

MISZELLEN

Vorbild USA?

Das amerikanische System der Trennung von Kirche und Staat und seine Defizite

Von Manfred Brocker

In Deutschland hat sich eine strikte Trennung von Kirche und Staat nie durchgesetzt. Zwar gibt es keine Staatskirche, doch sind die Kirchen bis heute Körperschaften des öffentlichen Rechts. Religion und Staat sind ineinander verwoben. „Sie nehmen mit Respekt voneinander Kenntnis“, wie Hans Maier einmal formuliert hat. Der Staat führt die Schulaufsicht, aber er lässt auch konfessionelle Schulen zu und unterstützt sie, sofern sie bestimmte Standards erfüllen. Er organisiert den Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen, aber er überlässt die Bestimmung seiner grundsätzlichen Inhalte den Kirchen. In all dem zeigt sich ein partnerschaftliches Verhältnis, das sich unter den besonderen Bedingungen der deutschen Geschichte herausgebildet hat und bis heute bewahrt worden ist.¹

Nun gibt es Stimmen, die mit Blick auf die veränderten Gegebenheiten der Gegenwart das deutsche Kooperationssystem für grundsätzlich defizitär halten – angesichts einer durch Migration (vor allem von Muslimen) zunehmenden Pluralität, angesichts der Formierung neuer religiöser Bewegungen und Sekten (New Age, Scientology), angesichts einer wachsenden Zahl Konfessionsloser (insbesondere in den neuen Ländern).

In Anbetracht der genannten Entwicklungen, so heißt es, gerate das bisherige System der institutionellen Regulierung des Verhältnisses von Religion und Politik unter Rechtfertigungsdruck. Denn es verdanke sich einem historischen Kompromiss zwischen den beiden großen christlichen Konfessionen – bzw. diesen und dem Staat – und sei nicht länger in der Lage, der neuen religiösen und weltanschaulichen Pluralität Rechnung zu tragen.²

1 Hans MAIER, „Religionen in den Staat verwebt“. Zur historischen Entwicklung von Kirche und Staat in Deutschland, in: *Politik, Moral und Religion – Gegensätze und Ergänzungen. Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Graf Ballestrem*, hg. von Lothar R. WAAS, Berlin 2004, S. 65.

2 Vgl. stellvertretend Ulrich WILLEMS, *Weltanschaulich neutraler Staat, christlich-abendländische Kultur und Laizismus: Zu Struktur und Konsequenzen aktueller religionspolitischer Konflikte in der Bundesrepublik*, in: Manfred WALTHER (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden 2004, S. 303–328.

Um die vermeintliche strukturelle Schwäche des deutschen Kooperationsmodells zu demonstrieren, verweisen Kritiker gerne auf die LER-Debatte (Lebengestaltung – Ethik – Religionskunde als ein Fach) in Brandenburg, die Diskussion um die Verleihung des Körperschaftsstatus' an die Zeugen Jehovas, den Streit über das Kruzifix in bayerischen Klassenzimmern oder das Kopftuchverbot für Lehrer in Baden-Württemberg.

Eine Reform halten sie für unabdingbar. Denn wenn man das Kopftuch verbiete, müsse man auch christliche Symbole und Ordenshabite an den staatlichen Schulen verbieten. Weil die Zahl der nicht-christlichen und konfessionslosen Schüler stark zugenommen habe, müsse man den Religionsunterricht an Deutschlands Schulen insgesamt abschaffen. Letztere Auffassung hat sich offenbar soeben die Koalition aus SPD und PDS in Berlin zu eigen gemacht: Sie plant die Einführung eines allgemeinen Pflichtfachs „Werteerziehung“, das alle Schüler „neutral“ über unterschiedliche Religionen und Weltanschauungen informieren soll. Selbst wenn geplant ist, den Schülern daneben weiterhin Religionsunterricht (als zusätzliches Wahlfach – bei vorausgesetzten Mindestklassengrößen) anzubieten, ist die Stoßrichtung des Vorhabens doch offensichtlich: Die Verbannung des von den Glaubensgemeinschaften selbst organisierten und verantworteten Religionsunterrichts aus den Schulen zu Gunsten einer staatlich veranstalteten Wertevermittlung.³

Dem „Faktum des Pluralismus“ (Rawls) angemessen, so die Kritiker des deutschen Kooperationsmodells, sei allein eine strikte Trennung von Kirche und Staat – wie sie beispielsweise die Vereinigten Staaten seit über 200 Jahren praktizierten: Die historische Erfahrung der amerikanischen Gründerväter mit der konfessionellen Pluralität der Zuwanderer habe dort schon früh zu einer „Sphärentrennung“ geführt, die auch der deutschen Gegenwartsgesellschaft anzuraten sei.

