
Kommt der Religion eine „staatstragende“ Funktion zu?

Christoph Seibert

Wenn ich heute etwas zum Verhältnis von Religion und Staat sage,¹ dann tue ich das aus einer bestimmten Perspektive. Eigentlich lädt das Thema ein, sich ihm mit einem juristischen Instrumentarium zu nähern. Da ich kein Jurist bin, lasse ich dieses Vorgehen auf sich beruhen. Ich werde mich dem Thema in einer sehr weit gefassten Kombination aus politischer Ethik und Religionstheorie zuwenden, wobei sich historische mit systematischen Überlegungen abwechseln werden.² Es sind drei Analyseschritte, die ich unternehme, wobei das Wort Analyse durchaus ernst zu nehmen ist. Ich zergliedere nämlich die Fragestellung in der Hoffnung, die einzelnen Bestandteile wieder zusammenführen zu können. Die Analyse soll also zur Synthese führen. In einem ersten Abschnitt geht es darum, ausgewählte historische Hintergründe der Idee des modernen Staates zu erfassen (I.). Im zweiten Abschnitt werde ich eine Funktionsbestimmung der Religion vorschlagen (II.), um schließlich danach zu fragen, was sich daraus für die Klärung der Gesamtfragestellung ergibt (III.).

I. Von der Idee des modernen Staates

Der Staat ist keine Erfindung des Christentums. Die christliche Religion fand bereits einen staatlichen Herrschaftsapparat vor, das *Imperium Romanum*, in dessen Kontext sie existierte und zu dem sie sich in verschiedenen Weisen ins Verhältnis setzen musste. Die Palette dieser Verhältnisbestimmungen reicht von der prominenten paulinischen Forderung, man solle sich der politischen Macht unterordnen, da sie von Gott eingesetzt sei (Röm 13, 1)³ über die Differenzierung zwischen dem, was Gottes sei und dem, was des Kaisers sei (Mt 22, 21) bis hin zur Identifikation des römischen Staatskultes mit dem Widersacher Christi (Offb 13). An keiner Stelle im Neuen Testament findet sich also eine explizite Staatslehre, sondern es geht stets um das konkrete Verhalten, von einzelnen Gemeinden gegenüber ihrer Umwelt, zu der freilich immer auch staatliche Strukturen gehörten.

¹ Vortrag auf dem Symposium „Staat und Kirche aus baptistischer Sicht“ (Januar 2015) an der Evangelisch-freikirchlichen Akademie Elstal. Den Vortragsstil habe ich im Text überwiegend beibehalten.

² Zum Gesamten vgl. *Christian Polke*, Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates, Leipzig 2009.

³ Vgl. dazu *Stefan Krauter*, Studien zu Römer 13, 1–7. Paulus und der politische Diskurs der ernerischen Zeit (WUNT 243), Tübingen 2009.

Dieser negative Befund weist in positiver Hinsicht allerdings auch auf einen Punkt hin, der uns später noch beschäftigen wird: Die Unterscheidung zwischen dem, was wir als staatliche Macht bezeichnen, und dem Lebensvollzug des Glaubens gehört zu den ursprünglichen Charakteristika der christlichen Religion. Von ihren historischen Ursprüngen her ist ihr also ein Differenzierungspotential eingeschrieben, von dem aus es sich durchaus nahelegt, den kritischen Standard aufzustellen, darauf zu achten, dass die Funktionen des Staates nicht mit den Funktionen von Religion verwechselt werden. Doch um diese Unterscheidungskompetenz soll es an dieser Stelle noch nicht gehen. Ich springe daher von diesen frühen Textzeugnissen zu dem, was wir heute üblicherweise unter Staat verstehen.

Die für uns heute maßgebliche Rede vom Staat bildet sich zwischen dem dreizehnten und achtzehnten Jahrhundert aus. Sie bündelt sich darin, dass Staatlichkeit in der konsequenten Monopolisierung der politischen Gewalt erblickt wird. Das ist sicherlich richtig. Allerdings bleibt die Rede vom Gewaltmonopol eine Auskunft über das Worum-willen dieser Monopolisierung schuldig. Vor allem darauf kommt es für unsere Zwecke an, da sich hier der normative Impuls politischer Ethik zeigt. Mit Blick auf diesen Impuls lässt sich vorausblickend bereits sagen, dass die Monopolisierung der Gewalt zum Zwecke der Aufrechterhaltung einer Ordnung äußeren Friedens zum gegenseitigen Vorteil aller Gesellschaftsmitglieder erfolgen soll. Es ist durchaus denkbar, dass auch absolutistische Regierungsformen diese Zweckbestimmung ausfüllen können. Doch das ist nicht unser Thema. Ich beschränke mich vielmehr auf liberal-demokratische Ordnungsmodelle, ohne diese nochmals intern zu differenzieren. Um deren Hintergründe näher zu verstehen, soll im Folgenden ein Blick in die Entstehungsgeschichte der modernen Staatsidee geworfen werden. Sie wird, darin sind sich die meisten Forscher und Forscherinnen einig, als Folge eines Ablösungsprozesses des politischen Systems von religiöser Vormachtsstellung angesehen. Sie wird, mit anderen Worten, als „Vorgang der Säkularisation“⁴ betrachtet. Da das für den Zusammenhang von Staat und Religion von Bedeutung ist, möchte ich kurz auf diese These eingehen.

Wenn wir den Begriff „Säkularisierung“ hören, löst das vermutlich ganz unterschiedliche Assoziationen aus. Diese reichen von dem Gedanken, dass die Rede von Säkularisierung deckungsgleich mit dem Niedergang von Religion sei, bis dahin, dass sie zwar nicht Niedergang von Religion, wohl aber ihre Privatisierung, mithin ihre öffentliche Marginalisierung meine.⁵ Diese Assoziationen müssen wir an dieser Stelle ausblenden. Denn der Begriff „Säkularisierung“ soll zunächst in dem seit dem achtzehnten Jahrhundert üblich gewordenen rechtlichen Sinn verstanden werden, nämlich als derjenige Vorgang, der ursprünglich geistliche Güter in weltliche

⁴ Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1992, 92–114.

