

Werner Thiede

Zwischen Laizismus und Gottesstaat

Wie Religion und Politik heute einander beeinflussen

Die sogenannte Globalisierung ist kein ganz junger Prozess. Aber ohne Zweifel hat sie in den letzten Jahrzehnten enorm an Tempo zugelegt – und zwar sowohl in wirtschaftlicher als auch in sozialpolitischer und geistiger Hinsicht. Was bedeutet diese Entwicklung insgesamt für unseren Kontinent? Europa – so hört man oft – solle „eine Rechts- oder eine Gesinnungsgemeinschaft auf pluralistischer Basis“ werden. Aber taugt „Pluralismus“ nicht allenfalls als Rahmenbedingung für eine *wirtschaftspolitische* Staatengemeinschaft, kaum jedoch für eine *gesinnungspolitische*? Und welche Rolle soll künftig staatliche Macht in Europa im Verhältnis zu den diversen religiösen Institutionen und Bewegungen spielen? Entscheidungen zur Lösung wirtschaftlicher Probleme etwa lassen sich kaum treffen unter völliger Absehung von politischen und weltanschaulichen Sinnhorizonten – also letztlich auch nicht unter Absehung von religiösen Fragen. Im Gegenteil: *Wie* diese Hintergrund-Fragen beantwortet werden, davon hängt die Lenkung des Vordergrund-Geschehen maßgeblich ab.

Die Herausforderungen der Gegenwart sind im Horizont des Globalisierungsprozesses gigantisch und komplex; darum verlangen sie nach tiefgreifenden Überlegungen, gerade auch in religiöser Hinsicht. Entsprechend bedarf es nicht zuletzt theologischer Reflexion in den politischen Grundfragen unserer Zeit. Und zwar nicht nur wegen des erforderlichen Tiefgangs an Weisheit, sondern auch weil Religionen wieder eine stärker erkennbare Rolle in den weltpolitischen Zusammenhängen spielen. Europa und Naher Osten, Abendland und Morgenland, Christentum und Islam befinden sich auf neue Weise in einem Ringen der Kulturen. Gerade deshalb sind auch religiöse Fundamentalismen allenthalben erstarkt. Nicht zuletzt die Frage nach einer EU-Mitgliedschaft der Türkei berührt religionswissenschaftliche und theologische Probleme. Denn hierbei geht es durchaus um künftige Einflussmöglichkeiten der Weltreligion Islam auf die abendländische Kultur.

Wenn man nun also gerade auch die Theologie befragen möchte, drängt sich in unserer pluralistischen Gesellschaft freilich rasch der Verdacht auf, theologische Antworten könnten unmöglich jene Neutralität bieten, wie sie in diesen schwierigen Fragen gefordert und namentlich von staatlicher Seite erwartet werden müsse. Doch Vorsicht! Ein solcher

Verdacht zeugt per se von der Komplexität der Problematik. Es gibt nämlich auf weltanschaulichem und religiösem Gebiet nirgends wirkliche Neutralität. Und die Theologie hat immerhin den Vorzug, dass sie über diesen Sachverhalt und ihre eigene Position wenigstens ausdrücklich reflektiert.

Im Folgenden werde ich in einem ersten Punkt die Entwicklung des sogenannten Laizismus im europäischen Gegenüber zum Staatschristentum skizzieren. Mein zweiter Punkt soll dann das Spannungsfeld zwischen Gottesstaat und Laizismus in der Türkei erläutern. Wie demgegenüber die Lage jenseits von Gottesstaat und Laizismus bei uns in Deutschland aussieht, wird in einem dritten Punkt zu betrachten sein. Ein vierter Punkt soll schließlich kurz erläutern, warum es an der Zeit ist, die Rolle der christlichen Botschaft in ihrer gesamtpolitischen Relevanz für Europa wieder stärker ins allgemeine Bewusstsein zu heben.

1. Vom Staatskirchentum zum Laizismus – ein europäischer Rückblick

Staat und Religion bildeten von Alters her eine weitgehende Einheit. Ihre Trennung in zwei völlig voneinander unabhängige Bereiche ist erst eine Abstraktionsleistung der europäischen Neuzeit gewesen. Und ob diese praktisch umgesetzte Abstraktion der komplexen Wirklichkeit hinreichend gerecht wird, ob also nicht die Alten ein beachtenswertes Gespür für die inneren Zusammenhänge von Weltanschauung, Religion und Politik hatten, wird man zumindest fragen dürfen – und angesichts der gegenwärtigen internationalen Vorgänge neu fragen müssen!

Wirkungsgeschichtlich waren für die Christenheit die Ausführungen im 13. Kapitel des Römerbriefs von hoher Bedeutung. Demnach gibt es „keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt der Anordnung Gottes; die ihr aber widerstreben, ziehen sich selbst das Urteil zu... Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zugut. Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst: Sie ist Gottes Dienerin und vollzieht das Strafgericht an dem, der Böses tut“ (13,1-2.4). Exegetisch ist heute umstritten, ob diese Sätze tatsächlich von dem Apostel Paulus stammen oder ob es sich um einen späteren Einschub in den Römerbrief handelt. Wie dem auch sei – große Teile der Christentumsgeschichte sind von diesen Sätzen geprägt worden, nicht zuletzt die Zwei-Regimenten-Lehre Martin Luthers. Kirche und Staat sollen sich nach reformatorischer Einsicht nicht gegenseitig entmündigen und nicht ohne Not in ihrer jeweiligen Bereiche hineinregieren. Der bekannte Umstand,

dass in evangelischen Landeskirchen Fürsten und staatliche Obere Leitungsfunktionen zugesprochen bekamen, war freilich aus einer solchen Not geboren: Weil in der neuen Konfession noch keine Bischöfe zur Verfügung standen, berief man die vornehmsten Glieder der Kirche in die Leitung. Dieses staatskirchliche Modell kam im Übrigen nur in Frage, solange Kirche und Volk eine mehr oder weniger kongruente Größe darstellten.

