

Staat – Gesellschaft – Kirche

**Zum Gestaltungspotential
der Religiosität in Europa**

Wolfgang Huber

Veranstaltung vom 29. Juni 2010



**Akademiegespräche
im Landtag**



**Akademie für
Politische Bildung
Tutzing**



Staat – Gesellschaft – Kirche

Zum Gestaltungs-
potential der
Religiosität in Europa

Gedruckt mit Unterstützung des
Förderkreises der Akademie für Politische Bildung e.V.

Impressum

Tutzing/München 2010

Herausgeber:

Bayerischer Landtag
Referat Öffentlichkeitsarbeit, Besucher
Maximilianeum, 81627 München
www.bayern.landtag.de

Akademie für Politische Bildung
Buchensee 1, 82327 Tutzing
www.apb-tutzing.de

Begrüßung und Einführung

Prof. Dr. Dr. h.c.

Heinrich Oberreuter

Direktor der Akademie für Politische
Bildung, Tutzing/Universität Passau

Vortrag

Staat – Gesellschaft – Kirche

Zum Gestaltungspotential der

Religiosität in Europa

Prof. Dr. Dr. h.c. Wolfgang Huber

Bischof i. R. der Evangelischen Kirche

Berlin-Brandenburg-schlesische Ober-

lausitz, Ratsvorsitzender der EKD von

2003 bis 2009

Auszüge aus der Diskussion

Prof. Dr. Dr. h.c. Heinrich Oberreuter
Direktor der Akademie für Politische
Bildung Tutzing/Universität Passau

Begrüßung und Einführung

Meine sehr verehrten Damen und Herren,
ich darf Sie alle sehr herzlich begrüßen. In
besonderer Weise natürlich den Redner
des heutigen Akademiegesprächs, Herrn
Bischof Huber. Ich freue mich sehr, dass es
gelungen ist, Sie hierher zu locken.

Sie sehen mich hier in einer merkwür-
digen Rolle und das Haus in einem denk-
würdigen Zustand. Ich kenne es seit 1967,
als ich die Öffentlichkeit des Bayerischen
Landtags untersucht habe; es war immer
quirlend. Heute ist dies ein Geisterhaus,
weil wir morgen den Bundespräsidenten
wählen. Ich hatte das Vergnügen, den ei-
nen Kandidaten, Herrn Gauck, in diesem
Hohen Hause gegenüber zu moderieren,
als er sich vorgestellt hat. Dabei durfte ich
den Stuhl der Präsidentin einnehmen.
Heute habe ich ein noch größeres Vergnügen:
Ich darf sogar die Rolle der Präsiden-
tin übernehmen, sie alle hier willkommen
zu heißen, weil sie als Mitglied der Bun-
desversammlung verhindert ist, wie auch
alle Vizepräsidenten. Wir sind hier ganz
unter uns, was nicht Zweck der Akademie-
gespräche ist: Die wollen eigentlich Politik
und Wissenschaft und öffentliches Leben
zusammenführen; aber heute haben wir
einen Ausnahmezustand.

Meine Damen und Herren! Das Thema, das
wir uns gestellt haben, ist natürlich von
zeitloser, aber doch auch von aktueller
Bedeutung: Wir fragen nach der heutigen
Religiosität, der Rolle der Religionsge-

meinschaften, der Kirchen innerhalb der Politik und nicht zuletzt auch im Kontext der Europäischen Union.

Von Karl Jaspers gibt es einen berühmten Vortrag aus dem Jahre 1946. Dort hat er die These vertreten: „Europa, das ist die Antike und die Bibel.“ Kardinal Ratzinger – heute als Benedikt XVI bekannt – fügte im Jahre 1979 in einem Aufsatz in der ZEIT das Erbe der Neuzeit hinzu, ganz ausdrücklich auch die Aufklärung – und er hat keinen Bruch in der Tradition des christlichen Erbes durch die Aufklärung erblickt. Das heißt im Klartext: Die Moderne ist von den Theologen durchaus he- reingeholt worden in ihre Denkstrukturen und in ihre Aussagen. Schaut man sich Europa heute an, findet man sehr stark die Position ausgeprägt, dass das Christliche sich durchaus im Säkularen auflösen könne und das Nationale sich im Supra-nationalen sublimieren.

Im Prozess der Diskussion um den Europäischen Verfassungsvertrag haben wir erlebt, dass man mit diesen Positionen an den Befindlichkeiten der Bürger Europas vorbeigeht. Auch wenn die Religiosität ausrinnt, vielleicht sogar weniger als oft unterstellt, bedeutet das ja nicht, dass die Öffentlichkeit in Europa auf einen Wert-relativismus hinsteuert, in dem normative Aussagen, moralische Orientierungen, Wertorientierungen keine Rolle mehr spielen sollen. Es gibt interessante Phänomene, wie ich einer jüngeren Untersu-

chung von Allensbach entnehme, die – wie der Religionsmonitor auch – sehr deutlich zeigt, dass das religiöse Milieu zwar kleiner wird, aber diejenigen, die in diesem Milieu sind, in gewisser Weise gläubiger oder in ihrer Orientierung entschiedener werden. Was mir interessant zu sein scheint ist, dass die Minderheit der religiösen jungen Menschen unter Dreißig, also eine Gruppe, die wirklich im Schwinden ist – Religiosität ist ein Altersphänomen – sich in vieler Hinsicht von den indifferenten Altersgenossen unterscheidet. Ich zitiere Allensbach: „Durch eine stärkere Familienhinwendung, ein überdurchschnittliches soziales Verantwortungsgefühl, Aufgeschlossenheit, Bildungsorientierung und eine signifikant größere Bereitschaft, sich mit gesellschaftlichen Entwicklungen, wie mit Fragen nach dem Lebenssinn auseinanderzusetzen, kennzeichnen sie sich durch unterdurchschnittlich ausgeprägten Materialismus.“

Das sind eigentlich genau die Leute, die wir brauchen in der Politik und im öffentlichen Diskurs. Dieser Befund unterstützt meine Überzeugung, dass das Wesentliche an unserer Aufgabe darin besteht, Minderheiten zu stabilisieren, vielleicht auch, dazu beizutragen, dass die Minderheiten wieder wachsen.

In der Auseinandersetzung um den Verfassungsvertrag, in der es auch um eine *invocatio dei* ging – die dann gescheitert ist –, ist auch an die religiöse Tradition

Europas erinnert worden. Der polnische Papst hat z. B. gefordert, Europa möge seine wahre Identität wieder erlangen. Was hat er genauer gesagt? Er hat nicht gesagt: Europa bedarf einer neuen Evangelisierung. Er hat gesagt: Europa muss mit schöpferischer Treue die grundlegenden Werte annehmen und zurückgewinnen, zu deren Aneignung das Christentum einen entscheidenden Beitrag – er spricht nicht von Exklusivität – geleistet hat und die sich in der Bejahung der transzendenten Würde der menschlichen Person, des Wertes der Vernunft, der Freiheit, der Demokratie, des Rechtsstaats und der Unterscheidung zwischen Politik und Religion zusammenfassen lassen.

Meine Damen und Herren, dies ist alles andere als nur fromm. Es ist eigentlich überhaupt nicht fromm, es ist politisch. Wir brauchen zur Diskussion dieses Themas nicht die Legitimation durch Päpste, wir brauchen sie nicht durch Bischöfe, wir brauchen sie auch nicht durch Philosophen. Aber immerhin hat Jürgen Habermas viel Interessantes gesagt über die Frage, wo wir unsere Wertorientierung herleiten, wo wir Maßstäbe finden für die Verteidigung der humanen Gesellschaft: nämlich in den Argumentationsbeständen der Religionsgemeinschaften. Er hat nicht gesagt: Glaubt; sondern „nur“: Orientiert euch ethisch dort. Das hilft, die Humanität in der kalten Rationalität des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts zu bewahren.

Um uns zur eigenständigen Nachdenklichkeit zu bringen, haben wir uns einen kompetenten Referenten eingeladen, den vorzustellen ich nicht für nötig erachte. Erstens haben Sie es alle in der Einladung gelesen und zweitens kennen Sie ihn alle aus seinem beeindruckenden öffentlichen Wirken als Theologe, Bischof und Vorsitzender des Rates der EKD. Herr Huber, Sie haben das Wort.

Staat – Gesellschaft – Kirche Zum Gestaltungspotential der Religiosität in Europa

Prof. Dr. Dr. h.c. Wolfgang Huber
Bischof i. R. der Evangelischen Kirche
Berlin-Brandenburg-schlesische
Oberlausitz, Ratsvorsitzender der EKD
von 2003 bis 2009

Vortrag

Meine sehr geehrten Damen und Herren!

Jürgen Habermas wurde zum Schluss der Einführung zitiert, deswegen will ich mit ihm beginnen. Mit einem der kürzesten Sätze von ihm, die ich überhaupt kenne: „Wir brauchen Europa!“ Dieser kurze Satz war zugleich der Titel eines Aufsatzes, in dem Jürgen Habermas vor wenigen Wochen eine Erneuerung des europäischen Bewusstseins in Deutschland gefordert hat. Er beklagt, dass sich in dieser Hinsicht seit der Vereinigung Deutschlands eine neue Hartlebigkeit ausgebreitet habe. In Vergessenheit sei geraten, dass die Rückkehr Deutschlands in den Kreis der zivilisierten Nationen nach dem Zivilisationsbruch des Naziregimes nur durch den europäischen Einigungsprozess möglich geworden sei. Habermas fügt hinzu, dass dieses europäische Projekt einer normativen Grundlage bedarf, kraft derer man die jeweilige Perspektive des anderen in die eigenen Überlegungen einbezieht, statt nur jeweils auf die Optimierung des eigenen Nutzens aus zu sein. Solche wirtschaftsethischen Überlegungen stellt Habermas in diesem Zusammenhang deshalb an, weil er sich auf die Rettungsaktion für den Euro bezieht und die Reflexion über die Rettung des Euro mit dem Satz abschließt: „Mit ein bisschen politischem Rückgrat kann die Krise der gemeinsamen Währung das herbeiführen, was sich manche einmal von einer gemeinsamen europäischen Außenpolitik erhofft hatten: das über nationale Grenzen hinausgrei-

fende Bewusstsein, ein gemeinsames europäisches Schicksal zu teilen.“¹

I.

