten drei Jahren »bekehrten sich nun Männer und Frauen zum Islam, bis ganz Mekka darüber redete. Darauf befahl Gott Seinem Propheten, sich offen zu Seiner göttlichen Botschaft zu bekennen, mit Seinem Auftrag öffentlich vor die Menschen zu treten und sie zum Glauben an Ihn aufzurufen« (ebd.: 53).

Als einige führende Stammesoberhäupter der herrschenden mekkanischen Sippe Quraisch sahen, dass ihre Bemühungen, Muhammad und seine wachsende Gefolgschaft von ihrem Vorhaben abzuhalten, erfolglos waren, »gingen [sie] gegen alle jene feindselig vor, die sich zum Islam bekannt hatten und dem Propheten folgten. Besonders aber stürzten [sie] sich [...] auf die Schwachen unter ihnen, die nicht den Schutz einer Sippe genossen. Sie sperrten sie ein, folterten sie mit Schlägen, Hunger und Durst und setzten sie in Mekka der Sonnenhitze aus, [...] um sie vom Islam abzubringen« (ebd.: 64). Diese Verfolgung und Unterdrückung zwangen einige Muslime dazu, zunächst nach Abessinien, damals ein christliches Land, auszuwandern, um dort den Schutz des Königs Negus zu genießen. »Denn dort, so sprach [Muhammad], herrscht ein König, bei dem niemandem Unrecht geschieht.« (Ebd.: 65) Den in Mekka verbliebenen Muslimen wurde ein Boykott auferlegt, durch den »keine Ehen mehr mit Angehörigen dieser beiden Sippen [Banu Haschim und Banu Muṭṭalib, Stammsippen des Propheten] geschlossen werden [konnten], und es [durfte] nichts mehr an sie verkauft und nichts mehr von ihnen gekauft werden« (ebd.: 74). Dieser Boykott sollte den Muslimen ihre Existenzgrundlage entziehen. Circa drei Jahre litten Muslime darunter und als Folge des Boykotts musste Muhammad den Tod seines Onkels Abu Talib und seiner Frau Khadija erleben (ebd.: 90f.).

Nach diesem Boykott ließ Muhammad keine Gelegenheit aus, den Islam ungehindert auszusprechen. Die Freiheit der Religionsausübung und eine Garantie der freien Meinungsäußerung konnte er in Mekka nicht mehr erwarten. Er sprach zu der alljährlichen Wallfahrtzeit, die die Lebensgrundlage in einem unfruchtbaren Tal ohne eigene Nahrungsressourcen bildete (Koran 2004: 14,38),² arabische Stämme an und erhoffte sich dadurch einen Schutz für diejenigen, die ihm folgten.³ Dies gelang ihm, als er sich mit einer kleinen Gruppe aus Yathrib (heute Medina) traf, die dem Stamm Khazraj angehörte. Sie übernahmen seine Botschaft des Islam, sodass im darauffolgenden Jahr eine Gruppe von zwölf Männern an Aqaba, einem Ort in der Nähe von Mekka, die erste Huldigung an die Hand von Muhammad ablegte (Rotter 1986: 93ff.). Diese Huldigung basierte lediglich auf dem Teil der islamischen Lehren, welche der moralischen und spirituellen Entfaltung dienen, und besagte, dass »Gott nichts zur Seite zu stellen, nicht zu stehlen, nicht Unzucht zu treiben, unsere Kinder nicht zu töten, unsere Nachbarn nicht zu verleumden und [Muhammad] in allem, was rechtens ist, zu gehorchen [sei]« (ebd.: 95). Muhammad fügte noch hinzu,

² »Unser Herr, ich habe einen Teil meiner Nachkommenschaft in einem unfruchtbaren Tal nahe bei Deinem Heiligen Haus angesiedelt, o unser Herr, auf daß sie das Gebet verrichten mögen. So mache die Herzen der Menschen ihnen zugeneigt und verseege sie mit Früchten, damit sie dankbar seien.«

³ Auch in der vorislamischen Zeit galten Mekka und die Kaaba als Wallfahrtsstätte.

»wenn sie sich daran halten würden, würden sie damit das Paradies erlangen. Wenn sie einem Verbot zuwiderhandeln würden, läge es bei Gott, ob Er sie bestrafen oder ihnen verzeihen würde« (ebd.: 95). Ein Strafrecht beim Zuwiderhandeln eines göttlichen Gebotes wurde nicht auferlegt. Die Entscheidung einer Bestrafung oder einer Vergebung ist Gott allein überlassen und nicht in Menschenhand übergeben. Es könnte nach dieser Entstehungsgeschichte der Verdacht geäußert werden, dass die anfängliche Zurückhaltung beim Erlassen eines Strafrechtes seitens Muhammad lediglich der eigenen Sicherheit diene, um dem Leid der Mekkaner schnellstmöglich zu entfliehen, sich und die eigene Gefolgschaft in Sicherheit zu sehen und eine größere Anzahl von AnhängerInnen zu gewinnen. Doch wird durch die weitere Darstellung der Handlungsansätze Muhammads innerhalb einer pluralistischen Gemeinschaft deutlich, dass die Freiheit des Gewissens und die freie Religionsausübung durchgängig im Vordergrund steht. Auch bei der zweiten Huldigung ein Jahr nach der ersten mit dreiundsiebzig Männern und zwei Frauen, wurden keine strafrechtlichen Regelungen für den Fall einer Handlung gegen die Verpflichtungen, die Muhammad aussprach, geäußert (ebd.: 95ff.). Schlussendlich wanderte Muhammad nach 13-jähriger Verfolgung in Mekka im Jahre 622 nach Medina aus. Die Arabische Halbinsel war zu damaliger Zeit ein Zentrum pluralistischer Gesellschaften, die sich durch verschiedene Stämme und religiöse Zugehörigkeiten definierten. Medina beherbergte drei große jüdische (Banu Quraiza, Banu Nadir und Banu Qainuqa) und zwei vom Paganismus geprägte Stämme (Banu Aus, Banu Khazraj), die eine generationenlange Fehde miteinander führten. Darüber hinaus gab es noch weitere kleine Stämme. Die Banu Quraiza und Banu Nadir hatten in dem Stamm der Banu Aus Verbündete gewonnen, während die Banu Qainuqa mit den Banu Khazraj verbündet waren. Das Verhältnis dieser Bündnisse zueinander war von blutigen Kämpfen gekennzeichnet. Bei seiner Ankunft in Medina sollte Muhammad als außenstehender Schlichter agieren, um zu einem friedlichen Miteinander zu kommen. Eine Moschee wurde gebaut, die im weiteren Verlauf der Geschichte sowohl als Gebetsstätte als auch als Versammlungsort genutzt wurde. Zusätzlich bewegte Muhammad die Muslime aus Medina, die Ansar (Helfer) genannt wurden, und die Muslime aus Mekka, die Muhajirun (Auswanderer), zu einer Verbrüderung und Verbundenheit in materiellem und geistigem Sinne. Er veranlasste, die Stadtgrenze zu markieren, und legte einen Vertrag zwischen allen Parteien fest, der als die Verfassung von Medina bezeichnet wird (Peters 1994: 4; Armstrong 2006: 24).

Fortan wurde Muhammad von allen Parteien als Autorität anerkannt und sie hielten sich alle an seine politischen Entscheidungen, obgleich sie den Islam nicht annahmen. Denn »Muhammad war zum Führer einer Stammesgruppe geworden, die nicht durch Blutsverwandtschaft, sondern durch eine gemeinsame Vertragsideologie verbunden war, was für die arabische Gesellschaft eine

erstaunliche Erneuerung bedeutete – und was heute Verfassungspatriotismus genannt wird. Niemand wurde gezwungen, zur Religion des Koran überzutreten, aber Muslime, Heiden und Juden gehörten alle der einen ›umma‹ (Gemeinschaft) an, durften sich nicht angreifen und hatten geschworen, sich gegenseitig zu beschützen« (Armstrong 2006: 28). Diese Verfassung hat als Grundlage das islamische Gebot der Religionsfreiheit, »Es soll kein Zwang sein im Glauben« (Koran 2004: 2, 256), und bildete durch Respekt, Achtung und Akzeptanz ein friedliches, universelles und pluralistisches Miteinander (Armstrong 2006: 19). Muhammad monopolisierte die Wahrheit nicht, sondern legte fest, dass »die Juden im Stamme Aus [...] eine Gemeinschaft mit den Gläubigen [bilden]. Den Juden ihre Religion und den Muslimen die ihre! Dies gilt für ihre Freunde wie für sie selbst, es sei denn, einer hat unrecht oder sündhaft gehandelt; er bringt Unheil nur über sich und seine Familie. Dies gilt gleichermaßen für die Juden in den Stämmen Nadjar, Harith, Sa'ida, Djuscham, Aus, Tha'laba, Djafna, einem Unterstamm der Tha'laba, und Shuṭaiba. [...] Sie helfen einander gegen jeden, der gegen die Leute dieser Urkunde kämpft. Zwischen ihnen herrscht echte Freundschaft und Treue ohne Verrat. [...] Wem Unrecht geschieht, dem wird geholfen. [...] Das Tal von Yathrib (Medina) ist ein Heiligtum für die Leute dieser Urkunde« (Rotter 2008: 112f.).

Muhammad rief mit der Verfassung von Medina einen säkularen Staat aus, der von der Gesellschaft nicht losgelöst war. Dieser Säkularismus beruht auf einer Gerechtigkeit, die unabhängig von Glauben, Religion, Hautfarbe und Stammes- oder Volkszugehörigkeit ausgeübt werden muss. Das Alte Arabien war geprägt von Gesellschaftsordnungen in Form von Völkern, die durch Anführer von Stämmen und Sippen bestimmt wurden, und durch die Größe der Familie und der Blutsbande (vgl. Jacob 1967: 222).

Wenn nun Muslime innerhalb einer multiethnischen und multireligiösen Gesellschaft ihr religiöses Gesetz zwanghaft auferlegen, stellt sich der Vers »Es soll kein Zwang sein im Glauben« (Koran 2004: 2, 256) gegen ihren Zwangsversuch; nicht nur gegenüber Menschen aus anderen Religionen, vielmehr auch gegenüber Menschen derselben Religion, die die religiösen Gebote nicht befolgen. Die einzige Autorität im Islam, der das Recht zustünde, zum Islam zu drängen, war Muhammad als Begründer des Islam. Daher spricht Allah ihn im Koran an und sagt: »Ermahne drum; denn du bist nur ein Ermahner; Du bist nicht Wächter über sie« (ebd.: 88, 22-23). Hiermit wird verdeutlicht, dass es der Wille Gottes ist, dass Menschen aus eigener Überzeugung glauben und betont wird die Wahlfreiheit des Menschen: »Und hätte dein Herr Seinen Willen erzwungen, wahrlich, alle, die auf der Erde sind, würden geglaubt haben insgesamt. Willst du also die Menschen dazu zwingen, dass sie Gläubige werden?« (Ebd.: 10, 100). Die Wahrheit muss jeder Mensch für sich selbst finden, denn »die Wahrheit ist es von eurem Herrn: darum lass den gläubig sein,

der will, und den ungläubig sein, der will« (ebd.: 18, 30). Zudem macht der Islam deutlich, dass die Vielfältigkeit von Menschen in Völkern und Stämmen von Gott geschaffen (ebd.: 30, 23)⁴ und der Pluralismus von Gott gewollt ist: »Hätte Allah gewollt, Er hätte euch alle zu einer einzigen Gemeinde gemacht, doch Er wünscht euch auf die Probe zu stellen durch das, was Er euch gegeben. Wetteifert darum miteinander in guten Werken.« (ebd.: 5, 49)

Ein Beispiel pluralistischer Gesellschaft unter Muhammad

Die Verfassung von Medina wurde unter der politischen und religiösen Führung Muhammads zum Vorbild für eine verwirklichte Gesellschaft, die auf islamischen Prinzipien basiert. Muhammad setzte auf einen Dialog mit den ansässigen Stämmen und Religionen und machte Medina durch die Wahrung der Rechte von Minderheiten und der Toleranz gegenüber Andersgläubigen zum Modell einer säkularen Gesellschaftsordnung, die auf Gerechtigkeit beruht. Das Individuum wird durch das *umma*-(Gemeinschafts-)Prinzip in die Gemeinschaft mit ihren Rechten und Pflichten eingeordnet. Eine Einheit von multiethnischen und multireligiösen Gruppen wird auf Grundlage der »Gerechtigkeit« geschaffen. Der Begriff der Gerechtigkeit bzw. des gerechten Handelns findet sich in dieser Verfassung sehr häufig wieder. Der Koran legt fest, ihn bei zwischenmenschlichen Beziehungen anzuwenden. »Und wenn ihr zwischen Menschen richtet, dann richtet nach Gerechtigkeit« (ebd.: 4, 59).

Muhammad zeigte anhand seiner Vorgehensweise, wie in einem Staat mit verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppierungen mit Gerechtigkeit regiert und zwischen ihnen gerichtet werden kann, ohne die religiöse oder ethnische Identität und Lebensweise aufgeben zu müssen. Diese Form des Pluralismus findet sich in den Bündnissen wieder, die Muhammad mit Christen abschloss (siehe Morrow 2015).

So verlangte Muhammad von den Christen nicht, dass sie zum Islam konvertieren. Er forderte von ihnen auch nicht eine Integration in eine »muslimische Kultur«. Er distanzierte sich von einer Nation, die geprägt ist von einer einzigen Kultur und Ethnie, und setzte auf eine plurale Gemeinschaft als Grundlage für eine Nation. Muhammad zeichnete eine politische Kultur des nicht zentralisierten Handelns, die Handlungsfreiräume gab, anstatt von oben zu regieren (vgl. Kamali 2009: 40/vgl. Considine 2016: 15).

⁴ »Und unter Seinen Zeichen ist die Schöpfung der Himmel und der Erde und die Verschiedenheit eurer Sprachen und Farben. Hierin sind wahrlich Zeichen für die Wissenden.«

Muhammad entwickelte eine liberale Nation, die an den Werten von Freiheit, Toleranz, Gleichheit und individuellen Rechten als integrativer Form des Nationalismus festhält. Die ethnische oder kulturelle Einheit war somit keine Voraussetzung für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft (der *umma*). Menschen in einer liberalen Nation sind vereint durch Merkmale wie die gemeinsame Staatsbürgerschaft, die Achtung des Rechts und der staatlichen Institutionen sowie den Glauben an eine Reihe politischer Prinzipien (vgl. Considine 2016: 14f.).

Muhammad zeigte zudem auf, dass Toleranz jedem, unabhängig von seinem Glauben, galt, und lebte diese Form der Toleranz für alle Muslime vor. Als einst ein Trauerzug an Muhammad vorbeiging, stand er als Zeichen des Respekts auf. Als ihm gesagt wurde, dass es der Sarg eines Juden sei, antwortete er: »Ist es nicht ein Lebewesen (Seele)?« (Vgl. al-Bukhari: Nr. 1312)

Zudem setzte Muhammad die Jizya, eine Steuer für nichtmuslimische Schutzbefohlene, in den Bündnissen mit nicht-muslimischen Gemeinschaften durch. Sie wurde zur Verbesserung des »Gemeinwohls« gesammelt, das multiethnisch und -konfessionell war. Der Islam wird in Bezug auf die Jizya für seine Schaffung von BürgerInnen zweiter Klasse in muslimischen Gesellschaften kritisiert. Der Prophet machte jedoch deutlich, dass bei der Erhebung von Steuern nicht mehr gefordert werden darf als gezahlt werden kann. Und er forderte die Muslime dazu auf, die politischen Ordnungen mit der Zustimmung der Menschen sowie ohne Anwendung von Gewalt anzupassen (vgl. Morrow 2015: 18). In einem Bund mit den Christen schlug er gar vor, dass die Jizya in bestimmten Fällen erlassen werden könne. Konnte jemand seiner Steuerpflicht der Jizya nicht nachkommen, wurde er davon gänzlich befreit. Erwähnenswert ist auch, dass während der Regierungszeit von Umar, dem zweiten Kalifen der Muslime und Gefährten des Propheten Muhammad, die Jizya für alle Nicht-Muslime abgeschafft wurde, die nicht in der Lage waren, ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen (vgl. Considine 2016: 15). »Diese Steuer wurde den Christen nicht als Strafe dafür aufgebürdet, weil sie sich weigerten, den muslimischen Glauben anzunehmen, wie Manche uns glauben machen wollen. Sondern sie wurde gemeinsam mit den anderen nichtmuslimischen Bürgern des Staats gezahlt, deren Religion sie am Wehrdienst hinderte, für die Sicherheit zu sorgen, welche von der Armee der Muslime gewährleistet wurde [...] und es ist äußerst bemerkenswert, dass ein christliches Volk, wenn es im muslimischen Heer diente, von der Entrichtung dieser Steuer ausgenommen war« (Arnold 2003: 60-62). Zudem ordnete Muhammad an, »Wer einen Dhimmi [nichtmuslimischen Schutzbefohlenen] unterdrückt oder ihn mit einem Gewicht belastet, das er nicht tragen kann, ich werde sein Feind sein« (vgl. Considine 2016: 15).

Muslime in einem nichtmuslimischen Staat

Doch wie haben sich Muslime in einem Staat zu verhalten, in dem die Mehrheit nichtmuslimischen Glaubens ist? Der Koran sagt, »O die ihr glaubt, gehorchet Allah und gehorchet dem Gesandten und denen, die Befehlsgewalt unter euch haben« (Koran 2004: 4, 60), und legt als religiöse Pflicht für Muslime fest, dass den säkulären zivilen Autoritäten eines Landes derselbe Gehorsam entgegenzubringen ist wie Allah und Seinem Propheten Muhammad. Diese Form des staatlichen Gehorsams und der Gesetzestreue wurde von Muhammad vorgelebt. Dreizehn Jahre verblieb Muhammad unter mekkanischer Obrigkeit und ihrer erbarmungslosen Unterdrückung. Angesichts der Verfolgung ordnete Muhammad für seine AnhängerInnen an, Geduld zu zeigen und standhaft zu bleiben. Zuerst wanderten einige Muslime nach Abessinien aus und später einige gemeinsam mit Muhammad nach Medina. Trotz der Verfolgung, der Misshandlung und des Mordes an Muslimen gab es keine Rebellion und keinen Aufstand gegen die Obrigkeit. Und als Muslime nach einem circa achtjährigen Flüchtlingsaufenthalt in Medina mit 10.000 Männern in Mekka einzogen, vergab Muhammad den Mekkanern mit den Worten: »Geht eures Weges! Ihr seid frei!« Er bestätigte zudem die Familien aus den Quraisch in den kultischen Ämtern von Mekka, die diese zuvor innehatten. Er übte keine Vergeltung an den Mekkanern für die jahrelange Misshandlung und Folter, die Muslime und er selbst in Mekka durchleben mussten (Rotter 1967: 221ff.). Denn Muhammad erklärte, dass ein wahrer Muslim jener ist, vor dessen Zunge und Hand die Menschen Sicherheit und Schutz erwarten können (an-Nasa'i: Nr. 4995). Der Islam lehrt, dass Muslime dem Land oder der Region, in der sie sich aufhalten, und der jeweiligen politischen Ordnung absolut loyal und treu ergeben zu sein haben (vgl. Ahmad 2018: 60f.). Dabei erklärte Muhammad mit seinem Gebet nach der Auswanderung aus Mekka – »O Allah, lass uns Medina genauso lieben wie wir Mekka lieben, sogar mehr als das« (vgl. al-Bukhari: Nr. 1889) – die Liebe und Loyalität zum Land, dessen StaatsbürgerIn man ist, zur Pflicht eines jeden Muslims.

Die Bedeutung für Deutschland

Das islamische Menschenbild geht aus dem Koran hervor. Demnach zeichnen die Ethnie und Volkszugehörigkeit Menschen nicht vor anderen aus. Rassismus oder der Gedanke einer Überlegenheit auf der Grundlage der Herkunft oder Zugehörigkeit zu einer Ethnie werden im Islam abgelehnt. Denn vor Gott haben alle Menschen den gleichen Rang (Koran 2004: 49, 12). Belegt wird der Dienst der Muslime an der Gesellschaft hier und heute durch eine Studie der

Bertelsmann Stiftung, wonach sich Muslime in Deutschland stärker in der ehrenamtlichen Flüchtlingshilfe engagieren als Christen oder Atheisten. Prozentual haben sich 44% der befragten Muslime und somit jeder zweite Muslim im Jahr 2016 für die Flüchtlingshilfe ehrenamtlich zur Verfügung gestellt. Im Vergleich dazu waren 21% der Christen und 17% der Konfessionslosen an der Flüchtlingshilfe engagiert (siehe El-Menouar 2017). Eine weitere Studie der Bertelsmann Stiftung belegt, dass sich 90% der Muslime stark an den Grundwerten der Bundesrepublik, ihrer Demokratie und der Pluralität orientieren (siehe Hafez/Schmidt 2015). Muslime bauen Brücken durch Dialog und helfen den Menschen durch ihr ehrenamtliches Engagement. Sie spenden Blut, um Leben zu retten, veranstalten karitative Aktivitäten wie Benefizläufe und Freundschaftsspiele, um die Kluft zwischen Kulturen und Religionen zu überwinden, und helfen Bedürftigen. Am Neujahrmorgen greifen sie zum Besen und befreien viele Städte von den Überresten der Silvesternacht, da Muslime angehalten sind, ihr Umfeld sauber zu halten und jegliches Hindernis von der Straße zu beseitigen, das für Menschen Beschwerlichkeit bedeuten kann (siehe Ibn al-Hajjaj: Nr. 125). Sie schaffen Begegnungsmöglichkeiten, indem sie Seniorenheime besuchen und den älteren Menschen an christlichen Feiertagen eine Freude bereiten. Muslime unterstützen Obdachlose und helfen bei Naturkatastrophen. Sie verurteilen den islamistischen Extremismus und beugen ihm vor, indem sie Vorträge halten und Aufklärungsveranstaltungen auf Grundlage von islamisch-theologischen Argumenten durchführen (siehe Majlis KhuddamulAhmadiyya Deutschland). Sie pflanzen Bäume, um das Umweltbewusstsein zu fördern und den Lebensraum zu schützen (siehe ebd.). Denn wenn ein Muslim einen Baum pflanzt oder Samen sät und dann ein Vogel oder eine Person oder ein Tier davon profitieren, wird dies für ihn als Lohn (für den Jüngsten Tag) niedergeschrieben (siehe al-Bukhari: Nr. 2320). All dies geschieht unter dem Grundsatz des Islam, den Muhammad in einem Satz zusammenfasste: »Niemand von euch hat den Glauben erlangt, solange er nicht für seinen Nächsten liebt, was er für sich selbst liebt.« (Muslim: Nr. 45a)

Literatur

- Ahmad, Mirza Ghulam (2018): Ein Geschenk für die Königin, Frankfurt a.M.: Verlag Der Islam.
- Ahmad, Mirza Ghulam (2012): Die Philosophie der Lehren des Islams, Frankfurt a.M.: Verlag Der Islam.
- al-Bukhari, Muhammad bin Ismail: al-Dschami as-Sahih. In: www.sunnah.com (letzter Zugriff: 24.5.2019).
- an-Nasa'î, Ahmad bin Ali bin Schu'aib: Sunan an-Nasa'î. In: www.sunnah.com (letzter Zugriff: 24.5.2019).

- Arnold, Thomas W. (2003): *The Spread of Islam in the World*, New Delhi.
- Armstrong, Karen (2006): *Muhammad: A Prophet for Our Time*, New York: HarperOne.
- Considine, Craig (2016): *Religious Pluralism and Civic Rights in a »Muslim Nation«: An Analysis of Prophet Muhammad's Covenants with Christians*. *Religions* 7(15).
- El-Menouar, Dr. Yasemin (2017): *Fast jeder zweite Muslim in der Flüchtlingshilfe aktiv*. Pressemeldung, 27.3.2017. In: www.bertelsmann-stiftung.de/de/presse/pressemitteilungen/pressemitteilung/pid/fast-jeder-zweite-muslim-in-der-fluechtlingshilfe-aktiv/ (letzter Zugriff: 27.5.2019).
- Hackett, Conrad/Cooperman, Alan/Ritchey, Katherine (2015): *The future of world religions: Population growth projections, 2010-2050*. Pew Research Center.
- Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina (2015): *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland*, Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Hettlage, Robert (1989): *Bauerngesellschaften. Die bäuerliche Lebenswelt als soziologisches Exotikon?* In: Hettlage, Robert: *Die post-traditionale Welt der Bauern*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Jacob, Georg (1967): *Altarabisches Beduinenleben*, Hildesheim.
- Kamali, Mohammad Hashim (2009): *Diversity and Pluralism: A Qur'anic Perspective. Islam and Civilisational Renewal* 1, 27-54.
- Koran (2004): *Koran – Der Heilige Qur-ân*. Hrsg. von Hadhrat Mirza Masroor Ahmad, Frankfurt a.M.: Verlag Der Islam.
- Kraiker, Gerhard (1983): *§ 218 – Zwei Schritte vorwärts, einen Schritt zurück: eine Analyse der Reform des § 218 in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Majlis Khuddam-ul-Ahmadiyya Deutschland (Hrsg.): *Die Ahmadiyya Muslim Jugendorganisation. Eine kurze Vorstellung*. Frankfurt a.M.
- Majlis Ansarullah Deutschland (Hrsg.): *Baumpflanzaktionen*. In: <https://ansarullah.de/category/projekte/baumpflanzaktionen/> (letzter Zugriff: 27.5.2019).
- Morrow, John Andrew (2015): *Six Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of his Time: The Primary Documents*. Covenants Press.
- Muhammad bin Yazid, Ibn Majah: *Kitab as-Sunan*. In: www.sunnah.com (letzter Zugriff: 24.5.2019).
- Muslim Ibn al-Hajjaj: *Sahih Muslim*. In: www.sunnah.com (letzter Zugriff: 24.5.2019).
- Peters, F.E. (1994): *Muhammad and the Origins of Islam*, New York: State University of New York Press.
- Polanz, Carsten (2012): *Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia (Teil 1)*. Institut für Islamfragen, Sonderdruck, Nr. 11 (Teil 1).
- Rotter, Gernot (1986): *Ibn Ishaq. Das Leben des Propheten*. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet, Stuttgart.
- Stichs, Anja (2016): *Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015*. Working Paper 71 des Forschungszentrums des Bundesamtes, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Von Gumpfenberg, Marie-Carin (2008): *Der Kaukasus. Geschichte – Kultur – Politik*, München: Verlag C. H. Beck.

3. Konfliktfelder einer linken Religionskritik

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, so dass 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 Attac, 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-

zelle Großkapitalisten mit entsprechendem Einfluß des Großkapitals auf das kirchliche Leben ist nicht nachahmenswert und auch nicht im Sinne des Sozialismus.« (Verhandlungen der Verfassungsgebenden 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 Verfassungsgebenden Deutschen Nationalversammlung (1919-1920): Stenographische Berichte, Bd. 336, Berlin.

Kolja Lindner

Wie Gott in Frankreich? Fallstricke des französischen Laizismus als emanzipatives Leitbild

Angesichts der in Deutschland unvollständigen Trennung von Politik und Religion, haben sich in den letzten Jahren in verschiedenen politischen Parteien Zusammenschlüsse gebildet, die sich positiv auf den Laizismus beziehen.¹ Auffällig ist dabei, dass die verschiedenen Laizismus-Bezüge in den deutschen Parteien sich allesamt in eine durch die historische Auseinandersetzung mit den christlichen Kirchen formierte, antiklerikale Tradition einschreiben: »Oftmals zielen die Aussagen stärker in Richtung einer Religionslosigkeit des öffentlichen Raums anstatt nur auf staatliche Neutralität« (Schenker 2014: 227). Ich möchte im Folgenden an dem in diesen Debatten oftmals positiv zitierten Beispiel Frankreichs zeigen, dass diese Orientierung durchaus problematisch ist. In meiner Darstellung stehen dabei zwei Probleme im Vordergrund: die Behauptung staatlicher Souveränität sowie der Umgang mit gesellschaftlicher Pluralität.

1. Weltliche Souveränität und staatlicher Autoritarismus

Jenseits des Rheins ist der Laizismus in der Dritten Republik (1870-1940) im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und neugegründetem Staatswesen entstanden.² Dieses Modell löst die seit dem 13. Jahrhundert bestehende, Gallikanismus genannte, starke Verknüpfung zwischen Staat und Kirche ab. Drei Gesetzesensembles kodifizieren den Laizismus.

