

Meine sehr verehrten Damen und Herren, ich freue mich sehr, daß ich heute die Ehre habe, den diesjährigen *Jour fixe mit Luther* durch meinen Eröffnungsvortrag einzuleiten.

Daß wir uns heute, am Anfang des 21. Jahrhunderts, mit Luther befassen, also mit einer historischen Gestalt des frühen 16. Jahrhunderts, hat natürlich damit zu tun, daß eben dieser Luther, seinerzeit Augustinermönch in Wittenberg, vor knapp 500 Jahren jene Bewegung initiiert hat, die wir als Reformation bezeichnen. Die Reformation freilich war und blieb bekanntlich mitnichten auf Wittenberg und Kursachsen, ja nicht einmal auf das Heilige Römische Reich Deutscher Nation beschränkt. Sondern sie differenzierte sich sehr schnell aus, und es bildeten sich weitere Zentren reformatorischer Bewegungen heraus, in denen auch andere Protagonisten als Luther federführend waren. Und diese unterschiedlichen reformatorischen Richtungen entwickelten nun wiederum eine je eigene Strahlkraft, die die reformatorischen Ideen in ganz Europa und schließlich auch in der Neuen Welt verbreitete.

Damit ist schon deutlich geworden, daß es sich bei der Reformation um eine Bewegung von internationaler Relevanz handelt. Und ich möchte Ihnen, auch im Blick auf das diesjährige Themenjahr der Lutherdekade (Reformation und die eine Welt) **im ersten Teil** meines Vortrags diese internationale Dimension der reformatorischen Aufbrüche ein wenig vor Augen führen. **Im zweiten Teil** möchte ich dann den Blick zurück auf Deutschland richten und die Frage stellen, welche politischen und kulturellen Langzeitfolgen die Reformation hier gezeitigt hat – Langzeitfolgen, die sich noch gegenwärtig beobachten lassen. **Im dritten Teil** schließlich möchte ich kurz auf die Frage eingehen, ob das, was ich als eine für die gegenwärtige deutsche Lebenswirklichkeit wichtige Folge der Reformation identifiziert habe, angesichts von kurz- und mittelfristig zu erwartenden Veränderungen als zukunftsfähig gelten kann.

Ich beginne mit meinem ersten Teil: **Die reformatorischen Aufbrüche und ihre internationale Dimension**

Die tatsächliche Vielfalt der reformatorischen Bewegung soll hier dadurch gewürdigt werden, daß ich drei besonders wichtige Zentren und Akteure ins Auge fasse und jeweils nach ihrer internationalen Strahlkraft frage.

(1) Als erstes Zentrum muß natürlich Wittenberg genannt werden, die weltberühmte Lutherstadt. Hier hatte der bis 1518 weithin unbekannte Martin Luther im Oktober 1517 eine theologische Debatte über den sog. Ablass angeregt. Die von Luther dabei vorgetragene Position führte dazu, daß im

Sommer 1518 ein Ketzerprozeß gegen ihn angestrengt wurde. Luther entpuppte sich nun als ein literarisches und publizistisches Talent. Er verstand es, seine religiösen Überzeugungen mithilfe des Buchdrucks in der Volkssprache unter die Leute zu bringen. Dadurch wurde er schnell zu einem erfolgreichen und bekannten theologischen Schriftsteller. Seine kirchenkritischen Anliegen fanden die Zustimmung zahlreicher Humanisten und verbanden sich mit den damals verbreiteten Wünschen nach einer Reform der Kirche. Wittenberg, seit 1502 zwar immerhin Universitätsstandort und Residenzstadt des sächsischen Kurfürsten, aber insgesamt doch nur eine bescheidene Mittelstadt mit etwa 2.000 Einwohnern, war plötzlich reichsweit bekannt.

