

Inhalt

Vorwort 7

EINFÜHRUNG

Der säkulare Staat als religiöser Freiheitsgewinn 9

KAPITEL I

Facetten der Säkularisierung

Mit einem Exkurs zu Hans Blumenberg 19

KAPITEL II

Eine kurze Verfassungsgeschichte der Religionsfreiheit
in Deutschland 63

KAPITEL III

Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates –
Konzeption, Kritik, Kontroversen 95

KAPITEL IV

Sakrale Elemente im säkularen Staat? 141

KAPITEL V

Der Präambel-Gott 171

KAPITEL VI

Das Böckenförde-Diktum:

Erfolgsgeschichte einer Problemanzeige 189

ANHANG

Abkürzungsverzeichnis 215

Literaturverzeichnis 217

Sachregister 251

Vorwort

Manche Bücher haben eine längere Vorgeschichte. Dieses zählt dazu. Die Rückschau umfaßt mehr als ein halbes Jahrzehnt. Während meiner Münchener Zeit als Fellow der Carl Friedrich von Siemens Stiftung im akademischen Jahr 2011/12 arbeitete ich neben einigen anderen Projekten an einem Vortrag für den Gesprächskreis «Grundlagen des Öffentlichen Rechts» in der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer. Ich hatte mir das Thema «Säkularisierung und Sakralität» vorgenommen. Ausgesprochen wertvoll waren für mich seinerzeit einige längere, teils bis in die tiefe Nacht reichende Gespräche, die ich mit Heinrich Meier, dem Geschäftsführer der Stiftung, führen konnte. Er war es auch, der in der Folgezeit mit großer Beharrlichkeit darauf drängte, sich des Gegenstandes in Gestalt eines etwas breiteren thematischen Formates anzunehmen. Ich freue mich darüber und bin stolz darauf, daß das Ergebnis meiner Bemühungen nun in der *Edition der Carl Friedrich von Siemens Stiftung* erscheint – Heinrich Meier sei Dank.

Besonderer Dank gebührt auch dem Exzellenzcluster «Religion und Politik» der Universität Münster. Dort wurde mir im Wintersemester 2016/17 die Ehre zuteil, die kurz zuvor geschaffene Hans-Blumenberg-Gastprofessur zu bekleiden. Die aus diesem Anlaß gehaltene Vortragsreihe unter dem Titel «Herausforderungen des säkularen Verfassungsstaates» umfaßte die Themen der ersten vier Kapitel des vorliegenden Buches. Ich möchte mich ausdrücklich für die vielen interessanten Diskussionen und Gespräche bedanken, die ich während dieser Zeit führen durfte und die für die schriftliche Ausarbeitung der Vortragstexte von großer Wichtigkeit waren. Ohne irgendjemanden aus dem vielköpfigen Kreis der am Exzellenzcluster beteiligten Personen ausschließen zu wollen, möchte ich neben meinem früheren Schüler und heutigen Kollegen, Fabian Wittreck, vor allem Thomas Gutmann, Nils

Jansen, Detlef Pollack und Ludwig Siep nennen. Dem Schlußkapitel über das Böckenförde-Diktum liegt ein Vortrag zugrunde, den ich am 21. Februar 2017 in Bremen auf Einladung der dortigen Juristischen Gesellschaft gehalten habe.

Meinen wiederholten Dank möchte ich nicht zuletzt Helmuth Schulze-Fielitz aussprechen, der – wie seit vielen Jahren – auch diese Texte in ihrer Entwurfsfassung genau studiert und mit konstruktiv-kritischen Hinweisen versehen hat. Möge diese Art des intensiven Gedankenaustausches und der freundschaftlichen Kooperation noch manches weitere Jahr andauern! Schließlich danke ich dem Verlag C.H.Beck und namentlich meinem Lektor Dr. Stefan Bollmann sowie Angelika von der Lahr für die vorzügliche Zusammenarbeit.