Erstens versuchen die Republikaner³ »durch die Organisation der schulischen Ausbildung ihre Macht zu sichern« (Ozouf 1982: 55). Zwischen 1879

¹ Ich spreche im Folgenden von der Trennung von Politik und Religion, um die häufig gebrauchte, reduktionistische Rede der »Trennung von Kirche und Staat« zu vermeiden. Meine Begriffe sind weiter: Politik meint verschiedene, instituierte Formen der Auseinandersetzungen um kollektive Verbindlichkeiten (deren ungehemmte Formen als *das Politische* bezeichnet werden; Marchart 2010); Religion fasst demgegenüber auch Formen des Kultus, die nicht in einer Kirchenhierarchie organisiert sind, z.B. den Islam.

² Für eine ausführliche historische Rekonstruktion des französischen Laizismus siehe K. Lindner 2017: 67-111.

³ Mit dem grammatischen Genusproblem werde ich im vorliegenden Text wie folgt umgehen: Wo in gemischtgeschlechtlichen Gruppen quantitative oder qualita-

und 1889 etablieren sie daher Schulpflicht und Kostenfreiheit der öffentlichen Schulen. Zudem drängen sie mit öffentlicher Ausbildung und Verbeamtung des Lehrpersonals, säkularen Lehrplänen und der Freistellung des Religionsunterrichts den Einfluss der katholischen Kirche zurück.

Zwei Zusammenhänge illustrieren die Ambivalenz der laizistischen Behauptung staatlicher Autorität. Einerseits hat die Dritte Republik grundsätzlich einen liberalen Zug, insofern sie zahlreiche Freiheitsrechte kodifiziert und damit einen Rahmen schafft, in dem sich diverse Strömungen in der Zivilgesellschaft entfalten können. Dies gilt auch für die katholische Kirche, die in dieser Zeit massiv private Schulen aufbaut, und mit einem modernen Pressewesen, zahlreichen Wohltätigkeitseinrichtungen und neuen Formen der Seelsorge dem Katholizismus eine neue Vitalität verschafft (Encrevé et al. 1995: 496-506). Andererseits erkennt die Organisation des öffentlichen Schulwesens die religiösen Gewohnheiten der Bevölkerung an. So wird am Mittwochnachmittag in der Ganztagschule kein Unterricht erteilt, damit Eltern, die dies wünschen, ihre Kinder zur Katechese schicken können. Zudem ist an christlichen Feiertagen schulfrei und der Speiseplan der Schulkantinen nimmt auf katholische Ernährungsriten Rücksicht (freitags wird Fisch serviert). Diese beiden Zusammenhänge zeigen, welche Leitvorstellung zumindest den laizistischen Schulgesetzen zugrunde liegt: Religion soll aus der staatlichen Institution zwar herausgehalten, ihre gesellschaftliche Entfaltung und Entwicklung aber keinesfalls eingeschränkt werden. Nach den Worten des Soziologen Jean Baubérot (2006: 159) stellt für den Laizismus »kollektive Zugehörigkeit, ›selbst religiöse‹ (wie man in Anlehnung an Artikel 10 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 sagen könnte) [...] und natürlich auch nicht-religiöse, eine Dimension individueller Freiheit dar«.

Zweitens erlassen die Republikaner als Konsequenz aus der Dreyfus-Affäre, die ab 1894 den Konflikt zwischen katholischen Eliten und der Republik zuspitzt, 1901 ein Gesetz, das das Statut eines eingetragenen Vereins (*association*) schafft. Die in der schulischen Bildung sehr aktiven, religiösen Kongregationen brauchen fortan eine spezielle Genehmigung, um sich als Vereine konstituieren zu können. Drei Jahre später wird ihnen jegliche Lehrtätigkeit untersagt. Dem Liberalismus, der die Schulgesetze kennzeichnet, wird damit der Rücken gekehrt – mit weitreichenden Folgen. So hält der Historiker Pierre Rosanvallon (2004: 326) fest, dass die »Frage der Kongregationen weit [...] über die der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat hinausging. Es ist viel-

tive Männerdominanz besteht, verwende ich das männliche Geschlecht. Wo die Dominanz nicht so eindeutig ist, in der Krise steckt oder bekämpft wird, gebrauche ich die weibliche Form. Bei Zitaten übernehme ich grundsätzlich die von ihren Autorinnen verwandte Schreibweise.

mehr die Definition des Letzteren selbst, die den zentralen Gegenstand der leidenschaftlichen Debatten über das Vereinsrecht darstellt. Daraus ist in Frankreich eine einzigartige Konzeption der Zivilgesellschaft hervorgegangen. Sie wurde nicht in ihrem Gegensatz zum Staat gedacht, sondern im Bruch mit der Welt der Religion.«

Der Versuch, eine neutrale Zivilgesellschaft zu etablieren, wird u.a. von den Begründern des säkularen Schulwesens als Einschränkung der Religionsfreiheit kritisiert. So z.B. durch René Goblet, den Verfasser des Gesetzes von 1886, mit dem die Säkularisierung des Lehrpersonals öffentlicher Schulen festgeschrieben wird. Er vertritt, dass die neue Regelung »einen unbestreitbaren Eingriff« in die »Rechte einer Gruppe von Bürgern« (der Kongregationisten) darstelle und darüber hinaus das »Recht der Familienväter« auf die Erziehung ihrer Kinder einschränke (zit. n. Baubérot 2004: 79). Innerhalb des historischen Laizismus können somit zwei widerstreitende Orientierungen ausgemacht werden: eine liberale, die individuelle Freiheiten in einem neutralen staatlichen Rahmen garantiert wissen will, und eine autoritäre, die dem Staat Vorrechte zuschreibt bzw. ihn in der Pflicht sieht, die Staatsbürgerinnen vor der Religion zu schützen oder gar von ihr zu emanzipieren.

Es sollte dabei nicht vergessen werden, dass die autoritäre Dimension des Laizismus sich in die paternalistischen Staatsvorstellungen einschreibt, die in der politischen Theorie der Dritten Republik dominieren. So geht etwa der Soziologe Émile Durkheim davon aus, dass eine grundsätzliche »Asymmetrie zwischen einer Elite und denjenigen, die deren Reife noch nicht erreicht haben« (Sintomer 2009: 211), bestünde. Die »Masse« hänge einem irrationalen Obskurantismus an und handle grundsätzlich unbedacht. Daher müsse der Staat Vernunft durchsetzen (Durkheim 1900).

Drittens bildet das »Gesetz zur Trennung der Kirchen und des Staates« vom 9. Dezember 1905 mit seinen verschiedenen Ausführungsbestimmungen den vorläufigen Abschluss der Kodifizierung des Laizismus. Nach Artikel 1 »gewährleistet die Republik die Glaubensfreiheit« und »die freie Ausübung der Glaubensbekenntnisse [*cultes*]« vorbehaltlich von Einschränkungen zur Aufrechterhaltung der »öffentlichen Ordnung«. Artikel 2 besagt, dass die Republik keine Religionsgemeinschaften »anerkennt, besoldet oder subventioniert« und alle existierenden staatlichen Ausgaben für sie gestrichen werden. Ausnahmen stellen öffentliche Einrichtungen dar, die Anwesenheit erzwingen, wie etwa Schulen, Krankenhäuser oder Gefängnisse. Hier kommt die öffentliche Hand für Seelsorgedienste auf, die bestimmte religiöse Praktiken ermöglichen.

Das Separationsgesetz illustriert erneut eine grundsätzlich liberale Orientierung. Diese lässt sich v.a. an der Hierarchisierung der verschiedenen Rechtsprinzipien ablesen. Wie ernst die Republikaner die in Artikel 1 proklamierte Glaubensfreiheit nehmen, zeigt sich daran, dass diese in bestimmten öffentli-

chen Einrichtungen in Abkehr vom Separationsprinzip durch die staatliche Be-soldung von Seelsorgerinnen garantiert wird. Die Philosophen Jocelyn Maclure und Charles Taylor (2010: 30) haben vier Prinzipien des Laizismus identifiziert, die sich auch im Gesetz von 1905 wiederfinden: die beiden Grundsätze von gleicher Achtung und Gewissensfreiheit, sowie »zwei Verfahrensmodi, die die Verwirklichung dieser Prinzipien ermöglichen, nämlich der Trennung von Kirche und Staat und der Neutralität des Staates gegenüber den Religionen«. Eine Schwierigkeit bestehe darin, dass diese Prinzipien nicht auf gleicher Ebene angesiedelt seien: »Gleiche Achtung und Gewissensfreiheit sind moralische Prinzipien, deren Aufgabe es ist, unser Handeln (bzw. im Fall, der uns beschäftigt: die Handlungen des Staates) zu regeln, während man die Neutralität, die Trennung und Ausnahmeregelungen als ›institutionelle Prinzipien‹ bezeichnen könnte, die aus den Prinzipien der gleichen Achtung und der Gewissensfreiheit hervorgehen.« (Ebd.: 34)

Wir können nach dem kursorischen Durchgang durch die Geschichte der rechtlichen und institutionellen Etablierung des französischen Laizismus zwei Probleme festhalten, die bei den deutschen Bezugnahmen oftmals übergangen werden. So ist erstens unklar bzw. umstritten, wie die verschiedenen Prinzipien zu bestimmen sind und insbesondere, was Neutralität heißt. Taylor und Maclure weisen darauf hin, dass eine unzureichende Differenzierung zwischen Zielen und Verfahrensmodi des Laizismus dazu führen kann, »dass die Mittel den gleichen Status einnehmen wie die Ziele, die ein laizistischer Staat zu erreichen sucht, oder dass sie sogar als wichtiger erachtet werden« (ebd.: 29). Genau dies ist in Frankreich in den letzten 15 Jahren zu beobachten: Insbesondere in den Auseinandersetzungen um muslimische Verschleierungspraktiken wird das Trennungsgebot gegenüber der Gewissensfreiheit verabsolutiert.

Auch bezüglich des Neutralitätsgebots besteht keinesfalls Einigkeit. Mag noch allseits akzeptiert sein, dass der laizistische Staat keiner spezifischen Konzeption des guten Lebens anhängen und eine solche seinen Bürgerinnen auch nicht aufdrängen solle, ist damit noch keinesfalls gesagt, wie die Distanz zur Religion gestaltet werden soll. Ist sie »prinzipiengeleitet« (Bhargava 2011: 105), d.h. wird etwa das symbolische Schwören auf die Bibel vor Gericht akzeptiert, wenn damit keine Ungleichbehandlung nicht-christlicher Verfahrensteilnehmerinnen einhergeht? Oder ist sie kategorisch? – eine Haltung, die sich beispielsweise in der fundamentalen Opposition des französisch-laizistischen Lagers zur Nennung des »religiösen Erbes« in der Präambel des im Referendum 2005 gescheiterten europäischen Verfassungsvertrags ausdrückt (Bossuat 2005).⁴ Ferner ist keineswegs klar, auf welche gesellschaftlichen Sphären

⁴ *For the sake of the argument* abstrahiere ich hier von der konkreten Form, die die Auseinandersetzung um die Nennung »christlicher Wur-

sich die Neutralitätsansprüche beziehen. Zwar nehmen die ersten Formulierungen des Laizismus im Rahmen der Schulgesetze der Dritten Republik staatliche Institutionen in den Blick, allerdings vollzieht das Vereinsgesetz von 1901 bereits eine Ausweitung der Neutralitätsansprüche auf die Zivilgesellschaft, zu der der weite Begriff des »öffentlichen Raumes« (*espace public*) geradezu einlädt.⁵ Diese Tendenz, die einen wesentlichen Zug der zeitgenössischen Reformulierung des französischen Laizismus in der Konfrontation mit dem Islam darstellt (K. Lindner 2019), ist hochproblematisch. Sie erhebt die gleichen Neutralitätsforderungen an eine Sphäre, in der öffentliches soziales Handeln formell und rechtlich koordiniert wird (Staat), wie auch an eine, in der sich diese Koordination informell und unverbindlich vollzieht (Zivilgesellschaft) – an zwei Sphären also, in denen keinesfalls mit dem gleichen Nachdruck Handlungsaufforderungen formuliert werden.⁶ Die Effekte sind keinesfalls die gleichen: Was auf der Ebene des Staates freiheitsgarantierend wirkt, ist auf der der Zivilgesellschaft freiheitsbeschränkend.

zeln« Europas oft hat, nämlich die eines anti-muslimischen Otherings.

⁵ Selbst wenn ausschließlich staatliche Institutionen visiert werden, stellt sich die Frage, welche Personen in diesen weltanschaulich neutral zu sein haben. Gemeinhin wird hier zwischen Angestellten und Nutzerinnen öffentlicher Dienste differenziert. Und historisch gilt in Frankreich, dass nur Erstere Neutralität zu wahren haben. Letztere dagegen erfreuen sich grundsätzlich ihrer Gewissensfreiheit, zumindest insoweit das Funktionieren der betroffenen Institutionen damit nicht unzumutbar beeinträchtigt wird. Schülerinnen müssten demnach von Neutralitätsansprüchen ausgenommen sein – und waren es lange Zeit auch. Noch im Kontext der ersten Kopftuch-Debatte 1989 entschied das oberste französische Verwaltungsgericht: »In den schulischen Einrichtungen ist das Tragen von Zeichen, mit denen Schüler eine Zugehörigkeit zu einer Religion ausdrücken wollen, *nicht von sich aus* mit dem Laizismus-Prinzip unvereinbar, insofern diese Handlung eine Ausübung der Meinungsfreiheit und eine Zurschaustellung religiöser Überzeugungen darstellt« (Conseil d'État, Urteil Nr. 346893; Herv. K.L.). Eine entscheidende Volte des 2004 in Frankreich erlassenen Verbotes »offensichtlicher religiöser Zeichen« in öffentlichen Schulen besteht nun allerdings gerade darin, Schülerinnen den Nutzerinnenstatus zu entziehen, indem sie grundsätzlich für unmündig erklärt werden. Schülerinnen befänden sich in einer »Bildungsgemeinschaft« mit ihren Lehrerinnen und müssten als »sich entwickelnde Individuen in einer Institution, deren Aufgabe es ist, sie auszubilden [former]« (Debré 2003: 30), begriffen werden, heißt es folglich im Bericht der parlamentarischen Kommission, die das Verbotsgesetz von 2004 mit vorbereitet. Auch eine veränderte Rechtsprechung ist Teil dieser Reformulierung des Laizismus. So urteilt das gleiche oberste Verwaltungsgericht 2007, dass religiöse Zeichen in der öffentlichen Schule aufgrund des Laizismus-Prinzips verboten seien, da »deren Tragen *aus sich selbst heraus* eine offensichtliche Zurschaustellung religiöser Zugehörigkeit ausdrückt« (Conseil d'État, Urteil Nr. 295671; Herv. K.L.).

⁶ Ich verdanke diese Theoretisierung der Differenz von Staat und Zivilgesellschaft Urs Lindner (2010: 191ff.).

Das zweite Problem, das bei der Rekonstruktion des französischen Laizismus ins Auge springt, ist die Artikulation seiner verschiedenen Prinzipien. Grundsätzlich besteht die Möglichkeit, dass Spannungen zwischen ihnen auftreten, etwa zwischen moralischer Gleichheit und dem Schutz der Gewissensfreiheit. So können etwa Beamtinnen, die religiöse Zeichen tragen, als Gefahr für die Neutralität der staatlichen Institutionen und ihr Gebot der Gleichbehandlung wahrgenommen werden. Diese Zeichen zu verbannen, stellt jedoch zugleich einen Eingriff in die Religionsfreiheit der Betroffenen dar. Insofern ist Abwägung zwischen den verschiedenen laizistischen Prinzipien gefragt. Dabei handelt es sich allerdings um ein kompliziertes Unterfangen, das stark von kulturellen Prägungen und politischen Konjunkturen abhängt. Die Ausgestaltungen des Laizismus sind insofern »unvermeidlich durch kulturelle, politische, philosophische und ethische Bezüge bestimmt... Sie können keinesfalls vollständig neutral sein. [...] Selbst ein laizistischer Staat ist also niemals vollständig neutral. Ohne es zu sein, kann er jedoch in der Umsetzung seiner politischen Steuerung versuchen, sich diesem Ziel der Neutralität anzunähern.« (Koussens 2015: 56)

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der französische Laizismus sich grundsätzlich in den »ambivalenten Liberalismus« (Machelon 1976: 449) der Dritten Republik einfügt: ein liberales Regime, das zugleich nachdrücklich gemeinsame Normen politischer Zugehörigkeit durchzusetzen trachtet. Oder in den Worten des Soziologen Philippe Portier (2016: 113): Die Republik »verteidigt gleichermaßen die Freiheit des Subjekts und die Staatsräson, ohne sie immer miteinander vereinbaren zu können«.

2. Gesellschaftliche Pluralisierung und problematischer Universalismus

Ein unzweifelhaft emanzipatorischer Zug des Laizismus ist sein Gleichheitsgebot. Dieses drückt sich im – wenngleich historisch situierten, auf die in Kirchen organisierten Formen des Kultus beschränkten – Gebrauch des Plurals im Titel des Gesetzes von 1905 aus: »Gesetz zur Trennung *der* Kirchen und des Staates«. Damit ist gemeint, dass Anhängerinnen aller Religionen und jeglicher nicht-religiöser Auffassungen die gleichen Rechte haben und vom Staat gleich geachtet werden. Folglich ist grundsätzlich ein nicht-diskriminierender Umgang mit religiöser Vielfalt möglich. Das Verhältnis der französischen Republik zum Islam bleibt historisch und gegenwärtig jedoch weit hinter diesem Anspruch zurück. Mehr noch, die Analyse dieses Verhältnisses verrät etwas über die demokratischen Grenzen des laizistischen Modells selbst.

Zunächst muss festgehalten werden, dass die französische Kolonialmacht insbesondere gegenüber dem Islam massiv vom Trennungs- und Gleichheitsge-

bot abweicht, um den Bestand des »kolonialen Gallikanismus« (Frégosi 2008: 206) zu sichern – sprich, um einen mit dem Kolonialunternehmen loyalen, staatlich eingefassten Islam aufrecht zu erhalten. Ferner ist wichtig hervorzuheben, dass in diesem Zusammenhang soziale Repräsentationen des Islam entstehen, denen zufolge Muslima grundsätzlich laizismusunfähig seien.⁷ Und schließlich erlangt die Konstruktion einer muslimischen Ausnahmebevölkerung mit deren Rassifizierung ihren Höhepunkt. So erklärt ein Berufungsgericht in Algier 1903, dass der Begriff der Muslima »keine rein konfessionelle Bedeutung hat, sondern [...] im Gegenteil eine Gesamtheit von Individuen muslimischer Herkunft bezeichnet [...], ohne dass eine Veranlassung bestünde, zu unterscheiden, ob sie dem mohammedanischen Glauben anhängen oder nicht« (zit. n. Weil 2008: 118).

Auch in der französischen Metropole, in der die muslimische Präsenz erst durch die Kolonialsoldaten der beiden Weltkriege auf eine relevante Größe heranwächst, gehorcht der staatliche Umgang mit dem Islam keinesfalls dem jakobinischen Motto der »einen und unteilbaren« Republik. Mit finanzieller Unterstützung verschiedener staatlicher Instanzen, d.h. in direkter Abkehr vom Trennungsprinzip, werden so ab 1915 muslimische Sakralbauten errichtet, insbesondere die Große Moschee von Paris. Diese, in jeglicher Hinsicht als »Tempel des französischen Islams« konzipierte Einrichtung (Davidson 2012: 36-61), übernimmt fortan die Repräsentation des französischen Islams, d.h. vertritt die Gesamtheit der französischen Muslima gegenüber dem Staat. Hinzu kommen nach den politischen Unabhängigkeiten die Botschaften Marokkos und Tunesiens, die von den Behörden eingespannt werden, um »ihre Staatsangehörigen zu kontrollieren« (Gresh 2004: 145) – gemeint sind vielfach muslimi-

⁷ Die Nachdrücklichkeit dieser Vorstellungen lässt sich auch daran ablesen, dass die These einer Unvereinbarkeit von Islam und Laizismus bis heute von verschiedenen politischen Akteurinnen in Frankreich (und darüber hinaus) vertreten wird. Diese Auffassung ist schlichtweg unhistorisch: Es kann nicht von *dem* Islam als einer aus dem Koran abgeleiteten, einheitlichen Auffassung über die Einrichtung der Gesellschaft ausgegangen werden. Wie in jeder Religion unterliegt hier die Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat, Religion und Zivilgesellschaft vielschichtigen Auseinandersetzungen. Auch der französische Katholizismus war zu Beginn der Dritten Republik alles andere als laizismuskompatibel – und ist es bisweilen heute noch, wie es etwa die Auseinandersetzungen um die Demokratisierung des Ehestatuts 2012/13 illustrieren. Lässt man sich auf die theologischen Diskussionen im Islam ein, können ganz unterschiedliche Haltungen zum Laizismus ausgemacht werden, z.B. Zurückweisungen, Vereinbarkeitsbestrebungen sowie Bemühungen um Weiterentwicklung und Verteidigung des Laizismus. Eine entscheidende Rolle spielt dabei, dass die Muslima in Frankreich, anders als in anderen Ländern, eine religiöse Minderheit sind und als solche bereits in der Vergangenheit gezwungen waren, sich dem Laizismus als zentraler normativer Orientierung der politischen Kultur anzupassen (Frégosi 2008: 54-104).

sche Französinnen mit entsprechendem Migrationshintergrund. Mit diesen Strukturen verhindert der französische Staat lange Zeit eine wahrhafte Demokratisierung und Pluralisierung des Islams jenseits des Rheins. Diese Situation ändert sich insbesondere mit der Zulassung von durch Ausländerinnen gegründete Vereine durch die sozialistische Regierung 1983. Erst infolge dieser Reform kommt es zu einer wirklichen institutionellen Ausdifferenzierung des französischen Islams.

Die Strukturierung des französischen Islams ist das Produkt von Politiken, die den laizistischen Prinzipien großteils den Rücken gekehrt haben. Sie spielt in dem langen und widersprüchlichen, 1989 beginnenden und 2003 zur Gründung des französischen Islamrats (Conseil français du culte musulman, CFCM) führenden Prozess eine entscheidende Rolle. Der Staat agiert darin als zentraler Akteur, der nach den Worten des damaligen Innenministers Nicolas Sarkozy (2004: 65f.) »bei der Entwicklung eines geheimen Islam, der ausgerechnet unsere Prinzipien der Staatsführung und unsere Grundwerte erschüttern will, nicht wegschauen darf. [...] Dem Islam zu einer Organisation zu verhelfen [...] dient den Interessen der Republik. Das Laizismusprinzip wird nicht verletzt.«⁸

Die Frage, ob der französische Laizismus als emanzipatives Leitbild für die Gestaltung der Verhältnisse von Politik und Religion in Deutschland taugt, sollte nun allerdings nicht nur an den Niederungen der zeitgenössischen Politik festgemacht werden. Vielmehr stellt sich die Frage, ob das laizistische Modell angesichts der Pluralisierung, die die westeuropäischen Gesellschaften im Laufe des 20. Jahrhunderts erfahren haben und die zur Entstehung einer großen muslimischen Gemeinschaft geführt hat, überhaupt universalisierbar ist. Fest steht, dass der Staat entgegen dem Trennungsgebot an vielen Punkten intervenieren musste und muss, um die mittlerweile zweitgrößte Religionsgemeinschaft Frankreichs in das in der Dritten Republik geschaffene Regelwerk zu integrieren (dem CFCM kommt u.a. die Aufgabe zu, die nach Artikel 2 des Gesetzes von 1905 vorgesehene Seelsorge in bestimmten öffentlichen Institutionen zu organisieren).

Darüber hinaus sind es aber v.a. zwei Punkte, die das Leitbild des französischen Laizismus für eine fortschrittliche Religionspolitik auch und gerade gegenüber dem Islam problematisch machen. Erstens macht die spezifische Artikulation des französischen Laizismus mit staatlicher Macht ihn jenseits seines universalisierbaren Gehaltes als säkularisierte Politik zu einem Dispositiv, das darauf zielt, die Religion vollständig aus dem politischen Raum zu drängen. Mit diesem Vorhaben geht es allerdings nicht nur um eine weltanschauliche Neutralität des Staates, sondern, wie der Philosoph Étienne Balibar (2012: 622)

⁸ Für eine ausführliche Diskussion der laizistischen Ambivalenzen des Gründungsprozesses des CFCM siehe K. Lindner 2017: 151-154.

hervorhebt, um »eine relative oder partielle *Neutralisierung der Politik* selbst [...]. Auf dem Spiel steht die Grenzziehung zwischen legitimer politischer Konkurrenz und illegitimem politischen Antagonismus. An einem bestimmten geschichtlichen Punkt stellte sich diese bedrohliche Möglichkeit, die das staatliche Monopol auf die ›Regierung‹ der Gesellschaft untergraben hätte, als eine religiöse Spaltung dar (zwischen Katholiken und Protestanten) oder als ein ›Bürgerkrieg‹ zwischen der Religion und der Anti-Religion [...]. Dies führte zu einer Definition der Religionen, die sie zu etwas prinzipiell ›Apolitischem‹ macht, um zu verhindern, dass sie *anti-politisch* werden. Geschichtlich ist das eine völlige Abstraktion, wenn nicht sogar Realitätsverleugnung.«

Zweitens hebt das Bestreben, den französischen Laizismus zum emanzipativen Leitbild zu erklären, eine mit spezifisch europäischen Erfahrungen und Denkweisen zusammenhängende Vorstellung einer grundsätzlichen politischen Gefahr der Religion in den Rang des Universalen: »Diese Haltung speist sich nicht nur aus all den vergangenen und gegenwärtigen Konflikten liberaler Staaten mit der Religion, sondern auch aus einer spezifisch erkenntnistheoretischen Unterscheidung, der zufolge religiös geprägtes Denken weniger *rational* ist als der rein ›säkulare‹ Vernunftgebrauch. Die Haltung hat also sowohl einen politischen Grund (Religion als Bedrohung) als auch eine erkenntnistheoretische Begründung (Religion als mangelhafte Form der Vernunft).« (Taylor 2011: 78) Ein daraus folgendes Bestreben, das Politische selbst weltanschaulich zu neutralisieren, ist allerdings nicht zu rechtfertigen. Sofern Religionen eine Konzeption des guten Lebens vertreten, gibt es keinen Grund, diese aus den Auseinandersetzungen um die Einrichtung der Gesellschaft auszuschließen.

Conclusio

Den französischen Laizismus einfach zu einem Leitbild für die Formulierung einer progressiven Religionspolitik in Deutschland zu erklären, erscheint vor dem Hintergrund der aufgezeigten Ambivalenzen und Grenzen der politischen Regulation des Religiösen jenseits des Rheins als zu kurz gegriffen. Eine solche Orientierung droht nämlich die autoritäre Dimension des französischen Modells mitzuschleppen.

Auch angesichts der großen Aufgabe, in Deutschland zu einem nicht-diskriminierenden, politischen Umgang mit dem Islam zu finden, ist Frankreich eine allemal fragwürdige Orientierung. Das Zusammentreffen von Laizismus und Islam hat sich in einem kolonialen Kontext vollzogen, der politische Strukturen und soziale Repräsentationen geschaffen hat, die den staatlichen und gesellschaftlichen Umgang mit der muslimischen Minderheit bis in die Gegenwart prägen. Heute zu versuchen, ein Regulationsmodell, das v.a. angesichts

des Katholizismus entwickelt wurde, auf den Islam zu übertragen, wirft auch deswegen Probleme auf, da diese Religionsgemeinschaften nicht gleich strukturiert sind. Interessant ist vor diesem Hintergrund, dass CFCM und Deutsche Islam Konferenz ein vergleichbares Problem illustrieren: den Versuch einer staatlichen »Konstruktion eines gesellschaftsfähigen, aufgeklärten, [...] muslimischen Subjekts« (Tezcan 2012: 7), das den Behörden zur Zusammenarbeit in Religionsbelangen zur Verfügung steht.

Damit soll keinesfalls gesagt werden, dass es nicht auch wertvolle Lektionen gibt, die am französischen Beispiel gelernt werden können. Dies setzt allerdings eine kritische Bestandsaufnahme des wahrscheinlich prominentesten Laizismusmodells voraus. Eine solche könnte helfen, neue, fortschrittlich-laizistische Kämpfe zu orientieren (beispielsweise für die Demokratisierung der Ehe, für reproduktive Rechte, gegen die Diskriminierung religiöser Minderheiten etc.), die sich nicht in staatlichen Kontroll- oder Missionsphantasien ergeben. Die deutsche Laizismuskonversation, in der »der mögliche Einfluss von Religionsgemeinschaften auf bestimmte Politikinhalt wie der Familienpolitik [...] gar nicht thematisiert« (Schenker 2014: 217) wird, scheint diese Herausforderungen allerdings noch nicht ausgemacht zu haben.