⁵ Vgl. *Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2012, 11 ff.

Güter transformiert. So heißt es etwa in Zedlers *Grosses Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* (1732–1754), die Säkularisierung sei „nichts anders, als gewisse Sachen oder Güter, so erst geistl. gewesen, weltl. machen, oder welches gleich viel ist, geistl. Personen, Stifter, und die darzu gehörigen Einkünfte oder Kirchen-Güter entweder dem Fürstlichen Fisco zuschlagen oder doch zu andern Bequemlichkeiten und Nutzungen des Staats, oder auch nur bloßen Privat-Personen, verwenden“⁶. Dieser Prozess der Umwidmung geistlicher in weltliche Güter lässt sich nach Böckenförde als zweistufig rekonstruieren:

Die *erste Phase* der Säkularisierung im gerade genannten Sinn macht er im sogenannten Investiturstreit des elften und zwölften Jahrhunderts fest: Dieser Streit zwischen päpstlichen und kaiserlichen Machtansprüchen hob die in ihren Grundlagen religiös bestimmte Einheit des Reiches aus ihren Angeln. Politik und Religion waren zwar schon zu dieser Zeit in ihren Funktionen unterschieden, allerdings waren beide noch Teil der alles umspannenden sakralen Einheit des Reiches. Vielleicht lässt sich der Konflikt zwischen den Machtansprüchen von Kaiser und Kurie ganz gut mit der Metapher eines Risses beschreiben, der jene Einheit im Zuge der herausgebildeten „Trennung von >geistlich< und >weltlich<“⁷ immer mehr zeichnete. Diese Trennung wurde jedoch nicht nur herausgebildet, sondern fungierte zugleich als zentrales Instrument im Austragen des Konfliktes. Denn nunmehr war es systemisch möglich, den Eigensinn der jeweiligen Ansprüche immer stärker zu vertreten. Das führte schließlich dazu, dass das Politische in der Person des Kaisers seine sakrale Aura einbüßte und der Sphäre des Weltlichen überlassen wurde, wobei diese gemäß den Ansprüchen der geistlichen Elite noch ihrer Deutungsmacht unterworfen bleiben sollte. Es wäre also voreilig, schon hier von einer radikalen Emanzipation des politischen Systems vom Religionssystem zu reden, das Politische wurde vielmehr in einem entscheidenden Sinn „freigesetzt auf [seine] eigene Bahn“⁸. Um die sakrale Einheit des Reiches zu sprengen, bedurfte es dann noch eines weiteren Schritts.

Diese *zweite Phase* fällt in den Rahmen der Ereignisse, die sich in der nachreformatorischen Zeit einstellten. Nunmehr gab es nicht mehr nur eine Konfession im Reich, sondern mindestens zwei, faktisch aber drei große Konfessionen, die sich in der römisch-katholischen, lutherischen und reformierten Religionspartei fanden. Angesichts dieser religionspolitischen Lage lautete die zentrale Frage, wie mit der konfessionellen Spaltung und dem darin wirksamen Zerbrechen der religiösen Einheit im Reich umzugehen sei. Der Druck der Verhältnisse machte es jedenfalls erforderlich, diese Frage, die eine eminent praktische war, zu klären. Der

⁶ GVUL, Bd. 36, Halle/Saale, 1743, Sp. 946; zitiert nach *Hartmut Lehmann*, Art. Säkularisation/Säkularisierung II. Geschichtlich, in: RGG⁴ 7, Tübingen 2004, 775–778, 775.

⁷ *Böckenförde*, Entstehung des Staates, 96.

⁸ Ebd.

Augsburger Religionsfriede von 1555⁹ führte in dieser Frage zwar zu einer ersten Klärung, die jedoch in sich selbst brüchig war und daher auch nicht von Dauer sein konnte. Einerseits wurde eine politische Friedensordnung zwischen den beiden großen Konfessionen etabliert, die den Landesherrn zwar das religionspolitische Bestimmungsrecht über ihr Territorium übertrug (*cuius regio, eius religio*), den Untertanen zugleich aber auch ein religiös motiviertes Auswanderungsrecht zubilligte (*ius emigrandi*). Andererseits wurde diese Ordnung nur als eine Interimsordnung verstanden, da man von dem Ziel, einen Konsens in Glaubensfragen zu erzielen, immer noch fest überzeugt war. So blieb die religiöse Wahrheitsfrage „in der Schwebe“¹⁰ und besaß als „schwebende“ immer noch eine Bedeutsamkeit für die Begründung der politisch-rechtlichen Zusammenhänge. Diese politisch halbherzige Einstellung gegenüber dem Faktum des religiösen Pluralismus wurde erst im Westfälischen Friedensschluss von 1648 überwunden, nachdem Europa am Rande des Abgrunds taumelte.¹¹ Drei Errungenschaften dieses großen europäischen Friedensschlusses seien kurz genannt. (1) Die konfessionelle *Pluralität* wurde festgeschrieben. Das Gegebenensein von nicht nur zwei, sondern drei Konfessionen wurde jetzt nicht mehr als ein nur zu überwindender Zustand angesehen, sondern als religionspolitisch endgültig anerkannt. Die Reformierten wurden auf evangelischer Seite also mit einbezogen. Doch nicht nur die Pluralität der Konfessionen wurde festgeschrieben. Mit ihr wurde (2) zugleich auch deren *Parität*, deren Gleichberechtigung rechtsgültig. Schließlich wurden (3) die *Bestimmungen des „cuius regio, eius religio“ aufgehoben*. Das heißt, dass bei der Bekehrung eines Landesherrn zur Glaubensrichtung einer anderen Konfession das Recht, das Territorium zu verlassen, keine Anwendung mehr fand. Die Untertanen konnten somit im Territorium bleiben und genossen die Freiheit, ihren Glauben im Kontext der Mehrheitskonfession zu bekennen. Insgesamt war es somit ein säkularer Friedensschluss, der die Epoche der Religionskriege beendete und die heutige europäische Staatenwelt begründete. Und das heißt: Die politische Ordnung begründete sich endgültig in ihrer Emanzipation von *einer bestimmten* religiös-konfessionellen Grundlage.¹²