Hatten sich mit der Reformation deutliche Risse in der Einheit von Kirche und Volk ergeben, so nahmen nach dem 30-jährigen Krieg diese Brüche weiter zu. Konfessionelles Staatskirchentum verlor an innerer Legitimation, je mehr die Konfessionen selbst für religiösen Pluralismus standen. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts brachte die weitere Entwicklung des Staatskirchentums Sonderrechte für die sogenannten „Sekten“ mit sich: Zunehmend wurden sie staatskirchenrechtlich als „Religionsgemeinschaften“ eigener Art anerkannt. Seit den Bestimmungen der deutschen Verfassung von 1919 ist die Staatskirche völlig aufgehoben, womit auch den religiösen Randgruppen im Prinzip gleiche Rechte zuerkannt werden. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche haben sich spätestens von da an, eigentlich schon seit dem 19. Jahrhundert, partnerschaftlich entwickelt. Die Einsicht, dass geistliche und weltliche Macht zwar zusammenwirken, aber möglichst nicht miteinander vermengt werden sollen, war ja seit Jahrhunderten gewachsen. Die Notwendigkeit strikter Unterscheidung hätte freilich bereits aus dem berühmten Wort Jesu gewonnen werden können: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36).

Noch bis weit in die Neuzeit, nämlich bis 1875 hatte es allerdings auf katholischer Seite gedauert, bis der Papst offiziell auf den Weltherrschaftsanspruch verzichtete. Es war denn auch der klerikale Machtanspruch der katholischen Kirche gewesen, der ab 1789 im Zuge der Französischen Revolution massiv bekämpft wurde. Gegen einen mit der Republik-Idee unversöhnten Katholizismus richtete sich der damalige Kulturkampf. Von der französischen Aufklärung leitete sich die weltanschauliche Forderung her, das öffentliche Leben von Religion und Kirche loszulösen; es sollte stattdessen von einer „autonomen Moral“ geprägt werden. Diese antiklerikale Tendenz wurde auf den Begriff des *Laizismus* gebracht.

Tatsächlich trat solcher Laizismus später in den meisten römisch-katholischen Ländern auf. In Frankreich selbst führte er 1876 zur Laisierung des öffentlichen Lebens. Betroffen war zunächst die bis dahin konfessionell geprägte Staatsschule. Den Abschluss des laizistischen Kulturkampfes bildete das liberale Trennungsgesetz von 1905: Es vollendete die Verdrängung der Kirchen aus dem öffentlichen Leben; deren Subvention wurde

untersagt, und sie erhielten lediglich den Status von Vereinen des Privatrechts. Was für die protestantischen Kirchen womöglich noch begrüßt werden konnte, empfand die römisch-katholische Kirche als größte Zumutung. Kein Wunder, dass Papst Pius X. (1903-1914) jenes Gesetz absoluter Trennung, das 1905 mit der staatlichen Aufkündigung des Konkordats von 1801 einherging, ablehnte! Kein Wunder auch, dass noch Papst Pius XI. (1922-1939) den Laizismus bekämpfte als „eine Pest, die die Menschheit befallen hat“!

In der Tat war mit dem Laizismus eine Gefahr für die Gesellschaft insgesamt gegeben, die auch von nichtkatholischer Seite gesehen werden konnte: „Der inneren Konsequenz nach hätte diese autonome Weltanschauung ... zu einem *Totalitätsanspruch* in Kultur und Bildung führen müssen, was jedoch in Widerspruch stand zu den *Freiheitsrechten* von Aufklärung und Liberalismus“ (Isnard Frank: Art. *Laizismus*, in: Wörterbuch des Christentums, 1988, 708f). Konkretisiert haben sich solch totalitäre Formen des Laizismus in kommunistisch-sozialistischen Ländern. Demgegenüber kam es in Frankreich seit dem Ende des Ersten Weltkriegs allmählich – insbesondere unter dem Einfluss der Rechtsprechung – zu Korrekturen an dem unverkennbar ideologischen Zug des Laizismus. Während der religiöse Bereich der Privatsphäre überlassen blieb, gewährleistete der Staat Religionsfreiheit, aber auch korporative Kirchenfreiheit. Er übte sich zunehmend in wohlwollender Unparteilichkeit gegenüber allen Religionen und Weltanschauungsgruppen. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der kirchenfeindliche Laizismus offiziell von einer eher religionsfreundlichen Laizität abgelöst, den in dieser neuen Form auch die französische Bischofskonferenz für annehmbar erklärte. Ebenfalls konnte sich das II. Vatikanische Konzil mit ihm in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ arrangieren.

Gleichwohl bezeichnet auch noch die sogenannte Laizität die völlige Abstinenz des Staates in Weltanschauungsfragen. Stellt aber solch „völlige Abstinenz“ nicht eine ideologische Selbsttäuschung dar? Entweder macht der Staat in diesem Modell doch verdeckte Vorgaben, oder staatliche Einrichtungen werden zum Spielball von wiederum verdeckten weltanschaulichen und religiösen Bestrebungen. Beide Gefahren werden konkret erkennbar, wenn man den Laizismus in seiner heutigen Gestalt anhand des Kopftuchstreits in Frankreich und in der Türkei betrachtet.