3 Während die Mehrheit von PDS und SPD einen solchen „Werteunterricht“ als nicht abwählbares Pflichtfach befürwortet, lehnt neben der CDU-Opposition auch Berlins Schulsenator Klaus Böger (SPD) ihn – in dieser Form – ab; vgl. Klaus BÖGER, „*Wir brauchen Religionsunterricht als Alternative*“, in: „Berliner Morgenpost“, 5.4.2005. In einem offenen Brief an die Delegierten des SPD-Landesparteitags forderte daher der Berliner CDU-Fraktionsvorsitzende, Nicolas Zimmer, die Sozialdemokraten auf, ihren eigenen Schulsenator (der am bekenntnisorientierten Religionsunterricht als Wahlpflichtfach festhalten will) zu unterstützen: „Die Kirchen müssen einen festen Platz in unserem Schulsystem erhalten“; zit. nach: K. JAHR-WEIDAUER/Christa BECKMANN, *Plädoyer für Religionsunterricht*, in: „Berliner Morgenpost“, 8.4.2005. Vgl. weiterhin: *Werteunterricht – SPD greift die Kirchen an*, Ebd., 5.4.2005; Eckhard FUHR, *Berliner Religionskrieg*, Ebd., 7.4.2005; Robert LEICHT, *Das Opium der Partei*, in: „Die Zeit“, Nr. 16, 14.4.2005; Mechtild KÜPPER, „*Es riecht verdammt nach DDR*“, in: FAZ, 14.4.2005; Philip GRASSMANN, *Streit über „Wertekunde“ an Berliner Schulen – Kanzler setzt sich für Religionsunterricht ein*, in: „Süddeutsche Zeitung“, 14.4.2005. Einer Emnid-Umfrage zufolge lehnt die Mehrheit der Berliner Bevölkerung die Einführung des neuen Pflichtfachs ab: Christa BECKMANN, *Widerstand gegen Werteunterricht – Große Mehrheit der Berliner will die Wahlfreiheit*, in: „Berliner Morgenpost“, 9.5.2005.

Aber taugt das amerikanische System, wie es etwa Claus Leggewie jüngst vorgeschlagen hat,⁴ wirklich als Vorbild – auch für Deutschland?

Eine verfassungsrechtliche Regelung des Verhältnisses von Kirche⁵ und Staat muss – das vorab als Maßstab für die Beantwortung der gestellten Frage – mindestens drei Anforderungen erfüllen. Sie muss:

1. religiöse bzw. weltanschauliche Konflikte in einer Gesellschaft verhindern, d.h. den Frieden zwischen den Konfessionen und Weltanschauungen wahren;
2. die Entfaltung grundrechtlicher Freiheit ermöglichen, d.h. die Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit – im Sinne einer positiven und negativen Religionsfreiheit – für alle Bürger gewährleisten;
3. eine klare Grundlage für die Streitschlichtung bieten.

Geprüft werden soll im Folgenden, ob das amerikanische System der Trennung von Kirche und Staat diesen Anforderungen – Konfliktreduktion, Freiheitsgewährleistung und Klarheit bzw. Eindeutigkeit – genügt. Ich werde zu zeigen versuchen, dass es zumindest in seiner jetzigen Gestalt in allen drei Hinsichten erhebliche Defizite aufweist, die eine Übernahme m. E. keineswegs angeraten erscheinen lassen.

1. Kirche und Staat im amerikanischen Verfassungsrecht

Verfassungsrechtliche Grundlage für die Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat in den USA ist der Erste Verfassungszusatz („First Amendment“) von 1791, in dem es ebenso knapp wie vieldeutig heißt: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof“. Der erste Teilsatz wird als „Einrichtungsklausel“ („[Non-]Establishment Clause“), der zweite als „Ausübungsklausel“ („Free Exercise Clause“) bezeichnet.⁶

4 Claus LEGGEWIE, *Religionen und Globalisierung*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 7 (2005), S. 6. Vgl. auch Reinhold ZIPPELIUS, *Staat und Kirche*, München 1997, S. 164.

5 Im Folgenden wird der Begriff „Kirche“ generisch verwendet, im Sinne von „Kirchen und Religionsgemeinschaften in ihren unterschiedlichen (institutionellen) Manifestationen“.

6 Vgl. zum Folgenden auch: Manfred BROCKER, *Die verfassungsrechtliche Dimension: Religionsfreiheit und das Verhältnis von Kirche und Staat*, in: DERS. (Hg.), „*God Bless America*“, *Politik und Religion in den USA*, Darmstadt 2005, S. 50–67; James HITCHCOCK, *The Supreme Court and Religion in American Life*, 2 Bde., Princeton/Oxford 2004; Henry J. ABRAHAM/Barbara A. PERRY, *Freedom and the Court. Civil Rights and Liberties in the United States*, 8. Aufl., Lawrence 2003, S. 255–366; Werner HEUN, *Die Trennung von Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Amerika*, in: *Festschrift für Martin Heckel zum siebzigsten Geburtstag*, hg. v. Karl-Hermann KÄSTNER u. a., Tübingen 1999, S. 341–357; Robert S. ALLEY, *Without a Prayer. Religious Expression in Public Schools*, Amherst 1996; Robert L. CORD, *Separation of Church and State: Historical Fact and Current Fiction*, New York 1982.

