

Nach dem
Straßburger Kruzifix-Urteil

Welche Bedeutung hat das Christentum im öffentlichen Raum Europas?

Rudolf Uertz

Wie ein Orkan ist das Kruzifix-Urteil des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte (EGMR) im vergangenen November über Italien hereingebrochen. Die erste Schockwelle ist verflogen, aber die Erschütterungen wirken noch nach. Große Teile der Bevölkerung, darunter keineswegs nur bekennende und praktizierende Katholiken, sind irritiert, nicht wenige verängstigt. Zu tief berührt das Straßburger Urteil ihr Selbstverständnis, und das heißt ein relativ unbefangenes Verhältnis von Religion und Politik. Zweifellos ist auch Italien ein laikaler Staat. Aber die strikte Entgegensetzung von Religion und Kultur, christlichen Symbolen und Öffentlichkeit wird in Italien selbst von Kulturchristen und Agnostikern zumeist verworfen.

Wohl ist das Urteil zur Kruzifix-Beschwerde des EGMR, über die nun erneut verhandelt werden muss, ein Einzelfallurteil. Es hat nicht zum Inhalt, dass nun alle Kreuze in Schulsälen und in öffentlichen Gebäuden abgehängt werden müssten. Auch hat das Urteil unmittelbar nur für Italien juristische Wirkung. Und es gilt nur für die Person des Klägers. Doch sind die Prinzipien, die der Urteilsbegründung zugrunde liegen, für alle europäischen Staaten und damit nicht nur für das italienische Verhältnis von Religion und Politik, Staat und Kirche von Bedeutung. Davon handelt die folgende Betrachtung. Sie konzentriert sich auf eine Verhältnisbestimmung von Christentum, Kultur und Politik.

Die verfassungspolitischen und juristischen Kriterien des religionsneutralen Staates folgen bestimmten Prinzipien der Rechtsdogmatik, doch sind diese keineswegs Naturgesetze. Vielmehr sind sie auch rechtssoziologisch beeinflusst. Dies zeigt zum Beispiel auch der Vergleich des Kruzifix-Urteils des Bundesverfassungsgerichtes von 1995 mit früheren Entscheidungen (Hans Faller, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23. August 1995).

Es wirkt schon in gewisser Weise paradox, dass der EGMR seine Entscheidung vom November 2009 mit Verweis auf die Menschenrechte begründet. Wohl hatten die christlichen Kirchen aus verschiedenen theologischen Gründen ihre Schwierigkeiten mit der Anerkennung der liberalen Grundrechte. Doch wird man *cum grano salis* feststellen müssen, dass die Menschenrechte als die wichtigsten Wertfundamente der pluralistischen Gemeinwesen nicht – wie von Laizisten behauptet – gegen das Christentum, sondern vielmehr in konkreter Auseinandersetzung mit ihm entstanden sind (Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10. Dezember 2004).

Das westliche Christentum hat hohe Affinitäten zur Rechtsfigur der personalen Freiheiten des Individuums. Dazu gehört, dass der Glaube – ebenso wie jede Weltanschauung, also auch der Nicht-Glaube – nur in Freiheit angenommen werden darf. Diese Position findet sich schon seit der mittelalterlichen Scholastik, so etwa des Thomas von Aquin, auch wenn das im

kirchlichen und politischen Leben nicht immer so praktiziert wurde.

Warum stoßen die christlichen Werte, die konstitutiv für die europäische Kultur- und Rechtsentwicklung sind, heute in der Öffentlichkeit Europas so sehr auf Schwierigkeiten? Neben den historischen Dimensionen soll auch auf das prinzipielle Verhältnis von Religion und Politik eingegangen werden.

Grundsätzliche Betrachtung

Die christlichen Normen und Normbegründungen stehen in einem komplizierten Verhältnis zu den Prinzipien des säkularen Gemeinwesens. So sind die christlichen Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts einerseits wesentliche Grundlage für die moderne Staats- und Gesellschaftsentwicklung; andererseits haben sich die christlichen Kirchen phasenweise in ihrer kirchenoffiziellen Lehre gegen die modernen Entwicklungen des laikalen, vor allem aber gegen den laizistischen Staat gewandt.

Es ist aber ein wesentlicher Unterschied, ob man das pluralistische Gemeinwesen, das das Produkt der Säkularisation wie auch der Säkularisierung ist (der Übertragung einst theologisch gedeuteter Begriffe in die staatlich-säkulare Sphäre), in seinen Beziehungen zur Religion überwiegend unter dem Aspekt kirchlich-institutioneller oder religiöser und moralischer Interessen seiner Bürger sieht. Wie weit hat sich nun aber der weltanschaulich neutrale Staat um die Religion seiner Bürger zu kümmern? Religion und Theologie haben ihn nur so weit zu interessieren, als diese kultur- und rechtsrelevant sind.