2. Der Kopftuchstreit als laizistische Herausforderung

In Frankreich gab es um das Kopftuch keinen langen Streit, sondern schnell war klar: Das dort eingebürgerte Prinzip der Laizität konnte zu nichts anderem führen als zu einer Rege-

lung, derzufolge alle religiösen Symbole, also das islamisch befürwortete Kopftuch ebenso wie das christliche Kreuzifix, politisch und rechtlich gleich zu behandeln und daher in der Schule zu verbieten seien.

In der Türkei finden sich gewisse Analogien dazu: Dort gibt es einen verfassungsmäßigen Laizismus, wenn auch von ganz eigener Prägung. Mit der Ablösung des Osmanischen Reiches hatte Staatsgründer Atatürk radikale Maßnahmen zur Verdrängung des Islam aus dem öffentlichen Leben ergriffen. Seit 1937 verpflichtet die türkische Verfassung den Staat ausdrücklich auf den Laizismus. Der Islam ist also nicht mehr Staatsreligion, das islamische Recht durch moderne Rechtssysteme ersetzt. Dass derzeit von rechtlicher Seite die regierende Partei in der Türkei hinterfragt wird, vor allem weil sie das Kopftuchverbot gelockert hatte, illustriert diesen Sachverhalt.

Der entschiedene Versuch, den Islam aus dem öffentlichen Leben zu verbannen und ihn zur Privatsache zu machen, basierte bei Atatürk auf der Vorstellung, der Islam sei für die Rückständigkeit der Muslime verantwortlich. Das soziale System dieser Religion sei weithin veraltet, was vor allem mit der niedrigen Stellung der Frau begründet wurde. Die Hanafiten, deren Schule in der Türkei vorherrscht, plädierten etwa dafür, die Frau zur Rückkehr zum islamischen Glauben durch Schläge oder Gefängnis zu bewegen. Argumentiert wurde auch mit der mangelnden Flexibilität der islamischen Gesetze. „Da man versuchte, Europa in jeder Hinsicht nachzuahmen, lag es nur nahe, eine der bedeutendsten ‚Errungenschaften‘ der westlichen Welt, nämlich die Trennung von Kirche und Staat, nachzuvollziehen“ (A. Th. Houry u.a.: Lexikon des Islam, Bd. 3, 1991, 656). Dabei waren es nicht Muslime gewesen, die zuerst säkularistische Vorstellungen in der islamischen Welt verbreiteten, sondern orientalische Christen: Nach ihren Vorstellungen ist die menschliche Zivilisation in sich gut; Römer 13 stand im Hintergrund dieser Überzeugung.

Natürlich haben die Re-Islamisierungsbewegungen immer schon anders gesehen. Und zwar oft mit Erfolg. In der Türkei gibt es schon lange keine strikte Trennung von Religion und Staat mehr. Vielmehr existiert neben dem Volksislam auch so etwas wie ein Staatsislam – mit rund 90.000 Angestellten. Zu einem politischen Erdbeben kam es 2002, als bei den Parlamentswahlen die islamistische AKP („Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung“) die absolute Mehrheit errang. Weil Partei-Chef Recep Tayyip Erdogan wegen religiöser Hetze verurteilt war, wurde er erst infolge einer Gesetzesänderung, also fünf Monate später Regierungschef.

Trotz oder gerade wegen seines Einsatzes für einen politischen Islam bekräftigte Erdogan den pro-europäischen Kurs seiner Partei. In dieser Hinsicht kam es ihm zu Pass, dass Frankreich im Kopftuchstreit laizistisch entschieden hatte. Und es passte hervorragend, dass selbst in Deutschland der damals amtierende Bundespräsident Johannes Rau in Anlehnung an ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom September 2003 für eine politische Gleichbehandlung *aller* religiösen Symbole in der Schule plädiert hatte. Zudem passte es bestens, dass die Länderregierung von Berlin ihrerseits in dieser Frage im laizistischen Sinn votierte – anders als z.B. der Verwaltungsgerichtshof im Land Baden-Württemberg, der im März 2008 das Kopftuch bei Lehrerinnen verbot, den Habit von Nonnen aber als tolerierbar betrachtete, weil das der christlichen Tradition entspreche, die durch die Landesverfassung geschützt sei. In der Türkei betrachtet das laizistische Establishment das Kopftuch als eine politische Manifestation. Deshalb war es an öffentlich-staatlichen Plätzen wie z.B. in Verwaltungen und bis 2007 auch auf dem Campus von Universitäten verboten.

Dass die Aufhebung dieses Verbots an türkischen Universitäten bei allen Befürwortern des Laizismus auf Widerspruch stößt, muss nicht verwundern. Protesthandlungen von Frauen, die das Kopftuch schon früher, als das noch untersagt war, an Universitäten anlegten, hatten in der türkischen Öffentlichkeit kontroverse, ja leidenschaftliche Diskussionen ausgelöst. Angesichts des Umstands, dass der Islam die herrschende religiöse Macht in der Türkei darstellt, ist und bleibt es für eine künftige EU-Mitgliedschaft spannend, ob diese Weltreligion dort zunehmend Kräfte entfalten wird, die das laizistische Grundkonzept in Frage stellen.