Das 1521 dann zunächst verhängte Reformationsverbot konnte den Erfolg der reformatorischen Bewegung nicht stoppen. Wozu es freilich nicht kam, war die von Luther eigentlich gewünschte Reform der Gesamtkirche. Doch auch eine ‚deutsche Lösung‘, also die Bildung einer entsprechend reformierten deutschen Nationalkirche, erwies sich als illusorisch. So blieb als einzige realistische Möglichkeit die Territorialisierung der Reformation, also die Umsetzung kirchlicher Veränderungen in den Hoheitsgebieten der deutschen Einzelstaaten.

Die Etablierung und Stabilisierung der Reformation verband sich insofern mit einer seit dem Spätmittelalter deutlichen Tendenz. Gemeint ist die Intensivierung von Staatlichkeit. Politische Ordnungsstrukturen hat es zwar schon immer gegeben. Aber Staatlichkeit im heutigen Sinn, also die flächendeckende Integration eines Gebiets durch einheitliche Rechts- und Verwaltungsstrukturen, ist das Ergebnis einer frühneuzeitlichen Entwicklung. Anders als in England oder Frankreich freilich vollzog sich die Durchsetzung von Staatlichkeit im Reich nicht auf der Ebene der Nation, sondern auf der der Einzelstaaten. Luther selbst hat mit der von ihm beförderten Territorialisierung der Reformation in Kursachsen diese Tendenz gestützt. Die Reformation war also auch ein Katalysator bei der Entstehung des deutschen Territorialstaates.

Dies bedeutete faktisch, daß Luther die politische Obrigkeit für die ihm vorschwebende Neuordnung der Kirche in Anspruch nahm. Schon früh läßt sich bei ihm die Neigung nachweisen, die Obrigkeit in den Dienst einer Verbesserung der kirchlichen Situation zu stellen. Bereits im Jahre 1520 hatte er die Pflicht der christlichen Obrigkeit betont, auf eine Verbesserung der kirchlichen Situation hinzuwirken, wenn die kirchlichen Amtsträger versagen. Die Träger der weltlichen Obrigkeit müssen, so sein Argument, eingreifen,

wenn die Kirchenfunktionäre die ihnen übertragene Pflicht zur schriftgemäßen Evangeliumsverkündigung nicht erfüllen. Diese auf einen Not- und Ausnahmefall bezogene Überlegung hat zu der Bezeichnung des Landesherrn als ‚Notbischof‘ geführt. In der Realität Kursachsens und zahlreicher weiterer deutscher Einzelstaaten jedoch kam es faktisch zu einer durchaus auch fremdbestimmenden Herrschaft des Staates über die Kirche, dem sog. landesherrlichen Kirchenregiment, das in Deutschland bis 1918 Bestand haben sollte.

Die Lutherische Reformation hat im 16. Jahrhundert insbesondere nach Norden und Osten ausgestrahlt, eine Entwicklung, die bis in die Gegenwart Spuren hinterlassen hat. In Dänemark und den von ihm abhängigen Staatsgebieten Norwegen und Island wurde der lutherisch geprägte Protestantismus zur Nationalreligion. In Schweden und dem damals zum schwedischen Reich gehörenden Finnland kam es zur Etablierung einer lutherisch geprägten Bischofskirche. Im später sog. Ostpreußen wurde ein katholisch-geistlicher Staat in ein weltliches Herzogtum mit lutherischer Landeskirche umgewandelt. Auch in Westpreußen und im Baltikum konnte das Luthertum nachhaltig Fuß fassen.

(2) Nun, etwas kürzer, zum zweiten Zentrum der Reformation. Gemeint ist die mit der Person Ulrich Zwinglis verbundene Reformation im schweizerischen Zürich. Zwingli war ein Schweizer Patriot, der sich im Zuge seiner pfarramtlichen Tätigkeit stets auch für das politische Gemeinwesen engagierte.