Literatur

- Balibar, Étienne (2012): »Laizität«, in: Haug, Frigga/Haug, Wolfgang F./Jehle, Peter/Küttler, Wolfgang (Hrsg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 8.1, Hamburg, Sp. 616-631.
- Baubérot, Jean (2004): *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris.
- Baubérot, Jean (2006): *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues.
- Bhargava, Rajeev (2011): »Rehabilitating Secularism«, in: Calhoun, Craig/Juergensmeyer, Mark/VanAntwerpen, Jonathan (Hrsg.): *Rethinking Secularism*, Oxford/New York, S. 92-113.
- Bossuat, Gérard (2005): »Histoire d'une controverse. La référence aux héritages spirituels dans la Constitution européenne«, *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, Nr. 78, S. 68-77.
- Davidson, Naomi (2012): *Only Muslim. Embodying Islam in Twentieth-Century France*, New York.
- Debré, Jean-Louis (2003): *Rapport sur la question du port des signes religieux à l'école*, Bd. 1, Teil 2, www.assemblee-nationale.fr/12/pdf/rapports/r1275-t1-2.pdf.
- Durkheim, Emile (1900): »L'État«, *Revue philosophique*, Nr. 148, 1958, S. 433-437.
- Encrevé, André/Gadille, Jacques/Mayeur, Jean-Marie (1995): »Frankreich«, in: Gadille, Jacques/Mayeur, Jean-Marie (Hrsg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Bd. 11: *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914)*, Freiburg/Basel/Wien 1997, S. 487-532.
- Frégosi, Franck (2008): *Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la*

- République, Paris.
- Gresh, Alain (2004): *L'islam, la République et le monde*, Paris 2006.
- Koussens, David (2015): *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, Brüssel.
- Lindner, Kolja (2017): *Die Hegemoniekämpfe in Frankreich: Laizismus, politische Repräsentation und Sarkozysmus*, Hamburg.
- Lindner, Kolja (2019) »Une laïcité à géométrie variable. Les glissements idéologiques du champ politique français au début du 21^{ème} siècle (2002-2012)«, *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, Jg. 52, Nr. 1, S. 55-82.
- Lindner, Urs (2010): *Marx und die Philosophie. Metaphysikkritik, wissenschaftlicher Realismus und moralischer Perfektionismus* (Dissertation, Freie Universität Berlin).
- Machelon, Jean-Pierre (1976): *La République contre les libertés? Les restrictions aux libertés publiques de 1879 à 1914*, Paris.
- Maclure, Jocelyn/Taylor, Charles (2010): *Laizität und Gewissensfreiheit*, Berlin 2011.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz*, Berlin.
- Ozouf, Mona (1982): *L'École, l'Église et la République, 1871-1914*, Paris 2007.
- Portier, Philippe (2016): *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes.
- Rosanvallon, Pierre (2004): *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris.
- Sarkozy, Nicolas (2004): *La République, les religions, l'espérance*, Paris.
- Schenker, Frank (2014): *Laizismus- und Säkularismusdebatten in den bundesdeutschen Parteien*, *Zeitschrift für Politik. Neue Folge*, Jg. 61, Nr. 2, S. 209-231.
- Sintomer, Yves (2009): *Emile Durkheim zwischen Republikanismus und deliberativer Demokratie*, *Berliner Journal für Soziologie*, Nr. 19, S. 205-226.
- Taylor, Charles (2011): *Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus*, in: Mendieta, Eduardo/VanAntwerpen, Jonathan (Hrsg.): *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin 2012, S. 53-88.
- Tezcan, Levent (2012): *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*, Konstanz.
- Weil, Patrick (2008): *Liberté, égalité, discriminations. L'identité nationale au regard de l'histoire*, Paris.

Andreas Hellgermann/Barbara Imholz

Religionsunterricht als Verbündeter im Kampf gegen neoliberale Bildung

Aus einer linken Perspektive müssen Kultur und Religion als Ideologieproduktion – also Reproduktion von kapitalistischer Herrschaft und deren Verwertungsinteressen – in den Blick genommen werden. Ideologische Staatsapparate wie die Schule nehmen dabei als umkämpftes Feld eine herausragende Rolle ein. Im Folgenden soll 1. die laizistische Kritik an Religion und damit an der Vermittlung im Religionsunterricht an Schulen als eine zu überwindende bürgerliche Kritik beschrieben werden. 2. werden wir theologisch begründen, warum Religion wie andere gesellschaftliche Kulturproduktionen Gegenstand und Ausdruck ideologischer Auseinandersetzungen ist, die nicht im Privaten stattfinden dürfen. Denn Religion kann »Stachel im Fleisch« des Kapitalismus sein. Damit wollen wir 3. zeigen, dass die Forderung nach Abschaffung des Religionsunterrichtes der Zurichtung junger Menschen zu marktförmig gefügigen Subjekten durch die Schule in die Hände spielt und so ihren vermeintlich kritischen Impetus verfehlt. Diese drei Punkte gelten nicht nur für das Christentum und in ihm für eine befreiungstheologische bzw. politisch-theologische Ausrichtung des Religionsunterrichtes, die für unsere Position den Bezugspunkt darstellt, sondern auch für einen jüdischen oder muslimischen Religionsunterricht. Sie verweisen auf einen Unterschied zu der scheinbaren Alternative Ethik-Unterricht. Zudem sollte nicht vergessen werden: Fundamentalistische Strömungen, die es in den Religionen gibt, können nicht dadurch bekämpft werden, dass man sie privatisiert.

Es muss mit Jean-Luc Nancy zumindest darauf hingewiesen werden, dass die vermeintlich so pluralen westlichen Gesellschaften durch einen anderen Fundamentalismus strukturiert werden, den er den »liberalen Fundamentalismus« nennt. »Aber wie könnte man übersehen, dass er [der religiöse Fundamentalismus] auf das geantwortet hat, was man als den ökonomischen Fundamentalismus bezeichnen kann, dessen Beginn mit dem Ende der bipolaren Teilung und einer ›Globalisierung‹ einhergeht, die fast zwei Generationen früher begonnen und benannt wurde [...].« (Nancy 2017: 93)

Bürgerliche Religionskritik

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts formulierte Ludwig Feuerbach seine Projektionstheorie als Angriff auf die ideologische Vormachtstellung der Kirchen: »Gott« als Projektion des Menschen von sich selbst. Die Widerspiegelung des eigenen Seins begründet Feuerbachs Anthropologie, mit der er das Glück, das Humane und das in der Liebe vollendete Menschsein als ultima ratio menschlicher Existenz behauptet. Marx stellt Feuerbach vom Kopf auf die Füße, indem er die unhistorische Abstraktion eines »Menschseins« als Gattung ablehnt und den Menschen stattdessen als Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse bestimmt. »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« (Marx 1958: 385) Marx »sagt« nun etwas, was für unsere Vorstellung von Marx völlig fremd ist: Gott ist Mensch geworden. Natürlich drückt er es nicht so aus, sagt es nicht in einem religiösen Sinne, sondern in einem anthropologischen. Er sagt auch, was daraus folgt, wenn der Mensch zum höchsten Wesen – zum »Gott« – für den Menschen wird. Damit radikalisiert er Feuerbachs Projektionsthese, holt sie auf die Erde zurück und »dreht« sie »um«. Er wirft jetzt alle Verhältnisse um, in denen »der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. Durch diese Praxis ist eine andere Welt möglich. Aus ihr resultiert die Selbstverwirklichung des Menschen. Das ist das Paradigma der Marx'schen Religionskritik und gleichzeitig des Marx'schen Humanismus. Es kann verstanden werden als das Paradigma des kritischen Denkens überhaupt. (Vgl. Ramminger 2017: 131ff.)

Die Forderung des rational-fortschrittlichen Menschen zeigt hier einen intellektuellen Kurzschluss mit weitreichenden Folgen: »Nichtgläubige« fordern die Auflösung der Organisationen der Gläubigen als »Staatsaufgabe«, seien es Koran- oder Toraschulen oder eben der Religionsunterricht an Schulen. Bürgerliche Toleranz weist dem einen Bereich im »Privaten« zu. Doch die Kategorie des Privaten sollte einer materialistischen Analyse höchst suspekt sein. Die Aufspaltung des gesellschaftlichen Raums in »öffentlich« und »privat« entstammt der Aufklärung bzw. der bürgerlichen Ausformung der Französischen Revolution und korrespondiert mit der kapitalistischen Produktionsweise, da nur der Raum der Produktion Wert-Relevanz besitzt und alles, was nicht in diesem Raum verwertbar ist, ins Private abgeschoben werden muss. Die Formulierung »Religion ist Privatsache« entspricht diesem zutiefst bürgerlichen Bewusstsein.

Warum Religion immer politisch ist

Zunächst plädieren wir für folgende Definition: »Religion ist eine spezifische Realitätsinterpretation, die sich in Institutionen (Traditionen und Organisationen), Überlieferungen (Schriften und Symbolen) und Praktiken (Gebete, moralischem Verhalten) ausdrückt und die zu einem bestimmten, aber nicht ausschließlichen Teil als Sprechakte, symbolische Handlungen oder Lektüreerlebnisse, die auf meta-empirische Dimensionen verweisen [...], verstanden werden können. Dadurch wird die Realität Menschen auf dauerhafte Weise fassbar, d.h. Religion produziert oder projiziert sozialen Sinn. Oder kurz gesagt: Sie bietet a) Identität, b) Handlungsorientierung, sie legitimiert oder delegitimiert die Macht und hat ein umfassendes Weltbild. Damit unterscheidet sich Religion dann tatsächlich nicht substantiell von anderen Formen ideeller Repräsentation, weshalb ja auch Marx die Religionskritik auf den Kapitalismus anwenden konnte.« (Ebd.: 135)

Religion ermöglicht eine befreiungstheologische Unterscheidung von Gott und Götzen, die auch für Linke nachvollziehbar sein sollte. Denn das vorrangige Ziel in der Welt der Unterdrückten ist es nicht, die Existenz Gottes zu beweisen, sondern den wahren Gott von den falschen Idolen zu unterscheiden. Der theologische Kampf sollte nicht gegen die Atheisten geführt werden, um ihnen die Existenz Gottes zu beweisen, sondern gegen die Götzendiener. Das grundlegende Problem also ist nicht die Existenz, sondern die Art und Weise der Anwesenheit Gottes. Theologie richtet sich nicht gegen den prophetischen oder kritischen Atheismus, sondern gegen den herrschenden Götzendienst. Dieser zeigt sich vor allem durch Substitution des Gottes des Lebens durch falsche, unterdrückerische Götter. Das geschieht, wenn der Mensch sein Machwerk vergöttert und verabsolutiert: der Kapital-Gott, der Macht-Gott, der Technologie-Gott, der Ich-Gott. Die marxistische Religionskritik verbietet nicht, an einen Gott zu glauben. Ihre entscheidende Frage sollte sein: an welchen? Den Götzendienst zu entlarven, ist also vorrangige Aufgabe des Religionsunterrichtes. (Vgl. AK ReligionslehrerInnen 2018) Dies gilt sowohl für die jüdische als auch für die christliche und islamische Tradition.

Warum Theologie ein Bollwerk gegen neoliberale Subjektivierung sein kann

Seit Anfang der 2000er Jahre verständigte sich die EU auf einheitliche Bildungsstandards für gleiche Austausch- und Wettbewerbsbedingungen im Bildungssektor. Um über länderspezifische Unterschiede hinaus Vergleichbarkeit – also Markt und Wettbewerb – zu schaffen, muss auf Inhalte zugunsten formaler

Kriterien weitgehend verzichtet werden. Die Kompetenz war »geboren«. Sie soll – wir beschränken uns hier auf die Schule – zur sogenannten Handlungsorientierung führen, mit der Zielsetzung, das Gelernte anwenden zu können. Die Auswahl der »Lehr-Lernarrangements« scheint dann »natürlich« zu sein und wird unhinterfragbar. Bildung gerinnt zu Ausbildung. (Vgl. Hellgermann 2018) Gesellschaft als Kategorie wird getilgt und die Bewältigung einer vorgegebenen Situation wird mit Bildung gleichgesetzt.

Mit einem solchermaßen kompetenzorientierten Religionsunterricht tun sich auch die Mainstreamkirchen schwer, die infolge von 1968 Religionsunterricht nicht mehr als Glaubensunterweisung verstehen, der lediglich bürgerliche Moralvorstellungen legitimieren soll. Auf katholischer Seite ist es vor allem der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz zu verdanken, wegweisende Orientierung für einen zukunftsfähigen Religionsunterricht in der Würzburger Synode 1975 gegeben zu haben. Religion wird hier als »gefährliche Erinnerung« und als »Unterbrechung« verstanden. Im Erinnern der Leidensgeschichte des Mannes aus Nazareth, der sich dem Römischen Imperium entgegenstellte, um mit seinem Leben für die Wahrheit seiner Botschaft Zeugnis abzulegen, stehen ChristInnen in dieser Nachfolge. Diese Erinnerung ist »gefährlich«, weil sie bestehende gesellschaftliche Schranken überschreiten kann und auf noch nicht Eingelöstes verweist. Die Idee eines Lebens in Gemeinschaft und Solidarität, ohne Ausschlüsse und gewaltförmige Beziehungen zwischen Menschen aller Geschlechter, zwischen Frauen und Männern, Kindern und Alten, Reichen und Armen ist eine Anfrage an jede Gesellschaftsformation.

Dass es im Laufe der Kirchengeschichte und der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft gelungen ist, diese Tradition zu besetzen und sie ihrer Herrschaftskritik zu berauben, zeigt einmal mehr, wie notwendig es ist, auf dem Feld ideologischer Auseinandersetzungen um die Deutungshoheit der Bibel zu kämpfen. Damit kann neoliberale Bildungspolitik nicht einverstanden sein. Ihr geht es um marktförmig angepasste Subjekte, die lernen, nur auf sich selbst zu vertrauen, UnternehmerInnen ihrer selbst zu werden, unter ständigem Druck der Selbstoptimierung und Einübung »Lebenslangen Lernens«. Versagen wird zum individuellen Problem und Selbstdisziplinierung ist ein perfides Steuerungsinstrument der Erziehung und Bildung von Kindern und jungen Menschen. Anstelle einer sichtbaren und durchschaubaren »Ordnungsmacht« in Gestalt der Lehrerin macht sich die Ordnungsmacht unsichtbar und schwebt über dem Objekt des zu beschulenden Kindes oder Jugendlichen. Sie entwickelt, gestaltet und kontrolliert den Lernprozess und präsentiert sich als kollegialer Lernbegleiter und Coach. Sie suggeriert damit eine Lernsituation auf Augenhöhe sowie eine Schein-Selbständigkeit der Lernenden, ohne dass der Rahmen sichtbar würde. Grundsätzliche Kritik sowohl am Gesamtsystem als auch des kleinen Arrangements im Klassenzimmer wird so im Keim verunmöglicht.

Religionsunterricht im neoliberalen Verständnis wird auf die durchaus akzeptierte Funktion der ethischen Erziehung reduziert und soll zu einem ergänzenden Instrument der Individualisierung und Selbstdisziplinierung werden. Wertevermittlung wird dabei großgeschrieben. Sie wird geschätzt als Regulierung einer im Kapitalismus angelegten raubtierartigen Mentalität zur gegenseitigen Vernichtung durch Konkurrenz, sozialer Kälte und Gewalt.

Um das zu leisten, genügt also auch der Ethikunterricht, der für Laizisten das eigentliche Mittel der Wahl ist, um Werte zu vermitteln. Sie sollen gesellschaftliche Reparaturen durchführen oder ein Verbindung stiftendes Element in einer auseinanderdriftenden Gesellschaft etablieren. Diese Notwendigkeit wird auch für die Bildung gesehen. Schulleiter erhoffen sich – auch wenn sie ein distanzierteres Verhältnis zur Religion haben – diese reduzierte Funktion noch immer vom Religionsunterricht. Selbstverständlich gibt es »guten« und »schlechten« Ethikunterricht, so wie es »guten« und »schlechten« Religionsunterricht gibt. Doch muss hier auf ein grundlegendes Problem aufmerksam gemacht werden. Ethikunterricht ist von seinem Anspruch her religiös-weltanschaulich neutral, was aber nur schwer zu begründen ist und im Unterricht von LehrerInnen nur schwer aufrechterhalten werden kann. Die Vorstellung der religiös-weltanschaulichen Neutralität korrespondiert mit dem Anspruch und der Ideologie der bürgerlich-liberalen Gesellschaft, die dahinter ihre eigenen Glaubenssätze und Weltanschauung verbirgt. In letzter Instanz erfüllt solch ein Ethikunterricht die von ihm erwartete Funktion, den Status quo aufrechtzuerhalten. Die Etablierung dieses Unterrichts verläuft historisch parallel zur »Neoliberalisierung« von Schule und Bildung und ist das Pendant einer neoliberal-kapitalistischen Gesellschaft. Und es ist kein Zufall, dass Ethikkommissionen zur Erfüllung dieser gesamtgesellschaftlichen Aufgabe Anfang der 2000er Jahre durch die rot-grüne Regierung etabliert wurden. Der französische Philosoph Alain Badiou spricht in diesem Zusammenhang von einer »Bindestrich-Ethik« – Bio-Ethik, Medien-Ethik, Technik-Ethik – und sieht in ihr die Gefahr des Nihilismus, wenn sie nicht an eine universalisierbare Wahrheit und einen damit verbundenen Aktivismus gekoppelt ist. »Die Herrschaft der Ethik«, so Badiou, »ist ein Symptom für eine Welt, die eine merkwürdige Kombination aus Resignation vor dem Notwendigen und aus einem rein negativen, ja destruktiven Willen beherrscht. Diese Kombination muss als Nihilismus bezeichnet werden.« (Badiou 2003: 47) Diese nihilistisch gewordene Ethik begleitet die »Konstituierung der gegenwärtigen Subjektivität«. »Denn sie bestätigt auf Anhub die Abwesenheit jeden Projekts, jeder Emanzipationspolitik, jeden wahrhaft kollektiven Anliegens.« (Ebd.: 48)

Wir halten die Forderung, den Religionsunterricht aus den Schulen zu verbannen, für das falsche Signal und eine irregeleitete Schlussfolgerung von Linken. Damit sollen zu bekämpfende rechte und fundamentalistische Positi-

onen in den Kirchen nicht gelehrt werden. Diese Kräfte gibt es in allen Teilen der Gesellschaft und in der Schule in allen Fächern, was nicht dazu führt, dass Linke die Abschaffung des Politik- oder Geschichtsunterrichts fordern. Die Auseinandersetzung um Autonomie, Emanzipation und Solidarität erfolgt nicht entlang der Fächergrenzen. Sie ist in jedem Fach in der Schule, in allem, was gelehrt und gelernt wird, präsent. Ein an einer Politischen Theologie/Befreiungstheologie orientierter Religionsunterricht – der sicher nicht Alltag in der Schule ist – ist ein Bündnispartner in diesem Kampf.

Literatur

- AK ReligionslehrerInnen im ITP (Hrsg.) (2018): Anstöße zur Kritik des neoliberalen Götzendienstes in der Schule, Münster.
- Badiou, Alain (2003): Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen, Wien/Berlin.
- Hellgermann, Andreas (2018): kompetent. flexibel. angepasst. Zur Kritik neoliberaler Bildung, Münster.
- Marx, Karl (1958): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx-Engels-Werke (MEW 1), Berlin.
- Nancy, Jean-Luc (2017): Was tun?, Zürich/Berlin.
- Ramminger, Michael (2017): Die Linke und die Religionskritik, in: Hinkelammert, Franz J./Eigenmann, Urs/Füssler, Kuno/Ramminger, Michael: Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Münster, 128-144.

Erhard Schleitzer

Arbeitsrecht in der Kirche: Arbeitgeberrecht und unvollständig von staatlichen Gesetzen abgeschrieben

»Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes«, heißt es im Artikel 140 Grundgesetz. Dieser Artikel des Grundgesetzes von 1949 übernimmt wortgleich den Artikel 137 der Weimarer Reichsverfassung von 1919. Was ist der Hintergrund für diese nun 100 Jahre alte Formulierung? Der Text der Weimarer Verfassung zielte auf die Trennung von Staat und Kirche ab. Bis 1919 hatten die feudalen Landesherrscher das Recht, über die Besetzung der Pfarr- und Bischofsämter zu entscheiden oder waren zum Teil selbst oberste Herren der Kirche. Mit der Weimarer Verfassung wurde das Selbstverwaltungsrecht der Kirchen festgeschrieben. Sonderrechte auf arbeitsrechtlichem Gebiet wurden den Kirchen nicht zugewiesen und hatten sie auch nicht beansprucht. So war im Betriebsrätegesetz von 1920 keine Ausnahmeregelung für die Kirchen vorgesehen, es galt uneingeschränkt für alle ihrer Einrichtungen. Das Streikrecht für die kirchlich Beschäftigten war unbestritten, z.B. streikten 1920 die Friedhofsarbeiter in Hamburg und die Berliner Stadtsynode schloss 1919 mit den Friedhofsarbeitern einen Tarifvertrag ab.

Das Arbeitsrecht in der EKD nach 1949

In der Nachkriegszeit betrieben die Kirchen eine intensive Lobbyarbeit bei der Adenauer-Regierung, um ihre vorgebliche Sonderstellung im Arbeitsrecht auszubauen. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) trug vor, die Freistellung der Religionsgemeinschaften vom Betriebsverfassungsgesetz sei mit Rücksicht auf die Lage der Kirchen in der »sowjetischen Besatzungszone« erforderlich. In Gesprächen mit der Regierung sicherten beide Kirchen zu, dass sie mit dieser Ausnahmeregelung auf keinen Fall schlechtere Bedingungen für ihre Beschäftigten anstrebten. Die Kirchenkanzlei der EKD erklärte, dass »die Kirche hierbei allen berechtigten sozialen Anforderungen gegenüber den bei ihr Beschäftigten in vollem Umfang nachkommt.« Die Lobbyarbeit der Kirchen trug Früchte: die Adenauer-Regierung entschied, dass das Betriebsverfassungsgesetz keine Anwendung bei Kirchen und ihren angeschlossenen Einrichtungen findet (sog. sogenannter Tendenzschutz in § 118 Betriebsverfassungsgesetz (BetrVG)).

Doch Gottes Mühlen mahlen bekanntlich langsam. Die EKD brauchte bis zum Jahr 1959, um die erste »Musterordnung für Mitarbeitervertretungen in den kirchlichen und diakonischen Einrichtungen« vorzulegen. Das Betriebsverfassungsgesetz war bereits 1952 vom Bundestag verabschiedet worden. Dann, im Jahr 1971 legte die EKD ein »Muster für ein Kirchengesetz über Mitarbeitervertretungen in kirchlichen und diakonischen Einrichtungen« vor, 1972 folgte die »Mitarbeitervertretungsordnung des Diakonischen Werkes der EKD« und erst im Jahr 1992 beschloss die EKD das »Mitarbeitervertretungsgesetz der EKD« – 40 Jahre nach der Verabschiedung des Betriebsverfassungsgesetzes. Rücksicht auf die Lage der Kirchen in der sowjetischen Besatzungszone brauchte 1992 bekanntlich nicht mehr genommen werden. Doch auch das Mitarbeitervertretungsgesetz (MVG) von 1992 gilt immer noch nicht als einheitliches Recht in Kirche und Diakonie, denn fast alle Gliedkirchen und Diakonischen Werke haben bei der Übernahme des Gesetzes abweichende Regelungen getroffen.

Mitarbeitervertretungsgesetze: Gewerkschaften kommen nicht vor, MAVen haben weniger Rechte

Die Mitarbeitervertretungen (MAV) im Bereich der evangelischen und katholischen Kirche sind – anders als die Betriebsräte und auch die Personalräte – noch relativ junge Gremien. Die ersten Mitarbeitervertretungen wurden Anfang der 1970er Jahre gebildet. Zusammenschlüsse in übergeordneten Gesamtausschüssen bzw. Arbeitsgemeinschaften der Mitarbeitervertretungen erfolgten Ende der 1970er bzw. Anfang der 1980er Jahre. »Arbeitgeber und Betriebsrat arbeiten unter Beachtung der geltenden Tarifverträge vertrauensvoll und im Zusammenwirken mit den im Betrieb vertretenen Gewerkschaften und Arbeitgebervereinigungen zum Wohl der Arbeitnehmer und des Betriebs zusammen«, so heißt es in § 2 BetrVG. Im MVG finden wir zur Rolle der Gewerkschaft im Betrieb: nichts. Die beiden Kirchen versuchten, die Gewerkschaften von Anfang an draußen zu halten. Anders im BetrVG: Zur Wahrnehmung ihrer Aufgaben ist dem Gewerkschaftsbeauftragten Zugang zum Betrieb zu gewähren (§ 2). Das Recht der Gewerkschaften, an Betriebs- und Abteilungsversammlungen, an Betriebsrats- und Gesamtbetriebsratsitzungen teilzunehmen, ist im BetrVG ausdrücklich geregelt. Bei den Betriebsratswahlen können die Gewerkschaften Wahlvorschläge einreichen und eine Betriebsversammlung in einem betriebsratslosen Betrieb zur Bildung eines Wahlvorstands einberufen.

Entsprechende Vorschriften finden wir in den Mitarbeitervertretungsgesetzen nicht. Entgegen ihren gesellschaftspolitischen Äußerungen haben die beiden Kirchen für die Gewerkschaft in ihren Betrieben keine Aufgaben vorgesehen, ja sie existieren in ihrem so genannten kirchlichen Arbeitsrecht gar

nicht. Gegenüber dem BetrVG weist das MVG viele wesentliche Verschlechterungen auf. Die stärkste Beteiligungsform der ArbeitnehmerInnenvertretung ist das Mitbestimmungsrecht. Das BetrVG kennt (außer bei personellen Einzelmaßnahmen) nur die ausdrückliche Zustimmungserklärung. Solange der Betriebsrat zu einer mitbestimmungspflichtigen Maßnahme nicht ausdrücklich erklärt, dass er zustimmt, kann der Arbeitgeber die Maßnahme nicht durchführen. Ganz anders das überformalisierte Verfahren mit engen vorgegebenen Fristen für die MAV im MVG der EKD:

Wenn der Arbeitgeber eine mitbestimmungspflichtige Maßnahme beantragt, muss die MAV sich innerhalb von zwei Wochen erklären. Äußert sie sich nicht innerhalb dieser Frist, kann der Arbeitgeber die Maßnahme durchführen. Lehnt die MAV die Maßnahme ab, muss sie dies innerhalb einer Frist von zwei Wochen »rechtsfest« mit Gründen ablehnen. Die Gründe zur Ablehnung müssen innerhalb dieser Frist abschließend vorgetragen werden. Weitere oder verspätet vorgetragene Gründe werden nicht mehr berücksichtigt. Der Arbeitgeber kann dann vor dem Kirchengenicht beantragen, die Zustimmung ersetzen zu lassen. Das Kirchengenicht entscheidet nur über die vorliegenden Anträge, ein Nachschieben von Gründen ist unzulässig, ebenso wenig kann das Kirchengenicht eine modifizierte Lösung vorschlagen. Es geht nur formal um ein Ja oder Nein zu den Anträgen. Weitere Verschlechterungen des MVG der EKD gegenüber dem BetrVG:

- die Möglichkeit, eine betriebliche Einigungsstelle einzurichten, besteht erst ab dem Jahr 2020; doch auch dann werden die Rechte der MAV beschnitten: nutzt die MAV ihr Initiativrecht, hat der Spruch der Einigungsstelle nur empfehlenden und keinen verbindlichen Charakter,
- die Rechte des Wirtschaftsausschusses sind stark eingeschränkt,
- die Beteiligung von MAVen an Aufsichtsräten ist nicht gesetzlich vorgeschrieben, sondern wird nur empfohlen und ist selbst von der Drittelparität weit entfernt,
- MAVen dürfen sich nicht an Arbeitsgerichte wenden,
- es fehlen wirksame Sanktionsmöglichkeiten gegenüber kirchlichen Arbeitgebern, die die Vorschriften des MVG verletzen oder die MAV-Arbeit vorsätzlich behindern.