Das „Lexikon des Islam“ gibt Anlass zu Bedenken: „Laizismus, als Konzept oder Forderung nach Trennung der politischen von der religiösen Sphäre ist mit dem Islam nicht vereinbar. Denn die Ordnung der Welt insgesamt ist gottgewollt. ‚Al-Islam din wa daula‘ (Islam ist Religion und staatliche Macht) ist einer der Kernsätze des islamischen Staatsverständnisses. Basis und Richtschnur jeden menschlichen Handelns, also auch des politischen, ist neben dem Vorbild des Propheten Muhammad der Koran. Er ist nach muslimischer Auffassung für alle Umstände des Lebens gültig“ (Bd. 3, 656). Man hat es also beim Islam per se gewissermaßen mit einem Gottesstaat-Modell zu tun, wie man es konkret in der „Islamischen Republik Iran“ zu realisieren versucht hat: Die „religiöse Ordnung“ muss gesamtgesellschaftlich geregelt und gewährleistet werden. In nüchterner Analyse gilt es wahrzunehmen, dass der Islam darum als Weltreligion schon im Ansatz wie

keine andere zu einer Vermischung von Religion und Politik neigt. Hinzu kommt: Im Unterschied zum Christentum, das seine universalistischen Ansprüche politisch erst im Mittelalter formuliert und als politische längst wieder storniert hat, ist der Islam von Beginn an auf Universalismus aus gewesen. Er sieht sich „aufgerufen, seinen Machtbereich universal auszudehnen, damit die gesellschaftlichen Verhältnisse zunehmend der Weisung Gottes, der Scharia, unterstellt werden...“ (Hans Zirker: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, 1993, 233). Laizismus und Scharia bilden demnach einen Gegensatz, der größte Spannungen provozieren muss. Denn im Unterschied zu den staatstheoretischen Vorstellungen im abendländischen Christentum wird im muslimischen Kontext vom Ansatz her kaum zwischen dem „Staat Gottes“ und der Welt unterschieden. Selbst für einen so gebildeten Muslim wie den ägyptischen Reformier Muhammad 'Abduh steht fest, dass eine Trennung von Religion und Staat so wenig möglich ist, wie man Leib und Seele voneinander trennen kann (Lexikon des Islam, Bd. 3, 656, 685). Die Islam-Expertinnen Christine Schirrmacher und Ursula Spuler-Stegemann legen in ihrer Studie „Frauen und die Scharia. Menschenrechte im Islam“ (2004) dar, dass die Scharia unvereinbar mit westlichen Menschenrechten sei. Gleichzeitig zeigen sie muslimische Bestrebungen auf, in Europa Elemente der Scharia ins Alltagsleben zu integrieren. Denn die Ordnungsvorstellungen, die der Islam als Ausgestaltung des göttlichen Gesetzes ausgibt, gelten den Gläubigen weithin als die bessere Alternative zum politischen System des Ostens und zu den demokratischen Institutionen des Westens. Der Unterschied zwischen friedlichen und gewaltbereiten Islamisten – in der Türkei gibt es beides – „bezieht sich allein auf die Mittel, nicht auf das Ziel“, das als gottesstaatliche Theokratie langfristig angesteuert wird. So jedenfalls der Reform-Muslim Professor Basam Tibi (in: St. Galler Tagblatt vom 22. 3. 2004).

Von daher lässt sich nun der türkische Laizismus der Gegenwart eigentlich kaum ohne einen Schuss Skepsis betrachten. Nochmals sei aus dem „Lexikon des Islam“ zitiert: „Die gegenwärtigen Bemühungen verschiedenster islamischer Bewegungen, dem islamischen Recht und der Tradition wieder größeren Einfluß in der islamischen Welt zu verschaffen, zeigen, daß der Säkularismus unter Muslimen keine bleibende Bedeutung erlangen konnte.“ Vielmehr haben sich in der jüngsten Vergangenheit „in der islamischen Welt einflußreiche Kräfte entwickelt, die sich bemühen, die Aspekte des sozialen Lebens, die stark von säkularistischen Tendenzen geprägt sind, wieder stärker in Übereinstimmung mit den Lehren des Islams zu bringen.“ Folglich muss „man davon ausgehen, daß die

Tatsache unterschiedlicher Antworten auf die Frage nach der Form des islamischen Staates schwere Auseinandersetzungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft mit sich bringen wird“ (Bd. 3, 657, 654 und 689).

Diese Entwicklung hat bereits konkrete Züge angenommen. In dem ZEIT-Artikel „Die anatolische Versuchung“ vom 15. Mai 2008 schreibt Michael Thumann von der „nackten Angst vor der wachsenden Stärke der gläubigen Türken. Ein tiefer Riss geht durch die Gesellschaft, jeder verdächtigt jeden. Der Kampf um die Zukunft des Landes ist voll entbrannt.“ Wie es weitergehen wird, bleibt ungewiss. Optimistische Erwartungen pflegen mit dem Hinweis einherzugehen, dass nur eine integrierte Türkei die Chancen eines wachsenden Islamismus vermindern könnte. Doch das ist eine spekulative These. Günter Verheugen etwa, der die EU-Verhandlungen mit Ankara geführt hat, hält ein Abrutschen der Türkei in einen anti-europäischen, fundamentalistischen Islam für keineswegs ausgeschlossen. Sollte aber der Laizismus in der Türkei langfristig nicht die Oberhand behalten, würde das enorme Konsequenzen für die ganze EU haben, zumal die türkische Einwohnerschaft in einigen Jahren auf 80 Millionen gestiegen sein dürfte. Nach einigen Jahrzehnten wäre die Türkei dann der bevölkerungsreichste und damit ein kulturpolitisch entsprechend einflussreicher EU-Mitgliedstaat. Das rasante türkische Bevölkerungswachstum hängt übrigens damit zusammen, dass die Rechtsschulen des Koran ausdrücklich die Stärkung der islamischen Gemeinschaft durch Zeugung von Nachkommenschaft empfehlen. Eine Vollmitgliedschaft der Türkei in der EU würde unbeschränktes Zuwanderungsrecht einschließen – mit unüberschaubaren ökonomischen, aber auch kulturellen Folgen für die gesamte Union.