Würzburg, den 31. Oktober 2017

Horst Dreier

EINFÜHRUNG

Der säkulare Staat als religiöser Freiheitsgewinn

«Staat ohne Gott» heißt nicht: Welt ohne Gott, auch nicht: Gesellschaft ohne Gott, und schon gar nicht: Mensch ohne Gott. Was aber heißt es dann? Die titelgebende Wendung zielt zentral auf den Umstand, daß der Staat in der modernen, säkularen Grundrechtsdemokratie auf jede Form religiöser Legitimation zu verzichten hat und sich mit keiner bestimmten Religion oder Weltanschauung identifizieren darf. Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates bildet die Kehrseite der Religionsfreiheit, die alle Bürger genießen. In einem solchen Staat ohne Gott leben Menschen gemäß ihren durchaus unterschiedlichen religiösen oder sonstigen Überzeugungen, während der Staat sich zur absoluten Wahrheitsfrage distanziert verhält und sie weder beantworten will noch kann, weil ihm dafür schlicht die Kompetenz fehlt. Religionsfreiheit der Bürger und weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates sind die beiden Säulen, auf denen die Säkularität des freiheitlichen Verfassungsstaates ruht.¹ Dabei ist Säkularität des Staates nicht zu verwechseln und schon gar nicht gleichzusetzen mit der Säkularität (oder gar der massiv betriebenen Säkularisierung) der Gesellschaft im Sinne einer laizistischen Kampfparole. Mit nicht erlahmender Energie hat Martin Heckel, der Doyen des deutschen Staatskirchenrechts, immer wieder auf die «Selbstbeschränkung des säkularen Staates auf das Säkulare»

¹ Böckenförde 2007, S. 12ff.; Gärditz 2010, § 5 Rn. 19ff., 37ff.; Dreier 2013, S. 12ff.; Heimann 2016, S. 26.

und darauf hingewiesen, daß dieser sich eben gerade nicht des Religiösen bemächtigen oder sich als «säkularisierender Staat» gerieren dürfe.² Der freiheitliche, säkulare Verfassungsstaat versteht sich nicht als Widerpart des Glaubens, sondern bietet diesem eine Plattform. Staat ohne Gott und kraftvolle Religiosität in der Gesellschaft schließen sich mithin keineswegs aus. Im Gegenteil: Die verschiedenen religiösen Gruppen können sich überhaupt nur dann ungehindert als gleichberechtigte Freiheitsträger mit umfänglichen Betätigungsmöglichkeiten entfalten, wenn der Staat selbst sich weltanschaulich strikt neutral verhält und nicht Partei ergreift. Die gleiche Freiheit aller auch in Fragen des Glaubens und der Weltanschauung bedingt die korrespondierende Enthaltensamkeit des Staates. Die Säkularisierung des Staates ist daher freiheitsnotwendig und entfaltet – nur scheinbar paradox – religionsbegünstigende Wirkungen.³ Ganz in diesem Sinne hat Bischof Wolfgang Huber in einer Rede aus dem Jahre 2007 über den «Dialog der Religionen in einer pluralen Gesellschaft» zutreffend davon gesprochen, daß die Religionsfreiheit als universales Menschenrecht «nur verwirklicht und gesichert werden kann, wenn die staatliche Ordnung einen säkularen, demokratischen Charakter trägt und eine Pluralität von Meinungen und Gruppen zulässt».⁴

«Staat ohne Gott» ist mithin keine Streitschrift für einen kämpferischen Atheismus. Es ist überhaupt keine Streitschrift, sondern eine Analyse. Diese mag allerdings insofern als streitbar verstanden werden, als sie aufzeigt, daß die säkulare Grundrechtsdemokratie des Grundgesetzes mit jedweder Form eines Gottesstaates, einer Theokratie, einer sakralen Ordnung oder eines christlichen Staates gänzlich unvereinbar ist. Im freiheitlichen Verfassungsstaat ist die Autorität des Rechts von der Autorität eines bestimmten Glaubens oder einer bestimmten Weltanschauung abgekoppelt. «Der moderne Verfassungsstaat ist ein innerweltliches Projekt.»⁵ Sosehr auch der freiheitliche säkulare Staat mit