Der »Dritte Weg«

Der Missachtung der Gewerkschaften in den kirchlichen Mitarbeitervertretungsgesetzen entspricht die Weigerung der Kirchen, bis auf wenige Ausnahmen, Tarifverträge abzuschließen. In der verfassten Kirche Berlin schloss die Gewerkschaft einen »kirchengemäßen Tarifvertrag« ab, mit Zwangsschlich-

tung und dem Verzicht auf Ausübung des Streikrechts. Auch in dem Grundlagenvertrag zum Tarifvertrag in Hamburg und Schleswig-Holstein verzichtet ver.di zeitlich befristet auf die Ausübung des Streikrechts. Lediglich der Tarifvertrag in der Diakonie Niedersachsen kennt keine Einschränkungen. Statt Tarifverträge abzuschließen, setzen die katholische Kirche, die EKD, die große Mehrheit der Landeskirchen und Diakonischen Werke der Evangelischen Kirche auf den »Dritten Weg«. Dieser »Dritte Weg« verkörpert den Gedanken einer konsensbetonten »Dienstgemeinschaft«. Nach Ansicht der Kirchen beruhen Tarifverträge auf den Prinzipien von Kampf und Konfrontation, die Arbeitsrechtlichen Kommissionen (ARK) hingegen auf dem Prinzip der Versöhnung entsprechend dem Auftrag der Kirche.

Doch der sogenannte Dritte Weg ist allein von seiner Konstruktion her kein Äquivalent zum Tarifvertrag. Ohne wirksame Unterstützung durch die Gewerkschaften und ohne Streikrecht sind die Beschäftigten der Kirchen nur zum »kollektiven Betteln« verurteilt. Zwar gibt es in den sogenannten Arbeitsrechtlichen Kommissionen eine numerische, doch keine qualitative Parität. Sitzen Arbeitgeber mit gut bezahlten Rechtsabteilungen im Hintergrund ihren abhängig Beschäftigten gegenüber, kann von Verhandlungen auf gleicher Augenhöhe keine Rede sein. Die ArbeitnehmervertreterInnen in der zentralen und in den regionalen ARKen berichten durchweg vom kompromisslosen Auftreten der diakonischen Arbeitgeber, die ihre strukturell stärkere Position in den Kommissionen voll ausspielen. Die von der EKD selbst formulierten Anforderungen an den »Dritten Weg« – Partnerschaft anstatt Konfrontation, verantwortliche, faire Konfliktlösung und volle Parität – werden in der Praxis der ARKen in ihr Gegenteil verkehrt. ver.di und vorher die ötv hatten sich in Bayern und Hessen befristet zu einer Mitarbeit in den Kommissionen bereit erklärt, sie stiegen jedoch bald aus, da die strukturellen Rahmenbedingungen und das Agieren der kirchlichen Arbeitgeber unerträglich wurden.

Die Träger von großen diakonischen Einrichtungen hatten sich 1998 zum Verband diakonischer Dienstgeber Deutschlands (VdDD) zusammengeschlossen. Der diakonische Arbeitgeberverband lehnt den Abschluss von Tarifverträgen entschieden ab, er versteht sich selbst als »Unternehmensdiakonie« und tritt in den ARKen als knallharter Vertreter der Arbeitgeber auf. Für den VdDD ist der »Dritte Weg« nach eigenem Selbstverständnis ein Wettbewerbsvorteil: »Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht ermöglicht eine solide und moderne Arbeitsrechtssetzung unter den spezifischen Bedingungen des ›Dritten Weges‹. Dies könnte gegenüber den derzeit in der gewerblichen Wirtschaft ›suboptimal‹ wirkenden Tariffindungsprozessen (›Zweiter Weg‹) ein Wettbewerbsvorteil sein« (interner Folienvortrag des Geschäftsführers des VdDD »Diakonisches Profil im Wettbewerb«, 2005). Einen Widerspruch zu ihren früheren Erklärungen und Begründungen zum »Dritten Weg« sieht die EKD hier nicht.

Beim Kampf um größere Anteile am Sozialmarkt hat die Diakonie mithilfe des »Dritten Weges« frühzeitig die Abwärtsspirale im Arbeitsrecht nach unten in Gang gesetzt. Früher als andere Wohlfahrtsverbände führte sie bereits 1998 flächendeckend die sogenannten W-Gruppen in den Arbeitsvertragsrichtlinien (AVR) ein, mit Lohnkürzungen mit bis zu 30% für Tätigkeiten, die fast ausschließlich von Frauen ausgeführt werden. Im Jahr 2000 wurden mit der Einführung des Jahresarbeitszeitkontos die Überstundenzuschläge faktisch abgeschafft. Durch die Einführung von Notfallregelungen in der AVR können bis zu 15% vom Lohn einbehalten werden. Zur »Sicherung von Leistungsangeboten« können innerbetrieblich ohne Zustimmung der Arbeitsrechtlichen Kommission Kürzungen von bis zu 6% vorgenommen werden.

Die Beschäftigten wehren sich mit Streiks

Natürlich gibt es gegen diese Entwicklung in den kirchlichen Einrichtungen auch Widerstand von den Beschäftigten. Nach langen Auseinandersetzungen und auch Streiks schlossen die Diakonie in Niedersachsen und ver.di 2014 einen Tarifvertrag ab. Gegen die Streiks von ver.di ging die Kirchenleitung gerichtlich vor und wollte sie verbieten lassen. Das Urteil des Bundesarbeitsgerichts (BAG) vom 20.11.2012 dazu ist sehr verschlungen. In der Hauptsache wurde der Gewerkschaft ver.di Recht gegeben und bestätigt, dass die Streikaufrufe in den diakonischen Einrichtungen rechtmäßig waren. Somit gibt es kein generelles Streikverbot in den kirchlichen Einrichtungen, von dem bisher die »herrschende juristische Meinung« ausgegangen ist. Doch ganz konnte sich das BAG nicht von der »herrschenden juristischen Meinung« lösen, die von einer Handvoll KirchenjuristInnen und LehrstuhlinhaberInnen gebildet wird. Das BAG sprach der Kirche grundsätzlich das Recht zu, die Arbeitsbedingungen über den »Dritten Weg« zu regeln. Es müssten aber drei Bedingungen erfüllt sein: Erstens: Die Beschlüsse im »Dritten Weg« müssen ausnahmslos für alle MitarbeiterInnen gelten und es darf keine Ausnahmeregelungen in den Satzungen der Diakonischen Werke geben. Zweitens: Die Beschlüsse im »Dritten Weg« müssen den Arbeitsverträgen als Mindestbedingungen zugrunde liegen. Drittens: Den Gewerkschaften steht auch in den Arbeitsrechtlichen Kommissionen uneingeschränkt das Recht zu, sich »koalitionsmäßig« zu betätigen.

Die Gewerkschaft ver.di stellte dazu fest, dass bisher in keinem einzigen Diakonischen Werk die Bedingungen für eine uneingeschränkte koalitionsmäßige Betätigung der Gewerkschaft erfüllt sind. Deshalb kommt ver.di zu dem Schluss, dass, solange die Kirchen keine grundlegenden Änderungen an ihrem Arbeits- und Satzungsrecht vornehmen, die Gewerkschaften ihr Streikrecht ausüben können. So rief ver.di im Frühjahr 2018 im Saarland neben den Uni-

kliniken und den kommunalen Krankenhäusern auch die Beschäftigten der katholischen Marienhausklinik erfolgreich zum Streik für einen Entlastungstarifvertrag auf.

Was ist zu tun?

Dass die »herrschende juristische Meinung« zur arbeitsrechtlichen Sonderstellung der Kirchen bröckelt – nicht zuletzt auf Druck des Europäischen Gerichtshofs –, sieht man auch an den letzten, im Jahr 2018 ergangenen Urteilen des BAG zur unrechtmäßigen Kündigung des Düsseldorfer Chefarztes wegen Wiederverheiratung und der Anerkennung von Schadensersatzansprüchen einer Berliner Sozialarbeiterin, die wegen der Diskriminierung bei der Einstellung aufgrund ihrer Nicht-Kirchenmitgliedschaft geklagt hatte.

Spannen wir noch einmal den Bogen zur Weimarer Reichsverfassung von 1919, so liegt auf der Hand: das besondere Arbeitsrecht der Kirchen lässt sich nicht aus dem Verkündigungsauftrag ableiten. Und es wird höchste Zeit, dass die fast 1,5 Millionen Beschäftigten bei den Kirchen und ihren Einrichtungen ein den übrigen Beschäftigten gleichwertiges Arbeitsrecht bekommen. Die Forderungen der Beschäftigten und von ver.di sind klar und eindeutig:

- Das Betriebsverfassungsgesetz und die Gesetze zur Unternehmensmitbestimmung sind auch in den kirchlichen Einrichtungen ohne Einschränkung zur Anwendung zu bringen.
- Das Streikrecht ist vollumfänglich für die Beschäftigten in kirchlichen Einrichtungen zu gewährleisten.
- Der »Dritte Weg« als kirchliches Sonderarbeitsrecht ist abzuschaffen.
- Den Gewerkschaften müssen in kirchlichen Betrieben die gleichen Rechte zustehen wie in der privaten Wirtschaft auch.
- Die Kirchen und ihre Einrichtungen müssen umgehend Tarifverhandlungen mit der Gewerkschaft ver.di aufnehmen.

Jürgen Klute

Streitpunkt: Finanzierung religiöser und weltanschaulicher Organisationen

Menschen, die eine Weltanschauung oder Religion teilen, organisieren sich in der Regel zivilgesellschaftlich in Gruppen oder Gemeinden. Religionen und Weltanschauungen sind also keine rein private und individualistische Angelegenheit, sondern sie drängen auf Öffentlichkeit.

Wer sich aber organisiert, der braucht Orte und Räume, sich zu treffen, Mitarbeitende, die die Organisation am Laufen halten und Lehrende, die die Inhalte kennen, reflektieren, weiterentwickeln und vermitteln. Auch für diese Mitarbeitenden gilt die Forderung der Linken nach »Guter Arbeit«.

Damit sind wir bei einem zentralen Punkt: dem Geld. Wie sollen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften finanziert werden? Mit Finanzierungsfragen sind Machtfragen und Fragen des politischen Einflusses verbunden. Das zeigt sich aktuell an der Diskussion um eine Moschee-Steuer.

Die politische Brisanz der Finanzierung von Religionsgemeinschaften war auch den Autoren der Weimarer Reichsverfassung von 1919 (WRV) bewusst. Darauf verweist Ahment Cavuldak in seinem Buch »Gemeinwohl und Seelenheil«. »Die Mehrheitssozialdemokraten«, so Cavuldak, »versprachen sich von dem Körperschaftsstatus¹ in erster Linie die unbedingte Gleichbehandlung aller Religionsgesellschaften und ihrer Mitglieder; die gleiche Besteuerung aller Mitglieder sollte einer Diskriminierung aufgrund unterschiedlicher Beitragszahlungen vorbeugen. In dem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass das nordamerikanische Trennungssystem mit seinen Freikirchen auf die Sozialdemokraten eher abschreckend wirkte, weil sie die Dominanz der reichen Mitglieder und die dadurch mögliche Instrumentalisierung der religiösen Heilsgüter als problematisch erachteten. In diesem Sinne erklärte Max Quarck (MSPD) im Verfassungsausschuss: ›Für die Forderung steuerlicher Vorrechte habe ich praktisches Verständnis. Das amerikanische Vorbild der Unterhaltung von Kirchen durch einzelne Großkapitalisten mit entsprechendem Einfluss des Großkapitals auf das kirchliche Leben ist nicht nachahmenswert und auch nicht im Sinne des Sozialismus‹ (Verhandlungen 1920: 199, Bd. 336). Es war denn auch vor allem das Besteuerungsrecht, das die Aufnahme des öffentlichen Körperschaftsbegriffs in die Verfassung letztlich begründete.« (Cavuldak: 214)

Die Einführung der Kirchensteuer als Regelfinanzierung der Kirchen durch die WRV zeigt also eine linke Handschrift. Zur Klarstellung sei angemerkt: Kir-

¹ Gemeint ist eine Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR)

chensteuern sind keine staatlichen Steuern. Körperschaften des öffentlichen Rechts² (KdöR) steht das Recht zu, die von ihnen eigenständig festgelegten und erhobenen Beiträge als Steuern zu klassifizieren. Sie können diese Steuern über das Finanzamt einziehen lassen. Sie können die Steuern – wie die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern – aber auch selbst einziehen. Greifen KdöR auf die Dienstleistung der Finanzämter zurück, dann müssen sie diese auch entsprechend vergüten. Je nach Bundesland fallen für den Einzug der Kirchensteuern durch das Finanzamt Gebühren in Höhe von 2% bis 4,5% der eingezogenen Steuern an.

Aus heutiger Sicht hat sich die Erwartung der Autoren der WRV an das Kirchensteuerkonzept zumindest insofern erfüllt, als dass die Kirchen in der Bundesrepublik tatsächlich nicht unter den dominanten Einfluss von Großspendern geraten sind, die sie in ihrem sozial-, friedens- und asylpolitischen Engagement ausbremsen könnten.

Wie politisch und brisant die Finanzierung von Religionsgemeinschaften sein kann, zeigt sich an der Finanzierung von Moschee-Gemeinden. Da diese über keine den Kirchensteuern vergleichbare solide Eigenfinanzierung verfügen und es auch keine andere Form kontinuierlicher öffentlicher Finanzierung seitens des Staates gibt – wie etwa in Belgien –, hängen viele Moschee-Gemeinden von auswärtiger Finanzierung ab. Da die in der Bundesrepublik lebenden Muslime überwiegend aus der Türkei zugewandert sind, kommt die Unterstützung für viele Moschee-Gemeinden von der türkischen Regierung, die ihre materielle Unterstützung mit politischer Einflussnahme auf die Moschee-Gemeinden verbindet. Soll das zukünftig vermieden werden, ist ein anderes Finanzierungsmodell erforderlich.

Die Grenzen des Kirchensteuermodells

An den Moschee-Gemeinden zeigt sich, dass das Konzept der Kirchensteuern an Grenzen stößt. Zwar ist die WRV begrifflich konsequent und spricht in den Artikeln 135 bis 142 (aufgenommen in GG Art. 140), die die Trennung von Staat und Kirche regeln, nicht von Kirchen, sondern von Religionsgemeinschaften. Praktisch bleibt das Konzept der Kirchensteuern aber an dem Organisationsmodell der Kirchen orientiert.

Wie Karl-Helmut Lechner in seinem Beitrag »Anerkennung des Islam als »Körperschaft des öffentlichen Rechts«« in diesem Band erläutert, ist den Moschee-Gemeinden eine Organisationsstruktur, wie sie für die Kirchen typisch

² Bei Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften handelt es sich um KdöR ohne hoheitliche Befugnisse.

ist, fremd. Eine formale Organisationsmitgliedschaft gibt es im Islam nicht. Damit fehlt einer Finanzierung der Moschee-Gemeinden nach dem Modell der Kirchensteuern – also mittels einer Moschee-Steuer – eine wesentliche Grundlage. Auch andere Religionsgemeinschaften dürften Probleme mit der Erlangung des Status einer KdÖR haben, da sie an Voraussetzungen gebunden ist, die für viele Organisationen nur schwer erfüllbar sind.

Man kann daraus den Schluss ziehen, dass Moschee-Gemeinden und andere Religionsgemeinschaften sich gegebenenfalls so organisieren müssen, dass sie kompatibel zum Kirchensteuer-Modell werden. Dann stellt sich aber – auch aufgrund der hohen Zugangshürden zur Erlangung des Status‘ der KdÖR – die Frage, ob dieser Weg der Forderung einer Gleichbehandlung aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften im Sinne des Grundgesetzes und der Menschenrechte entspricht.

Wäre es folglich nicht sinnvoller, den zivilgesellschaftlichen Sektor, zu dem auch die Kirchen gehören, neu zu organisieren unter Einschluss einer nachhaltigen Finanzierung aller zivilgesellschaftlicher Organisationen und Aktivitäten?

Die Reform des zivilgesellschaftlichen Sektors als Lösung

Der zivilgesellschaftliche Sektor soll hier im Sinne von Annette Zimmer verstanden werden. Für die Bundeszentrale für politische Bildung hat sie ihn wie folgt definiert:

»Zivilgesellschaft« ist ein Bereich, in dem freiwillige Vereinigungen (Vereine), Stiftungen, Initiativen, Nicht-Regierungsorganisationen bzw. Non-governmental Organizations (NGOs), Nonprofit-Organisationen (NPOs) tätig sind. [...] Ziele und Zwecke zivilgesellschaftlicher Akteure können auf allgemeingesellschaftliche Probleme wie auch auf Anliegen und Bedürfnisse spezieller Gruppen gerichtet und lokaler, regionaler oder internationaler Natur sein. Zivilgesellschaft bildet den Rahmen, innerhalb dessen sich bürgerschaftliches Engagement entfalten kann. Dabei geht es um die Schaffung bzw. Erbringung gemeinwohlorientierter Güter und Leistungen [...], wie um die Einflussnahme auf die öffentliche Meinung durch die Beteiligung an Debatten, Protesten und anderen öffentlichkeitswirksamen Aktionen [...]. Dies geschieht nicht in traditionellen Familienstrukturen und auch nicht im Rahmen von privatwirtschaftlichen Unternehmen oder staatlichen Behörden, sondern primär in einem gesellschaftlichen Bereich jenseits von Markt, Staat und Privatsphäre [...].« (Zimmer: 2012)

Diese Definition verdeutlicht, dass der zivilgesellschaftliche Sektor eine tragende Säule einer demokratischen Gesellschaft ist und ebenso, dass sich die unterschiedlichen Aktivitäten von Religions- und Weltanschauungsgemein-

schaften problemlos in einen so verstandenen zivilgesellschaftlichen Sektor einfügen.

Aufgrund ihres kritischen Potenzials sind in letzter Zeit bestimmte zivilgesellschaftliche Organisationen unter Druck geraten. ATTAC wurde die Gemeinnützigkeit aberkannt. Die deutsche Umwelthilfe wurde aufgrund ihrer Aktivitäten gegen Dieselfahrzeuge juristisch attackiert: Auch ihr sollte die Gemeinnützigkeit aberkannt werden. Diese Konflikte zeigen, dass der zivilgesellschaftliche Sektor reformbedürftig ist, insbesondere mit Blick auf seine Rechte und seine Finanzierung.

Aus linker Sicht ist deshalb eine rechtliche und finanzielle Neustrukturierung dieses Sektors zu fordern. Im Zuge einer solchen Neustrukturierung sollte dann im Interesse der vom Grundgesetz und den Menschenrechten geforderten Gleichbehandlung aller Religionen und Weltanschauungen selbige als Teil des zivilgesellschaftlichen Sektors eingestuft und das bisherige Staatskirchen- bzw. Religionsverfassungsrecht modernisiert und in einen reformierten Rechtsrahmen für den zivilgesellschaftlichen Sektor integriert werden. In welche Richtung eine solche Neustrukturierung gehen sollte, skizziert sowohl der *Compact* der britischen Labour-Regierung mit dem Dritten Sektor von 1998, in dem gegenseitige Rechte und Pflichten von NGOs und Staat beschrieben sind (Belitz u.a. 2006: 281ff.), als auch das Memorandum für eine zukunftsfähige, gemeinwohlorientierte Weiterentwicklung des Dritten Sektors, in dem eine tiefgreifende Reform des Sektors mit Blick auf die Situation in der Bundesrepublik skizziert ist (ebd.: 15ff.).

Bereits 1994 machte der Theologe Martin Stöhr in einem Vortrag, in dem er u.a. den »privilegierten Einzug der Kirchensteuern« kritisierte, Vorschläge für eine Neustrukturierung des Verhältnisses von Staat und Kirche: »Staat und die Kirchen sind für die Menschen da. Beide sind zu entmythologisieren und zu trennen. Das könnte zur Folge haben, daß der Staat durch seine Servicemöglichkeiten, z.B. des Finanzamtes, allen Organisationen (Gewerkschaften, Bürgerinitiativen, Sportvereine, etc.) und nicht nur den Kirchen die Mitgliedsbeiträge einzieht.« (Stöhr: 467)

Dieser Vorschlag stellt einen ersten sinnvollen Schritt dar zum Abbau von Privilegien, und zur Gleichstellung aller zivilgesellschaftlichen Organisationen und damit auch zur Stärkung der Demokratie, in der der Staat generell für eine In-Dienst-Stellung für die Zivilgesellschaft in Anspruch genommen wird.

An gleicher Stelle entwickelt Stöhr einen noch deutlich weiter gehenden Vorschlag: »Durch einen freiwilligen Beschluss könnte die Kirche die Ausweitung der Kirchensteuer zu einer Sozialsteuer fordern, sodaß wie in Italien alle BürgerInnen 10% ihrer Lohn- oder Einkommenssteuer abgeben müssen, dabei aber frei bestimmen, ob es der Kirche zukommt, Amnesty International, Pro Asyl, einem Frauenhaus oder dem Roten Kreuz. Besserverdienende und Leis-

tungsträgerInnen dürften nach dem Sozialstaatsgebot nicht von ihren sozialen Pflichten durch Kirchenaustritt entbunden werden. Ein partieller Rechtsverzicht der Kirche als Privilegienverzicht heißt nicht, auf Aufgaben zu verzichten, sondern für neue Aufgaben freier zu werden.« (Ebd.: 467)

Gerade dieser zweite Vorschlag Stöhrs drängt auf eine grundlegende Reform des zivilgesellschaftlichen Sektors, die auch die Rechtsformen dieses Sektors umfassen muss. Die bestehenden Rechtsformen müssen an die heutigen Erfordernisse zivilgesellschaftlicher Organisationen angepasst werden. Die von Karl-Helmut Lechner in dem in diesem Band enthaltenen Beitrag »Anerkennung des Islam als ›Körperschaft des öffentlichen Rechts«« (siehe S. 221) dargelegten Hürden für die Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts, die den Moschee-Gemeinden etliche Probleme bereiten, könnten im Rahmen einer solchen Reform, die auf eine höhere Rechtssicherheit und Gleichbehandlung zielt, abgebaut werden.

Die von Stöhrs vorgeschlagene Kultursteuer, die es neben Italien in ähnlicher Weise auch in Spanien und Ungarn gibt, würde zum einen auch Religionsgemeinschaften, die – wie die Moschee-Gemeinden – völlig anders organisiert sind als Kirchen, eine finanzielle Basis sichern, wie allen anderen NGOs auch. Diese Zuweisung kann durch weitere Beiträge, die dann wahlweise durch die Finanzämter eingezogen werden können, ergänzt werden.

Zum anderen würden mit der Einführung einer Kultursteuer *alle zivilgesellschaftlichen Organisationen* gleichbehandelt und die heute noch bestehenden historisch bedingten Privilegien der Kirchen abgebaut.

Benjamin-Immanuel Hoff, Kultur-, Bundes- und Europaminister sowie Chef der Staatskanzlei in Thüringen, hat in einem Beitrag Anfang 2019 im Rahmen der Diskussion über eine Moschee-Steuer zwar darauf hingewiesen, dass sich eine Kultursteuer nach dem Modell Italiens, Spaniens oder Ungarns nicht einfach auf die Bundesrepublik übertragen lässt. Denn allein der Bundestag hat das Recht, über die Verwendung der Steuern zu entscheiden. Eine Festlegung durch die Steuerpflichtigen, wem ein Teil der Steuern zukommen soll, wie in Italien, stünde dazu in Spannung. Auch wäre zu klären, welche Kriterien NGOs erfüllen müssten, um an dem Finanzierungsmodell teilnehmen zu können. Und die traditionellen Kirchen müssten mit Einbußen rechnen. (Hoff 2019)

Die von Hoff aufgeworfenen Fragen sind allerdings kein prinzipieller Einwand gegen das Modell einer Kultursteuer. Sie zeigen jedoch, wo Hindernisse für eine solche Reform zu verorten sind. Der mit einem Privilegienverlust einhergehende Verzicht auf Aufgaben macht aber, wie Stöhr an die Adressen der Kirchen völlig zurecht anmerkte, auch frei für neue Aufgaben. Das gilt für den zivilgesellschaftlichen Sektor insgesamt. Eine Reform des Sektors brächte Veränderungen und würde einige Privilegien kosten, aber das würde ausgeglichen durch einen demokratischen Fortschritt: nämlich durch die Einlösung

des Ziels der Autoren der WRV einer »unbedingte[n] Gleichbehandlung aller Religionsgesellschaften und ihrer Mitglieder« (Cavuldak: 214) und der politischen Zusage des Grundgesetzes sowie der UN-Menschenrechtscharta und des UN-Zivil-Pakts (jeweils Art. 18), dass alle religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen gleich zu behandeln sind – rechtlich wie materiell. Das käme nicht nur der Zivilgesellschaft, sondern der Gesellschaft insgesamt zugute.

Literatur

- Belitz, Wolfgang/Klute, Jürgen/Schneider, Hans-Udo (2006): Menschen statt Märkte. Für eine Neuorientierung der Kirche im Dritten Sektor. Münster
- Cavuldak, Ahment (2015): Gemeinwohl und Seelenheil. Göttingen
- Hoff, Benjamin-Immanuel (2019): Kultur-, Kirchen oder Moscheesteuer? In: Der Freitag, 31.1.2019, unter: www.freitag.de/autoren/benjamin-immanuel-hoff/kultur-kirchen-oder-moscheesteuer (aufgerufen am 22.7.2019)
- Stöhr, Martin (1994): Bonhoeffer antworten, nicht feiern! In: Müller, Klaus/Wittstock, Alfred: Martin Stöhr. Dreireden. Essays, Vorträge, Thesen, Meditationen, Wuppertal 1997.
- UN-Menschenrechtscharta (1948), unter: www.menschenrechtserklaerung.de.
- UN-Zivilpakt (1966), unter: www.zivilpakt.de
- Zimmer, Annette (2012): Die verschiedenen Dimensionen der Zivilgesellschaft. Bundeszentrale für politische Bildung, unter: www.bpb.de/politik/grundfragen/deutsche-verhaeltnisse-eine-sozialkunde/138713/dimensionen (aufgerufen am 17.7.2019).

Norbert Wohlfahrt

Konfessionelle Wohlfahrtsverbände

1. Vorbemerkung:

Das Selbstverständnis konfessioneller Wohlfahrtsverbände

Die konfessionellen Wohlfahrtsverbände in Deutschland sind keine organisatorisch selbstständigen Gebilde, sondern Teil der Kirche. Ihr Handeln dient einem missionarischen Auftrag, der Verkündigung des Wort Gottes. Das Selbstverständnis der Caritas gründet auf der theologischen Basis einer sich als universal und zentralistisch verstehenden römischen Weltkirche. Alle sozialpolitischen und wohlfahrtsstaatlichen Zielsetzungen des Verbandes sind Ausdruck dieser theologischen Zielsetzung. Caritas versteht sich als »praktizierende Nächstenliebe«, die die »Würde des Menschen«, den »Schutz vor Ausnutzung, vor Ausgrenzung und zugleich Vereinnahmung« verfolgt und mit »ganzheitlicher Hilfe« an die »geistig-seelische Situation und die Lebenswelt der Menschen« anknüpft (so das Leitbild der Caritas von 1997).

Das Subsidiaritätsverständnis begründet sich aus diesem theologischen Verständnis (ist also mit dem staatlichen Subsidiaritätsprinzip keineswegs deckungsgleich) und basiert auf einem christlichen Verständnis von Freiheit, Autonomie und selbstverantwortlichem Leben (Baumgartner 2002), es richtet sich damit kritisch gegen ein universalistisches Leistungsprofil der sozialen Dienste, da dieses als vereinnahmend und Autonomie einschränkend wahrgenommen wird.

Auch die Diakonie gründet ihr wohlfahrtsverbandliches Handeln auf den christlichen Glauben, der in den lutherischen und reformierten Kirchen in Deutschland gelebt wird. In den persönlichen Dienstleistungen am Menschen offenbart sich nach diesem Selbstverständnis der diakonische Charakter der Liebe Gottes zu den Menschen in besonderer Weise. Diakonia, der Dienst am Menschen, ist aus christlicher Perspektive das alles verbindende Dach der unter dem Diakonischen Werk versammelten Dienste und Einrichtungen, so unterschiedlich diese auch sein mögen. Organisatorisch wird die enge Verbindung zwischen Kirche und Verband bei beiden Wohlfahrtsverbänden daran deutlich, dass sie ihre Strukturen weitgehend am Aufbau der Landeskirchen oder Diözesen orientieren.

Aus dem Selbstverständnis beider Verbände heraus lässt sich zunächst einmal schlussfolgern, dass diese sich keineswegs als Bestandteil sozialstaatlicher Dienstleistungserbringung verstehen, sondern als »Wesensäußerung von Kirche« begriffen werden sollen, die sich im Gegenüber zum Sozialstaat profi-

lieren und ihre Identität behaupten. Dieses Bild von Caritas und Diakonie ist seit geraumer Zeit durch sozialstaatliche Veränderungen transformiert worden, deren Gesamtergebnis sich als sozialstaatliche Inkorporierung der kirchlichen Wohlfahrtspflege zusammenfassen lässt.