Die zitierte Bestimmung galt zunächst nur für die Föderation und band allein die bundesstaatliche (Legislativ-) Gewalt. Da, wo in den Einzelstaaten „Staatskirchen“ („established churches“) existierten, bestanden sie auch nach 1791 weiter fort. Doch im Laufe der nächsten vier Jahrzehnte wurden die meist als „multiple establishments“ ausgestalteten⁷ „Staatskirchen“ abgeschafft: Massachusetts war der letzte Bundesstaat, der 1833 die gesetzliche Privilegierung einer Religion, des Protestantismus, aufhob.

Die Entscheidungskompetenz über die Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat blieb jedoch bei den Einzelstaaten. Sie entschieden individuell etwa über die Frage des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, die Förderung privater (Konfessions-) Schulen oder die Frage des Schulgebets. In nicht wenigen Staaten gab es daher selbst nach der generellen „Entstaatlichung“ der Religion noch Formen der partnerschaftlichen Kooperation zwischen Kirche und Staat.

Das änderte sich erst, als das Oberste Bundesgericht der USA, der Supreme Court, in den 1940er Jahren die letztinstanzliche Entscheidungskompetenz über die Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat auch auf Gliedstaatenebene an sich zog und die Geltung der Religionsklauseln der Bundesverfassung auf diese erstreckte. Weil es seinen Entscheidungen dabei eine strikt „separationistische“ Interpretation der „Establishment Clause“ zugrunde legte, ist das amerikanische System seither im Ganzen als Trennungssystem zu charakterisieren. Anders als einige deutsche Beobachter irrtümlich annehmen, existiert es als solches tatsächlich also erst seit wenigen Jahrzehnten und nicht seit 200 Jahren. Im Übrigen vertritt eine Reihe von Interpreten in den USA – die so genannten „accommodationists“ – die Ansicht, dass die spärlichen Worte des Ersten Zusatzartikels auch ganz anders ausgelegt werden könnten. Nach ihrer Überzeugung normieren sie keineswegs per se ein Trennungssystem, sondern lassen Raum für vielfältige Formen der staatlichen Berücksichtigung der religiösen Bedürfnisse der Bürger. Diese Auffassung konnte sich allerdings bis heute in der Rechtsprechung des Obersten Bundesgerichts nicht durchsetzen.

Nach Meinung des Gerichts schütze die Verfassung Glaube und Unglaube gleichermaßen. Der Staat dürfe daher weder eine bestimmte Religion, noch die Religion insgesamt gegenüber nicht-religiösen Überzeugungen bevorzugen. Zwischen Kirche und Staat sei, so die Richter in Anlehnung an ein Zitat Thomas Jeffersons, eine „Mauer der Trennung“ („a wall of separation“)⁸ zu errichten. Mag diese „separationistische“ Interpretation auch nicht von allen

⁷ Vgl. Leonard W. LEVY, *The Establishment Clause. Religion and the First Amendment*, 2. Aufl., Chapel Hill/London 1994, S. 29ff.

⁸ Zitiert nach LEVY (wie Anm. 7), S. 69.

Juristen, Politikern und Bürgern geteilt werden, so prägt sie doch die Rechtsprechung des Supreme Court bis in die Gegenwart.

Eine genauere Betrachtung einzelner Fallentscheidungen macht deutlich, wie das System der Trennung von Kirche und Staat in den USA konkret ausgestaltet ist und erlaubt so die Prüfung, ob und inwieweit innerhalb dieses Systems die eingangs formulierten drei Kriterien erfüllt werden.

2. Die Rechtsprechung des Obersten Bundesgerichts zum Verhältnis von Kirche und Staat

Nehmen wir daher im Folgenden drei Fallgruppen zur „Establishment Clause“ in den Blick. Sie berühren 1. das Verhältnis von Kirche und Staat im öffentlichen Schulwesen, 2. die staatliche Förderung privater (Konfessions-) Schulen und 3. die Frage, ob und inwieweit staatliche Organe religiöse Symbole und Rituale verwenden dürfen.

1. Noch im 19. und frühen 20. Jahrhundert war die Ausbildung an den öffentlichen Schulen der USA stark von christlich-protestantischem Geist geprägt. Schulgebete und Bibellektüre gehörten fast überall zum festen Bestandteil des Unterrichts. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde diese Praxis jedoch zunehmend als Diskriminierung von Nicht-Christen und Glaubenslosen betrachtet. Der Supreme Court sah es jetzt als seine Aufgabe an, deren Rechte stärker zu schützen, indem er alle – auch indirekten – Formen der „staatlichen Religionsförderung“ fortan unterband.

In einer Reihe von Entscheidungen zum Gehalt der „Establishment Clause“ legte das Gericht fest, dass die Einzelstaaten in ihren Schulen nicht länger Religionsunterricht anbieten (1948), die biblische Schöpfungsgeschichte vermitteln (1968, 1987) oder religiöse Texte wie die Zehn Gebote aushängen (1980) durften. Zudem verbannte es das Morgengebet und die devotionale Bibellektüre aus den öffentlichen Schulen (1962, 1963). Auch die als Ersatz für das Schulgebet von einigen Bundesstaaten eingeführte Schweigeminute („moment of silence“) lehnte das Gericht als verfassungswidrig ab (1985), ebenso wie Gebete auf Schulabschlussfeiern und -sportveranstaltungen (1992, 2000).