Es waren dann vor allem die amerikanische und die französische Revolution, in denen sich der Staatsgedanke weiter entwickelte. Die *Declaration of Independence* von 1776 sowie die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789 brachten das Worum-willen des modernen Staates trotz ihrer Verschiedenheit im inhaltlichen Detail gemeinsam zum Ausdruck: Nicht der Dienst an einer substantiell anspruchsvollen Wahrheit, nicht die Erziehung des Menschen zu einer wie auch immer verstandenen Idee von Glückseligkeit ist nunmehr Zweck und Rechtfertigungsgrund des Staates:

⁹ Vgl. Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1983, 33–66.

¹⁰ A. a. O., 45.

¹¹ Vgl. a. a. O., 181–209.

¹² Vgl. a. a. O., 194 f.

Es ist, so Böckenförde, vielmehr die „Bezogenheit auf die freie selbstbestimmte Einzelpersönlichkeit, das Individuum. Seine Basis ist der Mensch *als Mensch*“¹³. Zu den elementaren Freiheitsrechten, zu deren Sicherung der Staat da ist, gehören deshalb auch die Glaubens- und Religionsfreiheit, sowohl im negativen als auch im positiven Verständnis. Im Streit um diese Freiheiten wurde die Idee des modernen Staates geboren: „Damit ist der Staat als solcher gegenüber der Religion neutral [...]. Die Religion wird in den Bereich der Gesellschaft verwiesen, zu einer Angelegenheit des Interesses und der Wertschätzung einzelner oder vieler Bürger erklärt“¹⁴. Soweit die Rekonstruktion einiger Aspekte der historischen Prozesse, die zur Herausbildung der modernen Staatsidee geführt haben.

Fazit: Der moderne Staat konstituiert sich als *formaler Rechtsstaat*, dessen Bezugspunkt die Freiheiten des Einzelnen, dann aber auch die der Gemeinschaften sind, in denen der Einzelne lebt. Deshalb beschränkt er sich in seinen wesentlichen Aufgaben auch darin, diese Freiheiten rechtlich zu sichern, um dadurch einen äußeren Rahmen für die individuelle und gemeinschaftliche Selbstentfaltung zu setzen. Von dieser Idee haben wir uns heute keineswegs emanzipiert; sie bildet weiterhin die Grundlage eines demokratischen Staatsverständnisses. Allerdings ist ihr im Laufe der geschichtlichen Erfahrung des neunzehnten Jahrhunderts noch ein weiteres Prinzip inkorporiert worden, nämlich das *Prinzip des Sozialstaates*. Dieses darf die rechtstaatliche Freiheitssicherung allerdings weder rückgängig machen noch zur Disposition stellen. Dass sich der Rechtsstaat als Sozialstaat versteht, muss sich deshalb aus der Idee der Freiheit selbst herleiten lassen. Das ist durchaus möglich. Denn formale Gleichheiten bleiben abstrakt und laden dazu ein, sozial-materiale Ungleichheiten schier unbegrenzt anwachsen zu lassen. Damit wird letztlich aber die sozioökonomische Realisierungsbasis der Freiheit aufgehoben, die ja mehr umfasst als nur formale Gleichheit. So gesehen hat das Prinzip der Sozialstaatlichkeit die Bedeutung, „die *sozialen Voraussetzungen* zur Verwirklichung der rechtstaatlichen Freiheit *für alle* zu schaffen, d. h. insbesondere die soziale Ungleichheit abzubauen“¹⁵. Das tut der Staat also um der Freiheit selbst willen, ohne deren ethischen Bestand selbst auch nur annähernd sicherstellen zu können.¹⁶ Ich komme im dritten Abschnitt auf diesen Punkt zurück.

¹³ Böckenförde, Die Entstehung des Staates, 107.

¹⁴ A. a. O., 108.

¹⁵ Böckenförde, Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriff, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit, 143–169, 161.

¹⁶ Beide Prinzipien bilden die zentralen Bestandteile der gegenwärtig wohl am meisten diskutierten Konzeption politischer Gerechtigkeit, nämlich der Konzeption von John Rawls. Vgl. *John Rawls*, A Theory of Justice, Cambridge Mass. 1971, Chapter 2.

II. Von der Funktion der Religion

An dieser Stelle von der Religion zu sprechen, ist nicht ganz einfach. Das ist es deshalb nicht, weil man von Religion im Allgemeinen, in unserem Fall: vom christlichen Glauben, vor dem Hintergrund von ganz verschiedenen Zugängen reden kann. Dazu gehören beispielsweise religionsrechtliche, religionswissenschaftliche, dogmatisch-theologische, praktisch-theologische oder historische Zugänge. Ich muss also denjenigen Gesichtspunkt näher bestimmen, von dem ich meine, dass er am Ehesten in der Lage ist, einen produktiven Beitrag zur Themenerörterung zu liefern. Insofern begrenze ich das Spektrum möglicher Umgangsweisen mit dem Religionsthema und konzentriere mich auf einen Aspekt, der aber so generell sein muss, dass er möglichst viele Phänomene religiöser Lebenswirklichkeit umfassen kann. Das geht natürlich auf Kosten der Bestimmtheit. Vermutlich werden manche deshalb auch finden, dass vieles fehle, was sie an den eigenen Glaubensüberzeugungen wertschätzen. Andere werden hingegen meinen, ich würde schon zu voraussetzungsreich vorgehen und sehen die Lösung deshalb in einer noch schlankeren Bestimmung des Begriffs. Solche Kontroversen können nicht umgangen werden, ich kann sie im Rahmen dieses Beitrags jedoch nicht genauer ausführen, sondern setze ganz auf die Bewährung des ausgewählten Gesichtspunktes im Vollzug seiner Durchführung. Zu diesem Zweck scheint mir ein handlungstheoretisch-funktionaler Zugang besonders vielversprechend zu sein. Er ermöglicht nämlich, möglichst nahe am bereits angesprochenen Thema freiheitlicher Selbstentfaltung zu bleiben.