2. Die sozialstaatliche Inkorporierung der kirchlichen Wohlfahrtspflege: Markt und Wettbewerb als Instrumente sozialpolitischer Funktionalisierung

Nachdem durch Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts Subsidiarität auch mit dem Begriff der partnerschaftlichen Zusammenarbeit von Staat und Verbänden assoziiert wurde, was in Deutschland zu der dualen Struktur der Wohlfahrtspflege führte (Sachße 1995), sind entgegen der Auslegung des Subsidiaritätsprinzips durch das Bundesverfassungsgericht Betrieb und Förderung von Einrichtungen und Diensten der Freien Wohlfahrtspflege zunehmend von öffentlichen Vorgaben abhängig und der Gestaltungsspielraum der freien Träger durch bürokratische Regelungen eingeschränkt worden.

Die gesetzlichen Regelungen seit Beginn der 1970er Jahre verdeutlichen, dass das Subsidiaritätsprinzip schrittweise seiner originären katholisch-ständischen Ordnungsfunktion zur Absicherung der Eigenständigkeit und der Selbstbestimmungsrechte freier Träger und der von ihnen beschäftigten Fachkräfte verlustig ging zugunsten der Stärkung staatlicher Planungs- und Steuerungsrechte.

Das mittlerweile (fast) flächendeckend praktizierte Kontraktmanagement (also die Steuerung über Vergütungs-, Qualitäts- und Controllingvereinbarungen) hat die kirchliche Wohlfahrtspflege weitgehend von staatlichen bzw. kommunalen Vorgaben abhängig gemacht: Berichtswesen, Controlling, Evaluation, Qualitätsmanagement, Wirkungsorientierung, jeder dieser neuen sozialstaatlichen Steuerungsbausteine lässt die konfessionelle Wohlfahrtspflege nicht nur wie den verlängerten Arm des neuen Sozialstaats erscheinen, sondern vielfach auch so agieren. An die Stelle des lange gepflegten Prinzips der partnerschaftlichen Zusammenarbeit treten mehr und mehr Auftraggeber-Auftragnehmer-Verhältnisse.

Möhring-Hesse (2008) weist auf zentrale Veränderungen hin, die diese Entwicklung für die (konfessionellen) Wohlfahrtsverbände mit sich bringt:

- Die Erstellung der Sozialen Dienste und deren Einrichtungen werden unter das Effizienzprinzip gestellt und vor allem die Einrichtungen unter betriebswirtschaftliche Führung genommen;
- Die Einrichtungen machen sich unter diesen Bedingungen gegenüber ihren Dienstleistungen gleichgültig und orientieren sich an ihren »outcomes«;

- Im Bereich der Freien Wohlfahrtspflege werden die Einrichtungen zunehmend zu Betrieben in Sinne der Betriebswirtschaftslehre gemacht und so dem Einfluss ihrer Trägerverbände entzogen (dies führt zur Auflösung der multifunktionalen Integration von Dienstleistungen, Verbandspolitik und anwaltschaftlicher Interessenvertretung;
- Die unmittelbaren Dienstleister werden als Produktionsfaktoren angesehen – und damit zur strategischen Größe der betrieblichen Effizienzsteigerung (was wiederum bestimmend für die Personalpolitik wird) (vgl. ebd.: 151).

Die konfessionelle Wohlfahrtspflege hat ihr traditionelles »Wirkungsmodell« als multifunktionalen Mix von Dienstleistungserbringer, Sozialanwalt und Solidaritätsstifter beschrieben (Boeßenecker 2013) und damit herausgestellt, dass sie sich als eine gesellschaftliche Kraft versteht, die nicht nur Leistungen erbringen will, sondern verändernd auf die Wirkungen, mit denen ihre Nutzerinnen und Nutzer konfrontiert sind, Einfluss nehmen will.¹ Die »Dienstleistungsfunktion« der Freien Wohlfahrtspflege ist in diesem Selbstverständnis ein Instrument ihrer gesellschaftspolitischen Einflussnahme als Träger von Werten und Normen, die es zu verbreitern gilt: deshalb war die Sozialanwaltsfunktion auch immer davon abhängig, wie der Verband sie mit seinen konkreten Dienstleistungsangeboten (z.B. kostenlose Versorgung von Asylbewerbern in Krankenhäusern) verwirklichen konnte oder nicht (Puschmann 1999). Die Betriebswirtschaftlichung und Verstaatlichung der christlichen Wohlfahrtspflege transformiert diese von einem »Gegenüber« des Sozialstaats zu einer nachgeordneten Instanz seiner Zulieferstrukturen: »Ähnlich wie die Sozialversicherungen sind sie vom Staat formal unabhängig, faktisch aber abhängig und dem Sozialstaat einverleibt« (Möhring-Hesse 2008: 141).

¹ So war die Position einer Unvereinbarkeit von Wohlfahrtspflege und Markt bei der Einführung des SGB XI und auch in den Jahren danach in den konfessionellen Wohlfahrtsverbänden eher Mainstream denn Ausnahme. Die Öffnung für Markt und Wettbewerb in den Folgejahren ist auch keineswegs unumstritten. Das Leitbild des Deutschen Caritasverband (DCV) von 1997 enthält nicht die Worte Wettbewerb und Markt. Der ehemalige Generalsekretär urteilt: »Die Stimmung war seinerzeit äußerst marktkritisch. Das Gefühl war dominant, dass zwischen dem Sozialen und dem Markt mit seinen Herausforderungen ein nicht überbrückbarer Graben liegt. Diese Position konnte man aber nicht aufrechterhalten, jedenfalls nicht, ohne Gefahr zu laufen, wichtige strategische Interessen des Verbandes und seiner Mitglieder zu gefährden« (Cramer 2019: 34). Seitdem versuchen die konfessionellen Verbände, den Sozialmarkt zu ordnen und müssen doch feststellen, dass sie mit immer neuen Runden weiter gehender »Vermarktlichung« konfrontiert werden.

3. Widersprüche im Verhältnis Kirche-Verband und der Preis des geänderten Selbstverständnisses

Der konzeptionelle Anspruch christlicher Wohlfahrtspflege, Anwalt der Armen und partikularer Streiter für benachteiligte Interessen zu sein, ist im Zuge ihrer sozialstaatlichen Inkorporierung weitgehend verloren gegangen. Programmatisch ist die Kirche mit einer Reihe von Widersprüchen konfrontiert, die eine »Rückholung« der verbandlichen Wohlfahrtspflege unter ihr Dach nahezu verunmöglichen: Die Einrichtungen sind als Sozialunternehmen gestärkt worden, während die Wohlfahrtsverbände in ihrer Eigenständigkeit geschwächt und zu Lobbyisten der Einrichtungsinteressen umkodiert wurden; die Multi-Funktionalität des verbandlichen Handelns ist aufgespalten worden, Sozialanwaltschaft und Solidaritätsstiftung sind residualisierte Funktionen geworden, teilweise wird sozialanwaltschaftliches Handeln sogar als Hindernis des Dienstleistungsauftrags angesehen; die Professionalisierung der Einrichtungen hat nicht nur das traditionelle Ehrenamt verdrängt, sondern auch zunehmend konfessionslose Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in die Einrichtungen geholt, die den Anspruch der Kirche, wohlfahrtsverbandliche Tätigkeit als Akt der Verkündigung zu begreifen, unterlaufen; die Einrichtungen der kirchlichen Wohlfahrtspflege sind zu gewöhnlichen Anbietern auf Sozialmärkten geworden.

Da der Prozess der sozialstaatlichen »Landnahme« gegenüber der Wohlfahrtspflege keineswegs abgeschlossen ist, sondern durch Wirkungssteuerung, Stärkung privater Leistungsanbieter, neuen Finanzierungsformen sozialer Dienste und Forcierung des Wettbewerbs immer wieder neu belebt und ausgebaut wird, nehmen die Widersprüche im Verhältnis von Kirche zu ihren Verbänden nicht ab, sondern zu. Die kirchliche Wohlfahrtspflege hat es bislang versäumt, auf die ihr aufgezwungene sozialstaatliche Modernisierung politisch zu antworten, indem sie ihre spezifische Partikularität als »Anwalt der Armen« auch für ihre soziale Dienstleistungspolitik geltend macht; eine Ausnahme stellt (noch) das Kirchenasyl dar. So operiert sie gegenwärtig in dem Widerspruch, als Anhängsel des rück- und umgebauten Sozialstaats mit ihren Dienstleistungen zu florieren, während sie gleichzeitig als Arm und Aushängeschild der verfassten Kirche sich kaum noch zu profilieren vermag. Der sozialpolitische Anspruch, den die konfessionelle Wohlfahrtspflege weiterhin für sich behauptet, erschöpft sich weitgehend im passiven Reagieren auf die sozialstaatlichen Reformagenden, die vor allem mit ihren Folgewirkungen für die Dienstleistungsfunktion in den Blick genommen werden. So schwindet die politische Durchsetzungskraft der Freien Wohlfahrtspflege, deren »Marktmacht« unübersehbar ist und doch nicht (mehr) dazu taugt, als eigenständige Kraft in der Gesellschaft wahrgenommen zu werden.

4. Schlussbemerkung: ein anderes Verständnis sozialer Dienstleistungspolitik?

»Weg von der Klagemauer« – dieser Ausspruch des ehemaligen Generalsekretärs des Deutschen Caritasverbandes, Georg Cremer, charakterisiert den Versuch der christlichen Wohlfahrtspflege, aus der Position des Kritikers der sozialstaatlichen Veränderungen in die Position des Mitgestalters zu kommen. Es kennzeichnet darüber hinaus ein Verständnis von sozialer Dienstleistungspolitik, die Sozialpolitik zu einer Sache des Staates erklärt, die mit fachpolitischer Expertise zu begleiten ist. Aus ihrem Selbstverständnis heraus ist die christliche Wohlfahrtspflege aber gezwungen, über das dienstleistungspolitische Alltagsgeschäft hinaus zu denken und sich mit den Folgewirkungen sozialstaatlicher Weichenstellungen *grundlegend* und *prinzipiell* zu befassen.

Diese Anforderung ernst genommen, würde unmittelbar einsichtig, dass Markt und Wettbewerb ungeeignete Instrumente sind, die individuelle Bedarfsdeckung als Maßstab und Richtschnur sozialer Dienstleistungserstellung zu behaupten und eine dementsprechende soziale Infrastrukturpolitik zu betreiben. Denn die Selektivität und auf Exklusion ausgerichtete Marktlogik erzeugt genau die Probleme, auf die soziale Dienste kompensatorisch und unterstützend reagieren. Hilfebedürftige sind in christlich-partikularer Perspektive keine Kunden, deren Zahlungsfähigkeit den Grad der Bedarfsdeckung bestimmt; Pflegeleistungen finden nicht auf Märkten statt, auf denen Waren zum Zwecke der Gewinnerzielung getauscht werden; Leistungserbringer sind keine Unternehmen mit der Zwecksetzung eines »Return on Investment« und Verbände sind keine Lobbyisten einer erfolgreichen Marktperformance ihrer Sozialunternehmen.

Die Kirche und ihre Verbände machen sich unglaublich, wenn sie einerseits auskömmliche Gehälter für die abhängig Beschäftigten fordern, andererseits im Sozialsektor sich aufgrund der öffentlichen Kassenlage ein Niedriglohnsektor etablieren kann, in dem die Sozialunternehmen den Spardruck an die Beschäftigten weitergeben, um auf diese Art und Weise Wettbewerbsvorteile zu erzielen.

Eine am Gebrauchswert der Versorgung orientierte soziale Dienstleistungspolitik würde auf allen Ebenen des Geschehens in Gegensatz zu den aktuellen sozialpolitischen Denk- und Regulierungsmustern sozialer Dienstleistungen treten müssen, weil deren Nutzen unter das Diktat des Geldverdienens gestellt ist. Und das die Folgen einer kapitalistisch konzipierten sozialen Dienstleistungspolitik ausgerechnet diejenigen (Armen) trifft, für die die Kirche ein besonderes Mandat beansprucht, bedarf – von der Gesundheits- bis zur Arbeitslosenhilfe – noch nicht einmal eines empirischen Befundes, weil der Widerspruch zwischen Versorgungs- und Geschäftsauftrag nicht nur fortwährend sozialpo-

litischen Reformbedarf erzeugt, sondern auch für das alltägliche Handeln im Sozialbereich in all seinen Ausprägungen bestimmend ist.

Literatur

- Baumgartner, A. (2002): Christliches Menschenbild. In: Becker, W; Buchstab, G.; Doering-Manteuffel; A., Schöningh, R. (Hrsg.), Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland, Paderborn, S. 676-679.
- Boeßenecker, K.-H.; Vilain, M. (2013): Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege. Eine Einführung in Organisationsstrukturen und Handlungsfelder sozialwirtschaftliche Akteure in Deutschland, Weinheim.
- Cremer, G. (2019): Wohlfahrtsverbände zwischen Marktbehauptung und sozialpolitischem Anspruch. In: Sozialer Fortschritt, Heft 1, S. 31-44.
- DCV (Hrsg.) (1997): Leitbild des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg.
- Möhring-Hesse, M. (2008): Verbetriebswirtschaftlichung und Verstaatlichung. Die Entwicklung der Sozialen Dienste und der Freien Wohlfahrtspflege. In: ZSR, 54, Heft 2, S. 141-160.
- Puschmann, H. (1999): ... und die Armen? Erklärung des Präsidenten des Deutschen Caritasverbandes, Berlin.
- Sachße, Ch. (1995): Verein, Verband und Wohlfahrtsstaat: Entstehung und Entwicklung der »dualen« Wohlfahrtspflege. In: Rauschenbach Th. u.a. (Hrsg.), Von der Wertegemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, Frankfurt a.M., S. 123-149.

Christine Buchholz/Cornelia Möhring

Jede Frau muss selbst entscheiden – Warum DIE LINKE Kopftuchverbote ablehnt

Seit Jahren herrscht um das Kopftuch ein Kulturkampf. Die Forderungen nach Verboten, zuletzt zum Beispiel um ein Burka-Verbot an Hochschulen in Schleswig-Holstein oder um ein Kopftuchverbot für Mädchen an Schulen, werden von verschiedenen Seiten geführt. Rechte Gruppen schüren Ängste vor einer »Islamisierung« des Landes und AkteurInnen unterschiedlicher politischer – und feministischer – Richtungen behaupten, mit einem Verbot Frauen und Mädchen vor Unterdrückung und Diskriminierung schützen zu wollen. Auf der anderen Seite stehen VertreterInnen von Religionsgemeinschaften, MigrantInnenverbände und auch der Linken, die sich aus Gründen der Religionsfreiheit, der Selbstbestimmung und auch der Anti-Diskriminierung gegen ein Kopftuchverbot aussprechen.

Für die LINKE ist das Recht auf freie Religionsausübung ein Menschenrecht. Es schließt das Recht auf ein öffentliches Bekenntnis zu einer Religion ein. Verbote von religiös motivierter Kleidung lehnt die Partei DIE LINKE daher ab (DIE LINKE 2017: 125). Die Forderung des Rechtes auf Selbstbestimmung für alle Menschen beinhaltet die freie Wahl der Lebensform, die Wahl der Kleidung und der Religion. Sowohl das Verbot von Kopftüchern wie der Zwang dazu sind aus dieser Sicht eine Einschränkung der Entfaltungsmöglichkeiten von Frauen. Es gilt, Frauen in ihrer persönlichen Entscheidung, wie sie sich kleiden, nicht zu bevormunden und keinen Druck auf sie auszuüben – weder in die eine noch die andere Richtung (ebd.: 70).

Menschenrecht auf Religionsfreiheit

In Deutschland gibt es kein bundesweites Kopftuchverbot, aber eine lange Auseinandersetzung über Verbote in den Ländern. Nachdem das Bundesverfassungsgericht 2003 urteilte, dass Baden-Württemberg einer Lehrerin das Kopftuch nicht ohne gesetzliche Grundlage untersagen könne, wurde in Baden-Württemberg, Berlin, Bremen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Saarland, Hessen und Bayern das Kopftuchverbot für Beschäftigte des Öffentlichen Dienstes eingeführt.

Die Verbote halten muslimische Frauen, die sich für das Tragen des Kopftuches entschieden haben, aus gesellschaftlich anerkannten Positionen heraus

und wirken einer Akzeptanz des Islams als Religion wie alle anderen Religionen entgegen. Die Rassismus-Expertin Yasemin Shooman erklärt: »Die Gesetze kommen zu Zeiten und an Orten, wo die soziale Mobilität einsetzt. Wo Frauen, die Kopftuch tragen, sichtbar werden in der Gesellschaft und als Akademikerinnen aufsteigen. (...) Es stört sich keiner an dem Kopftuch der Putzfrau. Da interessiert es auch nicht, ob sie unterdrückt ist oder nicht. Das Argument wird erst in dem Moment bemüht, wo eine soziale Mobilität nach oben stattfindet.« (Janson 2016)

2015 urteilte das Bundesverfassungsgericht, dass ein pauschales Kopftuchverbot gegen die Religionsfreiheit der klagenden muslimischen Lehrerin verstoße. Ein Kopftuch widerspreche nicht dem Recht auf »Freiheit von der Religion« der Schülerinnen und Schüler. In der Folge dürfen in den meisten Bundesländern kopftuchtragende Frauen wieder als Lehrerinnen arbeiten – außer in Berlin, wo es das sogenannte Neutralitätsgesetz gibt.¹

Gegen das Argument, dass die Religionsfreiheit die Entscheidung, Kopftuch zu tragen, gebietet, wird oft ins Feld geführt, der Koran schreibe den Schleier nicht vor. (Donner-Üretmek 2009) Es kommt aber beim Menschenrecht auf Religionsfreiheit darauf an, wie der individuelle Mensch seinen Glauben ausleben möchte, und nicht, ob eine religiöse Schrift oder Autorität etwas vorschreibt: »Die Subjekte der Religionsfreiheit sind allein die Menschen.« (Bielefeldt 2004: 7)

Diese Religionsfreiheit gilt in Deutschland aber nicht für alle. In Bayern hängt zwar ein Kruzifix in jedem öffentlichen Gebäude, aber eine Richterin darf kein Kopftuch tragen. Hier missachtet der Staat sowohl die Religionsfreiheit des Individuums als auch die Neutralität des Staates, in dem er eine Religion, das Christentum, privilegiert und eine Minderheitenreligion, den Islam, abwertet.

In einer multireligiösen Gesellschaft ist es zumutbar, dass Menschen unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen sich begegnen und respektieren. Atheisten, Christen, Juden, Muslime – alle müssen akzeptieren, dass Beschäftigte im öffentlichen Dienst einer anderen Religion als der eigenen oder auch keiner Religion angehören. Das gilt auch für das Gericht (NRV 2017). Die Neutralität des Staates wird gerade auch durch diese Vielfalt unter den Beschäftigten im öffentlichen Dienst sichergestellt.

¹ Zum Neutralitätsgesetz und der Debatte um dessen Abschaffung: Buchholz/Möhring 2018.

Die Kopftuchdebatte im Kontext des antimuslimischen Rassismus

Die Kopftuchdebatte der letzten 20 Jahre hängt auch mit den Kriegen im Nahen und Mittleren Osten zusammen. Als Begründung für den sogenannten Krieg gegen den Terror in Afghanistan mussten Frauenrechte erhalten werden. Die angebliche Frauenbefreiung des Westens müsse gegen die »Islamisierung« verteidigt werden. In dem damit geschürten antimuslimischen Rassismus spielt das Kopftuch als sichtbares muslimisches Kleidungsstück eine zentrale Rolle. In Teilen der Medien wird bis heute systematisch das Bild des aufgeklärten Westens gegen den angeblich frauenunterdrückerischen Islam gezeichnet.

In Deutschland entlastet das Zuschreiben der Frauenunterdrückung auf die »andere« Kultur gleichzeitig die »eigene« Gesellschaft, so als gäbe es hier weder eine patriarchale Unterdrückung noch die diversen Ausprägungen von Unterdrückung und Benachteiligung.

Mit der Finanzkrise im Jahr 2008 hat der Rassismus von oben nochmal stark zugenommen. Die *Bild* und der *Spiegel* druckten Auszüge aus dem frauenfeindlichen und rassistischen Buch von Thilo Sarrazin ab, in dem dieser muslimische Frauen abwertet. Angela Merkel erklärte den Multikulturalismus für »absolut« gescheitert.²

Rechtspopulistische und faschistische Parteien in ganz Europa können dabei an den von bürgerlichen Politikern und Medien geschürten Rassismus gegen Muslime anknüpfen. Alice Weidel (AfD) hetzt im Bundestag: »Burkas, Kopftuchmädchen und alimentierte Messermänner und sonstige Taugenichtse werden unseren Wohlstand, das Wirtschaftswachstum und vor allem den Sozialstaat nicht sichern.«³

Dieser Rassismus spaltet die Bevölkerung. Er lenkt ab von den sozialen Problemen, von der Klassenspaltung und der kapitalistischen Herrschaft einer Minderheit über die Mehrheit.

² Angela Merkel zit. n. »Merkel erklärt Multikulti für gescheitert«, in: Der Spiegel, 16.10.2010, www.spiegel.de/politik/deutschland/integration-merkel-erklaert-multi-kulti-fuer-gescheitert-a-723532.html.

³ Für diese Aussage bekam Alice Weidel am 16.5.2018 einen Ordnungsruf, weil sie alle Frauen diskriminiere, die ein Kopftuch tragen, www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2018/kw20-de-einspruch-ordnungsruf-555494.

Kopftuch und Feminismus stehen nicht im Widerspruch

Auch innerhalb von feministischen Debatten wird kontrovers um das Kopftuch debattiert. Ein linker Feminismus streitet für eine emanzipatorische, vielfältige und solidarische Gesellschaft. Linke FeministInnen streiten aber nicht an Stelle von, sondern mit anderen, verbünden sich und suchen das Gemeinsame im Kampf für eine solche Gesellschaft. Entscheidend ist, anzuerkennen, dass sich Herrschaftsverhältnisse unterschiedlich auswirken und spezifisch überlagern. Was für eine Frau Befreiung ist, ist für die andere ein neuer Zwang. Deshalb muss der Zwang selbst bekämpft werden, nicht eine spezifische Ausformung. Sowohl der Zwang als auch das Verbot beschränken Frauen in ihrer Selbstbestimmung und damit letztlich auch in ihrer Selbstbefreiung.

Feministinnen, die ein Kopftuchverbot fordern, führen in der Folge einen Stellvertreterkampf, der zudem paternalistisch anmutet. Sie meinen es besser zu wissen und negieren, dass Frauen sich aus ganz unterschiedlichen Gründen und auch selbstbestimmt für ein Kopftuch entscheiden könnten. Sie behandeln die einzelne Frau als entscheidungsunfähiges Opfer.

Dabei zeigen Studien zum Kopftuch explizit, dass sich Frauen aus eigenen Überlegungen für das Kopftuch entscheiden und nicht Druck von außen entscheidend ist. So heißt es in der Studie »Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols« der Konrad-Adenauer-Stiftung: »Nach diesen Ergebnissen stellt sich die Entscheidung für das Kopftuch als persönliche Entscheidung dar, die in relativ geringem Ausmaß durch externe Personen beeinflusst wird. Weniger der Zwang durch Mitglieder der Familie als vielmehr religiöse Überzeugungen waren für die Entscheidung ausschlaggebend.« (Jessen 2006: 25)

Dennoch wollen erklärte Feministinnen wie Schwarzer und Kelec Frauen durch Kopftuchverbote befreien. Durch diesen kolonialistischen Impetus der Befreiung des »Anderen« durch die »zivilisierte« Welt übersehen sie, dass sie sich mit der Forderung nach einem Kopftuchverbot genau an die Stelle der Religion setzen, die von ihnen vorher kritisiert wurde: Sie entscheiden über die Frauen, statt den Frauen ihre Selbstbestimmung zuzusprechen.

Durch die Diskussion um Verbote, das Schüren von Ängsten vor den »Anderen« und zunehmenden antimuslimischen Rassismus entsteht ein Klima, das Frauen mit Kopftuch unter Druck setzt, sie ausgrenzt und im schlimmsten Fall zu Gewalt führt. Muslimische Frauen berichten von alltäglichen Beleidigungen auf der Straße bis zu gewalttätigen Handlungen wie dem Herunterreißen des Kopftuchs. 2009 wurde die kopftuchtragende Apothekerin Marwa El-Sherbini in Dresden ermordet.

Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt

Kopftuchverbote im öffentlichen Dienst führen nicht nur dazu, dass Frauen unmittelbar in ihrer Berufswahl eingeschränkt werden. Viele Betriebe in der freien Wirtschaft hegen inzwischen Vorbehalte gegen Frauen mit Kopftuch. Nach einer Umfrage der Pädagogischen Hochschule Freiburg haben 30% der befragten Betriebe sich ausdrücklich nicht bereit erklärt, kopftuchtragende Muslime als Auszubildende einzustellen (Scherr 2013). Von diesen Vorbehalten sind besonders Frauen betroffen, denn »nur« 10% der Betriebe möchten generell keine Muslime einstellen. Auch eine Studie der Europäischen Union zu Minderheiten und Diskriminierung zeigt: Bei der Diskriminierung spielt religiöse Kleidung eine entscheidende Rolle: »So führen beispielsweise 35% der muslimischen Frauen – gegenüber 4% der Männer – ihre Art, sich zu kleiden, als Hauptgrund für Diskriminierung bei der Suche nach einem Arbeitsplatz an; 22% zufolge ist dies die Ursache für Diskriminierung am Arbeitsplatz.« (FRA 2018: 27)

Verbote und Vorbehalte tragen nachweislich nicht zur Emanzipation von Frauen bei, sie erschweren ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit und Eigenständigkeit.

Kinderkopftuch als Einfallstor für Rassismus

Solche Einschränkungen betreffen mittlerweile – siehe Österreich – auch schon Mädchen.

Dort hat die damalige Regierung aus ÖVP und FPÖ im Mai 2019 ein Verbot des Kopftuchs für Grundschulen verabschiedet. Bei Nichteinhaltung droht den Eltern eine Geldstrafe von bis zu 440 Euro. Dass die jüdische Kippa und die sikische Patka vom Verbot ausgenommen sind, zeigt den ausdrücklich islamfeindlichen Charakter des Gesetzes.

CDU-Chefin Annegret Kramp-Karrenbauer forderte ebenfalls ein Kopftuchverbot für Mädchen in Kitas und Schulen.⁴ Andere fordern ein Kopftuchverbot für Schülerinnen unter 18 Jahren. Das Deutsche Institut für Menschenrechte hingegen erklärt, dass ein Verbot der Religionsfreiheit der Kinder und dem Erziehungsrecht der Eltern zuwiderlaufen würde (Gerbig 2019: 2).

Ein Verbot schadet allen muslimischen Mädchen, weil es sie als entscheidungsunfähig darstellt, ihnen die Selbstbestimmung abspricht und im schlimmsten Fall den Bildungszugang erschwert, so das Netzwerk Rassismus-

⁴ Zit. n. »Annegret Kramp-Karrenbauer gegen Kopftücher in Grundschulen«, in: Zeit Online vom 18.5.2019.

kritische Migrationspädagogik. Auch denjenigen, die aus Zwang ein Kopftuch tragen, würde mit einem Verbot nicht geholfen: »Sollte im Einzelfall eine Gefährdung des Kindeswohls vorliegen, finden die bestehenden gesetzlichen Möglichkeiten Anwendung.« (Netzwerk Rassismuskritische Migrationspädagogik 2019)

Vielmehr verstärkt die Diskussion um ein Kopftuchverbot an Schulen rassistische Stigmata gegenüber muslimischen Schülerinnen und Eltern: »Muslimische sowie als Muslime wahrgenommene Schüler*innen und Eltern haben ein besonders hohes Risiko in Schulen Diskriminierungserfahrungen zu machen. Bei geschlechterbezogener Diskriminierung in der Schule bilden Mädchen und Frauen, die ein Kopftuch tragen und schwarze und als muslimisch wahrgenommene Männer (türkei- oder arabischstämmig) die am stärksten betroffenen Gruppen.« (ADAS 2018: 2)

Literatur

- ADAS, Berliner Anlaufstelle für Diskriminierungsschutz an Schulen (2018): Policy Brief: »Es ist Zeit, rechtlich und institutionell gegen Diskriminierung vorzugehen!« Ergebnisse und Empfehlungen. https://adas-berlin.de/wp-content/uploads/2018/06/ADAS_PolicyBrief_Empfehlungen.pdf.
- Buchholz, Christine; Möhring, Cornelia (2018): Gegen jeden Zwang. In: Der Freitag, Ausgabe 19/2018, www.freitag.de/autoren/der-freitag/gegen-jeden-zwang.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hrsg.) (2009): Muslimisches Leben in Deutschland. Zusammenfassung der Studie. Abrufbar unter: www.bamf.de/Shared-Docs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Sonstige/muslimisches-leben-kurzfassung-deutsch.pdf?__blob=publicationFile.
- Bielefeldt, Heiner (2004): Zur aktuellen Kopftuchdebatte in Deutschland. Anmerkung aus der Perspektive der Menschenrechte. Policy Paper Nr. 3, hrsg. von Deutsches Institut für Menschenrechte.
- DIE LINKE (2017): Wahlprogramm der Partei DIE LINKE zur Bundestagswahl.
- Donner-Üretmek, Leila (2009): Interview mit Dr. Necla Kelek zum Thema Kopftuch. In: Deutsche Islamkonferenz Magazin vom 14.4.2009, www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/SchwerpunktKopftuch/Kelek/kelek-node.html.
- FRA. European Union Agency for Fundamental Rights (2018): EU-MIDIS II. Zweite Erhebung der Europäischen Union zu Minderheiten und Diskriminierung. Muslimas und Muslime – ausgewählte Ergebnisse.
- Gerbig, Stephan (2019): Die Religionsfreiheit von Kindern im schulischen Raum. Zur Diskussion über Kopftuchverbote für Schülerinnen.« Hrsg. von Deutsches Institut für Menschenrechte.
- Janson, Marisa (2016): »Es wird mit zweierlei Maß gemessen«. Interview mit Yasemin Shooman, in: taz, 28.4., <https://taz.de/Debatte-ums-Kopftuch-in-Berlin/!5296889/>.
- Jessen, Frank/Wilamowitz-Moellendorff (2006): Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols? In: Zukunftsforum Politik, hrsg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung.