Tabelle 1:

Entscheidungen des U.S. Supreme Court: Religion und öffentliches Schulwesen

Fall	Votum
<i>McCollum v. Board of Ed.</i> , 333 U.S. 203 (1948)	8:1
<i>Engel v. Vitale</i> , 370 U.S. 421 (1962)	6:1
<i>Abington v. Schempp</i> , 374 U.S. 203 (1963)	8:1
<i>Epperson v. Arkansas</i> , 393 U.S. 97 (1968)	9:0
<i>Stone v. Graham</i> , 449 U.S. 39 (1980)	5:4
<i>Wallace v. Jaffree</i> , 472 U.S. 38 (1985)	6:3
<i>Edwards v. Aguillard</i> , 482 U.S. 578 (1987)	7:2
<i>Lee v. Weisman</i> , 505 U.S. 577 (1992)	5:4
<i>Santa Fe v. Doe</i> , 530 U.S. 290 (2000)	6:3

Oberflächlich betrachtet wirkt diese Kette von Entscheidungen konsequent und geschlossen: Die verfassungsrechtlich normierte Trennung von Kirche und Staat verlangt nach Ansicht des Gerichts, den öffentlichen Schulen alle religiösen Unterrichtsinhalte, Symbole und Praktiken zu verbieten, um die Schüler vor religiösem Konformitätsdruck seitens der Mehrheit zu bewahren und die Schulen von religiösem Streit freizuhalten.

Bei genauerem Hinsehen werden allerdings die wachsenden Auffassungsunterschiede zwischen den Richtern erkennbar: Während die ersten Entscheidungen des Supreme Court noch einstimmig oder mit nur einer Gegenstimme getroffen worden waren, votierten zuletzt stets drei bis vier der neun Richter gegen die Verbote. Gleichzeitig warfen sie der Gerichtsmehrheit vor, jeden fairen Interessenausgleich aus den Augen verloren zu haben: „... the Court’s opinion“, erklärte etwa Chief Justice William H. Rehnquist in seinem Minderheitsvotum im Fall *Santa Fe v. Doe* (2000), „bristles with hostility to all things religious in public life“.⁹

Nach Auffassung einiger Verfassungsrichter selbst war also die strikte Trennung von Kirche und Staat, wie sie die Fallentscheidungen seit den 1960er Jahren hervorgebracht hatten, kein Garant der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, sondern vielmehr Ausdruck von Religionsfeindschaft.¹⁰ Denn während den Gläubigen einseitig Beschränkungen auferlegt wurden, blieben

⁹ *Santa Fe Independent School District v. Doe*, 530 U.S. 290 (2000), S. 318.

¹⁰ Rehnquists entsprechender Kritik in seiner „dissenting opinion“ zum Fall *Santa Fe Independent School District v. Doe* (wie Anm. 9) schlossen sich die Richter Scalia und Thomas an. Vgl. auch Scalias Begründung für sein abweichendes Votum in *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577 (1992), S. 631ff.

sie den Nicht-Gläubigen erspart. Schülern das Gebet zu verbieten, war zum Schutz der Nicht-Gläubigen notwendig, jene zur Toleranz gegenüber dem Glauben anzuhalten dagegen eine verfassungswidrige Einschränkung ihrer Rechte. Hieß das aber nicht, so wandten sie ein, der negativen Freiheit der a-religiösen Schüler den Vorrang einzuräumen vor der positiven Religionsfreiheit aller anderen Schüler?

2. Einzelne Bundesstaaten hatten nach dem Zweiten Weltkrieg damit begonnen, auch Privatschulen in staatliche Förderprogramme einzubeziehen, die die Ausbildungsqualität insgesamt verbessern sollten. Da die meisten Privatschulen in den Vereinigten Staaten jedoch in kirchlicher (vor allem katholischer) Trägerschaft sind, entbrannte ein Streit darüber, ob solche Programme mit der „Establishment Clause“ der Bundesverfassung zu vereinbaren waren.

Anfänglich ließ der Supreme Court noch zwei derartige Programme bestehen: Kosten für Schulbusfahrten und Lehrbücher (weltlichen Inhalts) durfte der Staat auch Konfessionsschülern erstatten (1947, 1968), weil dies den Kindern, nicht den Kirchenschulen zu Gute käme („child benefit theory“).

In den siebziger Jahren entsprach das Gericht in seiner Urteilsfindung dann jedoch konsequent der schon in der ersten Fallgruppe verfolgten Linie einer strikten Trennung von Kirche und Staat. Es legte seinen Entscheidungen fortan einen dreiteiligen Prüfungsmaßstab zugrunde, der über die Verfassungskonformität umstrittener Förderprogramme befinden sollte.