Die Aufklärung war in vielen Ländern Europas Angelegenheit von Laien, dies sich oft agnostischen oder atheistischen Gedanken zugewendet hatten und gegen Kirche und Theologie wandten. Das gilt vor allem für Frankreich. In anderen Ländern wurde dagegen die Aufklärung Sache

des Klerus, so etwa in Polen, teilweise aber auch in den geistlichen Fürstentümern in den deutschen Landen. Die Kirche hat also keineswegs immer und überall gegen Modernisierung und Demokratie gearbeitet, und auch die Lösung der sozialen Frage, die das zentrale Problem der Industriegesellschaften seit dem neunzehnten Jahrhundert war, ist auch heute noch zentraler Gegenstand der christlichen Sozialethik. Die politischen und sozialen Aktivitäten der Christen unter anderem in christlich-demokratischen und christlich-sozialen Parteien sowie in christlichen Gewerkschaften sind gemeinwohldienliche Aktivitäten. Insofern aber sind es vor allem die Christen selbst, die Anteil am Aufbau und der Stabilisierung des weltanschaulich neutralen Staates haben und hatten, nicht zuletzt auch durch ihre praktisch-politische Mitwirkung – und dies zeitweise gegen die offiziellen Lehren und Erklärungen der Kirchen.

Programmatische Gestalten christlicher Demokratie

Die christliche Demokratieidee geht zurück auf Abbé Robert Félicité Lamennais, der im Jahr 1830 angesichts der Verfassungsbewegungen in Belgien, Polen und Irland, an denen Liberale zusammen mit Christen führend beteiligt waren, wichtige Konsequenzen gezogen hatte. Lamennais plädierte wohl als erster kirchlicher Vertreter für Menschenrechte im Sinne liberaler Grundrechte des Einzelnen, ferner für die Trennung von Kirche und Staat sowie für Religions- und Gewissensfreiheit. Er hat damit der Idee der Christlichen Demokratie eine politisch-programmatische Gestalt gegeben. Wohl hat sich der französische Abbé in den Fallstricken deistischer Ideen verfangen, was dann mit zu seiner Verurteilung durch das päpstliche Lehramt 1834 geführt hat, doch waren die christlich-demokratischen und -sozialen Ideen fortan nicht mehr aus der Welt zu schaffen.

So wurden seine Ideen von seinen Schülern Charles Montalembert, Henri Lacordaire und anderen aufgegriffen und weitergeführt. Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Bischof von Mainz und Führer des politischen Katholizismus in Deutschland, hat von ihnen ebenso profitiert wie später Luigi Don Sturzo in Italien und Jacques Maritain in Frankreich, um nur die wichtigsten Vertreter christlich-demokratischer Ideen in Europa zu nennen. Don Sturzo ist der Begründer der christlichen Demokratie in Italien, der französische Thomist Jacques Maritain hat als Vertreter Frankreichs an der Menschenrechtscharta 1948 mitgewirkt und sich als Philosoph und Politiker darum bemüht, die liberalen Grundrechte mit der Ethik und der Staatslehre des Christentums zu verknüpfen.

Die Werte der christlichen Ethik und Anthropologie und die Prinzipien der christlichen Sozialethik, auf denen die Programme für den staatlichen und gesellschaftlichen Wiederaufbau und die supranationalen europäischen Organisationen beruhten, hatten nach 1945 in der breiten Öffentlichkeit beträchtliche Resonanz gefunden. In den Kernländern der Europäischen Gemeinschaften wie der Montanunion, EWG und Euratom, das heißt in Frankreich, Italien, Belgien, Luxemburg, den Niederlanden und der Bundesrepublik Deutschland, waren die christlich-demokratischen Parteien in die Regierungsverantwortung gelangt. Die bedeutendsten Repräsentanten der Christlichen Demokratie in der Gründerphase der Europäischen Gemeinschaften waren zweifellos Robert Schuman, Alcide de Gasperi und Konrad Adenauer.