3. Menschenwürde und Religionsfreiheit als europäische Grundwerte

Die türkische Republik existiert im Spannungsfeld von Gottesstaat und Laizismus. Ohne Zweifel sind beide Pole in ihr lebendig. Dabei wird im türkischen Staatsverständnis noch ein Rest der islamisch-osmanischen Auffassung vom Staat als dem Vollzugsorgan des göttlichen Willens auf Erden sichtbar. Im politischen Denken und Handeln der Türken sind so das Kollektiv, die Nation und der Staat dem Einzelnen und seinen Rechten nach wie vor übergeordnet. Anhaltende Menschenrechtsverletzungen bilden akute Belastungen für die laufenden EU-Beitrittsverhandlungen.

Der Bundesrepublik Deutschland sind von der mittelalterlichen Vergangenheit und von der europäischen Gegenwart her die Pole von Gottesstaat und Laizismus keineswegs

fremd. Aber sie lebt nicht wie die Türkei in einem dynamischen Spannungsfeld zwischen diesen beiden Polen, sondern hat die Spannung längst ausgeglichen. Anders ausgedrückt: In ihrer grundgesetzlichen Verfassung sind gewisse Wahrheitselemente beider Modelle berücksichtigt, ohne dass sie jeweils übergewichtet werden. Insofern existiert sie auf eine ganz andere Weise „zwischen“ Gottesstaat und Laizismus.

Aber nachdem die Dinge allenthalben im Fluss sind, ist auch diese Ausgeglichenheit mittlerweile nicht mehr als völlig stabil zu bezeichnen. Art. 1 Abs. 1 des deutschen Grundgesetzes rückt bekanntlich die Menschenwürde an die allererste Stelle – sozusagen als ein vorpositives Fundament allen positiven Rechts. Damit hatte der Parlamentarische Rat einst im Gefolge der Erfahrungen mit dem totalitären Hitler-Regime eine „axiomatische Ewigkeitsentscheidung zu Gunsten des der Verfassung vorgegebenen Wertgehaltes der Grundrechte“ geben wollen – so Günter Dürig in einem Kommentar zum Grundgesetz, Art. 1 (Maunz/Dürig, 1958). Schon damals konnte allerdings keine Mehrheit für einen direkten Gottesbezug im Text aufgebracht werden. Dass es sich in der Sache bei der Höchstwertung der Menschenwürde freilich allemal um eine Angelegenheit von Religion und Weltanschauung gehandelt hat und handelt, beweist mittlerweile die Tatsache, dass der Art. 1 in einem maßgeblichen Kommentar von Matthias Herdegen (2003) bereits nicht mehr im Sinne eines vorpositiven sittlichen Wertes, sondern in Ablösung von der ursprünglichen Intention mit relativistischer Tendenz ausgelegt wird.

Auch in der gesellschaftspolitischen Praxis droht heutzutage nicht nur auf dem Gebiet des Sozialen, sondern insbesondere auf dem der Bioethik eine Umwertung, die das bisherige steile Verständnis von Menschenwürde hinter sich lässt. Die religiöse Grundlegung hat ersichtlich an Boden verloren. Unbeabsichtigt hat die verfassungsrechtlich gebotene Neutralität in religiös-weltanschaulicher Hinsicht dem Säkularismus und damit laizistischen Tendenzen vorgearbeitet. Sie bildet nun den Nährboden für einen Multikulturalismus, dessen Chancen auch unübersehbare Risiken mit sich bringen, weil er weltanschaulichen und religiösen Extremisten vorzügliche Möglichkeiten für heimliche und zum Teil öffentliche Agitation bietet. Dirk Schümer resümierte beispielsweise in der F.A.Z. vom 11. November 2004 nach der Ermordung des islamkritischen Regisseurs Theo van Gogh durch Islamisten in Holland: „Darum lodern nun Moscheen in Europas duldsamstem Land.“

Das laizistisch gefärbte Ideal angeblicher Neutralität, das selbst fast schon weltanschauliche Züge annimmt und gewissen Weltanschauungen jedenfalls näher steht