In einer solchen Perspektive gesehen erbringen Religionen einen Beitrag zur Lösung von menschlichen Grundaufgaben, die sich innerhalb der Lebenspraxis unweigerlich stellen. So verstanden sind Religionen *Problemlösungsstrategien*, und zwar im weitesten Sinn. Das deutsche Wort „Problem“ hat griechische Wurzeln. Es kommt vom Verb *προβάλλειν* (dt. hinwerfen) und lässt sich für unsere Zwecke am besten mit „das Vorgelegte“ oder „Vorgehaltene“ übersetzen.¹⁷ Dabei geht es um eine Einheit von passiven und aktiven Elementen: Der passive Akzent steht hier ganz deutlich im Vordergrund. Ein Problem ist in erster Linie also etwas, das uns in der Praxis zustößt, das uns widerfährt und eine Bearbeitung erforderlich macht. Die Tatsache, dass eine Problembearbeitung gefordert ist, zeigt dann eine aktive Komponente an. Diese ist allerdings nicht ursprünglich, sondern verweist ihrerseits auf eine ihre zugrunde liegende. Eine erste Aktivität kommt nämlich bereits darin zum Ausdruck, dass es zunächst darum geht, etwas als ein *bestimmtes* Problem zu identifizieren. Es gibt nämlich verschiedene Problemtypen, die ihrerseits unterschiedliche Bearbeitungsstrategien erforderlich machen, wobei es eine weit verbreitete Erfahrung ist, dass

¹⁷ Vgl. Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin ²⁴2002, 721. Zur Begriffsgeschichte vgl. Art. Problem, in: HWPh, Bd. 7, Darmstadt 1989, 1397–1408.

es nicht immer leicht fällt, Probleme richtig zuzuordnen und nicht einen Problemtyp mit einem anderen zu verwechseln. Wir kennen u. a. mathematische, technische und politische Probleme, Beziehungsprobleme oder Schwierigkeiten beim Verstehen von Texten. Eine Verwechslung von Problemtypen führt daher in den meisten Fällen zur Wahl von Bearbeitungsstrategien, die sich als sachfremd entpuppen, etwa wenn versucht wird, ein politisches Problem mit technischen oder religiösen Mitteln zu lösen. Wie dem auch sei, unabhängig von der inhaltlichen Eigenart der verschiedenen Problemkonstellationen ist ihnen allen gemeinsam, dass sie es mit Orientierungsfragen zu tun haben. Orientiert sind wir in der Regel dann, wenn wir uns in einer Situation zurechtfinden.¹⁸ Eine Orientierungsfrage entsteht daher, wenn das Gegenteil eintritt, wir uns also nicht mehr zurechtfinden, weder im Denken noch im Handeln. Das heißt, wir können die gewohnten Muster, nach denen wir uns bisher in einem Bereich orientiert haben, nicht mehr verlässlich anwenden. Wir geraten ins Stocken, fragen nach und suchen nach Lösungen.

Wenn ich nun Religion als eine Problemlösungsstrategie bezeichne, ist damit gemeint, dass sie in einem ganz eminent praktischen Sinn orientierungsstiftend wirkt. In ihren Texten, in ihren Ritualen sowie in ihren persönlichen Vollzügen sagt sie etwas darüber aus, wie Menschen sich in ihrer Welt zurechtfinden können. Diese Bestimmung trifft zumindest auf die drei großen monotheistischen Religionen und den Buddhismus zu, sie dürfte aber noch weitaus mehr religiöse Auffassungen betreffen als nur diese. Wie vollzieht sich die orientierungsstiftende Leistung von Religion? Wie jede Form von Orientierung vollzieht sie sich dadurch, dass *Unterscheidungen* getroffen werden. Das ist allseits bekannt. Auf einer elementaren körperlichen Ebene orientieren wir uns im Raum, indem unaufhörlich und unwillkürlich die Unterscheidungen „oben/unten“ und „rechts/links“ angewendet werden. Dass wir solches tun, können wir nicht vermeiden. Es ist uns nicht zur Disposition gestellt, wir müssen vielmehr so verfahren, um überhaupt von einem Punkt A zu einem anderen Punkt B zu kommen. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass Orientierung nicht nur auf eine Seite der Differenz abzielt, sondern immer auch an der *Einheit der Differenz* selbst ausgerichtet ist. Die Wendung nach „links“ macht nämlich nur Sinn, wenn sie ins Verhältnis zu „rechts“ gesetzt wird. In analoger Weise vollzieht auch Religion Unterscheidungen, an deren Einheit sie sich orientiert.

Eine sehr frühe Unterscheidung in der Religionsgeschichte dürfte die Differenz von *heilig und profan* sein.¹⁹ Sie führt zur Differenzierung bestimmter Gegenstände und Bereiche, etwa dem Bereich des Kultischen und dem Bereich des Alltäglichen. Darauf möchte ich allerdings nicht den Ak-

¹⁸ Vgl. Werner Stegmaier, Art. Orientierung, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, hg. v. Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer, Freiburg i. Br. 2011, 1702–1713, bes. 1705 f.