Den Auftakt der Zürcher Reformation bildete ein Fastenbrechen, das im März 1522 stattfand, also etwa fünf Jahre nach dem Auftakt der Wittenberger Reformation. Am ersten Sonntag der vorösterlichen Fastenzeit verspeisten die gut zehn Teilnehmer der zusammengekommenen Runde zwei geräucherte Würste; dies geschah im Beisein Zwinglis, der sich selbst am Essen freilich nicht beteiligte. Das Ziel der Aktion, die alsbald bekannt wurde, bestand offensichtlich darin, die evangelische Freiheit zu demonstrieren, der gemäß sich der Christ über alle nicht biblisch gedeckten und ‚nur‘ kirchlich verordneten Reglements hinwegsetzen kann.

Entscheidend für das Profil von Zwinglis Reformation ist die Tatsache, daß er bei der Durchsetzung bibelkonformer kirchlicher Lebensverhältnisse stets die Unterstützung des Zürcher Rats suchte, also die politische Obrigkeit von Anfang an einbezog. Was bei Luther als *Notlösung* in den Blick gekommen war, die Überweisung der Befugnis über kirchliche Angelegenheiten an die (als christlich vorgestellte) weltliche Obrigkeit, war bei Zwingli *Programm*. Es ist für ihn der

Staat, der für die christliche Sittenzucht zu sorgen hat. Auch für die Durchsetzung des wahren Glaubens darf und muß der Staat Krieg führen. Und wenn er dies tut, muß der gläubige Christ dabei sein. – Es ist von daher nicht verwunderlich, daß Zwingli den Tod auf dem Schlachtfeld gefunden hat, im Jahre 1531, im Zusammenhang eines innerschweizerischen Religionskrieges zwischen den katholischen Kantonen und dem dem auf sich allein gestellten Zürcher Aufgebot.

Zwinglis theokratische Vision des christlichen Staates, der seine Macht zur Durchsetzung und Ausbreitung wahrer Gottesverehrung einzusetzen hat, wurde von dem Heidelberger Humanisten Thomas Erastus zu einem Modell ausgebaut, an dem sich insbesondere das anglikanische Staatskirchentum orientierte. Dies kann hier nicht im Detail vorgeführt werden. Wichtig ist lediglich, daß sich die Spezifik der Anglikanischen Kirche dem Zürcher Staatskirchenmodell verdankt: Bis heute ist im Vereinigten Königreich – ungeachtet der innerkirchlichen Vorrangstellung des Erzbischofs von Canterbury – der Monarch (derzeit Königin Elizabeth II.) Oberhaupt der Church of England. Und bis heute werden die Bischöfe auf Vorschlag des Premierministers vom Monarchen ernannt.

(3) Als drittes Zentrum der Reformation ist wiederum eine Schweizer Stadt zu nennen, nämlich Genf, die Wirkungsstätte von Johannes Calvin.

Martin Luther hatte auf Wunsch seines Vaters ein Jurastudium begonnen, das er jedoch nach kurzer Zeit wieder abbrach, um Theologie zu studieren. Der Franzose Calvin dagegen, Sohn eines Notars, war ein Volljurist, der nie Theologie studiert hat, aber als kirchlicher Reformator eine Wirkung entfaltet hat, die der Luthers mindestens ebenbürtig ist. Grundlage seiner theologischen und kirchenpolitischen Aktivitäten war eine Art Bekehrung zu einem bibelorientierten Christentumsverständnis. Angesichts der Verfolgung von Anhängern der Reformation im Frankreich mußte auch Calvin im Alter von 27 Jahren fliehen. Er passierte dabei im Sommer 1536 die Stadt Genf auf der Durchreise und wurde von Guillaume Farel, einem anderen französischen Exulanten, zum Bleiben ermuntert. Allerdings endete sein Versuch, die Reformation in der Stadt zu verwurzeln, zunächst in einem Desaster. Erst der zweite Genf-Aufenthalt, der sich von 1541 bis zu Calvins Tod im Jahre 1564 erstreckte, brachte den gewünschten Erfolg.