2 Statt vieler Belege nur Heckel 2007, S. 59.

3 Lübke 2008, S. 12, 23. Ähnlich schon Schlaich 1985, S. 438.

4 Rede anlässlich der Verleihung der Ehrenmedaille des EAK zum Gedenken an Hermann Ehlers, leicht abrufbar unter: ekd.de

5 Mahlmann 2016, S. 59.

seinen Regelungen und Maßnahmen zuweilen tief in das Leben der Menschen eingreift, sowenig maßt er sich dabei Entscheidungskompetenzen über die fundamentalen metaphysischen Fragen nach dem Sinn der Welt und unseres Daseins in ihr an. Der Staat soll Frieden stiften und Freiheit gewährleisten, Wohlfahrt und Ordnung garantieren und das Miteinander der Menschen auf eine allseits verträgliche Weise organisieren. Doch so wichtig diese Aspekte zweifelsohne sind, so klar ist auch, daß sie nur Fragen unserer äußeren Lebensverhältnisse und insofern «vorletzte» Fragen betreffen. Die Antwort auf die *letzten* Fragen nach dem Sinn unserer Existenz, dem Warum, Woher und Wozu – sie überläßt er jedem Einzelnen. Ausdrücklich hat das Bundesverfassungsgericht festgehalten, «daß das Grundgesetz den Staat nicht als den Hüter eines Heilsplanes versteht, kraft dessen er legitimiert erschiene, dem Menschen die Gestaltung seines Lebens bis in die innersten Bereiche des Glaubens und Denkens hinein verordnen zu dürfen».⁶ Er ist keine sinnstiftende Instanz. «Der moderne säkulare Verfassungsstaat hat ausdrücklich auf die Legitimationsressource ›Religion‹ verzichtet, und nur dadurch konnte er die Religionsfreiheit gewähren.»⁷ Um es in Anspielung auf einen berühmten Satz des Römerbriefes zu sagen: Die Obrigkeit des freiheitlichen Verfassungsstaates ist *nicht* von Gott. Hier geht, wie es das Grundgesetz in Artikel 20 formuliert, alle Staatsgewalt vom Volke aus. Nach diesem Prinzip der Volkssouveränität gründet sich staatliche Herrschaft weder auf das Gottesgnadentum eines Monarchen oder das Charisma überragender Führergestalten noch auf eine metaphysische Idee oder sakrale Instanz, sondern allein auf den Willen der zum Staatsvolk zusammengefaßten Individuen. «We the People» – das sind die berühmten ersten drei Worte der US-Verfassung von 1787. Jenseits dieses Volkes gibt es für den irdischen Staat und das weltliche Recht keine weitere Legitimationsinstanz oder Sinnstiftungsquelle.⁸ Umso kräftiger strahlt daher ein anderer biblischer Satz: «Mein Reich ist nicht von dieser Welt.»

6 BVerfGE 42, 312 (332).

7 Schnädelbach 2009, S. 100. Desgleichen Gärditz 2010, § 5 Rn. 20.

8 Goerlich 2011, S. 43.

Müssen sich Politik und Religion, Herrschaft und Heil, Staat und Glaube trennen und der Staat sich ohne Transzendenzbezug etablieren und legitimieren, führt das weder zur Heillosigkeit der Welt noch zum verordneten Atheismus, sondern entpuppt sich gerade unter den pluralen Bedingungen der säkularen Moderne als heilsam: heilsam vor allem für die friedliche Koexistenz verschiedener Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und für die allen Menschen gleichermaßen zustehende Möglichkeit, sich zu einer dieser Gemeinschaften zu bekennen und das eigene Leben an deren Lehren auszurichten – oder sich von ihnen gänzlich fernzuhalten. Entscheidend ist die Einsicht, daß die nach langen und schweren Kämpfen erreichte «politische Neutralisierung religiöser Wahrheitsansprüche» nicht automatisch einen umfassenden Bedeutungsverlust der Religion zur Folge haben muß oder gar nur als «Resultat einer allgemeinen Vergleichgültigung dieser Bekenntnisse»⁹ zu begreifen wäre. Auch erfaßt die zweifellos besonders markante Sentenz des protestantischen Kirchenrechtlers Rudolph Sohm, der Staat an sich sei ein «geborener Heide»,¹⁰ die Sachlage nicht recht, weil diese Charakterisierung schon wieder als Stellungnahme *zuungunsten* der Religion verstanden werden könnte. Davon kann aber keine Rede sein. Denn der säkulare Staat befindet sich in einem Verhältnis der Äquidistanz zu allen religiösen wie weltanschaulichen Positionen, nicht in einer Oppositionshaltung zu ihnen.

Die eigentliche Pointe der historischen Entwicklung liegt nämlich gerade darin, daß die Ausdifferenzierung der Sphären die Religion keineswegs zwingend schwächt, vielmehr durchaus zu ihrer Stärkung als Glaubensmacht führen kann.¹¹ Jedenfalls ist mit dem säkularen Staat mitnichten ein erster Schritt in Richtung Religionslosigkeit getan.

9 Beide Zitate: Lübke 1986, S. 75f. Dort heißt es weiter: «Die politische Neutralisierung religiöser und konfessioneller Wahrheitsansprüche resümiert nicht fortschreitenden religiösen und konfessionellen Indifferentismus.»