¹⁹ Vgl. Emile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1994, 62 ff.

zent legen, sondern auf eine Unterscheidung hinweisen, die entwicklungs-
 geschichtlich später eintritt und zumindest für die drei monotheistischen
 Religionen grundlegend ist. Ich beziehe mich auf die Differenz von *Imma-
 nenz und Transzendenz*.²⁰ Es spricht einiges dafür, dass es ein je bestimmter
 Sinn dieser Unterscheidung ist, an dem sich Judentum, Christentum und
 Islam orientieren. Dabei wird bereits der Punkt deutlich, auf den es jetzt
 ankommen soll. Wenn wir ein bestimmtes Verständnis dieser Unterschei-
 dung als leitend ansehen, dann legt es sich nahe, dass religiöse Problem-
 lösungsstrategien nicht bei Fragen stehen bleiben, die sich an einem klar
 abgrenzbaren Fall einstellen. Nicht einzelne Fragen der Handlungsorien-
 tierung, wie zum Beispiel die Lösung eines klar eingegrenzten technischen
 Problems oder die einer Rätselaufgabe, sind von primärem Interesse, es ist
 vielmehr die Kultivierung eines Verstehens, welches das Leben im Ganzen
 zum Thema hat. Der Religion geht es in ihren Unterscheidungen folglich
 um die Orientierung des Menschen mit Blick auf sein „Heil“. Und „Heil“ ist
 im Unterschied zu „Gesundheit“ ein Begriff, der auf das Ganze zielt.

Indem das geschieht, richtet sich religiöse Lebensorientierung immer an
 der Einheit der Unterscheidung aus, d. h. sie thematisiert das Transzenden-
 te stets an und mit der Immanenz des eigenen Situationsbezugs, und sie
 bestimmt die Rede von Immanenz mit Blick auf das, was als transzendent
 angesehen wird. Transzendenz und Immanenz sind somit Korrelations-
 begriffe, die nur in Bezug aufeinander einen Sinn machen. Von einem
 Transzendenten lässt sich nur im Verhältnis zu etwas reden, das wir kon-
 kret erfahren können; in umgekehrter Blickrichtung macht die Rede von
 der Immanenz konkreter Erfahrung aber nur Sinn, wenn der Bezug zu
 etwas mitgeführt wird, auf was die Erfahrung verweist, also ein ihr trans-
 zendent Bleibendes. Für die weitestgehende Ausdeutung der Transzendenz
 von Erfahrung steht schließlich der Gottesbegriff. So gesehen ist religiöse
 Lebensorientierung nicht an einem Pol der Unterscheidung ausgerichtet,
 sondern an der spannungsvollen Einheit des in der Unterscheidung von-
 einander Unterschiedenen.

Was genau wird dabei thematisiert? Was immer man im Detail benen-
 nen möchte, ganz allgemein kann man wohl sagen, dass vor allem dasjeni-
 ge Gegenstand der Religion ist, was sich den gängigen Mechanismen, mit
 denen wir unser Handeln üblicherweise kontrollieren, entzieht. In anderer
 Terminologie gesprochen thematisiert Religion die menschliche Lebens-
 praxis unter dem Gesichtspunkt des Unverfügbaren und Unkontrollier-
 baren. An dem, was den Anschein erweckt, man könne in kontrollierter
 Weise mit ihm umgehen, wird von der Religion das bearbeitet, was sich
 dieser Kontrolle prinzipiell entzieht. Paradoxerweise bearbeitet sie das,

²⁰ Vgl. Robert N. Bellah, *Religious Evolution* (1964), in: *ders.*, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley 1991, 20–45, bes. 32 ff. Ich umgehe hier die zur Zeit wieder breit diskutierte Frage, welche Bedeutung in diesem Zusammenhang der sogenannten „Achsenzeit“ zukommt. Vgl. *The Axial Age and Its Consequences*, ed. by Robert N. Bellah/Hans Joas, Cambridge Mass. 2012.

was sich entzieht, in Form dessen, worüber in der Praxis verfügt werden kann. Davon zeugt bereits die nicht aussetzbare Verwendung von Sprache, Bildern und Symbolen. Diese Überlegungen zusammengenommen lässt sich somit sagen, dass Religionen versuchen, „die Bereiche des [...] Unverfügbaren, Unfaßbaren und nicht Kontrollierbaren an die Bereiche vernünftig bestimmter Ordnungen und sinnvoll verstehbarer Strukturen zurückzubinden, sie also als das Andere und als die für sich und als solche nicht faßbare Rückseite des Sinnvollen, Verfügbaren und Kontrollierbaren zu thematisieren“.²¹ Sie bilden Problemlösungsstrategien, die Mechanismen entwickeln, um „auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren zu leben“.²²

Mit dieser handlungstheoretischen Bestimmung einer zentralen Funktion von Religion bin ich natürlich weit über die Möglichkeiten hinausgegangen, die der rechtlichen Perspektive im Umgang mit dem Thema gegeben sind. Allerdings habe ich mich nicht in Widerspruch zur gängigen rechtlichen Bestimmung der Religion begeben. Dort werden unter Religion und Weltanschauung nämlich Instanzen verstanden, die „eine mit der Person des Menschen verbundene Gewißheit über bestimmte Aussagen zum Weltganzen sowie zur Herkunft und zum Ziel des menschlichen Lebens“²³ transportieren. Der Bezug aufs Ganze des Lebens ist somit der gemeinsame Nenner, auf den es hier ankommt. Und es ist gerade dieser Bezug, der religiöse Problemlösungsstrategien von anderen unterscheidet. Ich komme zum dritten und letzten Punkt.

III. Kommt der Religion eine „staatstragende“ Funktion zu?

Um diese Frage bearbeiten zu können, muss zunächst geklärt werden, wie das Wort „staatstragend“ verstanden werden soll. Es kann einerseits im Sinne einer Legitimation, andererseits im Sinne einer Stabilisierung aufgefasst werden.

Was das erste angeht, muss betont werden, dass nach allem, was im ersten Abschnitt ausgeführt ist, der Religion *keine* „staatstragende“ Funktion zukommen kann und darf. Der Kern der modernen Staatsidee besteht ja gerade darin, dass sich die staatliche Rechtsordnung begründet, ohne dabei des positiven Verweises auf eine bestimmte Religion als Legitimationsgrundlage zu bedürfen. In dieser Hinsicht muss sie daher als autonom bezeichnet werden. Unter der Voraussetzung der oben genannten Verpflichtung gegenüber der Freiheit generiert der Staat seine Legitimität

²¹ Ingolf U. Dalferth, *Leben angesichts des Unverfügbaren. Die duale Struktur religiöser Lebensorientierung*, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Orientierung. Philosophische Perspektiven*, Frankfurt a. M. 2005, 245–266, 251.