Calvins entscheidendes Ziel war die umfassende Durchsetzung einer Heiligung des christlichen Lebens. Dieses Ziel war grundsätzlich allen Reformatoren gemeinsam. Aber es gibt wichtige Unterschiede. Luther hat auf eine biblisch

begründete Regulierung der christlichen Lebensführung im einzelnen weitgehend verzichtet. Zwingli hat, wie eben gesehen, für die von ihm als wichtig angesehene Durchsetzung christlicher Sittlichkeit den Staat in Anspruch genommen. Calvin schließlich hat ganz im Sinne Zwinglis agiert, aber er hat die Durchsetzung der Sittenzucht nicht als eine Aufgabe des Staates, sondern der Kirche betrachtet. Deshalb war es ihm wichtig, die Kirche als eine eigenständige Institution neben der weltlichen Obrigkeit zu etablieren – ein Ansatz, den Luther seit 1525 nicht mehr aktiv verfolgt hatte und der Zwingli fremd war. Calvin ist insofern derjenige Reformator, der – ganz Jurist – die institutionelle Eigenständigkeit der Kirche eingefordert hat. Überdies hat er die Kirchengzucht im Protestantismus heimisch gemacht.

Dies hat ihm übrigens viel Kritik eingebracht. Denn seine Vorstellung von Kirchengzucht, die er insbesondere ab 1555 weithin unbehindert verwirklichen konnte, erinnert nicht nur teilweise an jene Moralisierung des Christentums, gegen die die Reformation angetreten war. Sondern sie trägt auch Züge jener Diktator der Tugend, für deren Durchsetzung gut 200 Jahre später ein anderer französischer Jurist bekannt geworden ist, nämlich Maximilien Robespierre.

Als Organisator war der umtriebige Calvin hoch begabt. Dies gilt auch für seine Bemühungen um eine Internationalisierung seines reformatorischen Anliegens. An der von Calvin 1559 in Genf gegründeten Akademie wurden junge, reformatorisch gesinnte Christen nicht nur, aber vor allem aus Frankreich ausgebildet. Sie kehrten dann in ihre Heimatländer zurück, wo sie sich, soweit es möglich war, um den Aufbau kirchlicher Strukturen im Sinne der Genfer Reformation, oder, wie man auch sagen kann, im Sinne des Calvinismus bemühten.

Seine nachhaltigste Wirkung übte der Calvinismus in Frankreich aus. Viele der französischen Reformierten, der sog. Hugenotten, folgten nach 1685 dem Angebot ihres brandenburgischen Glaubensgenossen, der ihnen freie und sichere Niederlassung in seinem Territorium zusicherte. Der ökonomische Erfolg des späteren Preußen geht zu einem nicht unwesentlichen Teil auf das Konto der französischen Calvinisten.

Auch in den Niederlanden, besonders in deren südlichen Teilen, bildeten sich vom Calvinismus geprägte Gemeinden. Ebenso sickerte der Calvinismus in den Westen des Reiches ein. Er wurde hier von manchen Territorialfürsten massiv gefördert, allerdings kam es auch zu teilweise massiven Auseinandersetzungen zwischen mit den lutherischen Theologen, die an den dogmatischen Grundüberzeugungen des Calvinismus etliches auszusetzen hatten.

Schließlich ist auf die Religionskonflikte in England zu verweisen, die bis zum Ende des 17. Jahrhunderts dauerten, sich also noch etwa 50 Jahre hinzogen, nachdem auf dem Kontinent der verheerende 30jährige Krieg beendet war. Ein staatskirchlich organisierter Anglikanismus sah sich in England mit den von den sog. Puritanern vertretenen Reformvorstellungen konfrontiert. England sollte durch eine Reformation calvinistischen Zuschnitts kirchlich neu gestaltet werden, eine Idee, die sich auch mit dem Gegensatz zwischen Krone und Parlament verband. Die Verfolgung der Puritaner in England führte übrigens auch zur Auswanderung der sog. Pilgerväter nach Amerika; insofern sind die späteren Vereinigten Staaten religionskulturell auch durch den Calvinismus geprägt.