10 Die Wendung entstammt offenkundig einer Rede, die Sohm im September 1895 bei einem Kongreß der Inneren Mission in Posen gehalten hat. Eine exakte schriftliche Fundstelle scheint nicht zu existieren. Bezugnahme auf die Sohmsche These etwa bei Theodor Heuss im Parlamentarischen Rat (Parl. Rat V, S. 519).

11 Siehe Fischer 2009, S. 11, 41f., 52; Dreier 2013, S. 39f. m. w. N.

Säkularität des Staates ist «kein anti-religiöses Projekt».¹² Denn gerade weil umfassende Religionsfreiheit gewährt wird, ist insbesondere den Glaubensgemeinschaften breiter Raum zur Entfaltung, zur hör- und sichtbaren Praxis, auch zur Einmischung in öffentliche Angelegenheiten gegeben. Religiöse Freiheit meint gerade nicht den «Rückzug der Kirchen in den Bereich des Privaten und auf das Feld einer individualistisch verkürzten Frömmigkeit».¹³ Sie kann sich auch darin äußern, sich kraftvoll in das gesellschaftliche Geschehen einzumischen. Keineswegs ausgeschlossen ist demzufolge «das politische Eintreten für Ziele und Forderungen, die sich aus religiöser Motivation herleiten».¹⁴ Dies alles zeigt klar: Der säkulare Staat perhorresziert Religion nicht, ordnet sie aber der Sphäre der Gesellschaft zu. Sie ist nicht länger Fixpunkt und Legitimationsanker politischer Herrschaft, sondern Gegenstand persönlichen Glaubens und Handelns. Zutreffend hat man es als den dogmatisch wie rechtshistorisch springenden Punkt bezeichnet, daß Säkularisierung «nicht zur Religionsbekämpfung, sondern zum Schutz der religiösen Selbstbestimmung der Religionsgemeinschaften und ihrer Anhänger»¹⁵ geschah. Und so, wie sich Religion jetzt ganz ohne institutionelle Verquickung mit politischen Institutionen auf sich selbst, ihr Proprium, konzentrieren konnte, so wurde auch die Politik von Transzendenzbezügen und entsprechenden Heilserwartungen entbunden. Zugespitzt hat Hermann Lübke von der «Evidenz» gesprochen, daß Religionsfreiheit ein «Institut der Förderung der Interessen der Kirchen selber ist», weil der «Entzug politischer Herrschaftsrechte die Kirche nicht beraubt, vielmehr entlastet» und die Entfaltung religiösen Lebens begünstigt habe.¹⁶ In diesem Sinne bedeutet Säkularisierung «nicht

12 Mahlmann 2016, S. 63.

13 Huber 2006, S. 541. Zur irreführenden Redeweise von Religion als Privatsache jüngst Schuppert 2017, S. 136ff.

14 Böckenförde 2007, S. 14. Siehe auch Goerlich 2011, S. 39.

15 Heckel 2009, S. 367. Klar ist somit, daß «das Neutralitätsgebot nicht auf eine laizistische Zurückdrängung der Religion aus der öffentlichen Sphäre in den Privatbereich zielt» (Fateh-Moghadam 2014, S. 150); deutlich auch Mückl 2012, S. 55ff.

16 Lübke 2008, S. 25f. Von der «Befreiung des Religiösen durch eine säkulare Distanz des Staates» spricht Heun 2006, Sp. 2076.

Funktionsverlust der Religion, sondern deren Verselbständigung».¹⁷ Nun kann sich die Eigenlogik von Recht, Religion und Politik entfalten. Für die Gläubigen ist Säkularisierung insofern geradezu ein Glücksfall.¹⁸