²² A. a. O., 252.

²³ Bernd Jeand’Heur/Stefan Koriath, *Grundzüge des Staatskirchenrechts. Kurzlehrbuch*, Stuttgart 2000, 71.

nicht im Rekurs auf eine bestimmte religiöse Lehre, sondern vermittelt besonderer legitimitätsstiftender Verfahren. Darin besteht das Recht der ansonsten nicht ganz unproblematischen Rede von einer Legitimation durch Verfahren.²⁴ Soviel sei zur ersten Bedeutung gesagt. Wie sieht es nun damit aus, „staatstragend“ im Sinne von „stabilisierend“ zu verstehen?

Um dies zu klären, bietet es sich an, auf Böckenförde zurückzukommen. In seiner Analyse der modernen Staatsidee markiert er nämlich ein strukturelles Problem des Staates, das für unseren Umgang mit der Frage weiterführend ist. Er kommt dabei zur Formulierung einer These, die wie kaum eine andere aus der Feder eines Rechtstheoretikers öffentliche Aufmerksamkeit gefunden hat und im Kontext unserer thematischen Auseinandersetzung bis heute immer wieder gerne zitiert wird. Ich umreiße kurz, um was es geht: Wir haben gesehen, dass der liberale Staat weder religiöse noch andere substantiell anspruchsvolle Ideen eines guten Lebens zur eigenen Legitimationsvoraussetzung erklären kann. Es fehlt ihm „*an einer verbindlichen weltanschaulichen Grundlage*“.²⁵ Ihm kommt es ausschließlich darauf an, eine äußere Friedensordnung aufrechtzuerhalten, wobei er sich die Wahrung der Freiheitsrechte im negativen – als Abwehrrechte – und positiven Sinn – als Beteiligungsrechte – zum Ziel setzt. In dieser Ausrichtung zeichnet sich indessen ein für unsere Thematik interessanter Befund ab: Einerseits darf der Staat seinen Bürgerinnen und Bürgern kein substantiell anspruchsvolles Telos ihrer Freiheiten aufdrängen, andererseits ist er aber darauf angewiesen, dass Menschen nicht nur formal frei sind, sondern innerhalb des rechtlichen Rahmens qualifizierte Freiheiten in Gestalt von kulturell gesättigten Lebensformen ausbilden. Das staatliche System ist deshalb auf kulturelle Ausgestaltungen der Freiheit angewiesen, weil sich nur im Rahmen solcher Lebensformen sittliche Bindungskräfte einstellen können, die es verhindern, dass es zur inneren Auflösung von bloß formal garantierten Freiheitsansprüchen und damit in letzter Konsequenz auch zur Destabilisierung des staatlichen Garanten selbst kommt.

Das lässt sich daran verdeutlichen, dass die für alle Bürgerinnen und Bürger gleichen Abwehrrechte den Einzelnen zwar vor nicht gerechtfertigten Machtansprüchen des Staates schützen, aus sich selbst heraus aber weder politische noch anders motivierte Engagementperspektiven begründen können. Sie schützen vielmehr – das ist ein unverzichtbares Gut – den sozialen Rückzug des Einzelnen, mithin seinen Willen, sich nicht zu engagieren. Ähnlich verhält es sich mit der formal gleichen Verteilung der Beteiligungsrechte. Auch aus dieser geht nämlich noch keine qualifizierte Engagementperspektive hervor. Was immer dafür im Einzelnen erforderlich ist, ganz allgemein lässt sich wohl sagen, dass sie sich im Horizont von qualitativen Unterscheidungen – z. B. erstrebenswert/nicht

²⁴ Vgl. Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt a. M. 1969.

²⁵ Klaus Schlaich, *Konfessionalität – Säkularität – Offenheit*, in: *Trutz Rendtorff* (Hg.), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985, 175–198, 185.

erstrebenswert, nützlich/schädlich – herausbildet, da es nur dann möglich ist, Lebensziele gegeneinander abzugrenzen und in eine Vorzugsordnung zu bringen. Eine solche Ordnung ist zumindest in jeder Form eines Engagements wirksam, das über sich selbst Rechenschaft zu geben vermag. Entgegen der Auffassung, dass Freiheit eine bloße Abwesenheit von äußeren oder inneren Zwängen bedeutet, weist diese Überlegung somit darauf hin, dass zur faktischen Realisierung von Freiheit immer auch eine mehr oder weniger reflexiv ausgearbeitete Sicht davon gehört, wofür sich das eigene Engagement lohnt.²⁶ Zumindest aus christlicher Perspektive gesehen, besteht eine praktische Funktion von Religion – die sie natürlich mit anderen Lebensformen teilt – darin, solche Vorzugsordnungen im Licht ihrer eigenen Unterscheidungssemantik auszubilden. Vor diesem Hintergrund ist daher auch klar, dass der Staat auf derartige Sinnressourcen angewiesen ist, sie aber nicht selbst generieren kann. Sie bleiben ihm gewissermaßen entzogen. In dieser strukturellen Spannung zeigt sich schließlich das, was als das sogenannte Böckenförde-Paradoxon in der Literatur bekannt geworden ist: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*“²⁷ – und wir müssen sogleich hinzufügen: die er unter keinen Umständen garantieren darf.²⁸ Das Verhältnis zwischen dem modernen Staat zu seinen substantiellen Voraussetzungen muss folglich „in der Schwebe“²⁹ gehalten werden, wenn das staatliche Experiment der Freiheit nicht programmatisch konterkariert werden soll.