Wenn wir angesichts der dramatischen Entwicklungen der letzten Wochen, wie angesichts der Herausforderungen, die noch kommen werden, neu über Europa nachdenken, muss ein anspruchsvoller Begriff Europas leitend sein. Zu ihm gehört einerseits, dass Europa größer ist als die Europäische Union. Das gilt auch seit der Erweiterung der EU um eine große Zahl osteuropäischer Staaten auf insgesamt 27 Mitgliedstaaten. Denn auch weiterhin gilt, dass es Teile Europas gibt, die der EU nicht angehören. Um nicht immer nur die Ukraine und den europäischen Teil Russlands zu nennen, verweise ich zur Abwechslung auf die nahe gelegene Schweiz. Zu diesem anspruchsvollen Begriff Europas gehört sodann, dass dieses Europa nicht nur als eine Wirtschaftsgemeinschaft, sondern auch als eine Wertegemeinschaft zu verstehen ist. Zwar hat der Philosoph Robert Spaemann gegen eine solche Redeweise eingewandt, dass dem Begriff des Werts und deshalb auch der Wertegemeinschaft ein gefährliches Gefälle eignet. Das nationalsozialistische Deutschland habe sich, so argumentiert Spaemann, mit guten Gründen als eine Wertegemeinschaft verstehen können; habe es doch mit Nachdruck die Werte der Volksgemeinschaft über alles gestellt. Doch dieser Überlegung muss man entgegenhalten, dass für jede politische

Gemeinschaft diejenigen Werte mit einem verpflichtenden Vorrang ausgestattet werden müssen, die universale Geltung beanspruchen können, deren Geltung also auch für jede andere politische Gemeinschaft erstrebenswert ist. Unter dieser Voraussetzung kann dann von einer nationalsozialistischen Wertegesellschaft überhaupt keine Rede sein.

Auf einen solchen Weg einer an universalen Werten orientierten Wertegemeinschaft, hat sich die Bundesrepublik Deutschland begeben, indem sie die Verantwortung vor Gott und den Menschen zu einem Leitgedanken politischer Verantwortung erklärte, die Würde jedes Menschen in ihrer Unantastbarkeit anerkannte und damit zum Maßstab der Ausübung aller politischen Gewalt machte und schließlich die Menschen- und Grundrechte allen anderen Elementen der politischen Ordnung voranstellte. Ein ähnlicher Prozess wurde von Anfang an auch für die Nachkriegsordnung Europas erstrebt, wie sich besonders deutlich an dem Weg von der Europäischen Menschenrechtskonvention aus dem Jahr 1950 zur Grundrechtecharta der Europäischen Union aus dem Jahr 2000 zeigt. Diese Orientierung gilt ebenso nachdrücklich im Blick auf die Tatsache, dass die Neuordnung Europas nach den Schrecken des Zweiten Weltkriegs programmatisch als eine Ordnung des Friedens und der Versöhnung erfolgte.

¹ Jürgen Habermas: Wir brauchen Europa!, in: Die Zeit, Nr. 21 vom 20.05.2010, S. 47.

Gerade die Kirchen haben versucht, diesen Grundgedanken nicht nur in der Nachkriegsentwicklung Westeuropas zu fördern, sondern ihn früh auch auf das Verhältnis zu den osteuropäischen Staaten zu übertragen: die evangelische Kirche insbesondere mit ihrer Vertriebendenkschrift von 1965, die katholischen Bischöfe aus Polen und Deutschland mit ihrem Briefwechsel aus demselben Jahr. In diesem Sinn haben die Kirchen auch weiterhin, ja in mancher Hinsicht verstärkt, die Aufgabe, zur Vertiefung der europäischen Zusammengehörigkeit beizutragen – ganz gewiss in einer Weise, die auch der geistigen, religiösen und kulturellen Pluralität in Europa Raum gibt und Rechnung trägt.

Damit bin ich bei einem dritten Kennzeichen Europas, das ich in dieser einleitenden Überlegung hervorheben will: Es besteht in der besonderen religiösen und insbesondere ökumenischen Situation, in der wir uns befinden. Die religiöse Pluralität in Europa schließt auf eine besonders markante Weise die säkulare Option ein; so markant, dass manche Säkularisierung als ein unaufhaltsames Bewegungsgesetz der europäischen Gesellschaftsentwicklung ansehen. Aber auch wenn die europäischen Gesellschaften stärker als andere Gesellschaften – die USA werden naheliegenderweise immer als Beispiel für eine ganz gegenläufige Entwicklung genannt – von der „säkularen Option“ (Charles Taylor) geprägt sind, gibt es

keinen Grund dafür, die europäischen Gesellschaften insgesamt schlicht als säkular zu betrachten. Der bereits erwähnte Religionsmonitor oder die neue Untersuchung des Instituts Allensbach, über die in diesen Tagen berichtet worden ist, zeigen beides zugleich. Sie zeigen auf der einen Seite die starke Rolle der säkularen Option, einer Option, die ohne Glauben und Religion auskommt; einer Option, die im Westen und im Osten Deutschlands auf unterschiedlichen Wegen, aber mit durchaus nicht unvergleichbaren Resultaten, durch einen Entkirchlichungsprozess hindurchgegangen ist. Aber sie zeigen eben auf der anderen Seite auch, dass innerhalb einer religiösen Pluralität christliche Positionen ihre Bedeutung beibehalten – wenn auch auf anderem Niveau und in anderem Umfang, teilweise auch mit einem anderen Profil als in früheren Zeiten. Die Aufmerksamkeit richtet sich im Übrigen ganz besonders auf diejenigen Religionen und religiösen Strömungen, die, so meint man wenigstens, neu nach Europa gekommen sind. Dabei ist es keineswegs korrekt zu behaupten, der Islam sei neu nach Europa gekommen. Tatsächlich ist er auf neue Weise wieder nach Europa gekommen.

Deutlich werden soll hier schon: Diese Entwicklung unter den Überbegriff einer gesellschaftlichen Säkularisierung zu stellen, verkleistert in Wahrheit die Differenziertheit der Prozesse, um die es geht. Die Säkularisierungstheorie, die in

den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts eine gewisse Blüte erlebt hat, ist genauso in ihrer Erklärungskraft an ihr Ende gekommen wie die marxistische Religionskritik, die ein Ende der Religionen vorausgesagt hat. Unterschiedliche Instrumente haben die beiden Theorien verwendet, aber in der These vom „Absterben der Religion“ im Prozess der Modernisierung waren sie sich gleich. Keine von beiden kann daher heute noch mit guten Gründen vertreten werden. Nicht dass ich die Rolle der säkularen Option und ihr wachsendes Gewicht verkleinern wollte, aber sie ist ein Faktor innerhalb einer religiösen Pluralität und einer sich auch in religiöser Hinsicht wandelnden pluralen Gesellschaft. Auch wenn uns das Ausmaß der Entkirchung – gerade in Deutschland und in Deutschland gerade nach der Wiedervereinigung – erhebliche Sorgen macht, besteht kein Grund dazu, den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen zurückzunehmen und sich nur in einem Binnenbereich einzurichten. Und auch wenn die Kirchen angesichts von Missbrauchsskandalen und einer oft enttäuschenden kirchlichen Reaktion auf sie von einem bedrückenden Vertrauensverlust betroffen sind, wäre es doch nur ein erneutes Versagen vor ihrem Auftrag, wenn sie darauf verzichteten, das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes zu verkündigen und für Barmherzigkeit unter den Menschen einzutreten. Deshalb kommt es darauf an, dass die Kirchen gerade jetzt ihre Stimmen in einer

aufeinander abgestimmten Weise hörbar machen und die Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche dafür nutzen.

Zwar hat die Religiosität in Europa in den letzten zwei Jahrhunderten in manchen Hinsichten eine Sonderentwicklung genommen: Die Aufklärung – durchaus aus christlichem Geist entstanden und in manchen Hinsichten ein Angebot an das Christentum zu einem neuen Schritt in der Geschichte der Freiheit – hat dann doch insbesondere in ihrer französischen Gestalt eine antikirchliche Wendung genommen. Die Französische Revolution wollte mit dem Ancien Régime auch die als klerikal empfundene Herrschaft der katholischen Kirche überwinden. Trotz mancher konfessioneller Aufschwünge im 19. Jahrhundert hat dies unter dem Gesichtspunkt der langen Dauer – der longue durée – einen Entkirchlichungsprozess vorbereitet, dessen Folgen bis zum heutigen Tag deutlich zu spüren sind. Zum anderen hat gerade in Deutschland mit dem nationalsozialistischen Kulturbrauch ein Einschnitt stattgefunden, der in religiöser Hinsicht durch die neue Hochschätzung der Kirchen nach 1945 keineswegs ausgeglichen wurde. Und schließlich haben wir in Deutschland wie auch in Großbritannien und anderen europäischen Staaten in den „langen Sechzigerjahren“, die ja schon in den Fünfzigerjahren begannen und bis in die Siebzigerjahre dauerten, einen Traditionssabrusch erlebt, der in seinen Auswir-

kungen kaum überschätzt werden kann. Diese Vorgänge zusammen haben zur Folge, dass sich die europäische religiöse Landschaft weit anders ausnimmt als diejenige in anderen Weltgegenden. Das ist in gewisser Weise erst in dem Augenblick voll zum Bewusstsein gekommen, als Ost- und Westeuropa zusammenkamen und wir in Deutschland mit einem doppelten Prozess der Entkirchlichung konfrontiert waren, der einerseits mit dem gelehrteten Materialismus im Osten und andererseits mit dem gelebten Materialismus im Westen zusammenhing, der aber auch mit dem aufgezwungenen Traditionssabbruch in der DDR (insbesondere mit den zielgerichteten Maßnahmen gegen die junge Generation) und dem zunächst schleichenden, aber nach 1968 massiven Traditionssabbruch im Westen verbunden war. All das haben wir dann nach 1990 in einer geballten Wucht erlebt. Dadurch konnte auch noch in den Neunzigerjahren bei manchen der Eindruck entstehen, dass die fortschreitende Modernisierung mit einer unaufhaltsamen gesellschaftlichen Säkularisierung einhergehe, ja dass das „Ausrinnen von Religiosität“ – von dem Herr Oberreuter gesprochen hat – sozusagen ein Bewegungsmerkmal moderner Gesellschaften schlechthin sei.