- Netzwerk Rassismuskritische Migrationspädagogik (2019): »Nein zu einem Kopftuchverbot für Minderjährige!«. Eine migrationspädagogische Stellungnahme, www.rassismuskritik-bw.de/nein-zum-kopftuchverbot/.
- NRV (Neue Richter Vereinigung) (2017): »Zum Kopftuchverbot bei Rechtsreferendarinnen«, Stellungnahme im Verfassungsbeschwerdeverfahren, www.neuerichter.de/details/artikel/article/kopftuchverbot-fuer-rechtsreferendarinnen-548.html.
- Scherr, Albert (2013): Nichtmuslime bevorzugt. Warum Frauen mit Kopftuch oft keine Lehrstelle bekommen. In: Newsletter der Antidiskriminierungsstelle des Bundes. Abrufbar unter: www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Kurzmeldungen/DE/2013/nl_03_2013/nl_03_gastkommentar.html.

Rainer Kessler

Theologie an Hochschulen

Dass es in Deutschland rund 30 katholische und evangelische theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten gibt, ist historischen Umständen geschuldet. Seit Gründung der europäischen Universitäten im Mittelalter hatten diese neben der Artistenfakultät drei auf Berufsfelder bezogene Fakultäten, die Theologie, die Jurisprudenz und die Medizin. Diese Struktur blieb bis ins 19. Jahrhundert im Wesentlichen erhalten, auch wenn sich die alte »Artistenfakultät« als Ort der Geistes-, Gesellschafts- und lange auch Naturwissenschaften immer mehr ausdifferenzierte und ausdehnte.

Rechtlich wurde der Status der theologischen Fakultäten in der Weimarer Reichsverfassung im Art. 149 Abs. 3 geregelt: »Die theologischen Fakultäten an den Hochschulen bleiben erhalten.« Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland übernimmt pauschal die Weimarer Religionsartikel, hat aber wegen der Kulturhoheit der Länder keine eigene Festlegung. Die Landesverfassungen gehen unterschiedliche Wege. Einige übernehmen den Art. 149 Abs. 3 der Weimarer Verfassung wörtlich (Bayern, Rheinland-Pfalz), das Saarland nennt ausdrücklich die Möglichkeit, dass die Kirchen »im Einvernehmen mit dem Staat« theologische Fakultäten einrichten. Die meisten Länder haben gar keine Verfassungsbestimmung, sondern überlassen die Regelung einfachen Gesetzen sowie Staatskirchenverträgen oder Konkordaten (Berlin, Bremen, Hessen, Hamburg, Mecklenburg-Vorpommern, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Sachsen-Anhalt, Schleswig-Holstein). Etwas skurril ist es, wenn zwar die Besetzung der Lehrstühle »im Benehmen mit der Kirche« Verfassungsrang hat, die Existenz der Fakultäten selbst aber in der Verfassung nicht vorkommt (Baden-Württemberg, Brandenburg, Sachsen, Thüringen).

Für die politische Debatte über Sinn und Unsinn theologischer Fakultäten an staatlichen Hochschulen sind weder historische Gründe noch rechtliche Festlegungen bindende Vorgaben. Die historischen Bedingungen haben sich seit Gründung der Universitäten im hohen Mittelalter gründlich geändert. Und rechtliche Vorgaben können mit den entsprechenden Mehrheiten geändert werden. Für die politische Willensbildung muss man die Rahmenbedingungen kennen. Sie dürfen aber den politischen Willen nicht bestimmen.

VertreterInnen laizistischer Positionen fordern die Abschaffung der theologischen Fakultäten an den staatlichen Hochschulen. Gegen die Existenz der Fakultäten bringen sie Gründe vor, die sich in Gestalt einiger Fragen bündeln lassen.

Kann eine bekenntnisgebundene Theologie wissenschaftlich sein?

Theologie versteht sich als wissenschaftliche Selbstreflexion eines bestimmten religiösen Bekenntnisses. In den Augen laizistischer KritikerInnen liegt darin ein Selbstwiderspruch, weil das Bekenntnis eine Vorgabe mache, die wissenschaftlich gar nicht infrage gestellt werden könne. Man könne zwar das Bekenntnis verlassen, aber dann betreibe man eben auch nicht mehr die Theologie dieses bestimmten Bekenntnisses.

An diesem Einwand ist zwar etwas Richtiges dran. Aber er taugt nicht als Argument gegen die Existenz theologischer Fakultäten. Richtig ist, dass die Theologie die Wissenschaft eines bestimmten Bekenntnisses ist, das sie nicht prinzipiell infrage stellen kann. Strukturell verbindet sie das mit vielen Wissenschaften. So wie es Religion nie an sich, sondern immer nur in bestimmten Bekenntnissen gibt, gibt es nicht Sprache an sich, sondern nur in Gestalt bestimmter konkreter Sprachen. Der Germanistik ist die deutsche Sprache vorgegeben. Sie kann sie wissenschaftlich nicht infrage stellen, sondern sich nur wissenschaftlich mit ihr befassen. Sie kann und muss konkrete Ausprägungen dieser Sprache kritisieren. Die Beiträge von Luise Pusch über »Das Deutsche als Männersprache« (1984) haben das durchbuchstabiert. Genauso muss die Theologie das Bekenntnis, das sie wissenschaftlich reflektiert, auch kritisieren. Aber sie kann das nur, wenn sie es als vorgegebene Größe annimmt.

Im Übrigen hat die Theologie seit der Aufklärung vielfach demonstriert, dass sie zu wissenschaftlich-kritischer Auseinandersetzung mit ihrem Bekenntnis bestens in der Lage ist. Die Entwicklung der historisch-kritischen Bibelwissenschaft ist ein Erfolgsmodell, das von da auf viele andere Felder der Universität ausgestrahlt hat. In den Kirchen hat es gegen diese Art der Bibellektüre durchaus Widerstände gegeben. Es waren gerade die staatlichen Fakultäten, die den wissenschaftlichen Umgang mit den eigenen Grundurkunden hochgehalten und weiterentwickelt haben. Fundamentalismus war (und ist teilweise noch) an privaten kirchlichen Einrichtungen zu Hause, nicht aber an den staatlichen Fakultäten.

Zudem hat es die Theologie der letzten 250 Jahre verstanden, viele Bereiche des menschlichen Wissens in sich aufzunehmen und so in sich interdisziplinär zu arbeiten. Moderne Bibelwissenschaft ist ohne Philologie, Literaturwissenschaft und Archäologie nicht denkbar, Kirchengeschichte und übrige Geschichtswissenschaft gehen oft Hand in Hand, die Systematische Theologie in ihren Gestalten als Dogmatik und Ethik kommt ohne Philosophie nicht aus, die Praktische Theologie lebt von den Erkenntnissen der Psychologie, Soziologie, Pädagogik und anderer Humanwissenschaften. Solche Interdisziplinarität verlangt von allen Seiten Selbstreflexion über die eigenen Grundlagen und die Bereitschaft, sich gegenseitig befruchten zu lassen. Auch wenn

die theologischen Fakultäten an den heutigen Hochschulen vergleichsweise klein sind, übernehmen sie bzw. die an ihnen tätigen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler eine wichtige Funktion. An meiner Universität, der Philipps-Universität Marburg, denke ich nur an die Zentren für Lehrerbildung, für interdisziplinäre Religionsforschung, für Gender Studies und feministische Zukunftsforschung oder das Marburger Centrum Antike Welt, in denen Theologinnen und Theologen führend aktiv sind.

Wird die Freiheit der Wissenschaft durch kirchliche Mitspracherechte beeinträchtigt?

Nun besteht die Bekenntnisbindung der theologischen Wissenschaft nicht nur darin, dass ihre VertreterInnen persönlich einem bestimmten Bekenntnis zustimmen. Die Kirchen als Institutionen haben selbst Mitspracherechte, die in die Belange der staatlichen Fakultäten eingreifen. Katholische und evangelische Kirche müssen vor Berufungen angehört werden und können eine Berufung verhindern. Die katholische Kirche kann zusätzlich – das ist eine Sonderregelung des Konkordats – einer bereits berufenen Lehrperson die Lehrbefugnis entziehen, sodass diese nicht mehr in der theologischen Fakultät lehren kann. VertreterInnen des Laizismus sehen in dieser Bestimmung eine Beeinträchtigung der Wissenschaftsfreiheit. Wieder lohnt ein Blick auf andere Wissenschaften. Man stelle sich vor, ein Professor für Strafrecht komme persönlich zu der Überzeugung, das beste Strafrechtssystem sei die islamische Scharia, in welcher Auslegung auch immer, und er lehrt künftig in den Vorlesungen und Seminaren das Strafrecht der Scharia. Kann ein solcher Professor angehende deutsche JuristInnen – Verteidiger, Staatsanwälte, RichterInnen – ausbilden? Ich vermute, das Justizministerium würde intervenieren. Und wenn eine juristische Fakultät auf die Idee käme, eine Professorin für Familienrecht zu berufen, die christlich, jüdisch oder islamisch inspiriert die Unterordnung von Frau und Kindern unter die Autorität des Familienvaters für das beste Modell der Familie hält? Müsste eine solche Berufung nicht verhindert werden?

Berufungen an theologische Fakultäten gehören zu den Bereichen, die man juristisch als *res mixta* bezeichnet; wörtlich heißt das »gemischte Angelegenheit«, wo jede Seite eine bestimmte Verantwortung hat. Der Staat muss die Wissenschaftlichkeit gewährleisten; dazu dient das Berufungsverfahren, bei dem die Kirchen nicht vertreten sind. Diese können nur an einer Stelle im Verfahren die Übereinstimmung mit dem Bekenntnis feststellen (oder eben auch nicht). Sie tun dies als diejenige Einrichtung, die als einzige dazu in der Lage ist, so wie das Justizministerium und das Gesundheitsministerium Kriterien der juristischen und medizinischen Ausbildung festlegen.

Laizisten werfen der Weimarer Verfassung vor, sie habe nur halbe Sachen gemacht und die Trennung von Staat und Kirche nicht radikal bis zu Ende durchgeführt. Das ist richtig, das bestehende deutsche System ist nicht laizistisch. Was aber würde die Abschaffung der theologischen Fakultäten an den staatlichen Hochschulen für die wissenschaftliche Bearbeitung von Religion bedeuten?

Warum nicht Religionswissenschaft statt Theologie?

Wer laizistisch argumentiert, muss die Behandlung von Religion nicht von der Universität ausschließen. Schließlich ist Religion ein Phänomen von gesellschaftlicher Relevanz und gehört deshalb an die Universität. Aber, so werden die laizistischen Kritiker*innen einwenden, das müsse ja nicht an theologischen Fakultäten geschehen. Schließlich gebe es die bekenntnismäßig ungebundene Religionswissenschaft.

Nun ist es durchaus wünschenswert, dass es an den Universitäten außer der Theologie auch eine Religionswissenschaft gibt, die sich mit dem Phänomen Religion unter soziologischen, psychologischen, philosophischen und anderen Gesichtspunkten befasst, ohne an eine konkrete Religionsgemeinschaft gebunden zu sein. Damit geraten zum einen all die Religionen und religiösen Strömungen in den Blick, die durch keine konfessionell gebundene Theologie an der Universität vertreten sind. Zum andern ist es möglich, religiöse Phänomene von einem Standpunkt außerhalb eines bestimmten Bekenntnisses zu betrachten und miteinander zu vergleichen. Beides ist nicht nur für die Universität als Ganze wichtig, sondern auch für die Theologie selbst. Deshalb wird sich keine theologische Fakultät der Religionswissenschaft verschließen; faktisch ist sogar in den meisten Fällen die Religionswissenschaft aus der Theologie entstanden oder sogar an der theologischen Fakultät angesiedelt.

Aber heißt das, dass der Blick der bekenntnismäßig nicht gebundenen Religionswissenschaft auf die Religion(en) objektiv und wissenschaftlich ist, während es der Blick der Theologie durch ihre Bindung an ein Bekenntnis nicht sein kann? Müssen Menschen, die sich mit Religion wissenschaftlich befassen, selbst unreligiös sein, um objektiv sein zu können? Um es zuzuspitzen: Müssen dann Sportwissenschaftler unsportlich und Musikwissenschaftlerinnen unmusikalisch sein, um objektiv sein zu können?

Als Beispiel dafür, dass religionswissenschaftliche und theologische Herangehensweise sich nicht ausschließen, sondern ergänzen, kann das Phänomen des evangelikalen Fundamentalismus in Lateinamerika dienen, das der Welt mit der Übernahme der brasilianischen Präsidentschaft durch den reaktionären Evangelikalen Jair Bolsonaro im Jahr 2019 ins Bewusstsein gerückt ist. Es

gibt Untersuchungen, die die Ausbreitung dieser Form des Fundamentalismus historisch, soziologisch, psychologisch und mit anderen wissenschaftlichen Zugängen analysieren. Sie sind unverzichtbar, um eine solche unwissenschaftliche Ideologie zu verstehen und mit den Mitteln der Wissenschaft zu bekämpfen. Dies ersetzt aber nicht die Auseinandersetzung »von innen«, das heißt auf der Basis des christlichen Bekenntnisses. Biblische Pseudobegründungen für Homophobie müssen auch mit theologischen Argumenten bekämpft werden.

Analog liegt der Fall mit einem fundamentalistischen Islamismus. Er kann nur überwunden werden, wenn er von der islamischen Theologie selbst kritisiert und bekämpft wird. Dazu muss sie frei sein, was die islamische Theologie heute in keinem der sich islamisch nennenden Länder ist. Ein in Wien lehrender islamischer Theologe sagte einmal, die einzige Hoffnung auf einen nicht-fundamentalistischen Islam seien die europäischen Universitäten.

Damit stehen wir vor der Frage, ob an deutschen Universitäten Fakultäten für islamische Theologie eingerichtet werden sollen.

Werden die christlichen Kirchen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften privilegiert?

Wie eingangs ausgeführt, verdanken sich die theologischen Fakultäten an den staatlichen Hochschulen geschichtlichen Entwicklungen. Diese Bedingungen haben sich in den vergangenen Jahrzehnten tiefgreifend verändert. Die christlichen Großkirchen haben an Mitgliederzahlen deutlich abgenommen, während gleichzeitig durch Zuwanderung eine relevante muslimische Bevölkerungsgruppe entstanden ist. Argumentiert man laizistisch, macht das die Abschaffung der christlich-theologischen Fakultäten umso dringlicher. Doch was würde das für die Entwicklung einer islamischen Theologie bedeuten, die dann notwendigerweise im privaten Raum stattfinden müsste. Sie würde, wie es jetzt auch teilweise der Fall ist, von den staatlichen oder halbstaatlichen Geldgebern aus der Türkei, Saudi-Arabien, dem Iran oder anderswo abhängig sein und deren Sichtweisen und Interessen unter der muslimischen deutschen Bevölkerung verfestigen. Daran kann die Bundesrepublik Deutschland kein Interesse haben.

Aus diesem Grund wird faktisch der Weg beschritten, islamische Theologie an die Hochschulen zu holen. Dass das ein steiniger Weg ist, ist bekannt. Juristisch lebt die *res mixta* der theologischen Fakultäten davon, dass es auf beiden Seiten bürokratisch organisierte und strukturierte Partner gibt, den Staat und die katholischen Bistümer und evangelischen Landeskirchen. So aber ist der Islam nicht verfasst. Um Muslim zu sein, muss man keiner Gemeinde angehören, und muslimische Gemeinden sind völlig unabhängig. Darin unter-

scheiden sie sich nicht von jüdischen Gemeinden. Damit stellt sich das Problem, wer dem Staat als Partner gegenübertreten kann. Faktisch sind das die Verbände, die aber weder demokratisch legitimiert sind noch wirklich alle religiösen Muslime (und Juden) vertreten.

Diese Probleme müssen angegangen werden. Die zu findenden Lösungen dürfen den Islam (und das Judentum) gegenüber den christlichen Kirchen nicht schlechter stellen. Sie müssen aber zugleich das Interesse des Staates an der Wissenschaftlichkeit religiöser Ausbildung zur Geltung bringen.

Grundzüge und praktische Aufgaben linker Politik

Linke Politik wäre schlecht beraten, wenn sie den Kampf für die Abschaffung theologischer Fakultäten an staatlichen Hochschulen auf ihre Fahnen schriebe. Nicht nur würde sie einen Nebenkriegsschauplatz eröffnen. Bei einem Erfolg müsste sie auch mit negativen Folgen für die innere Entwicklung der Gesellschaft rechnen.

Stattdessen ist es durchaus sinnvoll, praktische Fragen anzugehen. Theologische Fakultäten stehen bezüglich ihrer Anzahl und ihrer Ausstattung unter Rechtfertigungsdruck. Die Besonderheit des Konkordats, dass akademischen Lehrpersonen die Lehrbefugnis im Nachhinein entzogen werden kann, ist der Überprüfung wert. Und am dringlichsten ist die Frage, wie viele islamische Ausbildungsstätten an staatlichen Hochschulen nötig sind, wie ihre Professuren besetzt werden, welche Rolle die Verbände spielen usw. Hier politisch zu gestalten, ist eine wichtige Aufgabe linker Politik. Mit seinen »Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen« von 2010 hat der Wissenschaftsrat Impulse gesetzt. Es ist des Schweißes der Edlen wert, hieran weiterzuarbeiten.

Peter Bürger

Staatskirchliche Militärseelsorge als Teil der Kriegsapparatur

Der »Mythos der erlösenden Gewalt« (Walter Wink) ist fester Bestandteil einer Zivilisationsgeschichte, die – sofern wir nicht zu einer durchgreifenden Kehre kommen – die Lebensgrundlagen der menschlichen Gattung und aller Lebewesen zerstören wird. Nach innen geht die Herausbildung staatlicher Gebilde mit einer zunehmenden Ächtung bzw. Kontrolle der zwischenmenschlichen Gewalttätigkeit einher. Nach außen hin jedoch wird die Gewalt in der Kriegsapparatur entfesselt und sakralisiert: Durch den Korpsgeist erfahren alle Waffenträger »die Wahrnehmung der Interessen der eigenen Gemeinschaft wie einen göttlichen Auftrag [...]. Gott – das ist hier das Großich der Gruppe, und wortwörtlich zieht man auf dieser Stufe des Bewußtseins in den Krieg »wie in einen Gottesdienst«. So muß es wohl sein! Man kann nur guten Gewissens Menschen umbringen, wenn man sie einem Gotte zum Opfer bringt; nur dann sind Verbrechen und Vergebung eins. Bis heute werden Kriege deshalb begleitet von den Gebeten und Gottesdiensten der Feldgeistlichen, durch die Institution der Militärpfarrer, durch das sakrale staatstragende Element in jeder institutionalisierten Form von Frömmigkeit.« (Drewermann 2007: 303)

Alexander der »Große« lässt sich vom Feldprediger Aristander darin bestärken, sein Welteroberungsprojekt als in Einklang mit dem Willen der Götter zu betrachten. Die kultische Infrastruktur im Staats- und Militärapparat des Römischen Imperiums kommt zum Zuge bei Vorbereitung, Durchführung und Siegesfeier von Kriegsunternehmungen. Zum heiligen Zubehör gehören u.a. Opferaltar und Sacramentum (Feldzeichen, Fahneneid). Wer das Zentrum der imperialen Religion nicht infrage stellt, darf ungehindert seinen sonstigen liturgischen bzw. »konfessionellen« Vorlieben nachgehen. Eine Vielfalt von Mysterien stellt für die zur Höchstform geführte Symbiose von Macht, Geldsystem und Militärgewalt nämlich keine Bedrohung dar.

Doch die frühen Christen verweigern sich der Götter-Trias »Münze-Macht-Militär«. Das Zeugnis in Theologie und Kirchenordnung fällt eindeutig aus: Der Christ darf keine Staatsdienste übernehmen, in denen er sich an der Ausübung *tötender* Gewalt beteiligen muss. Soldaten, die die Taufe empfangen, sind gehalten, zu desertieren oder entsprechende Befehle zu verweigern. So bezeugt es kurz vor 313 n. Chr. auch noch Lactanz, ein scharfsinniger Aufdecker der Doktrin zur nationalen Interessenssicherung: »Was sind die »Vorteile des Vaterlandes« anderes als die Nachteile eines zweiten Staates oder Volkes, das heißt das Gebiet auszudehnen, indem man es anderen gewaltsam ent-

reißt, das Reich zu mehren, die Staatseinkünfte zu vergrößern? [...] Denn wie könnte gerecht sein, wer schadet, wer hasst, wer raubt, wer tötet? Das alles aber tun die, welche ihrem Vaterlande zu nützen streben.«

Die alte Kirche erhob unter Verweis auf die Propheten Israels und Jesus von Nazareth den Anspruch, der einen Menschheit auf dem Erdkreis eine neue zivilisatorische Perspektive des Friedens zu eröffnen. Mit der Konstantinischen Wende änderte sich über Nacht alles – hin zum genauen Gegenteil. Jetzt ließ sich das verfasste Christentum als neues Kultsystem einkaufen, schickte 1.700 Jahre lang Feldgeistliche mit auf die Kriegszüge der Caesaren und erklärte die Pazifisten in den eigenen Reihen zu Ketzern. Eine feste institutionelle Form erhielt die »Militärseelsorge« mit der Aufstellung stehender Heere in der Neuzeit. Exzesse eines regelrechten Militärkirchensystems mit eigenen Kultformen verzeichnet namentlich die Geschichte Preußens, sodass man im Militärtempel der Garnison zu Potsdam gar eine um 1735 entstandene Statue des Kriegsgottes Mars aufstellte.

Beim Völkermord an Hereros und Nama – »Strafexpedition« genannt – assistierten auf der Seite der Täter selbstverständlich Feldgeistliche des Kaiserreiches. Das Wahngelbilde der Kriegskirchlichkeit 1914-1918 vereinte alle Konfessionen in großer Einmütigkeit. Als heilige Offenbarung wurde verkündet, was doch in Wirklichkeit die Ideologie des weltlichen Staatssystems war. Nach dem 1. Weltkrieg kam es zu keiner theologischen Umkehr, die die Kirchen gegen künftigen Wahn hätte immunisieren können. Neuere Forschungen erhellen die Abgründe der militärseelsorglichen Assistenz im Zweiten Weltkrieg und entlarven die Hofgeschichtsschreibung eines halben Jahrhunderts.

Im Zuge der Remilitarisierung der Bundesrepublik erfolgte der erneute Aufbau einer Militärseelsorge unter federführender Beteiligung von Geistlichen, die bereits der Wehrmacht ihre kriegstheologischen Dienste zur Verfügung gestellt hatten. Auf römisch-katholischer Seite blieb das Konkordat von 1933 die entscheidende Rechtsgrundlage. Für die Gliedkirchen der Evangelischen Kirchen Deutschlands (EKD) unterzeichnete der leitende Bischof Otto Dibelius am 22. Februar 1957 – noch vor Zustimmung der Synode – ein eigenes Vertragswerk, das zwölfmal den verräterischen Terminus »Militärkirchengemeinde« aufweist und bis heute Bestand hat. Prominente Protestanten wie M. Niemöller und G. Heinemann haben dies zeitlebens kritisiert. Vom Anspruch, eine *staatsunabhängige* Seelsorge für Soldaten zu ermöglichen, ist kaum etwas übriggeblieben: Die Militärseelsorger versehen ihren Dienst doch wieder in Militärkleidung und stehen in einem Beamtenverhältnis zum Staat, der auch einen Großteil der Kosten des militärkirchlichen Komplexes trägt. Die militärkirchlichen Ämter sind dem Ministerium für das Militärressort zugeordnet, weshalb z.B. alle Mailadressen mit »bundeswehr.org« enden. Aufgrund des staatlichen Einspruchsrechts ist es undenkbar, dass die Kirche einen

Militärbischof ernannt, der die Militärdoktrin der Regierenden infrage stellt. Ein Hauptarbeitsfeld der Geistlichen in Uniform, die Erteilung eines »Lebenskundlichen Unterrichts« zur Hebung der Moral, ist vertraglich gar nicht geregelt und folgt auch keinem kirchlichen Curriculum.

Auch wenn viele DDR-Synodale 1957 den Militärseelsorgevertrag noch unterstützt hatten, so kam es doch im Bereich ihrer Landeskirchen nie zu entsprechenden Regelungen. Es gab keine der Nationalen Volksarmee (NVA) angegliederte Militärseelsorge in der DDR. Pfarrer der jeweiligen Ortskirchen übernahmen – staatsunabhängig und außerhalb der Kasernen – die Seelsorge für Soldaten, Bausoldaten und Totalverweigerer. Die Trennung von Staat und Kirche ging mit mannigfachen Repressalien gegen ChristenInnen einher, ermöglichte aber vor allem ein immer entschiedeneres Friedenszeugnis im kirchlichen Bereich. Als ökumenischen Konsens hielten die Versammlungen von Dresden und Magdeburg 1989 fest: »Die Gemeinden sollen die Soldaten am Standort und im Heimatort seelsorglich begleiten, um mögliche Konflikte aufzuarbeiten und das Gewissen am Evangelium zu orientieren.«

Nach dem Anschluss der DDR an die Bundesrepublik forderten die auf Staatsunabhängigkeit bedachten ostdeutschen Landeskirchen 1991 eine »Reform des Militärseelsorgevertrages. Bundeskanzler Kohl lehnte dies vehement ab. Es kam zu heftigen Auseinandersetzungen in den Synoden der EKD. [...] 1996 wurde eine Übergangsregelung verabschiedet [...]. Hier sollten in den ostdeutschen Kirchen die Seelsorger Kirchenbeamte, nicht Beamte des Staates sein und die praktische Seelsorge sollte von den Landeskirchen verantwortet werden. Diese Sonderregelung wurde 2002 aufgehoben.« (Winkelmann 2016) Dass die Kontroverse nach nur einem Jahrzehnt weitgehend im Sinne des staatskirchlichen Paradigmas von 1957 (auf-)gelöst wurde, hat nicht etwa nur mit Überheblichkeit oder strategischem Geschick der westdeutschen Kirchenbehörden zu tun. Die Besoldungsvorteile und die neue Erfahrung, als Seelsorger in einem staatlichen Bereich wertgeschätzt zu werden, schufen am Ende bei vielen Beteiligten doch ein »neues Bewusstsein«.

Wann werden Kirchen und andere Religionsgemeinschaften – gemäß ihrer ureigenen Botschaft – entschiedene Anwälte des Friedens? Wann können sie – unter Bruch mit allen Traditionen der »geistlichen Kriegsbeihilfe« – eine gesellschaftlich bedeutsame Kritik des militärischen Heilsglaubens entwickeln? In historischer Sicht fällt die Antwort nicht schwer. Während des Kulturkampfes konnten römisch-katholische Stimmen eine Militarismuskritik vortragen, die den vorkonstantinischen Zeugnissen in nichts nachstand. Der Mainzer Bischof Ketteler notierte: »Wohin gehen wir? Einem militärischen Despotismus entgegen, unterstützt von einem Scheinchristentum, unter dem sich eine konfessionslose Staatskirche, ein serviles Pfaffentum, mit allem äußeren Glanz ausgestattet, verstecken würde als Polizeiventil. Das antike Heidentum mit

christlichem Flitter?» Zu dieser Zeit verweigerte sich die Zentrumsparterie hartnäckig den Aufrüstungsprojekten des Kaiserreichs, um wenige Jahre nach Beilegung der Fehde von Staat und Kirche in Sachen Militär und Imperialismus doch alles abzunicken.