Soweit zu den reformatorischen Aufbrüchen und ihren internationalen Dimensionen. Ich komme nun zum zweiten Teil meiner Überlegungen und frage nach den

politischen und kulturellen Langzeitfolgen der Reformation in Deutschland.

Dabei konzentriere ich mich insbesondere auf religionspolitische Aspekte, die ich in drei Punkten zusammenfassen will.

(1) An erster Stelle ist auf ein Spezifikum der frühneuzeitlichen Christentumsgeschichte in Deutschland zu verweisen: Die religionspolitischen Auseinandersetzungen liefen auf eine Pattsituation zwischen Katholiken und Protestanten hinaus. Mit anderen Worten: Weder konnte sich die Reformation über das gesamte Reich ausbreiten und den Katholizismus überflüssig machen, noch gelang es den katholischen Mächten, die reformatorische Bewegung zu ersticken. Vielmehr waren und – ich füge hinzu: sind – Katholizismus und Protestantismus in Deutschland zur Koexistenz verurteilt.

Reichsrechtlich wurde diese Situation zunächst im Augsburger Religionsfrieden von 1555 anerkannt. Dieses Abkommen ist mit Recht „als das wichtigste Verfassungsdokument des Alten Reichs bis 1806“ bezeichnet worden (Martin Heckel). Zwar wird darin die Wiedervereinigung der Konfessionen noch als ein Fernziel ins Auge gefaßt, aber der *politische* Zweck der Friedenssicherung wird dem Fernziel der *religiösen* Wiedervereinigung klar übergeordnet. Die entscheidende Folge dieser Entscheidung ist die Differenzierung zwischen religiöser Wahrheitsfrage und weltlichem Recht. Der Religionsfrieden von 1555 markiert insofern einen Epochenbruch, als er die Etablierung eines säkularen, eines religionsneutralen Reichsrechts markiert, das oberhalb der widerstreitenden konfessionellen Wahrheitsansprüche steht.

Diese Etablierung eines säkularen Reichsrechts findet ihren Ausdruck darin, daß die Bikonfessionalität – also das Nebeneinanderbestehen zweier christlicher Konfessionen – legalisiert wird. Damit ist noch längst nicht der religiös-weltanschauliche Pluralismus unserer Moderne erreicht, aber als eine erste Lockerungsübung in Sachen Pluralismus kann man den Friedensschluß von 1555 durchaus verstehen.

Der Westfälische Friede von 1648 schließlich hat dann neben den beiden bereits seit 1555 legalen Konfessionen auch den Calvinismus reichsrechtlich anerkannt, der ja, wie vorhin erwähnt, auch in Deutschland Fuß gefaßt hatte.

(2) Diese frühneuzeitlichen Lockerungsübungen in Sachen religiöser Pluralismus haben dann, und damit komme ich zu meinem zweiten Punkt, den Weg für ein Verständnis der individuellen Glaubensfreiheit mit bereitet. Die frühneuzeitliche Unterscheidung von religiöser Wahrheit und weltlichem Recht begegnet daher seit der Frühmoderne wieder in Gestalt der Unterscheidung von religiösen Überzeugungen und staatsbürgerlichen Rechten des Individuums. So formuliert die Deutsche Bundesakte von 1815: „Die Verschiedenheit der christlichen Religions-Partheyen kann in den Ländern und Gebiethen des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen“.