Dieser so genannte „*Lemon-Test*“ bestimmte, dass Gesetze, Verwaltungsakte oder staatliche Praxis dann gegen die „Establishment Clause“ verstießen, a) wenn sie kein säkulares Ziel anstrebten („secular purpose“), b) eine Förderung der Religion zur Folge hatten („advancing religion“) oder c) zu einer unangemessen engen Kooperation zwischen Staat und Kirche führten („excessive entanglement“) (1971).

Entsprechend fielen direkte Zuschüsse an Konfessionsschulen für Lehrergehälter, Unterrichtsmaterial, Diaprojektoren und die Renovierung von Klassenzimmern ebenso dem Verdikt der Verfassungswidrigkeit anheim wie Schulgelderstattungen oder die Inanspruchnahme sozialer Fördermaßnahmen durch Konfessionsschüler. Diese Programme hätten, so das Gericht, den „impermissible effect of advancing religion“ oder führten zu einem „excessive entanglement between government and religion“ (1973, 1975). Weil die liberale Gerichtsmehrheit aber zugleich an den Präzedenzen von *Everson* (1947) und *Allen* (1968) festhielt, wurde die Rechtslage zunehmend undurchsichtiger: So durften die Einzelstaaten zwar Erdkundebücher für Konfessionsschüler bezahlen, nicht aber Landkarten für Konfessionsschulen; den Schülern durften sie die Kosten für den Transport zu ihren Schulen erstatten, nicht aber für Klassenfahrten oder Exkursionen in das Naturkundemuseum oder den Zoo.¹¹ Zudem war der „*Lemon-Test*“ offenbar selbst widersprüchlich: Er verbot die direkte wie die indirekte Religionsförderung. Wurden aber Kontrollen vorge-

sehen, dass die Steuergelder von den Konfessionsschulen nur für säkulare Zwecke ausgegeben wurden, sah das Gericht darin eine „unangemessen enge Kooperation zwischen Staat und Kirche“ und untersagte die Programme aus diesem Grund.

Die Rechtsprechung war entsprechend unklar und inkonsistent. Sie führte zudem zu massiven Protesten von Seiten der Bürger. Vor allem die Entscheidung, dass bundesstaatliche Fördermaßnahmen für (lern-) behinderte oder leistungsschwache Kinder aus sozial benachteiligten Familien nicht an Konfessionsschulen durchgeführt werden durften, weil dies ebenfalls zur religiösen Mission der Schulen beitragen könnte (1985), stieß auf Unverständnis. Hier schienen Kinder dafür bestraft zu werden, dass sie sich für den Besuch einer religiösen Privatschule entschieden hatten.

Die öffentliche Kritik blieb nicht ohne Wirkung. Einige Richter am Supreme Court drängten auf eine Überprüfung des eigenen Urteils. In einem ungewöhnlichen Schritt forderten sie Betroffene auf, einen weiteren Fall vor das Gericht zu bringen, um so die Möglichkeit zu haben, eine gegenteilige Entscheidung durchzusetzen¹² – mit Erfolg. Die 1985 verhandelte Frage wurde zwölf Jahre später erneut aufgegriffen und diesmal mit 5 zu 4 Stimmen zugunsten der Konfessionsschüler entschieden (1997).

Der Urteilsspruch und die mit ihm einhergehende „Entschärfung“ des „*Lemon-Tests*“ führte zu einer partiellen Revision der überkommenen Urteilspraxis in dieser Fallgruppe: So sah das Gericht jetzt keinen Widerspruch mehr zum Trennungsgrundsatz, wenn Konfessionsschulen staatliche Sachleistungen wie Computer, Software, Bücher und andere Medien erhielten (2000). Darüber hinaus erklärte es, dass selbst solche Programme nicht zu beanstanden seien, durch die Konfessionsschulen (indirekt) staatliche Finanzbeihilfen erhielten: Bildungsgutscheine, die in Cleveland/Ohio, eingeführt worden waren, befand man für verfassungskonform, obwohl sie auch von Konfessionsschülern in Anspruch genommen wurden, die mit ihnen einen Teil ihres Schulgelds bezahlten (2002). Eine solche staatliche Förderung des Konfessionsschulbesuchs hatte das Gericht in den 1970er Jahren (damals in der Form von Steuervergünstigungen bzw. Schulgelderstattungen) noch strikt abgelehnt. Das Trennungssystem führte also – im vorliegenden Bereich – statt zu klaren Regelungen zu widersprüchlichen Entscheidungen.

11 Vgl. die Kritik Rehnquists in *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38 (1985), S. 110f.

12 Vgl. die Stellungnahmen von O'Connor, Thomas, Kennedy und Scalia in *Board of Education of Kiryas Joel Village School District v. Grumet*, 512 U.S. 687 (1994), S. 718, 731, 750.