Ich stimme dieser Diagnose voll und ganz zu. Außerdem steht sie, so darf man angesichts der Befunde des urchristlichen Zeugnisses vorsichtig sagen, nicht im Widerspruch zu der dort ausgesprochenen Unterscheidung zwischen staatlicher Macht und Religion. Nicht so eindeutig ist allerdings, was aus ihr folgt. Dass der liberale Staat in der Frage der Kultivierung qualitativ anspruchsvoller Lebensformen eine systematische Leerstelle aufweist, bedeutet jedenfalls nicht notwendig, dass die Religion diese Aufgabe für den Staat zu übernehmen hat. Was aus jener Diagnose indessen hervorgeht, ist die Wichtigkeit, zwischen Staat *und Gesellschaft* zu unterscheiden. An diese klassische Unterscheidung knüpfe ich im Folgenden an, rede dabei aber von Zivilgesellschaft, um einen ihrer Pole in einer bestimmten Hinsicht näher auszuzeichnen. Im Anschluss an eine Definition Michael Walzers bezeichnet der Begriff der Zivilgesellschaft ganz grob gesprochen den sozialen Bereich zwischen den auf Zwangsmechanismen basierenden staatlichen Regelstrukturen und dem Für-sich-sein der Einzelnen. Er markiert „sowohl den Raum von (zwischen)menschlichen Vereinigungen, die nicht erzwungen sind, als auch das Ensemble jener Beziehungsnetzwerke, die um der Familie, des Glaubens, der jeweiligen Interessen und einer bestimm-

²⁶ Vgl. Charles Taylor, *What's wrong with negative liberty?*, in: *ders.*, *Philosophical Papers II*, Cambridge 1985, 211–229.

²⁷ Vgl. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates*, 112.

²⁸ Vgl. Schlaich, *Konfessionalität*, 191.

²⁹ A. a. O., 192.

ten Ideologie willen gebildet worden sind und diesen Raum erfüllen“³⁰. Die zivile Gesellschaft ist somit der Bereich derjenigen pluralen sozialen Zusammenschlüsse, die nicht gesetzlich erzwungen sind, sondern auf relativer Freiwilligkeit beruhen. Im Hintergrund steht dabei die Idee, dass es Individuen nur möglich ist, substantiell qualifizierte Engagementperspektiven im Rahmen von solchen gesetzlich nicht erzwungenen Gemeinschaften zu kultivieren. Dazu gehören neben den Kirchen beispielsweise auch politische Bewegungen, Kooperationen und Nachbarschaftsverhältnisse verschiedenster Natur. In der Zivilgesellschaft vermitteln sich somit die Ebene der Einzelnen und ihrer sozialen Freiheitsspielräume mit der Ebene staatlicher Regelungsansprüche.

Dieser Verweis auf die zivile Gesellschaft ist für unser Thema überaus bedenkenswert. Das ist er deshalb, weil es kaum vorstellbar ist, dass staatliche Strukturen nachhaltig aufrechterhalten werden können, wenn sie sich von den zivilen Netzwerken der Gesellschaft entfremden. Das zeigen u. a. die jüngsten Revolutionen im arabischen Raum und natürlich auch der deutsche Mauerfall. Denn innerhalb der pluralen Gemeinschaftsformen ziviler Gesellschaft bilden sich erst so etwas wie Erfahrungen mit eigener Freiheit und Unfreiheit sowie ihren interpersonalen Grenzen aus. Und da diese Erfahrungen im Kontext von sozialen Institutionen stehen, gehören zu ihrer Entwicklung im besten Fall auch die Ausbildung von Loyalität und Vertrauen sowie eine eingeübte diskursive Praxis im Austragen von Konflikten. Die zivile Gesellschaft bietet somit *Lernräume zur Entwicklung eines liberalen-demokratischen Ethos*. Würde dieses fehlen, könnte sich der Staat kaum stabil erhalten. Denn, so Walzer, „ohne seinen zivilen Treibstoff ist er buchstäblich verloren“.³¹ Dabei ist es wichtig, den Plural „Lernräume“ in zwei Hinsichten sehr wörtlich zu nehmen. Er besagt zunächst, dass nicht nur *eine* Institution die Bearbeitung der angedeuteten Bildungsaufgabe übernimmt, sondern sie in Wechselwirkung aller relevanten Institutionen der Zivilgesellschaft wahrgenommen wird.³² Daran schließt sich ein zweiter Punkt an. Aus dem zuletzt Gesagten ergibt sich nämlich, dass die Ausbildung eines liberal-demokratischen Ethos an den verschiedenen zivilgesellschaftlichen Lernorten je unterschiedlich, also mit einer jeweils eigenen inhaltlichen Akzentsetzung erfolgt. Sie variiert, und zwar nicht nur in formaler, sondern auch in materialer Hinsicht. Das lässt sich beispielsweise daran ablesen, dass in einer christlich-religiösen Perspektive die Abkehr von einer gewaltsamen Durchsetzung eigener Ansprüche zugunsten der Hinwendung zum diskursiven Austragen von Konflikten eine der Tendenz nach andere semantische Feinabstimmung erfährt als es in einer anderen Perspektive vermutlich der Fall ist. Das heißt: Innerhalb seiner rechtlichen

³⁰ Michael Walzer, Was heißt zivile Gesellschaft?, in: *ders.*, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt a. M. 1996, 64–97, 65.

³¹ A. a. O., 87.

³² Auch Konkurrenz- und Konfliktsituation sind Formen sozialer Wechselwirkung.

Grenzen ist jenes Ethos in sich selbst bereits plural ausgestaltet.³³ Hat man das vor Augen, führt die Diagnose Böckenfördes also nicht auf direktem Weg zur Religion, sondern zunächst einmal zur zivilen Gesellschaft als eines plural verfassten „Handlungsraum[s] von Handlungsräumen“³⁴. Allein in dieser *indirekten*, über die Institutionen der Zivilgesellschaft *vermittelten* und durch sie *gebrochenen* Weise können religiöse Lebensorientierungen ihren politischen Einfluss geltend machen. Sie üben ihn also immer im Konzert mit und in Konkurrenz zu anderen Gemeinschaften aus, die sich in dieser intermediären Sphäre bewegen. Das alles muss unbedingt im Blick gehalten werden, wenn die Rede von einer „stabilisierenden“ Funktion von Religion überhaupt noch Sinn machen soll.