Gegenwärtig verstärkt der demografische Wandel noch einen solchen Eindruck. In einer älter werdenden Gesellschaft werden auch die Kirchen älter und zwar überproportional. Die Auflösung ein-

gelebter Milieus und die damit verbundene Individualisierung lässt die bisher vertrauten Hauptpunkte religiösen Lebens zurücktreten. Die Migration und der zu spät anerkannte Status Deutschlands als Einwanderungsland erzeugen eine neue Form von Pluralität, in deren Rahmen die Präsenz einer bisher als fremd empfundenen Religion – des Islam – zusätzliche Verunsicherungen auslöst.

Innerhalb dieser religiösen Pluralität kommt der innerchristlichen, also der ökumenischen Pluralität eine besondere Bedeutung zu. Dabei ist nicht nur an das Miteinander der beiden Grundformen der westlichen Christenheit – der römisch-katholischen Kirche sowie der reformatorischen Kirchen – zu denken. Zu denken ist ebenso an die evangelischen Freikirchen, bis hin zu ihren Ausprägungen in einem speziellen evangelikalen und charismatischen Spektrum christlicher Frömmigkeit in den USA. Ganz besonders ist schließlich an die orthodoxen Kirchen zu denken, deren ökumenische Rolle für Europa uns gerade beim Ökumenischen Kirchentag hier in München in der orthodoxen Vesper mitsamt dem gemeinsamen Brotbrechen bewusst geworden ist. Dieser Ökumenische Kirchentag hat nach meiner Überzeugung nicht nur durch die besondere Rolle der Orthodoxie, sondern auch mit vielen anderen Elementen deutlich gemacht, dass die Vielfalt der christlichen Kirchen nicht nur eine historisch überkommene Last, sondern auch einen

Reichtum darstellt – unter der Voraussetzung freilich, dass die Kirchen bei bleibender Verschiedenheit den gemeinsamen Glauben, der sie verbindet, kräftig herausstellen, dass sie im Geist wechselseitigen Respekts miteinander umgehen – übrigens, wie ich unverdrossen hoffe, auch im wechselseitigen Respekt für das Kirchesein des ökumenischen Partners –, dass sie aber vor allem auch für die Ehre Gottes und die gleiche Würde der Menschen in aller Öffentlichkeit beherzt eintreten.

Das ist mein praktisches ökumenisches Programm. Manchmal habe ich den Eindruck, dass durch überzogene Bilder und Modelle vom Einheitscharakter der christlichen Ökumene Enttäuschungen produziert werden, anstatt dass wir – und jetzt zitiere ich Papst Benedikt XVI. wörtlich – das „Miteinander von Einheit und Vielfalt“ zum Ausgangspunkt und zum Grundgedanken der christlichen Ökumene machen. Einheit in Vielfalt, Vielfalt in Einheit, hat er bereits bei der ökumenischen Begegnung beim Weltjugendtag in Köln 1985 ausdrücklich als sein Modell von Ökumene ausgegeben.

Eine solche hoffnungsvolle Perspektive setzt freilich voraus, dass die Kirchen sich von dem dramatischen Wandel, den ich in aller Kürze skizziert habe, nicht ins Bockshorn jagen lassen. Der dramatische Wandel der Religiosität in Europa bietet keinen Anlass dazu, von einem unaufhaltsamen

Verschwinden der Religion zu sprechen. Nach wie vor gehört die überwältigende Mehrheit der Europäer und ebenso die deutliche Mehrheit der Deutschen einer christlichen Kirche an. Es gibt deshalb keinen Grund dazu, die Gesellschaft im Ganzen schlicht als säkular zu bezeichnen. Vielmehr ist die säkulare Option eine Haltung neben anderen – eine Haltung, die Respekt verdient und Bedeutung hat, aber keinen Alleinvertretungsanspruch im öffentlichen Diskurs erheben kann. Die säkulare Option ist eine wichtige Stimme innerhalb einer religiös und weltanschaulich plural gewordenen Gesellschaft.

Darüber, in welche Richtung sich die Gewichte in den vor uns liegenden Jahrzehnten verschieben werden, kann man sich mancherlei Gedanken machen. Sehr viel wird davon abhängen, in welchem Geist die christlichen Kirchen auf die veränderte Situation reagieren. Sie werden – so hoffe ich – den Vertrauensverlust, den sie gerade in der jüngsten Zeit erlitten haben, selbstkritisch aufarbeiten und die missionarische Situation ernst nehmen, in die sie in einem Land mit einer langen christlichen Tradition geraten sind. Sie werden mit dem Islam im Geist von Klarheit und guter Nachbarschaft koexistieren, aber darauf beharren, dass auch der Islam die Unterscheidung zwischen Religion und Politik respektiert und sich den Geist von Religionsfreiheit und Toleranz innerlich aneignet. Sie werden neue Formen von Religiosität kritisch

prüfen, aber vor allem die hinter ihnen stehenden Fragen und Sehnsüchte der Menschen aufnehmen und eigenständige christliche Antworten auf sie geben. Sie werden schließlich die säkulare Option ernst nehmen, sich aber gerade auch durch sie dazu herausfordern lassen, auf die drängenden gesellschaftlichen und existenziellen Probleme unserer Zeit aus dem Geist christlichen Glaubens und Hoffens zu antworten. Sie werden zugleich in der Praxis christlicher Nächstenliebe nicht nachlassen. Schließlich ist den Christen und den Kirchen nicht ein Geist der Verzagtheit anvertraut, sondern ein Geist der Kraft, der Liebe, der Besonnenheit, wie es einmal beim Apostel Paulus heißt.

II.

Wenn man aus einer solchen Perspektive auf die konkreten Handlungsbedingungen für die Kirchen in Europa schaut, lohnt es sich, bei der Frage zu verweilen, welche Stellung die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften denn in der Europäischen Union haben, die wir verstärkt nicht nur als eine Wirtschafts-, sondern auch als eine Wertegemeinschaft verstehen wollen. Diese Frage nötigt zu der Feststellung, dass Europa auch im Blick auf das Staat-Kirche-Verhältnis plural ist. Zwar gilt als allgemeines Kennzeichen der westlichen politischen Kultur – der Berliner Historiker Heinrich August Winkler hat das wunderbar herausgearbeitet – die Unterscheidung zwischen Staat und Religion. Jesu Wort zu der Steuermünze

– „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ – gilt zu Recht als Fundamentalsatz der europäischen und der westlichen politischen Kultur. Die darin liegende Tendenz zur Säkularisierung der politischen Ordnung ist freilich von den Kirchen selbst nicht durchweg freiwillig und teilweise auch erst nach erheblichem Zögern bejaht worden. Nun freilich sehen sich die Kirchen selbst dazu veranlasst, diese Unterscheidung gegenüber einer islamischen Religionskultur zu verteidigen, die eine solche Differenzierung gerade nicht kennt. Doch innerhalb eines solchen Konsenses gibt es in Europa unterschiedliche Varianten der Ausgestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses zwischen einem ausgeprägten, wenn auch „hinkenden“ Laizismus, wie er in Frankreich und im Übrigen auch in Belgien herrscht, und einer Ordnung, die durch die klare Vorherrschaft von Mehrheitskonfessionen (wie in Schweden und Spanien) bis zu Restbeständen eines Staatskirchentums (wie in Großbritannien). Zwischen diesen beiden Eckpunkten – Laizismus, der die Religion zur Privatsache erklärt, und aufgeklärte Reste von Staatskirchentum – ist die deutsche Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche keineswegs nur ein Kompromissmodell. Sie hat in diesem Spektrum einen eigenständigen Ort. Sie verbindet die wechselseitige Unabhängigkeit von Kirche und Staat mit der Anerkennung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirchen. Diese Kombination ist die besondere Pointe.

Die fortschreitende europäische Einigung war in den letzten Jahrzehnten von der Frage begleitet, ob diese unterschiedlichen Ausgestaltungsformen des Staat-Kirche-Verhältnisses sich bei stärkerer europäischer Integration würde halten lassen, oder ob es eine Angleichung – und dann möglicherweise auf dem niedrigsten gemeinsamen Nenner beispielsweise französischer Prägung – geben werde.

Man kann mit guten Gründen sagen: Seit dem EU-Vertrag von Lissabon, der am 1. Dezember 2009 in Kraft trat, ist das Verhältnis zwischen den europäischen Ausformungen der Beziehung von Staat und Kirche und der europäischen Union rechtlich geklärt. Im Artikel 17 des Lissabonner Vertrages heißt es: „(1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen und beeinträchtigt ihn nicht. (2) Die Union achtet in gleicher Weise den Status, den weltanschaulichen Gemeinschaften nach den einzelstaatlichen Rechtsvorschriften genießen. (3) Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog.“ Damit hat ein Prozess seinen Abschluss gefunden, der höchst vielschichtig ist und der neuerdings in einer Bamberger Dissertation von Sylvia Losansky² eine mustergültige Darstellung gefunden hat.

Die jüngste Phase dieses Prozesses beginnt mit den kirchlichen Stellungnahmen zum europäischen Verfassungsprozess seit den frühen Neunzigerjahren. Insbesondere die deutschen Kirchen, in großer Gemeinsamkeit von katholischer und evangelischer Kirche, plädierten in diesem Verfassungsprozess beharrlich dafür, dass die Kirchen in den Prozeduren und Strukturen der EU einen angemessenen, ihre Eigenart respektierenden Platz finden, und dass dabei die Besonderheit des einzelstaatlichen Staat-Kirche-Verhältnisses berücksichtigt werde. Zum einen wurde also der Versuch unternommen, das Verhältnis zwischen dem politischen Gemeinwesen auf der Ebene der Europäischen Union und den Kirchen im Geist der Partnerschaft auszustalten; zum anderen sollte verhindert werden, dass das Verhältnis zwischen Staat und Kirche bzw. Staat und Religion auf europäischer Ebene auf dem Niveau des kleinsten gemeinsamen Nenners vereinheitlicht würde.