Allerdings blieb, ungeachtet der damit rechtlich garantierten religiösen Neutralität des Bundes, innerhalb der Einzelstaaten die seit der Reformation bestehende Lage faktisch erhalten. Konkret bedeutete dies, daß die politischen Obrigkeiten nach wie vor eine bestimmte christliche Konfession (meistens ihre eigene) in ihrem Herrschaftsbereich privilegierten und politisch dominierten, also ihrer fremdbestimmenden Herrschaft unterwarfen. Eine konsequente religiöse Neutralität des Staates erschien damals nur selten als ein erstrebenswertes Ziel. Der einmal (von Peter Hölzle) als Chefideologe der preußischen Monarchie bezeichnete Staatsphilosoph Friedrich Julius Stahl, der 1840 auf Betreiben Friedrich Wilhelms IV. als Professor hierher nach Berlin berufen wurde, hat nachdrücklich vor einem religiös neutralen Staat gewarnt. „Es ist“, so schreibt er, „gegen die göttliche Ordnung, daß der Staat eines christlichen Volkes profan sei“. Im Hintergrund dieser Auffassung steht die in das Mittelalter, ja in die Antike zurückreichende Überzeugung, daß das dauerhafte Funktionieren eines politischen Gemeinwesens darauf beruht, daß bestimmte Grundüberzeugungen religiöser Art von allen Bürgern geteilt werden. Religiöser Pluralismus, so der Gedanke, muß schließlich dazu führen, daß die Gesellschaft zerfällt.

(3) Freilich, und damit bin ich beim dritten Punkt, haben die politischen Entwicklungen in Deutschland am Beginn des 20. Jahrhunderts dann dazu geführt, daß, konkret in der Weimarer Reichsverfassung von 1919, die religiöse Neutralität des Staates doch Wirklichkeit wurde – in Form des Verbots einer Staatskirche.

Hierzu zwei allgemeine Bemerkungen. Erstens: Die in der Weimarer Reichsverfassung (WRV) festgelegte Trennung von Staat und Kirche ist – nicht zu Unrecht – als eine hinkende Trennung bezeichnet worden (Ulrich Stutz). Das hat damit zu tun, daß die religionsrechtlichen Regelungen das Ergebnis eines Kompromisses waren. Grundsätzlich ging es damals um die Frage, ob die Trennung von Kirche und Staat zu einem Verweis der Kirchen in das private Vereinsrecht führen sollte oder ob die Kirchen auch verfassungsrechtlich als Faktoren des öffentlichen Lebens anerkannt werden müßten. Das Staatskirchenverbot nach Art. 137 Abs. 1 WRV war zwar eine klare Absage an jede staatliche Privilegierung einer bestimmten Religion. Daß damit aber keine Abdrängung der Religion in den Bereich der Privatsphäre gemeint war, macht Art. 137 Abs. 5 WRV deutlich. Darin wird den etablierten Kirchen der Status von Körperschaften öffentlichen Rechts zugesprochen.

Angesichts dieser Ambivalenz hat der (berühmt-berühmte) Staatsrechtler Carl Schmitt die Weimarer Regelungen zum „Verhältnis von Staat und Kirche und Staat und Schule“ als „typische Beispiele dilatorischer [= die Entscheidung der Streitfrage aufschiebender] Formelkompromisse“ bezeichnet. Und er beschließt seine Einschätzung mit dem Votum: „Im Ganzen kann man sagen, daß nach den Bestimmungen der Weimarer Verfassung zwar der Staat von der Kirche getrennt und ferngehalten, also seines Einflusses beraubt ist, nicht aber umgekehrt die Kirche vom Staat getrennt wurde“. – Mit anderen Worten: Der Staat hat zwar seinen traditionellen Einfluß auch die Kirchen verloren, die Kirchen aber haben dennoch ihre privilegierte Position behalten.

Zweitens: Der sog. Kulturkompromiß von Weimar, der die hinkende Trennung von Kirche und Staat etablierte, prägt bis heute die Rechtsordnung des Grundgesetzes. Denn das Grundgesetz hat in seinem Artikel 140 ausdrücklich die meisten religionsrechtlichen Artikel der Weimarer Reichsverfassung übernommen. Wir stehen also vor der Situation, daß das Verhältnis von Religion und Politik in Deutschland durch bereits knapp 100 Jahre alte Regelungen organisiert ist, Regelungen, die überdies bereits 1919 vielfach als Provisorium betrachtet wurden. Und dieses Religionsrecht verdankt seine es bis heute prägenden historischen Wurzeln letztlich der Spezifik der deutschen

Reformationsgeschichte. – Angesichts dessen drängt sich die nun abschließend zu behandelnde Frage auf, ob ein in der frühen Neuzeit verwurzelt und in seiner positivierten Gestalt bereits knapp 100 Jahre altes Religionsrecht den gegenwärtigen Herausforderungen gerecht werden kann.