Für sie wie auch für weitere Politiker und die Juristen in Justiz, Verwaltung und Wissenschaft war unzweifelhaft, dass sie als *christliche* Politiker nicht als Organe ihrer Kirchen und Glaubensgemeinschaften handelten, sondern in eigener Verantwortung und zum Wohle der

Allgemeinheit. Und so sahen auch die Verfassungspolitiker und Verfassungsrechtler der Gründungs- und Konsolidierungsphase der Bundesrepublik im Bund und in den Ländern die personalistisch und naturrechtlich fundierten Ordnungselemente des privaten Lebens keineswegs als Gegensätze zum öffentlichen Leben, im Gegenteil: Die für die Ordnung der bundesrepublikanischen Gesellschaft grundlegenden Normen verdanken sich dem Christentum: die Anschauung von der natürlichen Freiheit des Menschen, von der Gleichberechtigung, der Verantwortungsfähigkeit des Menschen, von der Pflicht zur Hilfe für den Nächsten und so weiter.

Wertevermittlung und Wertewandel

Dies führt zu der schwierigen Frage der Wertevermittlung und des Wertewandels im pluralistischen Gemeinwesen. Die erste Generation von Lehrern, die nach 1945 die theologischen, philosophischen und sozialwissenschaftlichen Fächer und Inhalte an Schulen, Universitäten und sonstigen Bildungseinrichtungen vermittelten, hatte noch unmittelbare Eindrücke und Erfahrungen von Krieg, Elend, Flüchtlingskatastrophen, Hunger, existenzieller Not – und auch von einem verbrecherischen Staatssystem, dem Faschismus und Nationalsozialismus, Systemen, die die Freiheit, Menschenwürde, Religion und Christentum nicht nur ignorierten, sondern das Christentum gar auszurotten versuchten.

Angesichts dieser konkreten Erfahrungen kriminellen Staatshandelns wirkten das Engagement führender christlicher Politiker in der Nachkriegszeit und ihr unterschiedenes Eintreten für die freiheitlich-demokratische Ordnung, für eine durch Sozialpolitik und Sozialstaatlichkeit abgedeckte Marktwirtschaft und einen neuen Bildungskanon, der wieder an die europäisch-abendländische Kultur und Bildungstradition anknüpfte, überzeugend

und einprägsam. Und diese Überzeugungskraft resultierte nicht zuletzt auch aus dem Umstand, dass ein Teil der Deutschen und die Osteuropäer jenseits des Eisernen Vorhangs in unfreien kommunistischen Systemen und in Armut lebten.

Aber schon nach relativ kurzer Zeit verblassten diese Eindrücke in den neuen Eltern- und Lehrergenerationen, die sich nunmehr anderen Problemen zuwandten, die mit den Segnungen des gewachsenen Wohlstands und den seit den 1970er-Jahren wesentlich veränderten Lehrplänen in den Schulen zu tun hatten.

Zugleich wurde auch eine neue Juristengeneration ausgebildet, die eben nicht mehr den im ersten Nachkriegsjahrzehnt so selbstverständlichen und nahe liegenden Rückgriff auf das wiederbelebte gewonnene Naturrecht und normative Rechts-theorien kennengelernt hatte. So setzte sich mit der Zeit ein Pragmatismus durch, der die historischen Rückbezüge für die Fachwissenschaft weitgehend ignorierte und sich wieder verstärkt positivistischen Methoden in der Justiz und in den Rechts- und Sozialwissenschaften zuwandte.

In den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik Deutschland etwa war noch die Naturrechtsinterpretation unter Richtern bis hin zu den obersten Bundesgerichten verbreitet. In der politischen Bildungsarbeit konnte man darauf verweisen, dass der Rechtspositivismus die Frage nach der Gerechtigkeit und den sittlichen Grundlagen von Recht und Staat ignoriert hatte, eine Entwicklung, die in Deutschland zweifellos das Aufkommen des Nationalsozialismus begünstigte und seine furchtbaren Wirkungen bis hin zum Völkermord förderte. „Gesetz ist Gesetz“, so hieß die Regel; und die Frage, ob das staatliche Gesetz etwa höhere Rechte, die dem Staat vorangehen, verletzt, wurde oft nicht mehr gestellt.

Heute sind solche Fragen zumeist inopportun. Viele meinen, dass der gute

Wille ausreiche und dass man doch von solchen Verhältnissen wie im nationalsozialistischen Deutschland wirklich weit entfernt sei. Aus diesem Grunde waren in Deutschland die christlich-demokratischen Parteien, CDU und CSU, gut beraten, die im Zusammenhang mit der deutschen Wiedervereinigung 1990 diskutierte Revision des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland von 1949 abzulehnen. So hätte es zum Beispiel für die Nennung Gottes in der Präambel, die 1949 in der verfassunggebenden Versammlung für die Beratung des Grundgesetzes auf weitgehenden Konsens stieß, fünfzig oder sechzig Jahre später keine Mehrheit gegeben – dies zeigten anschaulich die Kontroversen um den vom Europäischen Verfassungskonvent ausgearbeiteten Europäischen Verfassungsvertrag, der im Oktober 2004 in Rom von den Staats- und Regierungschefs der EU-Mitgliedsländer unterzeichnet wurde. Hinter der kämpferisch-laizistischen Haltung eines Großteils des Konventes, insbesondere seiner französischen und belgischen Mitglieder, konnte man schon die bedrohlichen Gewitterwolken erkennen, die sich bei dem über Italien hereingebrochenen „Unwetter“ im November 2009 entladen haben.