Tabelle 2:

Entscheidungen des U.S. Supreme Court: Staat und Konfessionsschulen

Fall	Votum
<i>Everson v. Ewing Township</i> , 330 U.S. 1 (1947)	8:1
<i>Board of Education v. Allen</i> , 392 U.S. 236 (1968)	6:3
<i>Lemon v. Kurtzman</i> , 403 U.S. 602 (1971)	8:0
<i>PEARL v. Nyquist</i> , 413 U.S. 756 (1973)	8:1
<i>Meek v. Pittenger</i> , 421 U.S. 349 (1975)	6:3
<i>Aguilar v. Felton</i> , 473 U.S. 402 (1985)	5:4
<i>Agostini v. Felton</i> , 521 U.S. 203 (1997)	4:5
<i>Mitchell v. Helms</i> , 530 U.S. 793 (2000)	3:6
<i>Zelman v. Simmons-Harris</i> , No. 00–1751 (2002)	4:5

3. Die hier zu untersuchende dritte Fallgruppe schließlich befasst sich mit dem Problem, ob staatliche Organe religiöse Texte und Symbole verwenden dürfen. Durch die in den 1960er und 1970er Jahren etablierte „separationistische“ Auslegung der Einrichtungsklausel war fraglich geworden, ob die tradierten Praktiken, Kreuze und Krippen im öffentlichen Raum zu errichten oder Sitzungen der Parlamente durch Gebete eines Geistlichen eröffnen zu lassen, mit der Bundesverfassung zu vereinbaren waren.¹³

Lange Zeit vermied das Gericht zunächst ganz einfach die Behandlung solcher Fragen. Offenbar befürchtete es, bei einer konsequenten Anwendung des „*Lemon*-Tests“ eine völlige „Säuberung“ des öffentlichen Raums von aller Religion vornehmen zu müssen. Denn die genannten Praktiken hatten sicher keinen „secular purpose“ und wohl auch die Konsequenz eines „advancement of religion“. Doch solche Entscheidungen, das hatten bereits die Kontroversen um die Schulgebetsentscheidung von 1962 gezeigt, hätten zu einer massiven Delegitimierung des Obersten Bundesgerichts geführt. Erst nachdem untere Gerichte eine zunehmende Zahl widersprüchlicher Urteile gefällt hatten, sah sich der Supreme Court gezwungen, zumindest in einigen Fällen letztinstanzlich Stellung zu beziehen.

Vor dem Hintergrund der Entscheidungen in der ersten und zweiten Fallgruppe seit den 1960er Jahren kam das Gericht dabei überraschenderweise (bis 2005) nur in einem Verfahren zu einem Verbot: Das Oberste Bundesgericht unter-

¹³ Diskutiert wurde in diesem Zusammenhang auch, ob etwa auf Münzen und Banknoten weiterhin „In God We Trust“ stehen dürfe, ob die Kapelle im U.S.-Kongress nicht geschlossen werden müsse, ob staatliche Museen weiterhin sakrale Kunst ausstellen, religiöse Feiertage (wie der 25.12.) staatlich anerkannt werden und Präsidenten „nationale Tage des Dankes und des Gebets“ ausrufen dürfen etc.

sagte das Aufstellen einer Weihnachtskrippe in einem Gerichtsgebäude, weil es hierin eine unerlaubte staatliche Förderung bzw. „Bevorzugung“ der christlichen Religion sah (1989).

In einem anderen Verfahren stellte eine knappe Mehrheit des Gerichts aber klar, dass sie in dieser Fallgruppe keine strikte Trennung von Religion und Staat durchsetzen wolle, sondern im Streitfall auf den Kontext der staatlichen Verwendung von religiösen Symbolen abheben werde. So sei eine Krippe nicht zu beanstanden, wenn sie nur einen Teil eines aus mehreren religiösen und weltlichen Elementen – Tannenbaum, Chanukka Menora, „Rudy the Reindeer“ – bestehenden Ensembles zur Feier der „winter holiday season“ bilde (1984). Die Konsistenz der beiden Urteile wurde von vielen Juristen angezweifelt. Geduldet werden sollten religiöse Symbole offenbar nur dann, wenn sie ihren religiösen Gehalt weitgehend verloren hatten.

In diesen Entscheidungen hielt das Gericht noch am „*Lemon-Test*“ bzw. modifizierten Varianten fest, um die Rechtsprechung zur „Establishment Clause“ nicht gänzlich richtungslos werden zu lassen. In einem Fall jedoch erklärte es ihn explizit für nicht anwendbar: In Nebraska war die Praxis von Gebeten in Parlamenten zum Gegenstand eines Rechtsstreits geworden, und ein Bundesberufungsgericht hatte sie unter Anwendung des „*Lemon-Tests*“ für verfassungswidrig erklärt. Der Supreme Court hob dieses Urteil auf und befand, dass die seit 200 Jahren gesprochenen „legislative prayers“ eine „historische Ausnahme“ bildeten und durch die „Intentionen der Verfassungsväter“ gedeckt seien. Der „*Lemon-Test*“ gelange deshalb hier nicht zur Anwendung (1983).