Ich komme damit zu meinem dritten Teil: **Die Zukunftsfähigkeit des deutschen Religionsrechts**

Wenn wir uns die religionsgeschichtliche Entwicklung in Deutschland seit 1919 vor Augen führen, dann sind es insbesondere zwei Punkte, die eine besondere Beachtung verdienen. Zunächst ist auf die Zunahme nichtchristlicher Religiosität zu verweisen.

Der Befund, um den es hier geht, ist uns allen im Prinzip gut bekannt. Während im Jahre 1970 noch fast 94% aller Deutschen (im Altbundesgebiet) entweder der katholischen oder der evangelischen Kirche angehörten, waren es im Jahre 2010 nur noch knapp 60% der Bevölkerung des wiedervereinigten Deutschland. Diesem deutlichen Rückgang christlicher Religiosität entspricht eine sehr deutliche Zunahme nichtchristlicher Religiosität, von der insbesondere der Islam profitiert. Während 1970 lediglich 1,3% der Deutschen (im Altbundesgebiet) Muslime waren, hat sich deren Bevölkerungsanteil bis 2010 im wiedervereinigten Deutschland nahezu vervierfacht; er liegt mittlerweile bereits bei etwa 5%. Es ist daher unübersehbar, daß sich die beiden ungefähr gleichgroßen christlichen Kirchen mit einem neuen Akteur auf dem Religionsmarkt arrangieren müssen, auch wenn Katholizismus und Protestantismus jeweils etwa das Sechsfache an Mitgliedern aufbieten können.

An zweiter Stelle ist die Zunahme religiöser Indifferenz zu nennen. Der Bevölkerungsanteil von katholischer und evangelischer Kirche wurde nämlich nicht nur durch die Zunahme nichtchristlicher Religiosität verringert. Noch wesentlich stärker hat sich die Zunahme des Anteils der Konfessionslosen ausgewirkt. Stellten diese 1970 knapp 4% der Deutschen (im Altbundesgebiet), so lag ihr Bevölkerungsanteil im Jahre 2010 bei 33,6% im wiedervereinigten Deutschland. Damit hat sich der Anteil der Konfessionslosen innerhalb von 40 Jahren nicht nur fast verzehnfacht; die Konfessionslosen bilden mittlerweile mit 33% auch die stärkste Konfession – der Anteil der Katholiken liegt 2, der der Protestanten 3 Prozentpunkte darunter.

Angesichts dieser eklatanten Veränderungen könnte es sich nahelegen, das Religionsrecht des Grundgesetzes, das in einer längst überwundenen religionssoziologischen Lage wurzelt, durch zeitgemäße Regelungen zu

ersetzen. Hier würde sich eine nicht mehr nur hinkende, sondern wirklich konsequente Trennung von Staat und Religion anbieten. Man würde dann den öffentlichen Einfluss jedweder Glaubensrichtung zurückzudrängen und Religion tatsächlich zur Privatsache manchen. Diese Lösung firmiert unter der Bezeichnung *Laizismus*.