Im Jahr 1995 machten die Evangelische Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz dazu zum ersten Mal einen Formulierungsvorschlag mit folgendem Wortlaut: „Die Gemeinschaft achtet die verfassungsrechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften in den Mitgliedstaaten als Ausdruck der Identität der Mitgliedstaaten und ihrer Kulturen sowie als Teil des gemeinsamen kulturellen Erbes.“ Dieser Vorstoß schlug

²Sylvia Losansky: Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa, Leipzig 2010.

sich in einer Erklärung nieder, die dem Amsterdamer Vertrag von 1997 beigefügt wurde. Diese Erklärung – vor 13 Jahren – brachte die Achtung vor dem Status der Kirchen, religiösen Vereinigungen und weltanschaulichen Gemeinschaften nach der Ordnung der jeweiligen Einzelstaaten zum Ausdruck. Die Kirchen würdigten diesen Schritt, hielten aber an der Zielsetzung eines eigenen Kirchenartikels in der erhofften Europäischen Verfassung fest. Daneben bestand ihr besonderes Ziel darin, die Wertgebundenheit und die soziale Dimension der Europäischen Union in der Verfassung deutlich zum Ausdruck zu bringen. Ferner traten sie für den Fall, dass es zu einer Präambel einer Europäischen Verfassung käme, dafür ein, dort der prägenden Bedeutung der jüdisch-christlichen Tradition einen angemessenen Platz einzuräumen und dies mit einem Bezug auf die Verantwortung vor Gott und den Menschen zu verbinden. Ich persönlich bezeichne diese Formel übrigens nicht als eine *invocatio dei*. Das wäre die im 19. Jahrhundert vielerorts geltende und gelegentlich bis ins 20. Jahrhundert durchgehaltene Tradition, nach der eine Verfassung „im Namen des dreieinigen Gottes“ gegeben wird: eine Anrufung des Namens Gottes mit exklusivem Bezug auf das christliche, nämlich das trinitarische Gottesverständnis. Die Verantwortungsformel, für die unser Grundgesetz exemplarisch steht, enthält keine Anrufung Gottes. Sie beschreibt vielmehr einen Verantwortungshorizont, zu dem

die einzelnen Bürgerinnen und Bürger ihr eigenes Verhältnis haben können, so dass sie durch diese Formel auch nicht genötigt werden, nun ihrerseits zu denken, sie seien von Verfassungs wegen auf einen bestimmten Glauben verpflichtet. Diese Besonderheit trat noch einmal deutlich hervor, als nach 1990 darüber diskutiert wurde, ob diese Verantwortungsformel in der Präambel des Grundgesetzes auch nach der Wiedervereinigung Deutschlands Bestand haben könne. Zur gleichen Zeit ist übrigens gleichsam als Beweis dafür, dass sie keineswegs überholt ist, genau diese Formel in Gerhard Schröders Niedersachsen durch Volksentscheid in die dortige Verfassung eingefügt worden.

Kardinal Lehmann und ich sind in den letzten sechs Jahren noch mehrfach gemeinsam in der beschriebenen Richtung tätig geworden. In der Konsequenz haben wir auch unsere Enttäuschung über die Präambel für den Europäischen Verfassungsvertrag nicht verhehlt, die undifferenziert vom kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas sprach, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben. Ich glaube, wir waren nicht ganz falsch beraten, wenn wir den Eindruck hatten, dass in der Abfolge dem Humanistischen ein besonderes Achtergewicht gegeben und das Religiöse, zwischen Kultur und Humanismus

eingefügt, nach Möglichkeit so relativiert werden sollte, dass auch Franzosen und Belgier zustimmen konnten. Doch damit, dass Frankreich und die Niederlande die Ratifikation des Verfassungsvertrages verweigerten, verlief auch die Diskussion über dessen Präambel im Sande. Deswegen kann man aber nicht im Blick auf den Vertrag von Lissabon sagen, das sei ja eine riesige Niederlage für die Kirchen, denn die jüdisch-christliche Tradition oder erst recht die Verantwortung vor Gott und den Menschen seien nicht erwähnt. Da der Vertrag von Lissabon keine Präambel hat, gab es auch keine Möglichkeit, in diese Präambel etwas einzubringen.

Ich bleibe dabei: Gerade unter der Perspektive, dass es nur zu einem solchen „Vertrag“ kam, ist es von erheblicher Bedeutung, dass er den kirchlichen Erwartungen in anderer Hinsicht ganz deutlich entspricht. Die Europäische Grundrechtecharta ist ausdrücklich einbezogen. Der Beitrag der Kirchen sowie anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften für Europa wird durch einen gegebenen Dialog der europäischen Institutionen mit ihnen auf Dauer gestellt. Und die Praxis, so vorzugehen, fing im Übrigen schon an, bevor der Vertrag von Lissabon in Kraft getreten war. Daran schließen sich weitergehende Wünsche und Vorschläge an. Zu ihnen gehört beispielsweise, dass die Europäische Kommission nun auch eine Abteilung für religiöse Fragen braucht, insbesondere gelte das für den

Europäischen Auswärtigen Dienst. Denn angesichts der weltweiten Verletzung von Religionsfreiheit kann man sich eine gemeinsame Außenpolitik der Europäischen Union gerade in menschenrechtlichen Fragen überhaupt nicht vorstellen, ohne eine größere Aufmerksamkeit, und das heißt ja auch immer, eine detailliertere Kenntnis dieser weltweit außerordentlich beunruhigenden Situation.

Ich habe diesen Vorgang exemplarisch geschildert, weil sich die Auswirkung von Religiosität in Europa nicht im luftleeren Raum vollzieht, sondern Bodenhaftung von beiden Seiten braucht, die hier beschrieben worden sind. Einerseits: Wie nehmen eigentlich die Kirchen im Kreis anderer Religionsgemeinschaften diese Situation wahr? Andererseits: Welche Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten finden sie innerhalb der Rahmenbedingungen vor, die das sich entwickelnde Europa ihnen bietet?

III.

In diesem Zusammenhang gibt es – und dem will ich mich in einem dritten Schritt noch zuwenden – natürlich eine Fülle von Anfragen, Einwänden, Anstößen aus einer europäischen Perspektive hinsichtlich der Frage: Wie steht es denn mit der gesellschaftlichen und politischen Stellung der Religionen heute und morgen.

In den letzten Jahren hat in diesem Zusammenhang das Kreuz als Symbol starke

exemplarische Bedeutung gewonnen. Zwar hat auch das deutsche Bundesverfassungsgericht in der Auseinandersetzung um das Kruzifix in bayerischen Klassenzimmern festgestellt, dass Schülerinnen und Schüler nicht gegen ihren Willen bzw. denjenigen ihrer Eltern „unter dem Kreuz“ lernen müssen, wie die suggestive Formel hieß. Trotzdem hat das Urteil des Europäischen Gerichtshofs vom 3. November 2009 über das Kruzifix in italienischen Schulen für neues Aufsehen gesorgt, weil es die generelle Behauptung aufstellt, dass Kruzifixe in öffentlichen Schulen gegen das Gebot der Religions- und Bildungsfreiheit verstößen.

Während nach der einen Auffassung, auf die man sich sozusagen in der Diagonale zwischen der bayerischen Wirklichkeit und dem Beschluss des Bundesverfassungsgerichts geeinigt hat, ein solcher Konflikt nur dann auftritt, wenn einzelne Schülerinnen und Schüler sich durch das Aufhängen des Kreuzes in ihrer Religionsfreiheit subjektiv wirklich beeinträchtigt fühlen, wird im anderen Fall ein solcher Konflikt generell behauptet. Wo immer ein Schüler ein Kreuz sieht, ist er in seiner Bildungs- und Religionsfreiheit beeinträchtigt. Diese Aussage in ihrer Konsequenz bis zu Ende gedacht, führt natürlich zu der Notwendigkeit, religiöse Symbole aus dem öffentlichen Raum generell zu verbannen.

Hans Maier, Ihnen allen wohlbekannt, hat einmal das Gedankenexperiment

gemacht, wie Europa aussähe, wenn man alle Zeichen für die christliche Präsenz aus dem öffentlichen Raum verschwinden ließe. Alle Kirchen müssten dem Erdboden gleichgemacht werden, nicht nur die Garnisonkirche in Potsdam; Klöster hätten keinen Ort mehr, Wegkreuze müssten verschwinden. Selbstverständlich käme jemand, der sagt, auch Gipfelkreuze seien von diesem Verbot betroffen. Christlich getragene Krankenhäuser, soweit es sie denn noch gäbe, müssten sich so unerkennbar machen, wie alle christlichen Institutionen in Frankreich, die für die Ausführung ihrer sozialen Arbeit staatliche Unterstützung in Anspruch nehmen. Es wäre ein Vorgang, den man sich in seiner praktischen Durchführung kaum richtig ausmalen kann. Aber man muss sich überlegen, was ein solches Gedankenexperiment in der geistigen Substanz bedeutet.

In der Tat, die kulturelle Wirklichkeit Europas ist plural: Antike, diese übrigens auch noch in der großen Unterschiedenheit zwischen griechischer und lateinischer Tradition, und die Bibel, oder wenn man es in Städten sagen will: Athen, Rom und Jerusalem. Ein christlicher Monopolanspruch auf die Identität Europas wäre das Verkehrteste, was man erheben könnte. Aber den christlichen Beitrag zur europäischen Kultur zu verschweigen und zu verkleinern, wäre natürlich absolut falsch. Das ist nicht nur eine Erinnerung an ein historisches Erbe, sondern gleichzeitig

eine Aufgabe für die Zukunft. Die Tendenz, die ich an dem Beispiel des Urteils zu Kruzifixen in italienischen Schulen verdeutlicht habe, ist ein Bestandteil des gegenwärtigen europäischen Diskurses. Eine solche Tendenz ist mit der Anerkennung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirchen, aber auch mit der Gewährleistung der korporativen Religionsfreiheit wie mit dem Respekt vor der Kultur prägenden Bedeutung der jüdisch-christlichen Überlieferung nicht vereinbar. Hier kündigt sich erneut ein Konflikt zwischen einer starken Betonung der negativen Religionsfreiheit auf der einen, der positiven, individuellen wie korporativen Religionsfreiheit auf der anderen Seite an. Im Kern ist es ein Konflikt zwischen Laizismus und einer die Religionsfreiheit achtenden und fördernden staatlichen Neutralität.