als anderen, befördert den allenthalben zu beobachtenden Werteverfall. Dabei handelt es sich nicht nur um einen „Wertewandel“ nach dem Motto: „Die Dinge sind im Fluss“. Vielmehr geht jeder „Wandel“ selbstverständlich mit einem Abbau, einem Verfall von Werten einher. Und das kann auch Grundwerte betreffen, die für Staat und Gesellschaft eigentlich von zentraler Bedeutung sind. Da im Zuge der Globalisierung der ökonomische und auch geistige Konkurrenzdruck weltweit wächst, verstärken sich überall Haltungen egoistischer Selbstbehauptung – nicht nur bei Individuen, sondern gleichermaßen auf der Ebene von Unternehmen, Institutionen und diversen Interessengruppen. Zum Teil suchen Firmen zwar bewusst auf „Corporate Social Responsibility“ (CSR) zu setzen; aber das tun sie vor allem deshalb, weil es dem Image und damit dem Geschäft nützt. Im Zuge des globalisierten Strebens nach Gewinn-Maximierung verliert auf sublimen oder auch auf ganz offenkundige Weise der Grundwert der Menschenwürde an Evidenz. Man denke aktuell an die Menschenrechtssituation in China und Tibet, die sich mit den wirtschaftlichen Verhältnissen kaum gebessert hat, und an das Auseinandergehen der Schere von Arm und Reich in Europa. Man denke hierzulande etwa an den zunehmend eingeschränkten Lebensschutz von Ungeborenen und analog dazu an die derzeitigen Tendenzen, Sterbehilfegesetze in eine Richtung abzuändern, die aktiver Euthanasie langsam Tür und Tor öffnen könnte.

Wenn nun aber Parteien, Kirchen, Vereine, Unternehmen, das Heer, Staatsrechtler und Ethikkommissionen seit Jahren eine Grundwertediskussion führen, heißt das ja tatsächlich: Unsere Grundwerte stehen zur Diskussion! Eine wachsende Wertediffusion ist unübersehbar. Der gesellschaftliche Wertepluralismus verdankt sich dabei zweifellos dem zunehmenden religiösen Pluralismus in unserer Zeit. So versteht sich hierzulande die Wahrheit des Christentums keineswegs mehr in „volkskirchlicher“ Manier von selbst. Und deshalb sind auch die inneren Voraussetzungen der geltenden Grundwerte ins Wanken geraten. Sie mögen zwar als vernünftig begründbare und zumutbare Werte gelten, stellen sich aber weder als „ewig“ gültige dar, noch lassen sie sich von einer „autonomen Vernunft“ als „objektiv richtig“ erweisen.

Damit tritt wieder deutlicher ihr eigentlicher Charakter als ein religiöser hervor. Und da es „Religion“ immer nur in konkreten Ausgestaltungen gibt, ist zu betonen: Im Hintergrund der Grundwerte deutscher Verfassung steht – gewiss nicht allein, aber in tiefster Weise – die christliche Religion. Am Leitwert der Menschenwürde lässt sich das deutlich machen. Rein philosophisch ist dieser Grundwert umstritten. Spätestens seit Nietzsches Umwer-

tungsprogramm konnte er schlicht als eine Sache unbegründeter „Eitelkeit“ interpretiert werden; der heute meistgelesene Philosoph der Welt zielte bekanntlich auf die Würde des „Übermenschen“. Insbesondere im angelsächsischen Raum wird mittlerweile auf der Basis behavioristischer und utilitaristischer Ethik philosophisch gern bezweifelt, dass wirklich jedem Menschen „Würde“ eigne und gebühre.

Für die Weltreligionen hingegen steht die Menschenwürde als von Gott selbst verbürgter Wert im Grunde außer Frage. Zumal die Bevölkerung Europas mit großer Mehrheit den drei monotheistischen Weltreligionen angehört, hätte es daher allemal Sinn gemacht, in der Präambel der künftigen EU-Verfassung den Gottesbezug und nicht nur einen allgemeinen Verweis auf das „kulturelle, religiöse und humanistische Erbe Europas“ zu verankern. Dass der Versuch einer Korrektur im Europäischen Parlament inzwischen gescheitert ist (und zwar vor allem wegen Frankreichs laizistischer Position), muss unter dem Gesichtspunkt eines gesunden kulturellen Selbst- und Wertebewusstseins als unglücklich bezeichnet werden. Der Umstand, dass eine – obschon beachtliche – Minderheit in Europa sozusagen negativ glaubt, also an einem atheistisch-agnostisch geprägten Werteprofil orientiert ist, rechtfertigt keineswegs die Präferenz einer nur scheinbar neutralen Einstellung. Denn die macht mitnichten den kleinsten gemeinsamen Nenner in der Werte-Debatte aus! Zu widersprechen ist insbesondere der Ansicht des Philosophen Jürgen Habermas, in ethischen Fragen könne man sich in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr auf partikulare religiöse Fundamente beziehen (Die Zukunft der menschlichen Natur, 2001, 11f). Man kann es, man tut es, ja man sollte es tun! Denn seit Herder und Schleiermacher dürfte sich herumgesprochen haben, dass jede konkrete, authentische Religion von Geschichtlichkeit und Partikularität geprägt ist. Wollte man also mit Habermas „partikulare“ Fundamente für eine pluralistische Gesellschaft ausschließen, so wäre damit von jeglicher Religion abgesehen. Ein „Konsens-Ethos“ jenseits echter Religiosität aber beruht weder auf umfassender Kommunikation noch auf tieferer emotionaler Verwurzelung.

Dass die Menschenwürde als Grundwert nicht nur allgemein-religiös oder humanistisch, sondern zutiefst christlich begründet ist, lässt sich theologisch aufzeigen. Juden und Christen teilen miteinander die Überzeugung von der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen als Geschöpf. Insofern stehen diese Weltreligionen einander in der Wertschätzung jedes einzelnen Individuums im Ansatz nicht nach. Ihre gemeinsame Tradition ist für heutige Konsensgewinnung im Blick auf Wert und Würde des Menschen von großem Gewicht.