Die Kritiker der Entscheidung betrachteten das Vorgehen des Obersten Bundesgerichts als willkürlich. Sie verwiesen zu Recht darauf, dass eine solche Argumentation in anderen Verfahren – etwa im Falle des Schulgebets – zu gegenteiligen Urteilen geführt hätte, somit aber die Konsistenz der gesamten Rechtsprechung zur „Establishment Clause“ in Frage stehe. Doch eine Mehrheit am Gericht fanden sie nicht.

Wie in der zweiten so wurde die Rechtsprechung auch in der dritten Fallgruppe zunehmend unklarer. Die Auffassungen der Richter über den genauen Grenzverlauf zwischen Kirche bzw. Religion und Staat divergierten immer mehr. Das zeigten nicht zuletzt die knappen Abstimmungsverhältnisse und die steigende Zahl von Sondervoten. Die Richter suchten deshalb erneut, Entscheidungen – zumindest bei Fällen mit hohem Symbolgehalt – möglichst ganz zu umgehen – oder gleich *zwei* Fälle zur Entscheidung anzunehmen, um gegenläufige Urteile sprechen zu können. Charakteristisch für die erste Strategie war ihre Handhabung eines Rechtskonflikts, der 2002 für Aufsehen sorgte. Ein Bundesberufungsgericht in Kalifornien hatte entschieden, dass das vor Schulbeginn abzulegende Treuegelöbnis gegenüber der Nation („pledge of

allegiance“) nicht länger gesprochen werden durfte, weil es – seit 1954 – die Worte „[a Nation] under God“ enthielt.

Dagegen hatte ein atheistischer Vater mit der Begründung geklagt, dass seiner Tochter hierdurch ein Bekenntnis zum Monotheismus aufgezwungen werde – was in einem Trennungssystem nicht erlaubt sein könne. Das Berufungsgericht war seiner Argumentation gefolgt und hatte unter Anwendung des „*Lemon-Tests*“ einen Verstoß gegen die „*Establishment Clause*“ festgestellt. Dieses Urteil wurde von vielen Seiten scharf attackiert. Große Teile der Bevölkerung lehnten die Entscheidung ab; Demonstrationen wurden organisiert, Petitionen eingereicht. Auch Präsident und Kongress artikulierten deutlich ihren Unmut.¹⁴

Nicht zuletzt aufgrund des öffentlichen Drucks sah sich der Supreme Court gezwungen, den Fall aufzugreifen, schmettete jedoch aus rein *prozessualen* Gründen die Klage (einstimmig!) ab: Da nach der Trennung des Paares nicht dem Kläger, sondern der Mutter des Kindes das Sorgerecht zustehe, die keine Einwände gegen den Fahneide habe, sei der Vater nicht befugt, den Gotteszusatz im Namen seiner Tochter anzugreifen (2004). Damit durfte das Treuegelöbnis weiterhin an Amerikas Schulen gesprochen werden, ohne dass über seine Verfassungskonformität inhaltlich befunden worden war.

Die zweite Strategie verfolgte das Gericht als es mit der Frage konfrontiert wurde, ob die Zehn Gebote in und vor staatlichen Gebäuden aufgestellt werden durften. Da untere Bundesgerichte zu gegensätzlichen Urteilen gekommen waren, blieb dem Supreme Court kaum eine andere Wahl, als die Frage letztinstanzlich zu entscheiden. Doch einer eindeutigen Antwort wich er auch hier aus: Das Gericht nahm zwei Fälle zur Entscheidung an, die es anschließend selbst gegensätzlichen Lösungen zuführte: Im ersten Fall urteilte es (mit 5 zu 4 Stimmen), dass die Zehn Gebote in amerikanischen Gerichtsgebäuden künftig nicht mehr aufgehängt werden dürften. Dagegen urteilten die Richter im zweiten Fall (ebenfalls mit 5 zu 4 Stimmen), dass ein vor einem Regierungsgebäude aufgestelltes Steinmonument, in das der Dekalog und andere religiöse Symbole eingemeißelt sind, bleiben könne. Ein Kunstwerk sei nicht allein dadurch religiös, so die Begründung, weil es sich auf Religion beziehe. Im ersten Fall hatte sich das Gericht dagegen geweigert, im Dekalog eine weithin akzeptierte historische Rechtsnorm zu sehen und stattdessen seinen religiösen Hintergrund betont. Die Urteile (2005) lösten unter Gegnern wie Befürwortern religiöser Displays Proteste – und Verwirrung – aus.¹⁵

14 Katja GELINSKY, *Jugend ohne Gott. Zivilreligionsunterricht: Ein Richterspruch empört Amerika*, in: FAZ, 28.6.2002; Rainer PRÄTORIUS, *In God We Trust. Religion und Politik in den USA*, München 2003, S. 12ff., 171f.

15 Linda GREENHOUSE, *Justices Allow a Commandments Display, Bar Others*, in: „New York Times on the Web“, 28.6.2005; Alan COOPERMAN, *Christian Groups Plan More Monuments. Many Expect Confusion and Litigation on Ten Commandments to Continue*, in: „Washington Post“, 28.6.2005, S. A06.