In die deutsche Debatte fand diese Frage unlängst vor allem dadurch Eingang, dass die neue niedersächsische Sozial- und Integrationsministerin Aygül Özkan sich für ein generelles Verbot von Kreuzen in Klassenzimmern aussprach. Sie konnte die kritische Reaktion auf diesen Vorstoß schnell dadurch ausgleichen, dass sie bei ihrer Vereidigung die religiöse Beteuerung verwandte und ihren Amtseid mit dem Zusatz sprach, „so wahr mir Gott helfe“. Dass dies von kirchlicher Seite auf Kritik stieß, hat mich außerordentlich verwundert. Denn dazu, die religiöse Beteuerung zu verwenden, hat eine muslimische Ministerin in Deutschland ein selbstverständ-

liches Recht; Christen sollten sich darüber freuen, anstatt es zu kritisieren. Dieses Recht gilt übrigens unabhängig davon, ob diese Ministerin, wie es geschah, die Überzeugung ausdrückt, dass der Gott der Christen, der Juden und der Muslime ein und derselbe Gott ist, oder ob man, wie von kirchlicher Seite geschehen, die Unterschiede zwischen dem christlichen und dem islamischen Gottesverständnis hervorhebt. Die Wahrheit ist, dass diese beiden Aussagen sich überhaupt nicht ausschließen. Dass die Gottesverständnisse unterschiedlich sind, wird man sehr wohl sagen können. Denjenigen, der beim nochmaligen Nachdenken so kühn ist, daraus zu schließen, dass es mehrere Götter gibt, den möchte ich erstmal sehen; und ich möchte gern wissen, wie er das mit seinem eigenen Monotheismus vereinbart. Wenn Christen und Muslime sich (und das tun sie doch) sich zu dem einen Gott bekennen, können sie gar nicht anders, als in dem von verschiedenen Glaubensweisen bekannten Gott ein und denselben Gott zu sehen. Dass sie unterschiedliche Gottesverständnisse haben, berechtigt noch nicht zu der Aussage, es gebe mehrere Götter. Anders gesagt: Dass Gott einer ist, schließt Differenzen im Gottesverständnis nicht aus, wie wir derzeit deutlich erleben.

Damit sind wir mitten in den neuen Herausforderungen durch die europäische Präsenz des Islam. Gerade kritische Muslime in Deutschland fördern biswei-

len eine laizistische Mentalität. Dem ist entgegenzuhalten, dass auch ein weiter entwickeltes Religionsverfassungsrecht nach der in Deutschland gewachsenen Auffassung nicht von der These ausgeht, Religion sei Privatsache, sondern an die öffentliche Bedeutung der Religion und die fördernden Neutralität des Staates anknüpfen muss. Der Respekt vor der gleichen Religionsfreiheit von Muslimen kann auf korporativer Ebene nicht dazu führen, dass die christlichen Kirchen auf den mit ihrem Kirchesein verbundenen öffentlichen Status verzichten. Wenn muslimische Verbände aus Gründen des eigenen Selbstverständnisses einen solchen Verzicht üben, ist das ihr gutes Recht. Aber man kann von den Kirchen nicht verlangen, es ihnen gleichzutun. Umgekehrt aber verlangt der Respekt vor der Religionsfreiheit auch, dass religionsbestimmte Handlungen wie das Tragen des Kopftuchs in der Öffentlichkeit hingenommen werden. Solche Hinnahme gehört zur Toleranz. Davon ist die Frage des besonderen Zurückhaltungsgebots für Staatsbeamte, also das Kopftuch der Lehrerin, deutlich zu unterscheiden. Auch mag man sich Gefährdungen der öffentlichen Sicherheit und Ordnung durch die vollständige Verhüllung von Menschen ausmalen; doch zu einer solchen Gefährdung gibt die bisherige Zahl der Burka-Trägerinnen in Deutschland – Gott sei Dank – kaum einen unmittelbaren Anlass. Aber eine gesellschaftliche Debatte unter der Überschrift „freie Menschen zeigen

ihr Gesicht“ finde ich durchaus angezeigt. Sie hat, um ehrlich zu sein, für mich einen absoluten Vorrang vor der Forderung nach neuen gesetzlichen Regelungen.

Schließlich haben wir eine gesellschaftliche Diskussion über das Diskriminierungsverbot und dessen Auswirkung im Arbeitsrecht. Zunächst ein Beispiel aus der Diakonie: Hier wird derzeit die Frage durchgefochten, ob die Kirchen das Recht haben, die berufliche oder auch ehrenamtliche Mitarbeit von der Kirchenzugehörigkeit und, mehr noch, von einem inneren Verhältnis zum christlichen Glauben und zum kirchlichen Auftrag abhängig zu machen. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat auf diese Situation dadurch reagiert, dass sie die Kirchenzugehörigkeit von kirchlichen Mitarbeitern und die Loyalität gegenüber dem kirchlichen Auftrag in einer Loyalitätsrichtlinie ausdrücklich geregelt und auch klare Bestimmungen über das Verhältnis von Diakonie und verfasster Kirche getroffen hat. In der Debatte darüber war vielen gar nicht bewusst, dass auch dies eine Entwicklung ist, die durch die Weiterentwicklung der europäischen Situation und ihre unmittelbaren gesellschaftlichen Auswirkungen bei uns zustande kommt, weil das Diskriminierungsverbot, so sinnvoll es bedacht ist angewandt auch ist, zu solchen Exzessen führt, dass sogar etwas verlangt wird, was man nicht einmal mehr nur als eine Selbstsäkularisierung der Kirche, sondern eigentlich als eine Selbstaufgabe der

Kirche in einem Kernbereich der Identität ihres Lehrens und Handelns bezeichnen müsste.

Wir brauchen Europa, so hat Jürgen Habermas erklärt. Damit habe ich begonnen. Am Schluss will ich hinzufügen: Europa braucht die Religionsgemeinschaften, und aus meiner Sicht sage ich nachdrücklich: Europa braucht die Kirchen. Sie müssen ihren Beitrag zur Wahrung der Religionsfreiheit in Europa und zum Eintreten für die Religionsfreiheit weltweit leisten. Sie müssen darauf hinwirken, dass Europa sich seiner eigenen Wertbasis bewusst ist. Sie müssen dafür werben, dass die jüdisch-christliche Überlieferung unseres Kontinents, die Verantwortung vor Gott und den Menschen in ihrem Gewicht gewürdigt werden, auch wenn es bisher keine Europäische Verfassung gibt, in der das steht. Auch ohne eine solche Verfassung können die Kirchen für einen Geist eintreten, der von der Verantwortung vor Gott und den Menschen geprägt ist.

So sehr uns gerade in diesen Umbruchszeiten und in der aktuellen Beunruhigung durch Vertrauenskrisen, in die die Kirchen selber geraten sind, die eigene Situation, der Nahbereich, für viele beispielsweise die eigene Gemeinde, die eigene Diözese oder die eigene Landeskirche prägt, so sehr müssen wir solche Entwicklungen zugleich in einem globalen Zusammenhang sehen. Die Globalisierung bewirkt für viele Menschen neuartige Verunsi-

cherungen. Ihre persönlichen Lebensperspektiven werden in die Ungewissheiten hineingezogen, die sich aus der Vorherrschaft global wirksamer Marktmechanismen, aber auch aus dem Missbrauch wirtschaftlicher Macht und aus dem Mangel an weitsichtiger und sachgemäßer politischer Regulierung ergeben.

Global sind auch die Fortschritte von Wissenschaft und Technik mit ihren bisher unbekannten Auswirkungen auf unser Verständnis des Lebens. Man denke in diesen Tagen an den Schritt zur synthetischen Biologie mit ihren tiefen Auswirkungen auch auf Anfang und Ende des menschlichen Lebens, und die durch sie ausgelösten tiefgreifenden Veränderungen menschlicher Beziehungen.

Menschen suchen nach Orten verlässlicher Solidarität und verbindlicher Orientierung. Manchmal habe ich den Eindruck, dass unsere Kirchen dieses neue Suchen und Fragen noch gar nicht in sich aufgenommen haben, weil sie nach wie vor ganz stark an ihre herkömmlichen, wenn auch erodierenden Milieus gebunden sind. Jedenfalls ist die Antwort auf solche Herausforderungen noch nicht zu einer deutlich erkennbaren Priorität kirchlichen Handelns geworden. Denn wäre es so, dann würden die Kirchen – um es in der Sprache des Reformprojekts der Evangelischen Kirche in Deutschland zu sagen – eine Konzentration auf den Kern ihres Auftrags mit einer deutlichen Au-

ßenorientierung verbinden, einer Orientierung nämlich hin zu den Menschen, die zwar fragen, denen aber die Antwort des christlichen Glaubens fremd geworden ist. Dass die Kirchen sich dieser Aufgabe beherzt stellen, ist meine Hoffnung. Denn ihr wichtigster Auftrag liegt darin, sich den Herausforderungen unserer Zeit so zu stellen, dass den Menschen die Orientierungskraft des Evangeliums begegnen kann. Es gibt keinen Grund dazu, auf diese Herausforderungen aus einem Geist der Resignation, einem Geist der Verzagtheit zu reagieren. Christen sind von Hoffnung bestimmt; schwierige Situationen lähmen die Hoffnung nicht, sondern fordern sie heraus.

Auszüge aus der Diskussion

Prof. Dr. Dr. h.c. Heinrich Oberreuter:

Nach diesem Beifall braucht man gar nicht mehr herzlichen Dank zu sagen. Er ist ausgesprochen. Ich sage es aber trotzdem, Dank für einen Vortrag, der mit Hoffnung endete und wenn ich ihn recht interpretiere, eigentlich auch mit Hoffnung begann; denn Sie sind nicht eingestiegen auf die These der Verzweiflung, des schicksalhaften Ausrinnens der Religion und der religiösen Orientierungen. Sie haben darauf aufmerksam gemacht, dass religiöse Pluralität neben der säkularen Option steht, dass säkulare Bereiche neben religiös bestimmten stehen. Sie haben Ihre Hoffnung investiert in die „Vielfalt in Gemeinsamkeit“ und Sie haben uns im Grunde gezeigt, dass im öffentlichen Leben – auch im Verfassungsleben – die laizistischen und die religiösen Traditionen nebeneinander stehen. So bringt es übrigens auch die neue polnische Verfassung zum Ausdruck. Und Sie haben uns zum Schluss Mut gemacht, soweit wir dieses Mutes bedürfen oder auch begierig sind. Ich kann ja nicht ausschließen, dass in diesem Saal auch Agnostiker sitzen, die mit dem Thema gar nichts am Hut haben. Sie haben aber auch darauf aufmerksam gemacht, dass man, was die Stellung der Religion in der Öffentlichkeit betrifft, auch nicht zu resignieren Anlass hat. Auch da waren Sie sehr optimistisch, vielleicht ein bisschen aus der deutschen Position der amicabilis compositio zwischen Staat und Kirche. Was Europa betrifft, hätte ich fast den Eindruck, die Aggressivität der laizis-

tischen Position nimmt zu. Aber auch sie hat das Recht, sich zu artikulieren.

Meine Damen und Herren, diese Bemerkungen habe ich formuliert, um Ihnen die Chance zu geben, Ihre Gedanken zu sammeln. Wer wagt es? Bitte schön.