Dieser letzte Punkt wird noch deutlicher, wenn ich zum Schluss danach frage, worin der Orientierungsbeitrag religiöser Lebensformen über das bereits Gesagte hinaus noch bestehen könnte? In christlicher Perspektive besteht ein wichtiger Beitrag sicherlich darin, dass sie den Staat immer wieder an seine *Aufgaben* und an seine *Grenzen* erinnert. Zu seinen Aufgaben gehört ganz grundlegend die Wahrung des Rechts unter Einschluss bestimmter sozialstaatlicher Zwecke. Letztere kann er selbst wahrnehmen, sollte sie nach dem Grundsatz der Subsidiarität aber an die Institutionen delegieren, die diese Zwecke aufgrund ihrer Organisationsstruktur besser verwirklichen können. Vor allem in diesem Zusammenhang sind die christlichen Kirchen in Deutschland nach wie vor sehr aktiv (Diakonie). Zu den *Grenzen*, auf die immer wieder hingewiesen werden muss, gehört neben anderem, dass der Staat es nicht mit dem Ganzen, dem Heil des Menschen, zu tun hat. Immer dort, wo diese Grenzen überschritten werden, sollten die Religionsgemeinschaften, sofern sie aufgrund ihrer semantischen Differenzierungspotentiale überhaupt dazu in der Lage sind, ihr jeweiliges Verständnis der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz kritisch in Erinnerung rufen. Für die christlichen Kirchen gilt jedenfalls, dass sie – ungeachtet mancher historischen Aufhebungsversuche – zu dieser Differenzierung durchaus fähig sind.

Indem religiöse Gemeinschaften diesen Aufgaben nachgehen, erbringen sie zugleich noch einen weiteren wichtigen Beitrag. Sie liefern nämlich Strategien, um mit dem ständig wachsenden Risikopotential³⁵ des politischen Gemeinwesens einigermaßen kontrolliert und sprachfähig umzugehen. Darin erfüllen sie ihre Leistungen als Praxisformen, die darauf aus sind, in der Ausbildung von Symbolen und Riten Mechanismen zur Verfügung zu stellen, um mit dem Unkontrollierbaren leben zu können, ohne dem

³³ Im Hintergrund steht Walzer, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a. M. 1998. Vgl. dazu Christoph Seibert, Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer, Stuttgart 2004, 187–239.

³⁴ Walzer, Zivile Gesellschaft, 96.

³⁵ Vgl. Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 2015.

Wahnsinn zu verfallen. Ich vermute, dass diese Funktion in Zukunft an Bedeutung zunehmen wird. Denn das Risikopotential komplexer Gesellschaften nimmt eher zu als ab.

Was ich gerade gesagt habe, steht natürlich unter einem wichtigen Vorbehalt. Dieser besteht darin, dass Religion in den angezeigten Linien wirken kann, es aber nicht zwangsläufig auch muss. Ob sie es kann, entscheidet sich immer an ihrem orientierungsstiftenden Unterscheidungspotential, d. h. an ihren eigenen Semantiken. Eine religiöse Lebensform, die beispielsweise nicht dazu in der Lage ist, ihre eigenen Problemlösungsstrategien von denjenigen des staatlichen oder ökonomischen Systems zu unterscheiden, wirft im demokratischen Rechtsstaat ein erhebliches Problem auf. Ähnliches gilt von religiösen Lebensorientierungen, die keine eigene Auffassung von „Freiheit“ und „Pluralität“ ausgebildet haben. Auch sie müssen sich die Frage gefallen lassen, inwiefern sie mit dem Experiment der Freiheit, das im modernen Staat eine bestimmte, wenngleich eine geschichtlich kontingente Form gewonnen hat, kompatibel sind. Hier stellt sich somit die weiterführende Aufgabe, die Bedingungen zu bestimmen, unter denen die Grenzen der Toleranz des Staates ausgelotet werden können. Doch das ist ein weiteres Thema.

Bibliografie

- The Axial Age and Its Consequences, ed. by *Robert N. Bellah/Hans Joas*, Cambridge Mass. 2012
- Beck, Ulrich*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. ²²2015
- Bellah, Robert N.*, Religious Evolution (1964), in: *ders.*, Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World, Berkeley 1991, 20–45
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. M. ²1992, 92–114
- Dalferth, Ingolf U.*, Leben angesichts des Unverfügbaren. Die duale Struktur religiöser Lebensorientierung, in: *Werner Stegmaier* (Hg.), Orientierung. Philosophische Perspektiven, Frankfurt a. M. 2005, 245–266
- Durkheim, Emile*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1994
- Heckel, Martin*, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1983
- Jeand’Heur, Bernd/Korioth, Stefan*, Grundzüge des Staatskirchenrechts. Kurzlehrbuch, Stuttgart 2000
- Krauter, Stefan*, Studien zu Römer 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der ernerischen Zeit (WUNT 243), Tübingen 2009
- Lehmann, Hartmut*, Art. Säkularisation/Säkularisierung II. Geschichtlich, in: RGG⁴ 7, Tübingen 2004, 775–778
- Luhmann, Niklas*, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a. M. 1969
- Polke, Christian*, Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates, Leipzig 2009

- Schlaich, Klaus*, Konfessionalität – Säkularität – Offenheit, in: *Trutz Rendtorff* (Hg.), *Charisma und Institution*, Gütersloh 1985, 175–198
- Seibert, Christoph*, Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer, Stuttgart 2004
- Stegmaier, Werner*, Art. Orientierung, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, hg. von Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer, Freiburg i.Br. 2011, 1702–1713
- Taylor, Charles*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2012, 11 ff.
- , What’s wrong with negative liberty?, in: *ders.*, *Philosophical Papers II*, Cambridge 1985, 211–229
- Walzer, Michael*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a. M. 1998
- , Was heißt zivile Gesellschaft?, in: *ders.*, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt a. M. 1996, 64–97