Wiewohl man also mit guten Gründen annimmt, daß der Säkularisierungsprozeß auch der Religion einen «Freiheitsgewinn beschert»,¹⁹ sollten wir nicht die Augen davor verschließen, daß dieser Freiheitsgewinn durchaus seine Kosten haben kann und in ihm gewisse Risiken liegen, die in den letzten anderthalb Jahrzehnten mit zuweilen zerstörerischer Kraft zutage getreten sind. Wir dürfen, anders gesagt, niemals die Ambivalenz des Religiösen vergessen.²⁰ Religiöse Orientierung kann durchaus zu einer substantiellen Ressource für ein freiheitliches politisches Gemeinwesen werden, kann dieses aber genausogut durch Desinteresse gefährden, durch Mißachtung diskreditieren oder aufgrund konträrer Ordnungsvorstellungen gezielt torpedieren. Es gibt keinen Automatismus, demzufolge Religion immer zugunsten der Stabilisierung freiheitlicher und friedensverbürgender Verfassungszustände wirken würde. Das anzunehmen wäre ganz ahistorisch und uninformiert. Der «politische Sprengstoff, den die Religion in sich birgt»,²¹ steht uns heutzutage ohnehin nur allzu deutlich vor Augen. Dabei kann das «Potential an Intoleranz und Gewaltneigung» im übrigen auch nicht vornehmlich oder ausschließlich auf monotheistische Offenbarungsreligionen begrenzt werden.²² Das Problem ist wegen des absoluten religiösen Wahrheits- und Befolgungsanspruches ein allgemeines: «Sosehr Religion den Menschen humanisieren kann, so sehr kann sie ihn auch

17 Hahn 2003, S. 345, der fortfährt: «Damit wird das Religiöse radikal zum Religiösen, sowie sich das Politische zum Politischen *politisiert*.»

18 So Gerhardt 2007, S. 132ff.

19 Fischer 2009, S. 11.

20 Appleby 2000; Heinig 2003, S. 40; Dreier 2008, S. 11ff.; Graf 2013, S. 13ff.; ferner die Beiträge in Oberdorfer/Waldmann 2008 und in Enns/Weiße 2016.

21 Meier 2013, S. 306.

22 Siehe Leonhardt 2017, S. 11ff. (Zitat: S. 12).

barbarisieren, und die eine religiöse Bewußtseinsgestalt kann sehr schnell in die andere umschlagen; auch sind die Übergänge fließend.»²³

Weil Religion also keineswegs nur befriedende und konfliktmindernde, sondern oft auch konfliktverschärfende Effekte zeitigt und dadurch selbst zum Konfliktfaktor wird, kann schließlich und endlich aus dem vielfältigen Mit- oder auch Nebeneinander unterschiedlicher Religionen in einer Gesellschaft rasch ein Gegeneinander werden. Die gewachsene religiöse Diversität stellt höhere Anforderungen an die Kompatibilität unterschiedlicher Freiheitsansprüche im Sinne der Verwirklichung religiös geprägter Verhaltensweisen.²⁴ Lange Zeit hieß Religionsfreiheit in Deutschland ja kaum mehr als: Bikonfessionalität. In den ersten Jahrzehnten nach Gründung der Bundesrepublik herrschten zwischen den beiden großen christlichen Konfessionen und dem Staat klare und übersichtliche Verhältnisse, so daß sich auch das Religionsverfassungsrecht «in bemerkenswerter Ruhe»²⁵ entwickeln konnte. Die Kirchen wirkten sozial kohäsiv, Religion war aufgrund der kulturellen Harmonie eine integrierende und stabilisierende Größe. Das hat sich mit der Entwicklung Deutschlands hin zu einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft, in der der Anteil der Konfessionslosen permanent wächst und in der auch dezidiert atheistische Bürger leben, entscheidend verändert. Spürbar sind frühere kulturelle wie soziale Selbstverständlichkeiten weggebrochen und stillschweigende Einverständnisse entfallen. Entsprechend scharf schälen sich Konfliktfelder zwischen den Anhängern verschiedener Glaubensrichtungen sowie zwischen ihnen und der Staatsgewalt heraus. Friedrich Wilhelm Graf konstatiert nüchtern:

«Mehr Verschiedenheit bedeutet potentiell mehr Konflikt. Die weiter wachsende Zahl miteinander konkurrierender religiöser Akteure macht es für den parlamentarisch-demokratischen Rechtsstaat jedenfalls nicht leichter, den

23 Graf 2013, S. 14.

24 Näher Dreier 2008, S. 16ff., 21ff.; weiter Überblick zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität bei Schuppert 2017.