Doch gibt es auch deutliche Unterschiede, die von religiösem Pluralismus selbst in dieser Frage zeugen. Solche theologischen Differenzen werden einschließlich ihrer Auswirkungen in einer weithin säkularisierten Gesellschaft meist unterschätzt und allzu rasch übergangen. Das geschieht dann gern unter Berufung auf einen problematischen, weil identitätslosen und inflationären Toleranzbegriff, der mitunter den einzigen „Wert“ zu repräsentieren scheint, auf den man sich auf der Basis eines ebenso identitätslosen Pluralismus noch verständigen kann. In Wahrheit gehört es zu den Bildungspflichten einer auf demokratische Mehrheitsentscheidungen bauenden Gesellschaft, zur sachlichen Wahrnehmung von spirituellen Unterschieden anzuleiten.

Das alttestamentliche Staunen in Psalm 8, Gott habe den Menschen wenig niedriger gemacht als sich selbst und zum Herrn gesetzt über die übrige Schöpfung, geht noch aus von der unsicheren Frage: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ Erst die neutestamentliche Rede von Jesus Christus als dem eigentlichen Ebenbild Gottes (2. Kor 4,4; Kol 1,15) untermauert nachhaltig die so labile Würde der Menschen, die nun nicht nur heteronom als Gottes Geschöpfe, sondern zugleich als Mitmenschen, ja als Geschwister des einen Gottmenschen gelten dürfen. Christlich beantwortet sich die Frage von Psalm 8 dahingehend, dass für Gott der Mensch in der Tat einen extrem hohen Wert darstellt. Die trinitätstheologische Aussage, dass er durch die Inkarnation seines Sohnes selber Mensch geworden sei und damit die Grenze von Schöpfer und Geschöpf heilvoll transzendiert habe, wird von Judentum und Islam gleichermaßen abgelehnt. Entsprechend definiert allein das Neue Testament – und sogar wiederholt (1. Joh 4,8.16) – Gott ausdrücklich als *Liebe*.

Der orthodoxe Islam schränkt die Menschenwürde in spezifischer Weise ein. Im Koran entfällt die jüdisch-christliche Annahme einer Gottebenbildlichkeit des Menschen, weil dafür einerseits Allah zu transzendent und der Mensch zu sündig eingeschätzt wird. Doch gilt der Mensch gewissermaßen als geborener Muslim, nämlich als auf Gott hin erschaffen und so im Stand der wahren Religion befindlich, innerhalb derer allein ihm seine eigentliche Würde zukommt. Es sind aus dieser Sicht erst Juden oder Christen, die ihre Sprösslinge auf religiöse Irrwege bringen. Nachdem aber der Koran die Kategorien der Menschheit festgelegt hat, korrespondiert dem eine Partikularisierung auch der „Menschenrechte“. Solche Partikularität besteht im Islam in der Betonung der erwählten Glaubensgemeinschaft, der Umma: Sie will religiöse, politische und kulturelle Größe in einem sein. Im Idealfall ist das

Staatsvolk das Gottesvolk, und ist das religiöse Gesetz, die Scharia, zugleich Staatsgesetz. Demgemäß gründen alle Menschenrechte im Islam als der einzig wahren Religion; sie müssen mit dem geoffenbarten Normenbestand der Scharia im Einklang stehen. Das wird auch ausdrücklich betont in den beiden islamischen Menschenrechtserklärungen von 1981 und 1990. In der Erklärung des Islamrates für Europa wird die Scharia, die jeder Muslim in moralischer Hinsicht anzuerkennen hat, eigens als Grenze der Menschenrechte benannt: „Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne dass ein anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen bleibt, die die sharica vorschreibt...“ (Art. 12a).

Modernisierungs- und Demokratisierungsbestrebungen liberaler Muslime innerhalb und außerhalb Europas wirken angesichts dieser vom Koran selbst her verständlichen Sachverhalte als wenig aussichtsreiche Aktivitäten ehrenwerter Minderheiten. Demgegenüber begründet erst die Botschaft der christlichen Religion von Gottes Partizipation am Menschsein die Menschenwürde und Menschenrechte in uneingeschränkter Universalität: „Hier ist nicht Jude noch Grieche...; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Von daher identifiziert sich, wie Hans Zirker erklärt, das Christentum mittlerweile „mit den neuzeitlich formulierten und politisch erkämpften Freiheitsrechten in einem Maß und einer Ausdrücklichkeit, wie es dem Islam wenigstens noch schwerfällt, wenn nicht gar prinzipiell verwehrt erscheint“ (Islam, 289).

Die Rede von Menschenwürde darf sich im Übrigen theologisch nicht auf den geschöpflichen Aspekt beschränken, wie das oft geschieht. Der nämlich umfasst mit den Implikationen von Gewissensfreiheit und Verantwortung auch die Ambivalenz, ja Labilität der Menschenwürde. Das Christentum aber vermag in sein Verständnis von Menschenwürde moralisches Scheitern, menschliche Schuldverstrickung und Entfremdung ausdrücklich und umfassend zu integrieren, insofern es entschiedener als Judentum und Islam von der Begnadung des Menschen ausgeht. Sowohl in der hebräischen Bibel (z.B. Num 31,1-2 mit 17, ferner 2. Chronik 15,13) als auch im Koran (z.B. Sure 2,191+216; 4,89; 8,12; 9,5) kann Jahwe bzw. Allah in seinem Zorn mitunter zu massenhafter Tötung von Menschen auffordern. Vergleichbare Anweisungen finden sich im Neuen Testament nicht. Deutlich wird dort vielmehr die Solidarität, die Jesus als der Christus in seiner Passion mit der vor Gott verschuldeten Menschheit gezeigt hat. Die göttliche Liebe und Vergebung geht dabei allem menschlichen Leisten oder Versagen voraus und umschließt es. Bleibt die Würde des Menschen gerade wegen der mit ihr gegebenen Freiheit und Verantwortung in den