Noch beeindruckender sind die historischen Erfahrungen mit dem friedensethischen »Nonkonformismus« der Kirchen in der DDR. Die Synodalen bezeichneten – im Anschluss an eine schon 1965 vorgelegte kirchliche Handreichung – die Kriegsdienstverweigerung als »Ausdruck des Glaubensgehorsams« im Zeitalter der Massenvernichtungstechnologie und erteilten dem System der Abschreckung eine theologisch qualifizierte Absage. 1989 formulierte die Ökumenische Versammlung (Dresden, Magdeburg) eine dringliche Option für Gewaltfreiheit und ein Leitbild des Friedens ohne Rekurs auf die Lehrtradition über sogenannte gerechte Kriege.

Heute ist das Paradigma »Gerechter Friede« obligat für kirchliche Sonntagsreden und Dokumente, die niemandem weh tun. Doch ein verständlicher Klartext zu Sachverhalten, die im weltkirchlichen Kontext gar nicht strittig sein können, bleibt aus. Inzwischen gehört es zur Staatsräson, dass die eigene Militärdoktrin mit der Sicherung geostrategischer und geo-ökonomischer Machtinteressen, mit freien Märkten, Meeren und Handelswegen sowie mit der Abwehr (!) von Flüchtlingen aus Elendsregionen zu tun hat. Doch die Kirchenleitungen reagieren nicht auf eine Ökumenische Erklärung (2006) und einen Brief aller christlichen Friedensverbände (1.9.2015), die sie auffordern, dies öffentlich als unvereinbar mit dem grundlegenden Friedenskonsens der Christenheit zu brandmarken. Gegen Parlament und Bevölkerungsmehrheit agiert die Regierung – auch auf UNO-Ebene – so, als wenn sie beauftragt sei, die Interessen der Atombombenbesitzer zu vertreten. Derweil klären die Leitungen der großen Kirchen die Beteiligten nicht darüber auf, dass Herstellung, Lagerung und Einsatzbereitschaft von atomaren Massenvernichtungswaffen auch kirchlicherseits geächtet sind. Ähnlich folgenlos bleiben die Stellungnahmen zu den verfassungswidrigen Kriegsgüterexporten, weil sie nicht mit der Aufforderung einhergehen, diesen Sektor kompromisslos zu boykottieren.

Nach frühen Kritikansätzen von Ex-Bischöfin Margot Käßmann und Ex-Militärbischof Walter Mixa hätte man erwarten können, dass gerade die Militärseelsorge öffentlich eine Evaluierung des endlosen Kriegseinsatzes in Afghanistan einfordert und sich als Anwalt der zahllosen traumatisierten Bundeswehrosoldaten zu Wort meldet. Doch die Spitzen der Militärkirchenapparatur sagen nicht laut, was man im vertraulichen Gespräch mit SeelsorgerInnen unten durchaus erfahren kann. Im Gegenteil: Ein neues Buch »Pflugscharen und Schwerter« des Militärdekans Hartwig von Schubert, in dem die Bezugnahme auf Jesus von Nazareth und einen »christlichen Mythos« ohne Not herausgestrichen werden könnte, richtet sich gegen den entschiedenen Frie-

densweg in mehreren Landeskirchen. Sigurd Rink, der erste hauptamtliche Militärbischof der Bundeswehr, hat im Juni 2019 anlässlich der Vorstellung seines Buches »Können Kriege gerecht sein?« durch Militärministerin Ursula von der Leyen erneut vorgetragen, »Ruanda« haben ihn vom Pazifismus geheilt. So einfach kann man die alte Staatsdoktrin zu gerechten Kriegen wieder bemühen und dem Publikum verschweigen, dass durchgreifende Anstrengungen für eine taugliche – also *nichtmilitärische* – Infrastruktur zur vorbeugenden Verhinderung von Massenelend und Genozid auch in den drei Jahrzehnten nach »Ruanda« nicht zu vermelden sind. Geld fließt nur da, wo die Kriegsreligion für Profite sorgt.

Wessen Lied singt die Militärseelsorge? In den bestehenden Militärkirchenkomplexen geht es für die Religionsgemeinschaften finanziell um Millionenbündel im zweistelligen Bereich. Die staatlichen Investitionen öffnen der Armee u.a. auch die Türen für Militärkonzerte in Kirchen und Präsenz auf Kirchentagen. Das korrumpierende System aus Adenauers Zeiten wird keineswegs besser, wenn das Bundesministerium für Militärangelegenheiten ab 2019 den – zwingenden – Grundsatz der Gleichberechtigung so umsetzt, dass jetzt auch staatlich besoldete Militär-Rabbiner und ebenso Militär-Imame für die wachsende Zahl der Muslime im Heer unter Vertrag genommen werden.

Eine für die *gesamte* Bundesrepublik anzugehende Reform nach dem Vorbild der staatsunabhängigen Praxis der Kirchen in der DDR hat ab 1991 nie oben auf der Tagesordnung gestanden. Entsprechende innerkirchliche Vorschläge lagen jedoch auf dem Tisch: Die Seelsorge für Soldaten wird als *kirchliche* Aufgabe von TheologenInnen der Ortskirchen wahrgenommen, die nicht in militärische Strukturen eingebunden sind. Diese SeelsorgerInnen sind keine Beamte des Staates, sondern *kirchliche* MitarbeiterInnen, werden nur aus kirchlichen Mitteln vergütet, tragen selbstverständlich keine Militärkleidung, nehmen keine »Einsegnungen« von Militäreinrichtungen u.ä. vor, beteiligen sich als Geistliche nicht an militärischen Zeremonien (Zapfenstreich, Gelöbnis u.a.) und übernehmen keine Unterrichtsstunden im Kasernenlehrplan. In militärisch genutzten Räumen werden sie seelsorglich nur tätig, wenn Krankheit oder Verwundung (Immobilität) dies erfordern. – Unter solchen Rahmenbedingungen kann – zumal im Vergleich mit vielen anderen öffentlichen Bereichen – das Grundrecht auf freie Religionsausübung (nebst Art. 140 GG) ohne Abstriche geachtet werden. (Nicht nur Angehörige des Militärs sind aufgrund ihres Berufs oftmals an einen Ort gebunden; hier liegt durchaus kein Ausnahmefall vor.)

Die friedenskirchlich ausgerichtete Praxis der Seelsorge für Soldaten lässt keine Sonderkirchlichkeit entstehen, die sich außerhalb von Kirchenverfassung und Synodalität stellt. In ihr entfällt auch, was an der gegenwärtigen Militärkircheninfrastruktur von humanistischen bzw. laizistischen Kritikern zu Recht

beanstandet wird. Säkulare und »fromme« Linke lehnen gleichermaßen die Militärseelsorge als Legitimierung des militärischen Machtapparates ab. Religiöse Sozialisten werden sich mit Gustav Heinemann aber auch deshalb gegen eine gleichsam staatskirchlich verfasste Militärseelsorge stellen, weil diese das Friedenszeugnis der Religionen niederhält.

Literatur

- Drewermann, Eugen (2017): Von Krieg zu Frieden. Kapital und Christentum. 3. Bd., Ostfildern.
- Falcke, Heino (1986): Vom Gebot Christi, daß die Kirche uns die Waffen aus der Hand nimmt und den Krieg verbietet. Zum konziliaren Weg des Friedens. Ein Beitrag aus der DDR, Stuttgart.
- Koch, Uwe (1991): »Friedensethik versus Militärseelsorge«. Die Sicht der evangelischen Kirchen in den neuen Ländern. In: H.-M. Birchenbach/U. Jäger/Chr. Wellmann (Hrsg.): Jahrbuch Frieden, 163-172.
- Schmid, Rainer/Nauerth, Thomas/Engelke, Matthias/Bürger, Peter (Hrsg.) (2019): Die Seelen rüsten. Zur Kritik der staatskirchlichen Militärseelsorge, Norderstedt.
- Schmid, Rainer/Nauerth, Thomas/Engelke, Matthias/Bürger, Peter (Hrsg.) (2019): Im Sold der Schlächter. Texte zur Militärseelsorge im Hitlerkrieg, Norderstedt.
- Winkelmann, Bernd (2016): Kirchliche Soldatenseelsorge versus Militärseelsorge. In: Linke Christinnen und Christen in Hessen (Hrsg.): *micha.links – Rundbrief* Nr. 2/2016, 20-22. Online: www.die-linke-hessen.de/site/%C3%BCber-uns/zusammenschl%C3%BCsse/lag-linke-christinnen-und-christen.html.

Karl-Helmut Lechner

Anerkennung des Islam als »Körperschaft des öffentlichen Rechts«

Unterschiedlicher könnten die Rechtsformen für Religion und Kirchen in den Ländern der Europäischen Gemeinschaft kaum sein: Vom Laizismus in Frankreich, mit dem Anspruch, Staat und Kirche vollständig zu trennen, bis hin zur Orthodoxen Kirche als Staatsreligion in Griechenland reicht das Spektrum. Die Religionsgeschichte der einzelnen Länder hat sich tief eingeschrieben in das jeweilige nationale Recht. Das Religionsverfassungsrecht der Staaten ist das Ergebnis ihrer religiösen Konfliktgeschichte. Und das in doppelten Sinn: Das jeweils geltende Recht ist Produkt des Konflikts zwischen Kirche und modernem Staat, in dem beide Seiten jahrhundertlang um Vorherrschaft und Emanzipation gerungen haben. Es ist aber auch Resultat des Konflikts im Umgang mit religiösen Abweichlern im eigenen Land, mit religiösen Minderheiten und Gruppen von Menschen, die ohne Religion leben wollen.

Die Rechtsform einer »Körperschaft des öffentlichen Rechts« (KdöR) ist aus der Weimarer Reichsverfassung (WRV) von 1919 in das Grundgesetz (GG, Art 140) übernommen worden. Neben den großen Christlichen Kirchen und den Jüdischen Gemeinden haben in der BRD eine ganz Reihe kleinerer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften den Status »KdöR«: zum Beispiel die Remonstranten in Friedrichstadt und der »Bund für Geistesfreiheit« Bayern (bfg). Die einzige islamische Organisation, die diesen Status durchsetzen konnte, ist die Gemeinschaft der Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ). Sie bildet die große Ausnahme, nachdem sie im Jahr 2013 in Hessen und später in Hamburg den Status als KdöR erlangt hat. Die große Mehrheit der Sunniten und Schiiten besitzt diesen Status bisher nicht.

Ein Verein ist keine Lösung

Der heutige Islam in Deutschland ist stark beeinflusst durch die Migration aus einer Zeit, als die damals sogenannten Gastarbeiter aus der Türkei, aus dem ehemaligen Jugoslawien, aus Marokko, aus Tunesien hierherkamen. Diese Menschen gründeten Ende der 1960er Jahre die ersten Moscheevereine. Bei ihren damaligen offiziellen Kontakten mit staatlichen Stellen ging es zunächst einmal nur um sehr konkrete Angelegenheiten, zum Beispiel die Einrichtung eines islamischen Gräberfeldes auf kommunalen Friedhöfen. Diese Moscheevereine waren am Islam der Herkunftsländer orientiert. Das änderte sich erst

ab Ende der 1980er Jahre, als die zweite und dritte Generation von ZuwanderInnen — die inzwischen oft die deutsche Staatsangehörigkeit besitzen — sich in ihrer neuen Sichtweise sagten: »Wir leben in Deutschland und wir wollen hier in Deutschland einen Islam aufbauen.« Nun waren Aufgaben zu bewältigen, die über die Möglichkeiten einzelner Moscheegemeinden hinaus gingen. Es gab erste Konflikte um die Errichtung von Moscheen. Bei kommunalen Städteplanungen hatten die islamischen Vereine, anders als die Kirchen, kein Mitspracherecht. Sie standen immer draußen vor.

Das Bürgerliche Gesetzbuch beschreibt einen »religiösen Verein« als einen Zusammenschluss, dessen Tätigkeit auf die Erreichung eines einzelnen, speziellen religiösen Ziels gerichtet ist, z.B. um für Gottesdienste einen Raum anzumieten. Im Juristendeutsch heißt das: Ein Verein hat nicht die »allseitige«, sondern nur die »partielle« Pflege des religiösen und weltanschaulichen Lebens seiner Mitglieder zum Ziel. Er ist nicht »umfassend« religiös tätig. Damit unterscheidet er sich grundlegend von einer Religionsgemeinschaft, die sich der allseitigen Erfüllung der durch das Bekenntnis gestellten Aufgaben widmet, um Glauben in der ganzen Breite ihrer Lebenswirklichkeit zu praktizieren.

Bis November 2001 hatten religiöse Vereine das sogenannte Religionsprivileg: Sie konnten auf Basis der im Grundgesetz garantierten Religionsfreiheit vom Staat nicht verboten werden. Nach dem Anschlag 2001 auf das World Trade Center in New York »reformierte« die SPD/GRÜNE-Regierung diese Sonderregelung. Sie legte fest, dass künftig Art. 9 II GG für ein mögliches Verbot auch auf religiöse Vereine Anwendung finden sollte. Dort heißt es: »Vereinigungen, deren Zweck oder deren Tätigkeit den Strafgesetzen zuwiderlaufen oder die sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder gegen den Gedanken der Völkerverständigung richten, sind verboten.«

Damit wurden — für Nicht-Juristen völlig unauffällig — die ehemals durch das Recht auf freie Religionsausübung privilegiert behandelten religiösen Vereine nun dem normalen Vereinsrecht angeglichen. Laut aktueller Gesetzeslage kann der Staat sie jetzt von Fall zu Fall verbieten; und das wurde auch bereits mehrfach praktiziert. Seitdem ist diese Rechtsform eines Vereines für die islamischen Gemeinden keine akzeptable faire Lösung mehr.

Dagegen verschafft das »öffentlich-rechtliche Kleid« der KdöR den Religionsgesellschaften »in der Wahrnehmung der Gesellschaft eine besondere Stellung«, so das Bundesverfassungsgericht am 19.12.2000 (BVerfGE 102, 370). Aus Stellungnahmen islamischer Organisationen ist zu erkennen: Sie hoffen auf gesellschaftliche Aufwertung. Islamische Gemeinschaften wünschen eine weitergehende gesellschaftliche Teilhabe, als sie heute gemeinhin stattfindet: durch öffentliche Wertschätzung und Förderung ihrer Anliegen im Bildungsbereich, in ihrem sozialen Engagement und in deren finanzieller Absicherung. Der Status KdöR würde ihnen eine rechtliche Ausgangslage für gewünschte

Kooperationen sichern und sie wären dann verfassungsgemäß anerkannte Ansprechpartner des Staates. Die SCHURA Hamburg, der »Rat islamischer Gemeinschaften«, sagt dazu: Wir werden dadurch als »legitimer politischer Akteur in dieser Gesellschaft« anerkannt (Politische Berichte 2019a). Geschieht dies nicht, wird die Legitimität der muslimischen Stimmen in der Öffentlichkeit immer infrage gestellt bleiben.

Was bedeutet »Körperschaft des öffentlichen Rechts«?

In einer Reihe höchstrichterlicher Entscheidungen sind die erforderlichen Kriterien für die Anerkennung als KdÖR wie folgt entwickelt worden: Zum einen ist unverzichtbare Voraussetzung, dass es sich bei der beantragenden Gruppe plausibel um eine »Religionsgesellschaft« handelt – und nicht um eine modische Erscheinung. Das wird durch religionswissenschaftliche und rechtliche Gutachten festgestellt. Der Begriff einer Religionsgemeinschaft wiederum setzt voraus, dass eine Struktur vorhanden ist, die eine »umfassende Religions-Verwirklichung in identitätsbildender Weise« ermöglicht. Dies grenzt sie von dem üblichen bürgerlichen Verein ab.

Im nächsten Schritt wird geklärt, ob diese Struktur auch die »Gewährleistung der Dauer« bietet. Es muss eine Mitgliederstruktur bestehen, die dem Staat gegenüber gewährleistet, dass sie nicht nur heute existiert, sondern für lange Zeit. Der Islam – sollte man meinen – ist ja nun wirklich auf Dauer angelegt. Aber im Konkreten ist die Sachlage rechtlich komplizierter. Denn nicht »der Islam« als solcher soll staatlicherseits anerkannt werden, sondern eine real existierende Religionsgemeinschaft an einem bestimmten Ort in der BRD. Deren strukturelle Form muss die »Gewährleistung auf Dauer« bieten. Dies wird anhand der Mitgliederzahl geprüft. In einem weiteren Schritt wird die ausreichende Finanzausstattung und schließlich die Intensität des Gemeinschaftslebens begutachtet.

Im Blick auf diese Kriterien gibt es nicht unerhebliche Probleme. Sich organisieren zu müssen, um Moslem zu sein, ist in der islamischen Tradition ein vollkommen fremder Denkansatz. Das betonen Islam-Vertreter immer wieder. Das herkömmliche Verständnis bei Christen ist da anders: Wer der Kirche angehören darf, muss zuvor getauft worden und beim Ortsamt als Mitglied der Kirchengemeinde angemeldet sein. Wer aus der Kirche austritt, gilt – trotz Taufe – im Kirchenverständnis nicht mehr als Christ. Mag das in der theologischen Theorie anders aussehen: außerhalb der rechtlich verfassten Kirche gibt es kein Seelenheil und keinen Anspruch auf kirchliche Trauung oder Bestattung. Für einen Muslim ist das ein sehr eigenartiges Religionsverständnis. Im Islam muss niemand irgendwo Mitglied sein, um als Moslem zu gelten.

Hier sind viele Islamische Gemeinden in einem für sie nicht einfachen Transformationsprozess ihres Selbstverständnisses. Religionen haben immer wieder unter den besonderen Bedingungen, die sie in einem Land vorfanden, das ihre Heimat werden sollte, neue Strukturen herausgebildet, um dort überhaupt existieren zu können.

Die Rechtsformen für Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in der BRD ist stark am christlichen Kirchenbegriff orientiert. Waren doch bis in die 1960er Jahre andere religiöse Minderheiten in der BRD kaum sichtbar. Insbesondere das sehr zentralistisch organisierte Kirchenmodell des Katholizismus hat lange Zeit quasi die Norm gebildet. Nur, aus der religionswissenschaftlichen Distanz betrachtet und aus der Perspektive anderer Religionen, ist das Christentum mit seinem »Konzept Kirche« schon eine sehr spezielle Organisationsform. Zurecht fordern hier nicht nur Muslime eine politische Diskussion, um den Blick zu erweitern.

»Rechtstreue« gegenüber dem Staat?

Früher, in Preußen und in der alten Bundesrepublik bis in die 1990er Jahre, wurde eine besondere »Rechtstreue« gegenüber dem Staat abverlangt. Eine Religionsgemeinschaft sollte ihr Handeln am Staatsinteresse orientieren. Davon waren die Zeugen Jehovas besonders betroffen. Der Grund: sie widersetzten sich in tiefer religiöser Ablehnung der staatlichen Gewalt, egal, welche Staatsform vorherrscht. Daran hat sich bis heute nichts geändert. In ihrer Glaubenspraxis entzogen sie sich, wo immer möglich, dem verhassten staatlichen Zugriff. Während des Nationalsozialismus wurden Zeugen Jehovas verfolgt und in Konzentrationslager deportiert. Darüber hinaus waren sie in der DDR 40 Jahre verboten und wurden inhaftiert.

Im Jahr 1991, kurz nach der Wende, beantragten – zunächst im Land Berlin – die Zeugen Jehovas, als KdöR anerkannt zu werden. Dies wurde mit der Begründung verweigert, die Zeugen Jehovas betrachteten in ihren religiösen Lehren jedes politische System – damit auch die Verfassungsordnung des Grundgesetzes – als »Bestandteil der Welt Satans«. Der Anspruch, KdöR zu werden, setze aber ein »positives Grundverhältnis der Religionsgemeinschaft zum Staat« voraus. Dagegen klagten die Zeugen Jehovas. Das von ihnen angegrufene Bundesverfassungsgericht lehnte die bestehende Auffassung der staatlichen Genehmigungsbehörden zu ihren Gunsten ab. In dem Grundsatzurteil des BVerfG vom 19.12.2000 (BVerfGE 102, 370) zur Anerkennung der Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas bekamen sie Recht. Es wurde entschieden, dass eine Religionsgemeinschaft natürlich das geltende Recht zu beachten habe. Aber einer besonderen Staatsloyalität bedürfe es nicht. Denn, so

führt das Gericht aus: »(...) es ist dem religiös-weltanschaulich neutralen Staat verwehrt, Glauben und Lehre als solche zu bewerten (...) Der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts ist ein Mittel zur Erleichterung und Entfaltung der Religionsfreiheit (...) Er ist in das freiheitliche Staatskirchenrecht des Grundgesetzes eingebettet. Dieses Staatskirchenrecht hat die Religionsfreiheit zum leitenden Bezugspunkt. Es hat Staatskirche und Staatsreligion abgeschafft. Es achtet die Grundsätze der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates (...) und es gewährleistet, dass der Körperschaftsstatus die Freiheitlichkeit des Religionsverfassungsrechts insgesamt nicht schmälert.« (BVerfGE 102, 370) Allerdings dauerte es noch bis 2017, bevor sie in allen Bundesländern vor deren Gerichten ihre Anerkennung als KdÖR erkämpft hatten.

Gleichbehandlung des Islam

Bei der größten religiösen Minderheit in der BRD, dem Islam, steht die Anerkennung als KdÖR noch aus. Zukünftig muss es um die Gleichbehandlung des Islam mit den anderen Religionsgemeinschaften gehen. Der Status KdÖR zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er die inhaltliche Ausgestaltung der jeweiligen Religionsgemeinschaft überlässt. »Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig (...)«, sagt das Grundgesetz. Es gibt keine zwingenden Auflagen: Weder die »Kirchen«-Steuererhebung über die Finanzämter ist zwingend, noch ist der Beamtenstatus ihrer religiösen Funktionsträger vorgeschrieben. Der »Dritte Weg« im Arbeitsrecht, der bei der evangelischen Diakonie und der katholischen Caritas die Mitbestimmung und das Streikrecht einschränkt, braucht erst gar nicht eingeführt zu werden. Einige dieser Probleme – wie der islamische Religionsunterricht oder die Bestattung nach islamischen Riten – sind bereits in einigen Bundesländern beispielhaft gelöst. Um eine praktische Religionsfreiheit im Sinne des Grundgesetzes zu gewährleisten, bedarf es aber noch vieler Initiativen, um islamische Religionspraxis überall umsetzen zu können.

Die Anerkennung als KdÖR findet auf Landesebene statt. Kultus ist Ländersache. Aber nach dem vierten, fünften oder sechsten Gutachten darüber, ob islamische Gemeinden in Deutschland wirklich eine Religionsgesellschaft sind, sollte sich wohl langsam Routine einstellen. Sonst wirkt es allmählich politisch schikanös, wenn jedes Mal in jahrelangen Prozeduren »das Rad neu erfunden« werden muss. Die Hürden für den Zugang von sunnitischen und schiitischen Gemeinden zum Status »Körperschaft des öffentlichen Rechts« sind wesentlich politischer Natur. Es geht nicht um mühselige Änderungen am Religionsverfassungsrecht. Es geht um den politischen Willen und darum, ein politisches Fenster zu öffnen, um die öffentliche Meinung zu gewinnen,

religionspolitisch umzusetzen, was nach Verfassung und höchstrichterlicher Rechtsprechung an fortschrittlicher Religionspolitik längst möglich ist. Eine emanzipatorische linke Religionspolitik sollte alles dafür tun, Bedingungen zu entwickeln und auszubauen, die für die Befriedung religiöser Widersprüche in der Gesellschaft taugen.

Literatur

BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 19. Dezember 2000 – 2 BvR 1500/97 – Rn. (1-109), (zur Rechtstreue von Religionsgemeinschaften, die den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts erlangen wollen), unter: www.bverfg.de/e/rs20001219_2bvr150097.html.

Politische Berichte 2019a: Für die Anerkennung des Islam als legitimen politischen Akteur in dieser Gesellschaft. Interview der POLITISCHEN BERICHTE mit Herrn Rechtsanwalt Müller, Mitglied des Vorstandes der SCHURA, des Rates der islamischen Gemeinschaften in Hamburg. Das Interview führte Karl-Helmut Lechner. In: POLITISCHE BERICHTE Nr. 5/2019, unter: www.linkekritik.de/fileadmin/pb1905/pb19-05-i.pdf.

Politische Berichte 2019b: »Die Anerkennung des Islam in der Öffentlichkeit durch den Status ›Körperschaft des öffentlichen Rechts‹ ist für uns von großer Bedeutung«; Interview der POLITISCHEN BERICHTE mit Herrn Faizan Ijaz, Personalleiter der Religionsgemeinschaft »Ahmadiyya Muslim Jamaat« und Vorsitzender von An-Nusrat – Islamischer Wohlfahrtsverband in Frankfurt. Das Interview wurde am 26. Februar 2019 geführt von Karl-Helmut Lechner. In: POLITISCHE BERICHTE Nr. 3/2019, unter www.linkekritik.de/uploads/media/pb19-03-i.pdf.

Christine Buchholz

Nachwort: Religion und DIE LINKE

Auch wenn die Bindungskraft der Kirchen in den letzten Jahren abgenommen hat, spielt Religion in der Gesellschaft immer noch eine wichtige Rolle. Obwohl die Zahl der Konfessionslosen zunimmt, bekennt sich im Bundesdurchschnitt eine deutliche Mehrheit zu einer Religion. Zugleich wird die Gesellschaft religiös vielfältiger.

Der vorliegende Band »DIE LINKE und die Religion« hat den Beweis angetreten, dass die Debatte über das Verhältnis der LINKEN zur Religion in unterschiedlichen Perspektiven und Dimensionen nicht nur Denksport ist, sondern sehr viel mit der Praxis von Sozialistinnen und Sozialisten und mit ihrem Zugang zu Menschen zu tun hat. Sie ist eine Debatte, die sehr konkret ist.

Als Impuls für die Diskussion über eine linke Praxis in Bezug auf Religion sind mir drei Gedanken wichtig: Die Bewertung von Religion, der Umgang mit Religion sowie religiösen Menschen und die Positionierung in der aktuellen Epoche.

Zur Bewertung von Religion: Das Klischee, dass Linke und speziell Marxistinnen und Marxisten religionsfeindlich seien, hält sich hartnäckig. Ich erlebe das regelmäßig. Die Tatsache, dass DIE LINKE eine religionspolitische Sprecherin hat und in einer Kommission das Verhältnis der Partei zu Fragen der Religion diskutiert, führt zu interessierten, aber oft auch ungläubigen bis spöttischen Reaktionen. Und dies ist auch kein Zufall.

Das liegt zum einen daran, dass Kirche und Religionen auch ein Teil der Herrschaftsgeschichte sind, also zur Legitimation und Absicherung von Herrschaft herangezogen wurden und werden. Das gilt nicht nur für den Feudalismus, sondern auch für kapitalistische Gesellschaften. Mal geschieht es offenkundig, mal subtil. Indem sich ein Staat eine bestimmte Religionsausübung zur Grundlage nimmt, indem Angehörige anderer Religionen und Weltanschauungen diskriminiert werden oder indem Teile des Staatsapparates mit der Kirche oder Religionsgemeinschaft verwoben werden – wie in der Militärseelsorge (siehe den Beitrag von Peter Bürger auf S. 215).

Aber den Missbrauch der Religion zu Herrschaftszwecken abzulehnen, heißt nicht, Religion an sich abzulehnen. Rosa Luxemburg hielt in ihrer Broschüre »Kirche und Sozialismus« ein glasklares Plädoyer für die Religionsfreiheit und richtete sich zugleich unmissverständlich gegen den Missbrauch der Religion zur Sicherung der Herrschaft: »Die Sozialdemokratie nimmt niemandem seinen Glauben und kämpft nicht gegen die Religion! Sie fordert dagegen völlige Gewissensfreiheit für jeden und Achtung vor jeglichem Bekenntnis und jeg-

licher Überzeugung. Aber wenn die Priester die Kanzeln als Mittel des politischen Kampfes gegen die Arbeiterklasse missbrauchen wollen, so wenden sich die Arbeiter gegen sie wie gegen alle Feinde ihrer Rechte und ihrer Befreiung.«

Dies ist übrigens eine völlig andere Haltung als die, die unter der Religion als Privatsache nicht die Entscheidungsfreiheit des einzelnen versteht, sondern die Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit und so die Entpolitisierung der Religion fordert. Diese Haltung missachtet, dass eine Religion, religiöse Menschen und Institutionen immer auch ein Produkt der Welt sind, in der sie leben.