Auf die mit einem solchen Modell verbundenen Probleme möchte ich jetzt nicht hinweisen. Faktisch scheint es so, daß dieser Weg in Deutschland nicht beschritten wird. Hier zielt man weniger auf die *Ersetzung* des überkommenen Religionsrechts als vielmehr auf dessen *weiterentwickelnde Fortschreibung*. Es geht also darum, das tradierte deutsche Staatskirchenrechts in ein pluralistisches Religionsverfassungsrecht zu transformieren. Die höchstrichterliche Rechtsprechung jedenfalls hat die durch die Regelungen von 1919 vorgegebene religionsfreundliche Haltung des Staates immer wieder bestätigt. Der Staat versteht sich zwar als „Heimstatt aller Bürger“, unabhängig von deren religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnissen. Zugleich aber nimmt er eine „offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung“ ein – so m. W. zuletzt ausdrücklich im Beschluss des Ersten Senats des Bundesverfassungsgerichts vom 27. Januar 2015 im Blick auf die Frage, ob Lehrerinnen an allgemeinbildenden Schulen in Deutschland ein Kopftuch tragen dürfen.

Der benannte Kontext des Zitats signalisiert bereits, daß es um eine Ausweitung des religionsfreundlichen Verständnisses der staatlichen Neutralität auch auf nichtchristliche Religionsgemeinschaften, hier: den Islam, geht. Diese Ausweitung mag verfassungsrechtlich konsequent sein. Es ist aber nicht zu übersehen, daß sich daraus angesichts der Zunahme nichtchristlicher Religiosität in Deutschland ein neues Problem ergibt. Die Wahrnehmung der positiven *Religionsfreiheit* kann ja durchaus die rein *säkular* fundierten unveräußerlichen Grundrechte hier und da in Frage stellen. Und dieser Fall tritt umgehend ein, wenn religiöse Vorstellungen gottgefälligen Lebens in Spannung zur staatlichen Rechtsordnung geraten. Kommt nun noch eine Lage hinzu, in der die Differenzierung religiöser und politischer Aspekte womöglich auch innerhalb der betreffenden Religionsgemeinschaft strittig ist, wird es nochmals komplizierter. Der Staat (konkret: die Judikative) gerät dann, sobald er eine Entscheidung trifft, unversehens in die Rolle dessen, der die Definitionshoheit über die in einer Religionsgemeinschaft verbindlichen Glaubensinhalte beansprucht. Er wird zu dem, was er seinem Selbstverständnis nach nicht sein darf: ein Experte in religiösen Fragen.

Es zeigt sich also: Eine an der universalen Geltung unveräußerlicher Grundrechte orientierte säkulare Rechtsordnung kann die mit dem Faktum des religiösen Pluralismus verbundenen Probleme offenbar nicht ohne weiteres lösen, jedenfalls nicht so, daß sie ihre Entscheidungsfähigkeit beibehält, ohne dabei ihre religiös-weltanschauliche Selbstzurücknahme zu beschädigen.

Wenn diese Analyse im Recht ist, dann stehen wir gegenwärtig vor einer religionspolitischen Herausforderung, für die es noch keine historische Blaupause gibt und deren Lösung uns mehr abverlangt als die Besinnung auf das reformatorische Erbe.

Zusammenfassend möchte ich die aus meiner Sicht zentralen Gedanken meines Vortrags in zwei Punkten zusammenfassen:

1. Die spezifische Entwicklung der Reformation in Deutschland hat mit dazu beigetragen, daß der Staat, ungeachtet seiner prinzipiellen Trennung von der Kirche – eine grundsätzlich religionsfreundliche Haltung kultiviert hat. Die gemeinwohldienlichen Ressourcen der Religion(en) werden nicht nur beiläufig hingenommen, sondern aktiv gestützt und gefördert – nicht zuletzt auch finanziell.
2. Diese religionsfreundliche Grundhaltung war ursprünglich (1919) auf die etablierten Kirchen fokussiert. Angesichts des zunehmenden religiösen Pluralismus besteht die verfassungsrechtliche Notwendigkeit einer Ausweitung dieser Grundhaltung auf nichtchristliche Religionen. Die Frage freilich, ob diese Ausweitung langfristig überwiegend gemeinwohldienliche Folgen haben wird, ist derzeit noch offen. – Und insofern ist fraglich, ob das Erbe der deutschen Reformation auch an dieser Stelle zukunftsfähig sein wird.

Ich danke Ihnen für Ihre geschätzte Aufmerksamkeit.