Publikumsfrage: Bischof Huber, Sie haben in Ihrem Vortrag interessanterweise den Begriff Amtskirche gar nicht erwähnt. Verschuldet denn nicht die Amtskirche vor allem die Entkirchlichung und die Entchristlichung, denn die Amtskirche spielt ja die Machtposition in der Religiosität aus. Wir sind individuell glaubenswillig und glaubensfähig. Ich kenne keinen aus meinem Freundes- und Bekanntenkreis, der seine Einstellung zum Christentum geändert hat. Aber wohl zur Kirche.

Bischof i. R. Prof. Dr. Dr. h.c.

Wolfgang Huber: In der Tat habe ich mit dem Begriff der Amtskirche große Probleme, obwohl ich weiß, dass das Bild von Kirche in vielen Fällen – heute übrigens in der Mediengesellschaft noch verstärkt – durch bestimmte Erscheinungen in der so genannten Amtskirche geprägt ist. Wir haben ja in vielen Fällen, auch bei Christen, die Glieder einer bestimmten Kirche sind, das Phänomen, dass ihre Wahrnehmung der Kirche weitgehend, manchmal sogar ausschließlich, durch mediale Kenntnisnahme bestimmt ist und dass Erschrecken und Enttäuschung – und Gründe dazu habe ich in meinem Vortrag auch ausdrück-

lich genannt – dann nur ganz schwer ausgeglichen und kompensiert werden können durch die Erfahrung konkreter christlicher Gemeinschaft am Ort des gelebten christlichen Lebens, nämlich in Gemeinden, in christlichen Gruppen und Kreisen, in gemeinsamen Projekten. Da muss man ein vielfältigeres Bild haben, als dass man nur an die von mir hochgeschätzte Ortsgemeinde denkt.

Aber wir wissen, dass auch die Beteiligungsformen in der Kirche inzwischen sehr viel vielfältiger sind. Ich stimme Ihnen darin sehr zu, dass bei den Reaktionen auf die erschreckenden Entwicklungen der letzten Zeit nach meiner festen Überzeugung – und Sie provozieren mich jetzt zu dieser sehr persönlichen und sehr ehrlichen Aussage – nur der Geist der klar erkennbaren Selbstkritik, Buße und Umkehr angemessen gewesen wäre dafür, dass er Nachdenklichen jedenfalls ermöglicht hätte, nun den Weg auch mitzugehen. Und ich traue mich das zu sagen, weil derjenige, der das in den letzten Monaten am deutlichsten formuliert hat, einer der von mir besonders verehrten und geschätzten katholischen Intellektuellen ist, nämlich Ernst-Wolfgang Böckenförde, der in einer „Außensicht“ in der Süddeutschen Zeitung die Bedeutung dieser Vorgänge für das Kirchenverständnis sehr deutlich gemacht hat. Er hat gesagt, es gehe eben nicht an, dass – um Ihren Ausdruck zu verwenden – die Amtskirche die Unantastbarkeit der Kirche als Institution mit Vorrang gegenüber der Aufrichtigkeit bezüglich be-

stimmter Vorgänge und der klaren Solidarität mit den Opfern ausstattet. Von daher liegt in diesen Vorgängen, so erschreckend sie sind, ja auch die Möglichkeit einer Öffnung zu einer grundlegenderen Weiterentwicklung oder Revision im Verständnis der Kirche. Das würde im Übrigen auch dem ökumenischen Miteinander sehr viel Gutes tun, weil wir dann auch im Kirchenverständnis „evangelisch“ und „katholisch“ ein Stück näher kämen. Denn was uns Evangelischen so leichthin von manchen als eine Schwäche unseres Kirchenverständnisses ausgelegt wird, hat doch seinen Grund darin, dass wir fest davon überzeugt sind, dass die Kirche selbst nicht nur die Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Gnade anderen verkündigt, sondern dass sie selbst diese Botschaft auch braucht. Und das haben Sie mit Ihrer Frage unter dem Stichwort Amtskirche nach meinem Verständnis angesprochen.

Publikumsfrage: *Herr Professor Oberreuter, Sie haben ganz recht, dass der Laiizismus aus Europa zu uns herüberschwappt und einen aggressiven Stil praktiziert. Das wird deutlich in vielen Symptomen, die man jetzt nicht aufzählen braucht. Aber ein Punkt ist ganz sicher – den haben Sie, Herr Professor Huber, genannt – die Nichtdiskriminierungsrichtlinie. Ich glaube, diesen Missbrauch des legitimen Anlegens der Richtlinie sollte man mit der Tugend der Unterscheidung jetzt doch sehr stark in den öffentlichen*

Diskurs einbringen und das Europäische Parlament auffordern, eine Bestandsaufnahme, einen Bericht der Kommission anzufordern über die Erfahrungen mit dieser Richtlinie. In einen solchen Bericht gehören natürlich auch die missbräuchlichen Anwendungen dieser Richtlinie, und meine Frage ist, ob die Verbindungsbüros in Brüssel auf diesem Gebiet schon tätig sind.

Prof. Huber: Nach meiner Kenntnis war dieses Thema die Schwerpunktbeschäftigung der Verbindungsbüros in Brüssel über die letzten Jahre – beinahe hätte ich gesagt: Jahrzehnte. Es war dies einer der Hauptgründe, deretwegen es richtig war, dass wir, jedenfalls als Evangelische Kirche in Deutschland, in Brüssel in unserem Verbindungsbüro kontinuierlich durch eine Juristin oder einen Juristen vertreten waren; denn die juristische Arbeit an EU-Richtlinien hatte hinterrücks Auswirkungen auf die Realität des kirchlichen Lebens, die man gar nicht frühzeitig genug beobachten konnte. Wir sind davon überzeugt, dass durch dieses kirchliche Mitwirken die Antidiskriminierungsrichtlinie eine Fassung hat, die einschließt, dass wir als Kirchen das Recht haben, die Loyalität der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu erwarten und zum Kriterium zu machen. Umso entsetzter sind wir darüber, dass ein deutsches Gericht, nämlich ein Arbeitsgericht in Hamburg, damit angefangen hat, unter vermeintlicher Berufung auf diese Richtlinie zu sagen, die Anforderungen der Kirchenzugehörigkeit und

eines inneren Verhältnisses zur Kirche seien rechtswidrig und dürfen nicht geltend gemacht werden; denn dieses Gericht maßt sich dabei an, seinerseits darüber zu entscheiden, welche Tätigkeiten in der Kirche verkündigungsnah sind und welche Tätigkeiten als so verkündigungsfern anzusehen seien, dass für sie ein besonderes Verhältnis zum Auftrag der Kirche nicht mehr erforderlich sei. Diese Einmischung des Gerichts in die inneren Angelegenheiten der Kirche ist von einem Ausmaß, das alles über den Haufen wirft, was die Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts und andere Vorgänge eigentlich hinreichend klargemacht hatten. So erwägenswert ich natürlich Ihren Vorschlag finde, auf der Ebene der Europäischen Union die Auswirkungen dieser Richtlinie sowohl durch die Transformation in einzelstaatliches Recht als auch durch die direkte Berufung auf sie auszutragen, so wichtig finde ich es zugleich, dass man in Deutschland eine wirklich kompetente Diskussion darüber führt. Ich sage ungeschützt und mit der Freiheit des Nichtjuristen, dass auch Gerichtsurteile ein bestimmtes Niveau nicht unterschreiten sollten.

Prof. Oberreuter: Das sagt er natürlich als Sohn eines brillanten Verfassungsjuristen.

Publikumsfrage: Herr Bischof Huber, Sie haben uns innerhalb der Europäischen Union, das war das Europa, von dem Sie

sprachen, verschiedene Spielarten des Verhältnisses der verfassten Religion der Kirchen zum Staat geschildert. Was wir haben, ist das deutsche Staatskirchenrecht. Nun haben wir dieses Staatskirchenrecht ja aus der Weimarer Verfassung direkt als Bestandteil in das Grundgesetz übernommen, und man muss sich fragen, und das frage ich Sie: Ist eigentlich dieses deutsche Staatskirchenrecht wirklich zukunftsfähig? Ist es imstande, die neuen Probleme, die wir durch Erweiterung des Religionspektrums haben, auf dessen Grundlage zu bewältigen?

In der Weimarer Zeit, und in gewissem Sinne gilt das natürlich auch für das Grundgesetz, gab es die evangelische Kirche, die reformatorische und die katholische Kirche und danach war das Ganze ausgerichtet. Eine Verschwisterung in gewissem Sinne von juristischen und staatlichen Einrichtungen als der Begriff der Körperschaft des öffentlichen Rechts und die Einziehung der Kirchensteuer durch den Staat und Religionsunterricht unter dem Schirm des Staates – alles wahnsinnig praktisch und ordentlich und gut, solange wir es mit dem alten Zustand zu tun hatten. Was machen wir aber nun mit unseren islamischen Zuwanderern, die nicht in dieses Schema von verfasster Kirche passen? Wir müssen das immer irgendwie so hinschnitzen, damit wir dieses einfügen können in unser traditionelles System von Staat und Kirche. Kann es sein, dass andere Länder, die nicht diese Art von Verschwi-

terung, dieses spezielle Verhältnis von Staat und Kirche haben, sich leichter tun im Umgang mit dieser, in diesem Sinne auch globalisierten Welt, in der man es eben mit vielen Religionen und vielen Spielarten in einem Land zu tun hat?

Prof. Huber: Ich fange mit der zweiten Frage an. Nach meiner Kenntnis hat es nur Österreich etwas leichter, weil die in Österreich lebenden Muslime nicht mehrheitlich aus der Türkei, sondern aus der ehemaligen k. u. k. Monarchie, nämlich vorrangig aus Bosnien, stammen. Deswegen waren sie in eine Religionskultur hineingewachsen, in der sie keine Schwierigkeiten hatten, sich als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu verfassen. Wir haben es dagegen nicht nur einfach mit dem Islam zu tun, sondern mehrheitlich mit einem Islam, der türkisch – und das heißt, durch die türkische Variante des Laizismus – geprägt ist. Die türkische Variante des Laizismus ist ein staatsdirigistischer Laizismus. Die Mitgliedsgemeinden von DITIB, der größten Organisation, sind staatlich gelenkte – und zwar durch den türkischen Staat gelenkte – Gemeinden mit Imamen, die vom türkischen Staat bezahlt, ausgebildet, mit Predigten versehen sind. An diese Ausgangsbedingung, so formuliere ich als erste These, können wir uns gar nicht anpassen, weil dieser Islam unter der Überschrift des Laizismus, also einer vermeintlich radikaleren Trennung von Staat und Religion, in Wahrheit eine Unterordnung der Religion unter einen bestimmten

Staat praktiziert, von der wir sagen müssen, dass sie auch in Zukunft nicht die deutsche Ordnung sein kann.