In den Jahren der Nachkriegszeit haben sich weltweit Theologinnen und Theologen zu Wort gemeldet und sich in die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen gegen Faschismus, die atomare Aufrüstung, imperialistische Kriege, Ausbeutung, Verfolgung und Unterdrückung eingebracht und sich dabei auch gegen die Kollaboration der Kirche mit kapitalistischer Herrschaft gerichtet.

Papst Franziskus fordert, die Häfen für Geflüchtete zu öffnen, der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirchen in Deutschland, Heinrich Bedford-Strohm, den Familiennachzug für Flüchtlinge zu ermöglichen, kirchliche Ehrenamtliche engagieren sich wie in kaum einer anderen Institution in der Flüchtlingssolidarität und suchen dabei auch offensiv den Streit mit der Regierung in Fragen wie Asylrechtsverschärfung und Familiennachzug. Damit legitimiert und zementiert Kirche keine Herrschaft, sondern sie stellt eine unmenschliche Politik der Abschottung und Abschiebung infrage. Sie hält denen, die über »wer-tegeleitete« Politik sprechen und gleichzeitig Grenzen hochziehen, den Spiegel vor und ermuntert Menschen zum Widerspruch, zum Eingreifen und zur Solidarität im Alltag.

Ich hatte die Gelegenheit, im Frühjahr 1993 mit Kommilitoninnen und Kommilitonen für sechs Wochen in das vom Bürgerkrieg zerstörte El Salvador zu reisen. In mein Gedächtnis hat sich der Eindruck unseres Besuches in der Jesuitenuniversität UCA eingebrannt, in der keine vier Jahre zuvor sechs Jesuitenpater, ihre Haushälterin und deren 15-jährige Tochter von einer durch die US-Armee geschulte Eliteeinheit der Armee ermordet wurden. Weil sie ihre theologische Praxis eng mit dem Widerstand gegen eine herrschende Politik verbanden, die die Armen knechtete, wurden der bekannte Befreiungstheologe Ignacio Ellacuria und seine Kollegen bestialisch hingerichtet.

In El Salvador spürte ich zugleich die Kraft all derer, die – motiviert durch ihren Glauben – Vertriebenen und durch den Krieg traumatisierten Menschen eine Perspektive gaben, sie motivierten, neuen Mut zu schöpfen, nicht aufzugeben.

An den Istanbuler Gezi-Park-Protesten gegen die Regierungspolitik Erdogans im Jahr 2013 beteiligte sich eine Gruppe mit dem Namen »Antikapitalistische Muslime«.

Teile der Jugendorganisation der Muslimbrüder in Ägypten protestierten nicht nur gegen die Mubarak-Diktatur, sondern beteiligten sich auch am ägyptischen Wahlbündnis »Die Revolution geht weiter« vom Herbst 2011 unter der Führung der linken Partei »Sozialistische Volksallianz«.

Es liegt in der Natur der Sache, dass die Mehrheit der Protestierenden im Volksaufstand gegen den sudanesischen Diktator Omar al-Bashir Muslime war. Die Grenze läuft hier nicht zwischen den religiösen und nicht-religiösen Menschen, sondern entlang deren Positionierung zur Diktatur.

Die Forderung, dass Kirche und Religionen unpolitisch sein sollen, widerspricht der Lebenserfahrung. Es gibt keinen luftleeren Raum, in dem Religion neutral existiert. Sie und ihre VertreterInnen positionieren sich. Auf der einen oder auf der anderen Seite. Wer sich in wichtigen gesellschaftlichen Fragen nicht positioniert, unterstützt indirekt immer die herrschenden Verhältnisse.

Zum Umgang mit Religion: Als Sozialistin ist es mein oberstes Ziel, Menschen für den gemeinsamen Kampf gegen Ausbeutung, Unterdrückung und die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen zu gewinnen. Das setzt voraus, dass ich Menschen annehme und »auf Augenhöhe« behandle, unabhängig von ihrer Religion oder Weltanschauung.

Ich habe oft erlebt, dass Laizisten in missionarischer Manier Menschen von ihrer Weltanschauung überzeugen wollten und damit gemeinsame Aktion unmöglich gemacht haben. Oder wie sie, in der Annahme, sie wüssten etwas über die Motivation und die Haltung von religiösen Menschen, nur gängige Vorurteile reproduzierten. Beispielsweise, dass ein Kopftuch für ein reaktionäres Gesellschafts- und Rollenverständnis stünde.

Vielleicht hilft ihnen der Verweis darauf, dass Marx und Engels erklärte Gegner eines militanten Atheismus waren. So kritisierte Marx in seinen frühen Schriften Intellektuelle wie Bruno Bauer, die sich als Bekämpfer der Religion radikal gaben, aber rein moralisch-idealistisch argumentierten. Diese Form der Kritik führte zu einem Ansatz, gläubige Menschen belehren und sie durch Aufklärung ihrer falschen Ideen entledigen zu wollen. Marx kritisierte die obsessive Kritik Bauers selbst als »religiös«. Er wolle das himmlische Abbild des menschlichen Elends verbieten, statt für die Abschaffung ihrer gesellschaftlichen Ursache zu kämpfen: das reale Elend des Kapitalismus.

Umgang mit Religion sagt viel über den Umgang mit den Menschen, die man für gemeinsames Handeln gewinnen will.

Ich will das an einem Beispiel deutlich machen. Im September 2012 besuchte ich mit einer Abgeordneten-Kollegin eine Betriebsbesetzung im tunesischen Ezzahra, wo sich das damals besetzte Werk des deutschen Kabelbaum-Herstellers LEONI befand. Das Werk sollte geschlossen werden, weil das Lohnniveau in dem Werk höher war als in den anderen LEONI-Werken. Drei Viertel der BesetzerInnen waren Frauen, die allermeisten von ihnen erkennbare Musliminnen.

Bereits im Vorfeld rief der Distrikts-Gouverneur beim deutschen Botschafter an, um unseren Besuch zu verhindern. Nachdem wir den Kolleginnen und Kollegen unseren Solidaritätsbesuch abgestattet hatten, sah sich die Geschäftsleitung von LEONI Tunesien veranlasst, die laufenden Verhandlungen mit der Gewerkschaft auszusetzen. In der Presse ließ sie verlauten, dass es sich um einen »unverantwortlichen« Besuch von deutschen Abgeordneten einer »extrem linken Partei« gehandelt habe. Die Unternehmensführung legte Wert auf die Feststellung, dass sie »rechtlich vorgehen werde gegen diese ausländischen Parteien und jene, die sie eingeladen haben.«

Nach unserer Rückkehr erfuhren wir, dass die Verhandlungen schließlich doch zu Ende geführt worden sind. Das Ergebnis war eine Entschädigung, die näher an den Gewerkschaftsforderungen war als am Angebot der tunesischen Unternehmensleitung.

Hätten wir den Betrieb nicht besucht, weil die meisten ArbeiterInnen religiös waren, oder hätten wir mit ihnen eine Diskussion über Religion angefangen, bevor wir uns mit ihnen solidarisch erklärten, wir wären nicht mit Kuchen, Saft und Applaus empfangen worden, sondern wahrscheinlich hätten sie nicht mit uns gesprochen. Wir hätten nicht unseren winzig kleinen Beitrag zu dem großartigen Kampf der Arbeiterinnen leisten können. Und wir hätten eine Chance verpasst, etwas zu verstehen und zu lernen über die vermeintlich anderen.

Die Verweigerung der Zusammenarbeit mit religiösen Menschen ist in Deutschland aber an der Tagesordnung. Teilweise als bewusste Ausgrenzung, weil religiöse Menschen in eine bestimmte Schublade gesteckt und als nicht kooperationsfähig markiert werden. Teilweise unbewusst, weil es viel zu wenig bewusste Anstrengungen gibt, religiöse Menschen, Gruppen und Gemeinden in soziale Auseinandersetzungen mit einzubeziehen.

Das muss nicht so sein. Die GEW Berlin etwa unterstützt Lehrerinnen und Lehrer an den beiden Berliner Jüdischen Schulen in ihren Arbeitskämpfen um Tarifverträge, gleiches Geld für gleiche Arbeit und eine Altersabsicherung. Dabei verläuft der Riss nicht zwischen Säkularen und Religiösen. In der GEW organisierte Lehrerinnen und Lehrer am Jüdischen Gymnasium Moses Mendelssohn und an der Heinz-Galinski-Schule kämpfen um ihre Rechte und die Gewerkschaft unterstützt sie dabei unabhängig von ihrem Glauben.

Im Frühjahr 2019 forderte die Organisation Terre des Femmes, die seit einigen Jahren in der Kritik von linken Akteuren steht, weil sie in ihrem Umgang mit dem Islam keine Trennschärfe zu rechten, islamfeindlichen Kräften hat, die Linksfraktion auf, zwei Referentinnen von der Antirassismus-Konferenz »Solidarität ist unteilbar« der Linksfraktion auszuladen. Wir haben die diffamierende Kritik von Terre des Femmes zurückgewiesen und klargestellt: Wir wollen mit unterschiedlichen Menschen in Dialog treten. Wir denken, dass

wir von ihren Erfahrungen lernen und gleichzeitig ihnen Positionen und Sichtweisen der LINKEN nahebringen können. Genau das ist mit beiden Referentinnen gelungen.

Missionarisches Gebaren unter dem Vorwand von Religionskritik verhindert gemeinsames Handeln und Solidarität. Menschen verändern sich im gemeinsamen Handeln. Ich bin für die Einheit der Ausgebeuteten und Unterdrückten in ihrem Einsatz für ein Paradies auf Erden. Sie ist wichtiger als die Einheit der Meinung über das Paradies im Himmel.

Das führt mich zu meinem dritten und letzten Punkt, der Einordnung in die aktuelle Epoche: Wir können nicht über den Umgang der Linken mit Religion sprechen, ohne den gesellschaftlichen Kontext zu beachten.

Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018 stellt fest, dass »Judenhass und Muslimfeindschaft« eine »zentrale Rolle« spielen. »Im Osten überschreitet die Zustimmung zu ausländerfeindlichen Aussagen wieder die 30-Prozent-Marke und im Westen klettert sie erneut über 20%. Auch ist die Abwertung von Gruppen angestiegen, die als »fremd« oder »abweichend« stigmatisiert werden. Während sich im Jahr 2014 36,5 Prozent der Befragten dafür aussprachen, Musliminnen und Muslimen die Zuwanderung nach Deutschland zu untersagen, ist der Anteil 2018 auf 44,1 Prozent der Befragten gestiegen.« (Decker/Brähler: 101)

Die von einigen politischen Akteuren gezielt beförderte Angst vor einer »Überfremdung« durch den Islam oder gar vor einer Hegemonie des Islams im öffentlichen Raum (»Islamisierung«) hat zudem zu Fehlwahrnehmungen geführt. So schätzten 2018 die Deutschen in einer Befragung des Ipsos-Instituts (2019) den Anteil von Musliminnen und Muslimen in der Bevölkerung im Schnitt auf 21%, tatsächlich betrug er im Jahr 2016 lediglich etwa 6% (Pew Research Center 2017).

Die AfD hetzt gegen Muslime und schürt damit eine rassistische Stimmung im Land. Schützenhilfe erhält sie immer wieder von bürgerlicher Presse oder Politik, wenn etwa Innenminister Seehofer erklärt, der Islam gehöre nicht zu Deutschland oder die BILD-Zeitung reißerisch über den Islam und muslimische Riten schreibt oder pauschalisierende behauptet: »Muslime hassen Juden«.

Die Wut der extremen Rechten richtet sich gegen den Islam. Ihre Ideologie des großen Bevölkerungsaustausches, also die Wahnvorstellung, dass die weißen Europäer sowohl durch Afrikaner als auch Muslime verdrängt werden, ein Plot, der in der Phantasie einiger Rechter von dem jüdischen Milliardär George Soros gesteuert wird, ist sowohl rassistisch, antisemitisch als auch antimuslimisch. Aber ihre Wut richtet sich auch gegen die Kirchen, die angeblich eine »unheilige Allianz« mit »dem Zeitgeist und den Mächtigen« eingegangen sei, wie sie es in einem Pamphlet der thüringischen AfD-Fraktion heißt. Die Partei Höckes besitzt die Dreistigkeit, sich in die Tradition der Barmer Theologi-

schen Erklärung der Bekennenden Kirche im Faschismus zu stellen. Sie wirft der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) mit Berufung auf die Barmer Erklärung vor, sich der »Herrschaft des rot-grünen Zeitgeistes« zu unterwerfen. Die Kämpferinnen und Kämpfer gegen die Kollaboration der Kirche mit dem Hitlerfaschismus würden sich im Grabe umdrehen.

In solch einer Situation ist es geboten, darüber nachzudenken, wie die gesellschaftlichen Konfliktlinien verlaufen und auf welche Seite ich mich stelle – ob ich nun religiös bin oder nicht. Den Opfern des von der AfD geschürten Rassismus hilft es sicher nicht, wenn sie sich zugleich von vermeintlichen linken Religionskritikern unter Beschuss sehen. Ich bin vielmehr der Ansicht, dass sich LINKE kompromisslos vor die Opfer rassistischer Hetze zu stellen haben.

Ich wünsche mir, dass dieses Buch gelesen, weiterverbreitet und diskutiert wird. Gern kontrovers, aber immer in der klaren Absicht, sich nicht ablenken zu lassen von der eigentlichen Frage, wie eine soziale, humanitäre, ökologische und friedliche Gesellschaft zu erreichen ist.

Literatur

- Decker, Oliver/Brähler, Elmar (Hrsg.) (2018): Leipziger Autoritarismus-Studie 2018. Flucht ins Autoritäre – Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft, Gießen.
- Ipsos-Instituts (2019): Perils of Perception 2018. Online unter: www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2018-12/perils_of_perception_2018_charts_v1_final_041218_1.pdf.
- Pew Research Center 2017: Europe's Growing Muslim Population. Online unter: www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/.

Herausgeber*innen und Autor*innen

Peter Bürger, Diplom-Theologe, ist examinierter Krankenpfleger und arbeitet als freier Publizist in Düsseldorf, Mitglied in der internationalen kath. Friedensbewegung pax christi, Versöhnungsbund, DFG-VK. Seine Themenschwerpunkte sind u.a.: Krieg und Massenkultur, pazifistische Beiträge zur Regional- und Kirchengeschichte, christliche Friedensdiskurse. Er ist Mitarbeiter im Ökumenischen Institut für Friedenstheologie.

Christine Buchholz, geb. 1971 in Hamburg, Studium der ev. Religion, Sozialwissenschaften und Erziehungswissenschaften in Hamburg, Staatsexamen. Arbeitete als Assistentin für Behinderte, freiberufliche Redakteurin und wissenschaftliche Mitarbeiterin. Seit 2009 Mitglied des Deutschen Bundestages, seit 2013 Sprecherin für Religionspolitik der Fraktion DIE LINKE. Aktiv u.a. in Friedensbewegung, antirassistischen und antifaschistischen Bewegungen, mit Schwerpunkt antimuslimischem Rassismus. Trägt seit Bestehen der LINKEN zu den religionspolitischen Debatten der Partei bei und leitet mit anderen die religionspolitische Kommission der LINKEN.

Rainer Kessler ist emeritierter Professor für Evangelische Theologie mit dem Fachgebiet Altes Testament an der Universität Marburg. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Sozialgeschichte des alten Israel, das prophetische Schrifttum sowie die Ethik des Alten Testaments.

Ilsegrit Fink hat Theologie in Jena studiert, war Studentenfarrerin, Studienleiterin der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg und Krankenhauspfarrerin; seit ist sie 2001 Fellow der Rosa-Luxemburg-Stiftung zum Themenfeld Weltanschaulicher Dialog.

Hermann-Josef Große Kracht ist Akad. Oberrat am Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt. Er betreut u.a. die Rezensionen in der Online-Zeitschrift »Ethik und Gesellschaft« und veranstaltet regelmäßig die Heppenheimertage zur christlichen Gesellschaftsethik. Er ist u.a. Autor von: *Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften* (2017).

Wolfgang Fritz Haug ist emeritierter Professor für Philosophie an der Freien Universität Berlin, Mitbegründer und Herausgeber der Zeitschrift *Das Argument*, Gründungsvorsitzender des Berliner Instituts für kritische Theorie In-krIT, Mitglied im wissenschaftlichen Beirat von Attac. Zu seinen Werken zählen die *Kritik der Warenästhetik* (1971), die *Vorlesung zur Einführung ins Kapital* (1974), *Faschismus und Ideologie* (1980) und das *Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus*, das er seit 1994 herausgibt.

Hans Markus Heimann ist Professor für Öffentliches Recht und Staatstheorie an der Hochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung in Brühl. Seine Forschungsschwerpunkte sind Religionsrecht und -politik, Grund- und Menschenrechte sowie das Recht des öffentlichen Dienstes. Zum Thema erschien von ihm 2016 *Deutschland als multireligiöser Staat. Eine Herausforderung*.

Andreas Hellgermann (Dr. theol.) ist Deutsch- und kath. Religionslehrer an einem Berufskolleg in Münster, Bezirksbeauftragter für den Religionsunterricht im Bistum Münster. Mitarbeit am Institut für Theologie und Politik in Münster, AK ReligionslehrerInnen. Arbeitsschwerpunkt: neoliberale Bildung, Paulo Freire.

Cornelia Hildebrandt, Diplom-Philosophin, wissenschaftliche Referentin für Parteien und soziale Bewegungen am Institut für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung und stellvertretende Direktorin des Institutes; Vorstandsmitglied der Stiftung der Europäischen Linkspartei (EL) *Transform!*.

Faizan Ijaz, geb. 1980 in Pakistan, migrierte Anfang der 1990er Jahre nach Deutschland. Er ist Beauftragter der Wohlfahrtspflege sowie Präventionsbeauftragter und Projektleiter im Präventionsnetzwerk der Ahmadiyya Muslim Jamaat KdÖR (AMJ) und verantwortlich für die Projekte der Deutschen Islam Konferenz. Zugleich agiert er als Referent und Berater zu den Themen Staat und Kirche sowie Islamisches Recht und ist der Bundesvorsitzende des Islamischen Wohlfahrtsverbandes An-Nusrat e.V.

Barbara Imholz ist seit 15 Jahren Geschichts-, Politik- und kath. Religionslehrerin an einem Gymnasium im Münsterland. Sie arbeitet außerdem am Institut für Theologie und Politik in Münster im AK ReligionslehrerInnen und im AK feministische Theologie.

Jürgen Klute (geb. 1953), 1984 bis 1986 Pfarrer im Schuldienst am Berufskolleg-Wittgenstein des Kreises Siegen-Wittgenstein in Bad Berleburg, 1986 bis 1989 Mitarbeit im Projekt »Industrielle Arbeitswelt und Kirchengemeinde« des Kirchenkreises Gladbeck-Bottrop-Dorsten, 1989 bis 2006 Sozialpfarrer im Kirchenkreis Herne, 2007 bis 2009 Referent an der evangelischen Stadtakademie Bochum, 2009 bis 2014 Mitglied des Europäischen Parlaments. Mitherausgeber der Zeitschrift Amos – Kritische Blätter aus dem Ruhrgebiet und seit 2016 Herausgeber des Europa.blogs (www.europa.blog).

Ármin Langer promoviert in Soziologie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Er studierte Philosophie und jüdische Theologie in Budapest, Jerusalem und Potsdam. Er ist Autor der Bücher *Vergeblich integriert? – Rabbiner Samson Raphael Hirsch und die jüdische Akkulturation im 19. Jahrhundert*, *Ein Jude in Neukölln – Mein Weg zum Miteinander der Religionen* und Herausgeber des Sammelbandes *Fremdgemacht & Reorientiert – jüdisch-muslimische Verflechtungen*. Mehr zur Person: arminlanger.net

Karl-Helmut Lechner, geb. 1944 in Australien, aufgewachsen in einer Missionarsfamilie in Papua-Neuguinea. Evangelisch-lutherischer Pastor in Norderstedt, 1975 Kirchenaustritt. Danach bis 2006 Maschinenschlosser im Reparaturwerk für Gabelstapler bei der Jungheinrich AG, IG Metall und Betriebsratsvorsitzender. Mitglied im Bund Westdeutscher Kommunisten (BWK), Mitglied bei der LINKEN in Schleswig-Holstein und aktiv in der Arbeitsgemeinschaft »Kommunistische Politik von unten« (KPvu). Mitherausgeber der Zeitschrift *Politische Berichte – Zeitschrift für linke Politik*. Publikationen zu Religions- und Kirchenkritik.

Kolja Lindner ist Maître de conférences in politischer Theorie an der Universität Paris VIII; seine Arbeitsschwerpunkte sind: soziale Ungleichheit, Globalgeschichte/Postkolonialismus, Laizismus/Säkularismus, politische Repräsentation und Marx-Forschung.

Helge Meves ist Schriftsetzer, Soziologe und Philosoph und lebt in Brandenburg. Er arbeitet im Bereich Strategie und Grundsatzfragen der Bundesgeschäftsstelle u.a. für die Religionspolitische Kommission der LINKEN. Veröffentlichungen zu Religionsfreiheit und Menschenrechten, Utopien sowie Parteien: helgemeves.de.

Cornelia Möhring studierte über den zweiten Bildungsweg an der Hochschule für Wirtschaft und Politik in Hamburg Sozialwirtin mit den Schwerpunkten Organisationssoziologie und Sozialpsychologie. Im anschließenden Aufbaustudium beschäftigte sie sich mit feministischen Theorien und Frauenforschung und schloss dieses als Sozialökonomin ab. Sie ist seit 2009 Mitglied des Bundestages und frauenpolitische Sprecherin und stellvertretende Vorsitzende der Bundestagsfraktion der LINKEN.

Petra Pau beendete ihr erstes Studium als Lehrerin für Deutsch und Kunsterziehung, ein zweites als Diplom-Gesellschaftswissenschaftlerin. Sie arbeitete in den 1980er Jahren als Lehrerin und Pionierleiterin sowie als Mitarbeiterin des Zentralrates der FDJ für moderne Freizeitpädagogik. Seit 1998 Mitglied, seit 2006 Vizepräsidentin des Deutschen Bundestages. 2015 erschien ihr Buch *Gottlose Type. Meine unfrisierten Erinnerungen beim Eulenspiegel-Verlag*, Berlin.

Ulrich Peter, Jg. 1952, Dr. phil., M.A., Dipl.-Päd., Theologe und Historiker. Langjähriger Mitarbeiter im Berufsschuldienst der Ev. Kirche Berlin-Brandenburg. Seit 2016 im Ruhestand. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der sozialen Bewegungen und der Arbeiterbewegung, Nationalsozialismus, Religiöser Sozialismus und Kirchengeschichte der Neuzeit. Derzeit Arbeit an einer Organisationsgeschichte der Deutschen Christen und des Nationalsozialistischen Pastorenbundes in Mecklenburg.

Marco Schendel ist Promovend am Lehrstuhl für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Arbeitsbereiche: Politische Philosophie, Religionsphilosophie. Er ist Mitarbeiter in der Redaktion der Zeitschrift für Menschenrechte sowie als Gutachter für die Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit tätig.

Saadat Ahmed, geb. 1987 in Pakistan, aufgewachsen in Deutschland. Studierte Orientwissenschaften B.A. und Islamwissenschaften M.A. an der Philipps-Universität in Marburg. Arbeit in der Kinder- und Jugendhilfe nach SGB VIII in Chemnitz. Danach Schulsozialarbeiter in Chemnitz. Berater von Jugendhilfeeinrichtungen zur islamischen Religion und der Prävention zur De-Radikalisierung von muslimischen Kindern und Jugendlichen in Sachsen. Teilnahme an Beccaria-Qualifizierungsprogramm Kriminalprävention. Seit 2018 Mitbegründer und stellvertretender Vorsitzender des islamischen Wohlfahrtsverbandes An-Nusrat e.V. der Ahmadiyya Muslim Jamaat KdÖR und stellvertretender Vorsitzender der Ahmadiyya Jugend.

Erhard Schleitzer war lange Jahre Vorsitzender der AGMAV Hessen Nassau und der ver.di Bundesfachgruppe Kirchen. Er ist Autor von zahlreichen Artikeln zum Arbeitsrecht in der Kirche und ist gemeinsam mit Herbert Deppisch Herausgeber von: *Die Praxis der Mitarbeitervertretung von A bis Z* (3. Aufl., Frankfurt a.M.).

Franz Segbers ist emeritierter Professor für Sozialethik an der Philipps-Universität Marburg, war Referent für Arbeit, Ethik und Sozialpolitik im Diakonischen Werk Hessen und Nassau und nimmt seit Jahren Gastprofessuren auf den Philippinen wahr. Er ist Autor von: zusammen mit Simon Wiesgickl, »Diese Wirtschaft tötet.« (*Papst Franziskus*) *Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus* (2015); zusammen mit Michael Ramminger, *Alle Verhältnisse umzuwerfen und die Mächtigen vom Thron zu stürzen. Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx* (2018).

Frieder Otto Wolf lehrt seit 1973 Philosophie an der FU Berlin. Er ist seit 2003 Präsident der Humanistischen Akademie Berlin-Brandenburg und seit 2006 Präsident der Humanistischen Akademie Deutschland, Fellow im *Institut für Gesellschaftsanalyse* der Rosa-Luxemburg-Stiftung sowie Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat von Attac. Zuletzt erschien *Humanistische Interventionen: Praktische Menschlichkeit in der Gegenwart* (Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Deutschland), Aschaffenburg 2019.

Norbert Wohlfahrt, Dr. rer. soc., Professor i.R. für Sozialmanagement an der EvH R-W-L, aktiv lehrend, aktuelle Forschungsschwerpunkte: Soziale Arbeit im Kapitalismus; Entwicklung von Non-Profit-Organisationen; Politische Ökonomie Sozialer Dienste.

VSA: »Diese Wirtschaft tötet«



Michael Ramminger/Franz Segbers (Hrsg.)
**»Alle Verhältnisse umzuwerfen ...
und die Mächtigen vom Thron
zu stürzen.«**
Das gemeinsame Erbe von
Christen und Marx
Eine Veröffentlichung der
Rosa-Luxemburg-Stiftung
248 Seiten | € 16.80
ISBN 978-3-89965-790-6
Mit diesem Buch soll daran erinnert
werden, dass Karl Marx' Einsichten
wichtige Voraussetzung von praktischer
Kritik waren und sind – gerade auch für
Christ*innen.



Franz Segbers/Simon Wiesgickl (Hrsg.)
»Diese Wirtschaft tötet«
(Papst Franziskus)
Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus
Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung
256 Seiten | € 16.80
ISBN 978-3-89965-656-5
Viele Glaubensgemeinschaften sind sich
einig: Mit dem derzeitigen kapitalistischen
System, das weltweit dramatische Un-
gleichheiten produziert, kann es so nicht
weitergehen.

VSA:

Prospekte anfordern!

VSA: Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 09 52 77-10
Fax 040/28 09 52 77-50
Mail: info@vsa-verlag.de

www.vsa-verlag.de

VSA: Gemeinsam in die Zukunft



Dieter Klein
Zukunft oder Ende des Kapitalismus?
Eine kritische Diskursanalyse
in turbulenten Zeiten
Eine Veröffentlichung der
Rosa-Luxemburg-Stiftung
320 Seiten | € 19.80
ISBN 978-3-89965-888-0
Diskurse haben Macht über Menschen.
Konzentriert auf die Frage nach Zukunft
oder Ende des Kapitalismus zeichnet
Dieter Klein in einer kritischen Analyse von
Texten prominenter Autoren das Panorama
der gegenwärtigen Diskurswelt nach –
mündend in Konturen einer solidarischen
Gesellschaftsalternative.



Jörg Rieger/Rosemarie Henkel-Rieger
Gemeinsam sind wir stärker
»Tiefe Solidarität« zwischen
Glauben und Arbeit
Aus dem Amerikanischen
von Sabine Plonz
Mit einem Vorwort von Ulrich Duchrow
160 Seiten | € 16.80
ISBN 978-3-89965-883-5
Zur Überwindung der wachsenden Kluft
zwischen Reich und Arm wird in diesem
Buch das Konzept der »Tiefen Solidari-
tät« entwickelt. Es zieht Kraft aus allen
Bereichen des Lebens: Politik, Ökonomie,
Religion und Arbeitswelt.

Prospekte anfordern!

VSA:

VSA: Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 09 52 77-10
Fax 040/28 09 52 77-50
Mail: info@vsa-verlag.de

www.vsa-verlag.de