Tabelle 3:

Entscheidungen des U.S. Supreme Court: Religion im öffentlichen Raum

Fall	Votum
<i>Marsh v. Chambers</i> , 463 U.S. 783 (1983)	3:6
<i>Lynch v. Donnelly</i> , 465 U.S. 668 (1984)	4:5
<i>Allegheny County v. ACLU</i> , 492 U.S. 573 (1989)	5:4
<i>Elk Grove v. Newdow</i> , No. 02–1624 (2004) (Klage mit 8:0 Stimmen abgewiesen)	- -
<i>McCreary County v. ACLU</i> , No. 03–1693 / <i>Van Orden v. Perry</i> , No. 03–1500 (2005)	5:4/4:5

Die angeführten Beispiele zeigen, dass die amerikanische Trennungs-Regelung immer wieder zu strittigen Entscheidungen führte und Konflikte heraufbeschwor. Der Versuch des Obersten Bundesgerichts, Fälle, die einen hohen Symbolgehalt besaßen und deshalb in der Bevölkerung auf besonders große Aufmerksamkeit und enormen Widerspruch stießen, nicht anzunehmen, aus formalen Gründen abzuweisen oder – wie im Juli 2005 – gleichzeitig im Sinne der Gegner und Befürworter einer bestimmten Praxis zu entscheiden, war zweifellos keine überzeugende Lösung.

3. Fazit

Betrachten wir das vom U.S. Supreme Court geschaffene Trennungssystem noch einmal vor dem Hintergrund der eingangs aufgestellten drei Kriterien für eine Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat in demokratischen Verfassungsstaaten, so ergibt sich folgendes Bild:

Zu 1: Prüft man das System im Hinblick auf sein Konfliktlösungspotential, so zeigt sich allein schon an der über die Jahre ansteigenden Zahl der dissidentierenden Richter, dass es eher neue Kontroversen erzeugt als bestehende schlichtet¹⁶ (vgl. die Entwicklung der Abstimmungsverhältnisse in den Tabellen 1–3).

Zu 2: Das Trennungssystem hat die negative Religionsfreiheit, die Freiheit von Religion, teilweise höher gewichtet als die positive Religionsfreiheit, also die Freiheit zur Religion. Es behindert damit die Entfaltung grundrechtlicher Freiheit, nämlich der Freiheit der Gläubigen. Verfassungsrecht wird dadurch leicht zum „Religionsausübungsverhinderungsrecht“.

¹⁶ Das zeigt sich auch an der zunehmenden Zahl von gesellschaftlichen Gruppen, die gegen die Entscheidungen des Gerichts zu Felde ziehen.

Zu 3: Das Trennungssystem bietet keine klare Grundlage für gerichtliche Entscheidungen, wie die – zum Teil höchst widersprüchlichen – Urteile in den Fallgruppen 2 und 3 zeigen.

Im Vergleich mit dem amerikanischen Trennungssystem steht das deutsche Kooperationssystem dagegen weitaus besser da, jedenfalls besser als es seine Kritiker erscheinen lassen. Die deutschen Staats-(kirchen-)rechtler sind denn auch nahezu einhellig der Überzeugung, dass sich die – zweifellos vorhandenen – Probleme im Zuge eines normalen Anpassungsprozesses innerhalb des Bewährten lösen lassen.¹⁷ Ein Systemwechsel ist demnach nicht erforderlich, aufgrund der genannten Schwächen des amerikanischen Systems ist hiervon geradezu abzuraten.

Dass das deutsche Modell im Gegenteil eine ganze Reihe von Vorzügen hat, wird zunehmend auch in den USA selbst registriert. So plädieren Monsma und Soper in ihrem Buch „The Challenge of Pluralism“ für eine stärkere Rezeption des deutschen Kooperationsmodells durch die amerikanische Verfassungsrechtsprechung, weil es im Unterschied zur gelegentlich offen erkennbaren Religionsfeindschaft des vom Supreme Court favorisierten strikten Trennungssystems eine „positive Neutralität“ des Staates gegenüber der Religion besitze.¹⁸ In Deutschland, so die Autoren, existiere ein öffentlicher Raum für die Religion bei gleichzeitiger Anerkennung einer Vielzahl von religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen – mithin etwas, was es nach Auffassung des U.S. Supreme Court gar nicht geben kann.¹⁹

17 Vgl. stellvertretend: Christoph LINK, *Das deutsche Staatskirchenrecht als freiheitliche Ordnung*, in: Manfred WALTHER (Hg.), *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Baden-Baden 2004, S. 329–336.

18 Stephen V. MONSMA/J. Christopher SOPER, *The Challenge of Pluralism. Church and State in Five Democracies*, Lanham 1997. Vgl. auch: Donald P. KOMMERS, *Kann das deutsche Verfassungsrechtsdenken Vorbild für die Vereinigten Staaten sein?*, in: *Der Staat* 37 (1998), 3, S. 339ff.

19 MONSMA/SOPER (wie Anm. 18), S. 192.