Das teilweise gespannte Verhältnis zwischen Christentum und pluralistischer Gesellschaft geht aber nicht einseitig von der Gesellschaft und den laizistischen Kräften in ihr aus. Vielfach sind es auch Vertreter der Kirchen, die in einem harmonischeren und auskömmlicheren Verhältnis zwischen Kirche und Staat eher Probleme sehen, vor allem deshalb, weil sie ein anderes Kirchenverständnis haben. Dies gilt vor allem für die reformierten Kirchen, die vom Calvinismus geprägt sind.

Kirche und Staat

Dieses Verhältnis soll kurz am Beispiel des Kruzifix-Urteils des Bundesverfas-

sungsgerichts von 1995 skizziert werden. In mancherlei Hinsicht sind die Reaktionen in Deutschland 1995 anders als gegenwärtig in Italien, was aber weniger am zeitlichen Abstand von fünfzehn Jahren als vielmehr an den strukturellen Unterschieden beider Länder liegt.

In Bayern haben der Katholizismus und seine Präsenz in der Öffentlichkeit eine ähnliche Bedeutung wie in Italien. Und so gab es auch hier ganz ähnliche Reaktionen wie jenseits der Alpen, und zwar bei Katholiken wie bei Protestanten. Interessant sind dabei vor allem die Reaktionen von protestantischen Theologen, Juristen und Politikern, die hinsichtlich der Religionsneutralität des Staates vor allem theologische Begründungen anführen. So bezeichnet ein Verfassungsrechtler in seinem Kommentar die Reaktionen auf das Kreuzifix-Urteil von 1995 als eine Aufregung, die „Ausdruck einer popularisierten Volksfrömmigkeit“ sei, die das Kreuz als Teil einer dekorativen Inneneinrichtung verstehe. Dieser Haltung gegenüber lobt der Jurist den Ernst des obersten Verfassungsgerichts, das das Kreuz als das zentrale Symbol des christlichen Glaubens, des Opfertodes Christi und seiner Herrschaft über die Welt wahrnehme. Es könne doch nicht kirchliches Interesse sein, das Kreuz auf ein allgemeines Zeichen der allgemeinen Kultur zu reduzieren. Das Verfassungsgericht aber habe „das Kreuz ernst genommen“ (Helmut Simon, *Das Sonntagsblatt* vom 18. August 1995).

Kann es tatsächlich Aufgabe des Bundesverfassungsgerichtes sein, die Kirchen auf bestimmte theologische und christologische Inhalte als das Eigentliche des christlichen Glaubens festlegen zu wollen und dieses gegen die kulturellen Implikationen, zu denen unter anderem die Volksfrömmigkeit, religiöses Brauchtum und vor allem die sozialetischen Beiträge des Christentums gehören, auszuspielen? Für den Staat und das Allge-

meinwohl der Bürger aber sind doch die kulturellen Leistungen einer Religion – positiv wie negativ – entscheidende Kriterien. In dieser Hinsicht aber sind nun einmal die Religionen nicht alle gleich. Eine gewichtete Gleichbehandlung von Religionen destruiert das aus dem Neutralitätsprinzip abgeleitete Gebot, Minderheit und Mehrheit gleichzustellen. Und im Hinblick auf die Trennung von Religion und Politik, Kirche und Staat zeigt sich, dass eben nicht alle Religionen die „europäische Ausdifferenzierung von der Religion mitgemacht haben“ (Gerd Roellecke, Rezension: Karl-Heinz Ladeur/Ino Augsberg, *Toleranz – Religion – Recht, Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 31. August 2007).