Bitte verstehen Sie das nicht als einen irgendwie antiislamischen Affekt. Aber ich selber habe mit keinem Thema in der Türkei größere Schwierigkeiten als mit dem Thema der Religionsfreiheit – und zwar nicht nur, weil ich die Situation von christlichen Kirchen in der Türkei angesprochen habe, sondern auch, weil ich infrage gestellt habe, ob eigentlich diese türkische Variante des Laizismus mit einem europäischen Standard von Religionsfreiheit und der damit notwendigerweise zusammengehörenden Religionsneutralität, dem Gebot der Nichtidentifikation des Staates mit einer bestimmten Religion, vereinbar ist.

Kommen wir von hier aus zu den Verhältnissen in Deutschland: Die Weimarer Zusammenfassung der staatskirchenrechtlich gewachsenen Grundelemente in der deutschen Ordnung wurde nicht deswegen ins Grundgesetz übernommen, weil man keine Zeit gehabt hätte, sich etwas Besseres einzufallen zu lassen, sondern weil sich die hohe Qualität dieser Regelung in der Debatte des Parlamentarischen Rats erneut herausgestellt hat. Diese Qualität stellt sich auch in den gegenwärtigen Debatten wieder heraus. Ich habe keine übergroßen Probleme damit, statt von Staatskirchenrecht im Blick auf diese Ordnung von „Religionsverfassungsrecht“ zu reden.

Ich verwende die Ausdrücke inzwischen wechselweise, auch deswegen, weil manche diesen neuen Begriff „Religionsverfassungsrecht“ mit dem Ziel verwenden, die deutschen Regelungen laizistisch umzudeuten. Für den neuen Begriff allein gibt es an sich durchaus einen guten Grund; denn in den tragenden Aussagen der Weimarer Reichsverfassung, in den Artikeln, die ins Grundgesetz aufgenommen worden sind, kommt der Ausdruck „Kirche“ gar nicht vor. Dort gibt es lediglich die berühmte Bestimmung, es bestehe keine Staatskirche – eine negativ etwas Bestimmtes ausschließende Bestimmung. Aber sonst ist von „Religionsgesellschaften“ die Rede: in Antizipation einer Pluralität, die zu Beginn der Weimarer Zeit so noch gar nicht vorhanden war. Die Weimarer Verfassungsväter haben ganz bewusst, eigentlich über die Realität, wie sie damals war, hinausgehend, den Allgemeinbegriff der „Religionsgesellschaft“ verwendet, weil sie wollten, dass alle sich unter dem Dach des Verfassungsstaats zu rechtfinden könnten. Und sie haben, manche sagen zwei, andere sagen drei Stufen des Status vorgesehen, in dem man sich als Religionsgesellschaft nach freier Wahl und Entwicklung befinden kann. Man kann sich zum einen vereinsrechtlich organisieren. Man kann zum anderen den Antrag stellen, Körperschaft des öffentlichen Rechts zu werden, und dabei nachweisen, dass man durch Verfassung und Mitgliedschaft die Gewähr der Dauer bietet. Manche sehen eine dritte Stufe darin,

dass die großen Kirchen im Vergleich zu den anderen Religionsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, einen in bestimmten Hinsichten besonderen Status haben, der sich vor allem in den Verträgen zwischen Staat und Kirche ausdrückt.

Der einzige konkrete Vorschlag, den ich bezüglich einer Weiterentwicklung dieser deutschen Regelung aus letzter Zeit kenne, besteht darin, zwischen dem vereinsrechtlichen Status und der Körperschaft des öffentlichen Rechts noch eine Zwischenstufe einzuführen. Mir hat noch niemand genau erklärt, wie diese Zwischenstufe aussehen soll. Sie soll aber dem Bedürfnis Rechnung tragen, dass die muslimischen Verbände und Moscheegemeinden nach ihrem Selbstverständnis nicht Körperschaft des öffentlichen Rechts sein wollen und sein können. Es gibt keine Anträge und es gibt keine Genehmigungen, aber sie fühlen sich durch den vereinsrechtlichen Status zu niedrig eingeschätzt. Ich finde jedoch, das Erfordernis der Verlässlichkeit als Voraussetzung der Körperschaft des öffentlichen Rechts sollte man nicht preisgeben. Aber man mag das überlegen; die konkreten Veränderungsvorschläge reduzieren sich auf diesen Punkt. Es sei denn, man hat eine laizistische Absicht, und sagt, weil die muslimischen Verbände und Moscheegemeinden noch gar nicht ernsthaft am öffentlichen Raum partizipieren wollten und sich gar nicht dafür institutionell aufstellten, sei die Ge-

legenheit günstig, alle Religionsgemeinschaften auf den Status der muslimischen Verbände zurückzufahren. Zu einer solchen laizistischen Ausnutzung der aktuellen Situation sage ich nur, dass ich fest davon überzeugt bin, dass die christlichen Kirchen dem nicht zustimmen werden. Ich hoffe darüber hinaus, dass die deutsche Öffentlichkeit insgesamt dem nicht zustimmen wird, weil sie ein Gefühl dafür besitzt, was sie daran hat, dass die Kirchen am öffentlichen Raum partizipieren und dadurch den Raum dafür offenhalten, dass auch andere Religionen an diesem öffentlichen Raum partizipieren können.

Wenn Sie das Thema Religionsunterricht anschauen, haben Sie zwischen drei Modellen zu wählen. Erstes Modell: Religionsunterricht nach den Grundsätzen der Religionsgesellschaften, erteilt gemäß Artikel 7 des Grundgesetzes. Die muslimischen Verbände entwickeln sich so weiter, dass sie diese Rolle tatsächlich übernehmen werden. Zweites Modell: Islamunterricht, unterrichtet nach Lehrplänen des türkischen Diyanet, der türkischen Religionsbehörde, was ich für problematisch halte. Drittes Modell: Islamkunde, unterrichtet nach Lehrplänen des deutschen Staates – problematisch auch dies, weil der Staat zunächst einen Ethikunterricht als Alternativangebot für diejenigen, die nicht in den Religionsunterricht gehen wollen, anbieten muss. Eine Religionskunde kann er am ehesten im Rahmen eines solchen Ethikunterrichts anbieten. Das muss dann

aber eine Religionskunde sein, die alle betrifft, und nicht eine spezielle islamische Religionskunde. Diesen Ethikunterricht versteht man in Bayern noch als „Ersatzunterricht“; wir in Berlin haben in diesem Zusammenhang noch andere Probleme. Das sind die drei Möglichkeiten. Zwei von ihnen sind hochproblematisch, unabhängig davon, ob Sie an der Verfassung etwas ändern oder nicht.

Nehmen Sie das andere spannende Problem, das in diesen Wochen so eine große Rolle gespielt hat: Islamische Theologie an deutschen Universitäten. Der Wissenschaftsrat hat vollkommen recht, wenn er fordert, dass das Fach stärker institutionalisiert werden muss, übrigens nicht nur wegen eines Ausbildungsbedürfnisses besser ausgebildeter islamischer Religionslehrer und Imame, sondern auch als Beitrag zum gesellschaftlichen Dialog. Wir brauchen mehr Menschen, die gesprächsfähig sind, um einen Beitrag zum nötigen Miteinander von Toleranz und Bereitschaft zum Streit um die Wahrheit zu leisten. Der Wissenschaftsrat schlägt jetzt vor, für die Einheiten für islamische Theologie Beiräte zu schaffen, in denen nach einer nicht geklärten Regel – aber die muss sich dann finden – die islamischen Verbände Mitglieder entsenden können. Diese sollten aber eigentlich im Laufe der Zeit besser institutionalisiert werden, damit sie eine eigenständige Miterantwortung dafür wahrnehmen, welche Art von islamischer Theologie denn nun an deutschen Univer-

sitäten einen Ort bekommen soll. Auch das führt eher dazu, dass man eigentlich darauf hoffen muss, dass die islamischen Verbände bei aller Freiheit, nicht Kirche sein zu wollen, doch stärker in eine Mitverantwortung für die Wahrnehmung korporativer Religionsfreiheit in unserem Land hineinwachsen. Das muss die Zielsetzung sein; eine bessere Voraussetzung dafür als das deutsche System findet sich in Europa nicht. Dieses System festzuhalten, weiterzuentwickeln, aber nicht umzustürzen, ist auch angesichts dieser aktuellen Herausforderung mein dringlicher Rat.

Publikumsfrage: Sie sprachen im Wesentlichen über den Freiraum der Religiosität und der Kirchen in den Staaten Europas. Wir haben aber zum anderen das Phänomen, dass der Staat nicht alles kann und daher die Kirchen viele Aufgaben übernehmen, bei denen der Staat nicht optimal handelt. Bei allen Diskussionen über Hartz IV usw., die bayerische Diakonie äußert sich zu diesem Thema. In anderen europäischen Staaten gilt stärker als in Deutschland, dass, wenn Sie in Not sind, Sie zum Pfarrer gehen und um ein Almosen bitten. Traditionell war das bei uns auch so, wogegen es in Italien und in Frankreich noch immer gängig ist. Zweitens haben Sie eine Rolle der Kirchen im Schulwesen. Diejenigen Eltern, die mit dem staatlichen Schulwesen nicht zufrieden sind, können ja Privatschulen gründen, aber die Kirche unterstützt auch oder hat selbst viele Schulen, die eine Alternative zu den staat-

lichen Schulen bilden und damit dem einzelnen Bürger mehr Freiheit geben. Drittes Beispiel – Entwicklungshilfe: Es wird immer kritisiert, dass die Entwicklungshilfe in Afrika ein Fass ohne Boden sei. Von den kirchlichen Projekten, die die staatlichen Mittel bei den einzelnen Gemeinden in Afrika ansiedeln, wird eigentlich kaum gesagt, dass diese kirchliche, staatlich unterstützte Entwicklungshilfe fehlt am Platze sei.