anderen Religionen und auch im Humanismus erfahrungsgemäß ein Stück weit ambivalent, so wird sie auf der Basis der radikalen Humanität Gottes im christlichen Sinn zu einem schier unüberbietbaren Grundwert. Theologisch ist die göttliche Selbsthingabe, von der Christen dankbar Zeugnis ablegen, Ausdruck universaler Wertschätzung der Menschheit. Gewährt Gott aus Liebe dem Menschen Freiheit, weil er frei wiedergeliebt werden will, so bleibt er im Bewusstsein der Ambivalenz solcher Freiheit der vorgängig Liebende, indem er alle aus dieser Freiheit erwachsene Schuld in seinem Sohn auf sich nimmt. Darum verbindet sich die Rede von Jesus Christus als dem eigentlichen Ebenbild Gottes im Kolosserbrief mit dem Bekenntnis: Gott hat durch Jesus alles mit sich versöhnt, „es sei auf Erden oder im Himmel, indem er Frieden machte durch sein Blut am Kreuz“ (1,20). Auch diese Heilsdeutung des Kreuzes weisen Judentum und Islam zurück. Christliche Spiritualität teilt mit der jüdischen und islamischen die Überzeugung von der durch den Schöpfergott verliehenen Würde des Menschen, lässt sie aber im Licht des gekreuzigten Christus umfassender und nachhaltiger begründet sein. Analoges wäre im Blick auf den europäischen Humanismus aufzeigbar.

4. Die christliche Botschaft als positiver Hintergrund der Religionsfreiheit

Insgesamt dürfte damit deutlich geworden sein: Die innere Basis unseres deutschen Verfassungsgrundsatzes ist primär im christlichen Menschenbild gegeben. Was Menschenwürde und die daraus abzuleitende Freiheit, nicht zuletzt Religionsfreiheit im Kern ausmacht, gründet zutiefst in der Botschaft von der Menschwerdung Gottes, wie sie von Judentum und Islam gleichermaßen abgelehnt wird. Damit ist eine bestimmte spirituelle Prämisse bezeichnet, die freilich – wie bereits Joseph Freiherr von Eichendorff betont hat – weder Staat noch Verfassung propagieren oder garantieren können. Joseph Ratzinger, der heutige Papst, hat denselben Sachverhalt wie folgt ausgedrückt: Der Staat brauche „Kräfte außerhalb seiner selbst, um als er selbst bestehen zu können“; daher sei ein Grundgefüge von christlich fundierten Werten Voraussetzung seines Bestehens. Der Staat müsse „lernen, daß es einen Bestand von Wahrheit gibt, der nicht dem Konsens unterworfen ist, sondern ihm vorausgeht und ihn ermöglicht“ (F.A.Z. vom 4. 8. 1984).

Solche Einsicht muss auf breiterer Ebene auch für Europa insgesamt wiedergewonnen werden. Mit Recht betont Heinz Schilling, dass der Zivilisationstyp des Westens „eine säkulare Moderne hervorgebracht hat, die nicht prinzipiell ohne und schon gar nicht gegen Religion konstruiert ist, sondern einen wesentlichen Teil seiner Dynamik aus der Fähigkeit der

christlichen Religion zieht, in die Welt zu gehen und diese zusammen mit nichtreligiösen Kräften zu prägen und in einer Dialektik von Bewahren und Wandel zu gestalten“ (so in einer Rezension der Süddeutschen Zeitung vom 13. 5. 2008 zu M. Burleigh: Irdische Mächte, göttliches Heil, 2008). Als Argument gegen eine stärkere Berücksichtigung des Christentums in Politik und Rechtsprechung wird oft ins Feld geführt, ein ausdrücklicher Bezug auf die christliche Religion verletze in vielen Ländern den verfassungsrechtlichen Grundsatz der Neutralität. Doch die Prämisse einer solchen Neutralität ist wie dargelegt diskussionsbedürftig. Natürlich muss man um Gleichbehandlung bemüht sein, wie sie die Verfassungen aus nachvollziehbaren Gründen vorschreiben; aber die Begründung ist dafür ist mitnichten „gleichgültig“!

Was also können Christen tun? Sie können in Deutschland und Europa mit klarer Argumentation an die Einsicht von Politikerinnen und Politikern sowie der Juristerei in die innere Notwendigkeit verstärkter Berücksichtigung des Christentums appellieren. Sie können sich zudem im Rahmen der Demokratie parteipolitisch für die christliche Grundwahrheit und ihre Ausstrahlung in unsere plurale Gesellschaft hinein stark machen. Schließlich – und das ist eigentlich das Grundlegende – können und sollen sie insgesamt ihren Glauben in der privaten Lebenswelt wie in den öffentlichen Bereichen von Kirche und Politik so konsequent leben und bezeugen, dass sie je auf ihrem Posten und mit den ihnen geschenkten Möglichkeiten „Licht der Welt“ (Matth 5,14) sind. Das schließt dann durchaus ein, Licht Europas zu sein...

Der Verf. ist apl. Professor für Systematische Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg und arbeitet als Theologischer Referent beim Regionalbischof im Kirchenkreis Regensburg (www.werner-thiede.de).