25 Unruh 2017, S. 210.

schnell entzündlichen Mentalstoff ›Gottesglaube‹ unter bürokratisch-rationaler Kontrolle zu halten.»²⁶

Das vorliegende Buch will nun aber nicht die seit langer Zeit intensiv geführte Debatte um den Zusammenprall der Kulturen im allgemeinen und die Herausforderung freiheitlicher westlicher Gesellschaften durch den Islam im besonderen fortführen. Den zahlreichen und längst nicht mehr überschaubaren Publikationen zu den notorischen Streitfällen (Kopftuch und Kreuz im Klassenzimmer oder im Gerichtssaal, Schwimmunterricht für muslimische Mädchen, Zulassung des Schächtings, Tragen der Burka, Abdruck von Mohammed-Karikaturen usw.)²⁷ soll nicht noch eine weitere hinzugefügt werden. Vielmehr erscheint gerade wegen dieser chronischen Konfliktlinien eine Besinnung auf die Grundstrukturen und Grundfragen des säkularen Staates geboten – sein Programm, sein Profil, seine Problematik.

Dazu suchen die folgenden sechs Kapitel des Buches beizutragen. Jedes von ihnen behandelt ein in sich abgeschlossenes Thema und sollte demgemäß aus sich heraus verständlich sein. Dennoch ist die Reihenfolge der Kapitel keine beliebige. Das erste Kapitel sondiert wichtige terminologische Fragen und trägt dem Umstand Rechnung, daß die Verwendung des Begriffs «Säkularisierung» von einer auf den ersten Blick verwirrenden Vielfalt ist, was immer wieder zu Mißverständnissen führt und so interdisziplinäre Diskussionen erschwert; hier ist Bewußtsein für die Sinnvarianz von Säkularisierung ebenso wichtig wie eine präzise Begriffsverwendung im jeweils einschlägigen Kontext. Mit dem Rückblick auf den schwierigen und windungsreichen, langen und keineswegs selbstverständlichen Prozeß der Durchsetzung der Religionsfreiheit in Deutschland (Kapitel II) und der intensiven Diskussion des zentralen verfassungsrechtlichen Grundsatzes der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates (Kapitel III) werden die beiden Säu-

²⁶ Graf 2013, S. 18.

²⁷ Exemplarisch seien genannt: Heinig/Morlok 2003; Wittreck 2003; Krüper 2005; Grimm 2007/2008; Waldhoff 2010, S. 51ff., 108ff., 115ff.; Steinberg 2015; Ladeur 2015; Heimann 2016, S. 91ff.; Engi 2017, S. 363ff., 414ff., 451ff.

len einer näheren Untersuchung unterzogen, die in verfassungsrechtlicher Sicht die Säkularität eines Staates ausmachen und insofern die Rede von einem «Staat ohne Gott» des näheren verständlich machen können. Freilich drängt sich politik- und verfassungstheoretisch die – im Ergebnis eindeutig zu verneinende – Frage auf, ob nicht vielleicht in bestimmten Tiefenschichten unseres staatsrechtlichen Denkens sakrale Elemente unverändert und womöglich unvermeidlich weiterwirken (Kapitel IV). Auch der Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes wird zuweilen als eine solche transzendente Verankerung und somit als schlagender Einwand gegen die Möglichkeit eines strikt innerweltlichen Begründungsprogramms säkularer Staatlichkeit verstanden (Kapitel V). Gerade wenn man, wie hier, diesen Einwand für keineswegs überzeugend hält, stellt sich um so stärker die Frage nach den stützenden und haltenden gesellschaftlichen Kräften für eine freiheitliche Verfassungsordnung. Dieser Umstand legt es nahe, das mittlerweile omnipräsente Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes vom säkularen Staat, der seine eigenen Voraussetzungen nicht garantieren könne, auf seinen Bedeutungsgehalt und seine analytische Kraft hin zu befragen (Kapitel VI).

KAPITEL I

Facetten der Säkularisierung

Mit einem Exkurs zu Hans Blumenberg

I. Ausgangsbefund: Verwirrende Begriffsvielfalt

Wer von Säkularisierung spricht, muß erklären, was er damit meint. Denn da der Begriff alles andere als einheitlich verwendet wird, ist Differenzierung geboten. Hans Joas, fraglos ein erstrangiger Experte auf diesem Feld, hatte lange Zeit sieben Bedeutungsvarianten unterschieden und sodann mit Blick auf Charles Taylors Werk über «Ein säkulares Zeitalter» noch eine achte ausgemacht.¹ Seine Rede von der «berüchtigten Vieldeutigkeit» des Begriffs² erscheint schon wegen der Verwendung in unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen nur allzu berechtigt. Wenn man zum Beispiel in der politischen Soziologie oder Sozialphilosophie von säkularen Bürgern spricht, so sollen sie mit dieser Titulierung von religiösen Personen oder Gruppen abgegrenzt werden. Demgemäß räsonniert Jürgen Habermas etwa über den Vernunft-

1 Vgl. Joas 2009, S. 293. – Taylor selbst will nur drei Varianten unterscheiden (Taylor 2009, S. 11ff., 35ff., 45ff.), klammert aber vieles von dem aus, was im folgenden thematisiert wird, und führt auf S. 101 noch eine vierte Bedeutung ein.