Weitere Publikumsfrage: Ganz kurz. Was Sie heute über Aufklärung und Christentum gesagt haben, ist alles grundfalsch.
(Heiterkeit)

Prof. Oberreuter: Was machen wir da jetzt, Herr Huber? Einen zweiten Vortrag?

Prof. Huber: Vielen Dank für diese klare Aussage. Ich könnte besser damit umgehen, wenn Sie sagen würden, an welchen Punkten und in welchen Nuancen das falsch ist. Aber darüber können wir uns vielleicht hinterher – –

Publikumsfrage: Das können wir später, ein andermal, vielleicht schriftlich – –

Prof. Huber: – – ein andermal unterhalten. Auf die Aussage als solche kann ich nur zuversichtlich und fröhlich sagen: Nein, grundfalsch ist das nicht, auch wenn man sich über Einzelemente streiten mag. Zwischen christlichem Glauben und

Aufklärung besteht nicht eine einfache Antithese. Jetzt berufe ich mich meinerseits noch einmal auf Papst Benedikt XVI., denn er hat nicht nur, als er noch Josef Ratzinger hieß, sondern auch als Papst Benedikt XVI. positiv auf die Aufklärung Bezug genommen. Das ist einem gar nicht so deutlich, weil man den Eindruck hatte, es habe sich geändert. Aber im Zusammenhang der heißen Debatte über seine Regensburger Rede hat er erklärt, er wolle mit dieser Rede in einen Diskussionsprozess mit dem Islam eintreten. Dies verdeutlichte er in einer Stellungnahme – nach meiner Erinnerung vor islamischen Vertretern, die er nach der Regensburger Rede nach Rom eingeladen hatte. Zu den großen Erwartungen, die er dabei äußerte, gehörte, dass der Islam ein geklärtes und positives Verhältnis zur Aufklärung bekommt und damit – so nahezu wörtlich – den Schritt vollzieht, den die römisch-katholische Kirche mit dem II. Vatikanischen Konzil vollzogen hat. Das ist doch eine Aussage, der im Blick auf das Thema der Aufklärung viel zu denken gibt.

Nun gebe ich meinerseits gern zu, dass ich im Blick auf das Verhältnis des reformatorischen Flügels der christlichen Kirchen zur Aufklärung noch ein bisschen optimistischer bin. Ich habe mir das am Beispiel der amerikanischen Aufklärung genauer angeschaut, aber auch das Verhältnis von Immanuel Kant zur lutherischen Reformation intensiver betrachtet. Da lässt man dann auch die Klischees und Schwarz-

weißbilder hinter sich und kommt in differenzierte Betrachtungen hinein.

Also, auf Ihre einfache Aussage, das sei grundfalsch, sage ich: Nein. Ihre Aussage ist grundfalsch, und wenn wir viel Zeit hätten, würden wir miteinander ein differenziertes Bild entwickeln.

Prof. Oberreuter: Der Satz von Benedikt ist gut. Nur unser Kritiker glaubt ihn wohl nicht.

Prof. Huber: Wenn er „grundfalsch“ sagt, dann reden wir ja nicht mehr über Fragen des Glaubens, sondern dann reden wir über faktische Zusammenhänge. Die faktischen Zusammenhänge – davon bin ich fest überzeugt – muss man so betrachten, dass man die Aufklärung nicht einfach als etwas ansieht, was gegenüber der christlichen Geschichte Europas etwas Fremdes und etwas nur Umstürzendes ist. Die andere Frage ist insofern eine gute Schlussfrage, als sie dazu verhilft, auf die Amtskirche doch auch noch einmal einen anderen Blick zu werfen: indem man nämlich die Amtskirche als verfasste, als institutionalisierte Kirche ansieht. Dabei wird man dessen gewahr, dass die Ausnahmesituation, in die die Kirchen in den Jahrzehnten nach 1950, vor allem im Westen Deutschlands, zunächst geraten waren, und die hohe Bereitschaft des Staates, sie bei der Erfüllung ihrer Aufgaben unter Inanspruchnahme des Subsidiaritätsprinzips zu unterstützen, erhebliche Gestaltungsmöglichkeiten erschlossen haben. Für diese Möglichkeiten

kann man nur von Herzen dankbar sein. Sie sind von dieser Amtskirche auch in einer Weise ausgestaltet worden, die sehr viel Dauerhaftigkeit hat.

Sie haben die drei Beispiele genannt. Zunächst die institutionalisierte Diakonie als eine große Präsenz des Geistes christlichen Helfens in unserer Gesellschaft. Mit ihr verbindet sich die Chance, auch die armutsorientierte Diakonie so einzusetzen, dass die Zahl der Menschen geringer geworden ist, die einfach vor einem Pfarrhaus stehen und auf den Klingelknopf drücken. Sie ist auch deswegen geringer geworden – ich nehme mein Beispiel Berlin –, weil eine große Zahl christlicher Gemeinden die Aktion „Laib und Seele“ ins Leben gerufen hat, durch die Menschen, die nicht selber ans tägliche Brot kommen, in einer organisierten Form unterstützt werden und das bekommen, was sie brauchen. Die Diakonie, so will ich damit sagen, ist nicht nur ein Apparat. Sie enthält auch das Moment der unmittelbaren Zuwendung zum hilfsbedürftigen Nächsten. Mir liegt im Übrigen unter diesem Gesichtspunkt sehr daran, die großen Institutionen der Diakonie und die gemeindenahen Diakonie wieder näher zusammenzuführen, als das in den letzten Jahrzehnten zum Teil der Fall war.

Zweitens mein Lieblingsthema: der Bildungsauftrag der Kirchen. Dabei erinnere ich ganz besonders an die staunenswerte und unerwartete Geschichte, die ich nun im Osten Deutschlands miterlebt, auch ein

bisschen mitgestaltet habe, dass nämlich das Erschrecken über die Bildungslandschaft im Osten Deutschlands zu einer Schulgründungsinitiative geführt hat, die wir alle zu Beginn der Neunzigerjahre nicht erwartet hätten. Das ist ein wunderbares Zusammenspiel, wenn es auch im Einzelnen knirscht, zwischen sehr oft ganz konkreten Elterninitiativen am Ort und der Unterstützungs- und Förderungsbereitschaft durch die Kirchen. Dieses Zusammenspiel hat dazu geführt, dass wir jetzt ein Netz von christlichen Schulen – Grundschulen, Gymnasien – gerade im Osten Deutschlands haben. Jetzt versuchen wir noch mehr Gesamtschulen, Realschulen und ähnliches hinzuzufügen, damit da nicht eine Lücke entsteht. Das ist eine langfristige Aufgabe, die auch angesichts der Beschreibung der religiösen Entwicklung, die wir besprochen haben, große Bedeutung hat. Nur darf man sich keine Illusion machen. Auch wenn diese Entwicklung erfreulich ist, reden wir – was die Schülerzahlen betrifft – über Prozentsätze, die im einstelligen Bereich rangieren. Ohne Präsenz in den staatlichen Schulen und ohne Beteiligung an deren möglichst guter Weiterentwicklung wird man der Aufgabe, um die es insgesamt geht, nicht gerecht – man braucht also – eine Doppelstrategie.

Drittens haben Sie die weltweite Entwicklungshilfe angesprochen. Das ist in der Tat ein unentbehrliches Element im Prozess der letzten Jahrzehnte. Denn es ist unent-

behrlich, sich der weltweiten Verantwortung bewusst zu sein und dabei die besonderen Beziehungen zu nutzen, die die Kirche als ein weltweites Netzwerk besitzt. Deswegen hat sie die Chance, Adressaten helfenden Handelns in den Ländern des Armutsgürtels dieser Erde besser zu kennen als andere. Sie soll dabei bloß ganz beherzt auch den kirchlichen Charakter ihres Tuns anerkennen und die kirchlichen Netzwerke, die sie hat, auch wirklich nutzen. Dann gibt es mehr Gewähr dafür, dass Hilfsmittel und Hilfsgelder nicht irgendwo versickern, sondern zielgenau ankommen. Und jeder, der weiß, dass wir eigentlich kurz vor dem Ende der 15 Jahre sind, für die die Milleniumsentwicklungsziele von den Vereinten Nationen formuliert worden sind, und dass wir von der Halbierung der Armut in der Welt noch immer denkbar weit entfernt sind – das war das Hauptziel –, der weiß dann auch, dass diese Aufgabe an Bedeutung nicht geringer wird, sondern unverändert da ist, ja noch wächst.

Solche Überlegungen führen zu einem anderen Bild der Amtskirche, das wir mit einbeziehen sollten, wenn wir ein Gesamtbild der kirchlichen Wirklichkeit haben wollen. Dazu würde im Übrigen noch sehr viel mehr gehören, was wir heute nicht besprochen haben. Aber ich bedanke mich sehr für die Vielfalt und Klarheit Ihrer Fragen.

Prof. Oberreuter: Meine Damen und Herren, ich danke noch einmal für das

differenziertere Bild, das wir heute Abend erfahren haben. Die Religionssoziologie, wenn ich an Hans Joas denke und an Casanova – das ist nicht der, an den Sie jetzt denken, sondern das ist ein amerikanischer Religionssoziologe –, sprach ja doch sehr entschieden von der Säkularisierung Europas und speziell auch Deutschlands und sah die Pluralität der Optionen lang nicht so deutlich wie Sie. Das hat sich geändert. Der spätere Joas mag als Beispiel dienen. Deswegen finde ich Ihren Vortrag ermutigend. Ich sehe Sie etwas näher bei Ihrem Tübinger Kollegen Eberhard Jüngel, der ja die schöne These formuliert hat, die Säkularisierung wolle, wenn das humanum verteidigt werden will in dieser Gesellschaft, nicht im Säkularismus zu Ende gedacht werden. In diesem Sinne verstehe ich auch Ihre Bemerkungen, Herr Huber. Ganz herzlichen Dank.

Den Dank möchte ich noch kurz erweitern, nachdem ich den stellvertretenden Direktor des Landtags bescheiden in der letzten Reihe sitzen sehe, Herrn Jäger, ein intellektuelles Fundament dieses Hauses. Ich bitte Sie, unseren Dank für die Betreuung durch den Landtag entgegenzunehmen, ihn der Präsidentin zu übermitteln, falls Sie sie nach den Berliner Ereignissen bald unversehrt wieder sehen sollten. Dank auch für den Empfang, der jetzt draußen stattfindet und zu dem Sie seitens des Hauses herzlich eingeladen sind, natürlich unter Billigung der Akademie für politische Bildung. Einen schönen Abend Ihnen allen!