Das Christentum hat in seiner Gesamtheit, die umfassender ist als die institutionelle Verfasstheit der christlichen Kirchen, verschiedene Kulturstile mit hervorgebracht und diese begleitet. Im Übrigen kennt das Christentum verschiedene Zugangsweisen und Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik, Glauben und Kultur, die in der Religionssoziologie gut beschrieben sind. Und so gibt es auch unterschiedliche Deutungsweisen des Verhältnisses von Christentum und Öffentlichkeit. Die protestantischen Kirchen betonen sehr die Innerlichkeit und das geistig-geistliche Erleben des Wortes Gottes in Bibel, Predigt und Sakrament mit der Folge, dass dort die Inneneinrichtungen der Kirchen oft sehr karg sind und der christliche Glaube nur spärliche Formen der öffentlichen Präsentation kennt. Demgegenüber ist der schon klimatisch auf die sonnigeren Gebiete Mittel- und Südeuropas verteilte Katholizismus stärker auch durch Kunst, Architektur, Kirchenbau wie auch durch die soziale Ethik und die Erziehungs- und Bildungseinrichtungen, durch Schulen, Hochschulen präsent und nicht zuletzt durch seine Liturgie und Volksfrömmigkeit mit der säkularen Kultur enger ver-

woben. Die säkulare Kultur lässt sich eben nicht nach streng rationalen Kategorien von dem religiös-geistlichen und sozialem Bereich trennen, es sei denn, die Christen würden sich innerlich aufspalten. Das Christentum hat unverkennbar enge Verbindungslinien zu der es umgebenden Kultur, die auch angesichts der heute selbstverständlichen Differenzierung und Trennung von Kirche und Staat vor allem die gesellschaftliche Identität betreffen. Diese Verbindungslinien dürfen nicht alle radikal gekappt werden.

Lebendige Ambivalenz

Es hilft nichts: Das Christentum ist ambivalent. Es ist spirituell, mystisch und kultisch, zugleich auch gesellschaftlich und kulturell verankert. Das Kreuz ist daher ein theologisches und kulturelles Symbol zugleich. Es bringt Leiden, Tod und Sterben Jesu Christi ebenso zum Ausdruck wie Freiheit, Verantwortung und Nächstenliebe. Die beiden Seiten des Christentums, des menschlichen Lebens und Schicksals können nicht auseinandergerissen werden, ohne die Christen und die sie umgebende Kultur zu schädigen und ihre Identität zu gefährden.

Das grundsätzlich zu bejahende Gebot der Religionsneutralität des Staates muss dort seine Grenzen haben, wo die Identität von Millionen von Christen und Bürgern und nicht zuletzt auch die Gemeinwohlrelevanz einer Religion berührt werden. Auch von den Nicht-Glaubenden muss Toleranz gefordert werden gegenüber denjenigen, die mit dem Kreuzessymbol ihre Humanität und ihr soziales Engagement für Gesellschaft und Gemeinwesen unter Beweis stellen. Aber hier zeigt sich

beim Vergleich heutiger Gerichtsurteile mit früheren, dass eine neue Juristengeneration mit anderen gesellschaftstheoretischen Auffassungen am Werk ist.

Dass die christlichen Werte in der Öffentlichkeit, das heißt die Menschenwürde, die sittlichen Grundnormen und Sozialprinzipien wie auch ihre im christlichen Glauben selbst angelegte Differenzierung zwischen religiös und weltlich, Grundlagen für die säkulare Welt sind, zeigt der Umstand, dass diese Werte und Normen das gesellschaftlich-staatliche Leben durchdrungen haben, ohne dass es oft bewusst ist. Das ist erkennbar bei Ländern wie beispielsweise der Schweiz, den Ländern Rheinland-Pfalz und Saarland sowie in vielen Ländern und Regionen Europas, nicht zuletzt bei der internationalen Hilfsorganisation Rotes Kreuz, die eben das Kreuz im Wappen tragen, ohne dass es als Ausdruck betont religiöser Gesinnung oder konfessioneller Besonderheiten gewertet wird. Das Kulturchristliche, mag es auch theologisch in bestimmter Hinsicht defizient sein, ist in beträchtlichem Umfang schlicht Realität.

Dass oberste Gerichte den Symbolgehalt des Kreuzes einseitig auf eine bestimmte theologische Bedeutung einengen und seine so weitgehende Respektierung durch die Bevölkerung in öffentlichen Räumen despektierlich als Volksfrömmigkeit abtun, wie es Interpretationen von aktiven Verfassungsrichtern 1995 getan haben, gehört eigentlich nicht zu ihrer Aufgabe. Vielmehr sollten auch landes- und kulturspezifische Gebräuche und der Umgang des Volkes mit religiösen Symbolen in der Öffentlichkeit respektiert werden.

Ressourcen der Sinnstiftung

„Der liberale Staat darf die Gläubigen und die Religionsgemeinschaften nicht entmutigen, sich als solche auch politisch zu äußern, weil er nicht wissen kann, ob sich die säkulare Gesellschaft sonst von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneidet.“

Jürgen Habermas, in: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main 2005.