2 Joas 2009, S. 293; ähnlich Pohlig et al. 2008, S. 11: «semantische Vielfalt». Schon bei Zabel 1984, S. 789 ist von der «inflationäre(n) Verwendung und scheinbar unbegrenzte(n) Anwendbarkeit der Kategorie» die Rede; ähnlich Heckel 1980, S. 774, der von der «schillernden Vielfalt und irrlichternden Unfaßlichkeit» spricht.

gebrauch gläubiger und säkularer Bürger.³ Säkular soll hier ganz offensichtlich wenn schon nicht «ungläubig», so doch «nichtgläubig», also a- oder irreligiös, bedeuten. Das ist *eine* mögliche Verwendungsweise von säkular: Man kann mit diesem Adjektiv gläubige Menschen von nichtgläubigen unterscheiden.

Wenn nun freilich Verfassungsrechtler vom säkularen (manchmal auch: säkularisierten⁴) Staat oder von dessen «Säkularität»⁵ sprechen, dann meinen sie keineswegs einen a- oder irreligiösen Staat, sondern einen, der Religions- und Weltanschauungsfreiheit gewährleistet und religiös-weltanschauliche Neutralität praktiziert. Dieser säkulare Staat könnte theoretisch ausschließlich von gläubigen Bürgern im Sinne Habermas' bevölkert sein. In der Praxis setzt er in aller Regel eine religiös und weltanschaulich plurale Gesellschaft voraus. Wichtig ist, wie der Theologe Rolf Schieder hervorgehoben hat, daß das Adjektiv säkular bei dieser Betrachtungsweise nur dem Staat zukommt: «Eine ‹säkulare Gesellschaft› ist ein Oxymoron.»⁶ Oder anders gesagt: Wir dürfen die Säkularisierung des Staates nicht mit der Säkularisierung der Gesellschaft gleichsetzen oder verwechseln.

Das bedeutet allerdings zugleich: Schieders Oxymoron-These gilt nur bei einer ganz bestimmten, spezifisch auf die staatsrechtliche Seite bezogenen Begriffsverwendung. Völlig anders sieht die Sache aus, wenn man auf den tatsächlichen Umfang religiöser Praktiken und die soziale Bedeutung der Religion in einem politischen Gemeinwesen abhebt und diese Vorgänge als Säkularisierung begreift. Denn auch wenn die verfassungsrechtlichen Garantien der Religionsfreiheit vollständig gesichert sind, kann es – wie in vielen europäischen Staaten und besonders in Deutschland zu beobachten – zu einem Rückgang der Bedeutung der Religion als einer gesellschaftlichen Kraft und zu einem Verlust an kirchlicher Bindung weiter Bevölkerungskreise kommen. Säkularisie-

3 Habermas 2005a; Habermas 2005b, S. 34ff. («wie gläubige und säkulare Bürger miteinander umgehen sollten»).

4 Böckenförde 2007. In BVerfGE 42, 312 (330) ist ‹säkularisierter Staat› in Anführungszeichen gesetzt.

5 BVerwGE 42, 346 (347); Gärditz 2010.

6 Schieder 2016, S. 1064.

rung in diesem Sinn meint umfassende soziale Prozesse etwa der Entkirchlichung oder des Verschwindens der Religion aus dem öffentlichen Leben. Hier geht es um die soziale Wirklichkeit, nicht um die normative Verfassungsrechtslage. Säkulare Gesellschaften sind dann solche, in denen immer weniger religiös oder konfessionell gebundene Bürger leben. Der Satz oder die Klage, die Gesellschaft werde immer säkularer, ist bei Zugrundelegung dieses Bedeutungsgehalts durchaus sinnvoll. Wenn man insofern den Abschied von der Säkularisierungsthese⁷ verkündet, dann meint man nicht, daß der säkulare Staat seinem Ende entgegengeht, sondern daß dieser soziale Prozeß der Säkularisierung im Sinne der lange Zeit dominanten Modernisierungstheorie nicht mehr als unangefochtene Wahrheit gelten darf.⁸

Solche realen (und in Grenzen quantifizierbaren) Prozesse⁹ muß man wiederum sorgfältig unterscheiden von der Säkularisierungsrede, die den Terminus als «kulturdiagnostischen Schlüsselbegriff»¹⁰ handhabt, mit dem umfassende historische Transformationsprozesse beschrieben werden. Für eine derartige Begriffsverwendung als eines «Generaltopos der Kulturanalyse»¹¹ stehen Namen wie Max Weber oder Ernst Troeltsch und die von ihnen geprägten suggestiven Formeln von der Entzauberung der Welt oder der Säkularisierung als wichtigster Tatsache der Moderne.¹²

Schon diese Beispiele für die einschüchternde Vieldeutigkeit und «irrlichternde Vielfalt gegensätzlicher Säkularisierungsbegriffe»¹³ zeigen, daß es Sortierungs- und Sondierungsbedarf gibt, wenn man nicht hoffnungslos aneinander vorbei reden oder sich mit der fast schon resignativen Bemerkung Reinhart Kosellecks begnügen will, es handele sich

7 Gräb-Schmidt 2013. In der Sache auch Joas 2012, S. 23ff.

8 Dazu unten S. 56ff.

9 Pollack 2011, S. 486f.

10 Kasper 1988, Sp. 993.

11 Heckel 1980, S. 774; Zabel 1984, S. 790: «kulturgeschichtliche Interpretationskategorie»; Heun 2006, Sp. 2074: geistesgeschichtliche Interpretationskategorie.

12 Weber 1917/1919, S. 87, 109; Troeltsch 1922/2004, S. 624/341. Dazu näher unten S. 30ff.

13 Heckel 1990, S. 24.

um «ein weitgreifendes und diffuses Schlagwort», «über dessen Gebrauch kaum Einigkeit zu erzielen» sei.¹⁴ Für Orientierung kann zunächst der Rekurs auf die begriffsgeschichtlichen Ursprünge sorgen (dazu II.). Hier sollte man ausdrücklich von *Säkularisation* sprechen. Die dann folgenden Abschnitte unterscheiden geistesgeschichtlich-historische, sozialwissenschaftlich-empirische und schließlich staats- und verfassungsrechtliche Redeweisen von *Säkularisierung* und arbeiten entsprechende Sinnvarianten heraus (III.–V.).¹⁵ Diese Verwendungsweise eines engeren Begriffs von Säkularisation und eines weiteren von Säkularisierung steht im Einklang mit dem mittlerweile ganz überwiegenden Sprachgebrauch in Wissenschaft und Literatur.¹⁶ Das zeigt sich etwa an entsprechenden Lemmata in einschlägigen Staatslexika,¹⁷ wird aber auch von den Autoren des Artikels «Säkularisierung» im Lexikon für Theologie und Kirche und in der Enzyklopädie Philosophie eigens betont.¹⁸ Freilich hat sich diese Differenzierung erst in einem längeren Prozeß herausgebildet.¹⁹ Man muß immer in Rechnung stellen, daß gerade die noch heute relevante ältere Literatur des öfteren allein von Säkularisation sprach, ohne damit lediglich die beiden kanonistischen und staatskirchenrechtlichen Phänomene zu meinen, die die begrifflichen Ursprünge markieren und denen jetzt unser Augenmerk gilt.

14 Koselleck 2000, S. 179, der so «Säkularisation» umschreibt, aber der Sache nach das meint, was im folgenden als Säkularisierung bezeichnet wird; gleiches gilt für Böckenförde 1967.

15 Ähnlich wie hier Fischer 2009, S. 36ff.

16 Für eine solche Differenzierung zwischen Säkularisation und Säkularisierung Heun 2006, Sp. 2073; Pohlig et al. 2008, S. 10; Droege 2012, S. 218. Man kann den Wandel des Sprachgebrauchs ferner ablesen an den unterschiedlichen Titeln von Blumenberg 1964 und Blumenberg 1974.

17 So im Evangelischen Staatslexikon (Säkularisation: Grundmann 1987, Hammer 2006; Säkularisierung: Tödt 1987, Heun 2006) und im (katholischen) Staatslexikon der Görres-Gesellschaft (Säkularisation: Raab 1988; Säkularisierung: Kasper 1988).

18 Ruh 2006, Sp. 1467; Sandkühler 2010, S. 2350.

19 An den großen kirchengeschichtlichen und enzyklopädischen Lexika seit dem 18. Jahrhundert zeigt das detailliert Lehmann 2004, S. 36ff.