

Vorschau 2020

AM 22. Oktober 2020

UM 17.00 Uhr

WO **Aula und Universitätskirche St. Pauli**

im Paulinum, Uni-Campus, Augustusplatz 10, 04109 Leipzig

„Freiheit und Ordnung“

Prof. Dr. Jörg Baberowski

Warum gibt es keinen Frieden?

Überlegungen zum Verhältnis von Macht und Gewalt

Ist der Mensch generell ein gewalttätiges Wesen? Oder lässt sich eine Gesellschaft bauen, in der Gewalt abgeschafft ist? Ist radikaler Gewaltverzicht eine mögliche politische Option auf dem Weg dahin? Über diese Fragen spricht der prominente Berliner Historiker und Gewaltforscher Jörg Baberowski. Er skizziert die Mechanismen, von denen Durchsetzung, Etablierung und Aufrechterhaltung von Macht begleitet werden. Dabei wird die funktionale Bedeutung von Gewalt ebenso bedacht wie die Notwendigkeit und Möglichkeit ihrer Eingrenzung.

VORTRAG UND PODIUMSDISKUSSION

DISKUSSIONSPARTNER

Dr. Horst Gorski und Prof. Dr. Rochus Leonhardt

BEGRÜSSUNG **Rektorin Prof. Dr. Beate Schücking**

MODERATION **Reinhard Bingener**

Veranstaltet durch:



UNIVERSITÄT
LEIPZIG



EVANGELISCHE AKADEMIE
MEISSEN



EVANGELISCHE
VERLAGSANSTALT

Pauliner
FORUM



PaulinerFORUM, 29. Mai 2019

„Staat ohne Gott?“

Prof. Dr. Horst Dreier

MIT ANTWORTBEITRÄGEN VON

**Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Ingolf U. Dalferth
und Prof. Dr. Christoph Enders**



EINE VERANSTALTUNG IM
PAULINUM
AULA • UNIVERSITÄTSKIRCHE ST. PAULI



Prof. Dr. Horst Dreier

Jahrgang 1954, war von 1991 bis 1995 Professor für Öffentliches Recht und Verwaltungslehre im Fachbereich Rechtswissenschaft an der Universität Hamburg. Seit 1995 ist er Ordinarius für Rechtsphilosophie, Staats- und Verwaltungsrecht an der Juristischen Fakultät der Universität Würzburg. 2003 wurde er zum ordentlichen Mitglied der Philosophisch-historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gewählt. Seit 2007 ist er Mitglied der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina. 2000 erhielt Dreier den „Preis für gute Lehre“ vom Bayerischen Staatsminister für Wissenschaft, Forschung und Kunst, 2002 erhielt er das Österreichische Ehrenzeichen für Wissenschaft und Kunst durch den Bundespräsidenten der Republik Österreich.



Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Ingolf U. Dalferth

Jahrgang 1948, war von 1995 bis 2013 Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich und von 1998 bis 2012 Direktor des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich. Seit 2007 lehrt er als Danforth Professor of Philosophy of Religion an der Claremont Graduate University in Kalifornien. Dalferth war mehrfach Präsident der Europäischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, von 1999 bis 2008 Gründungspräsident der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie und 2016/2017 Präsident der Society for the Philosophy of Religion in den USA. Er war Lecturer in Cambridge und Manchester, Fellow am Collegium Helveticum in Zürich sowie am Wissenschaftskolleg zu Berlin und von 2017 bis 2018 Leibniz-Professor in Leipzig.



Prof. Dr. Christoph Enders

Jahrgang 1957, promovierte 1995 zum Dr. jur. an der Universität Freiburg. Von 1996 bis 1998 lehrte er als Professor für Öffentliches Recht an der Universität Mainz, seit 1998 lehrt er Öffentliches Recht, insbesondere Umweltrecht, seit 2011 Öffentliches Recht, Staats- und Verfassungslehre an der Universität Leipzig. Von 2008 bis 2014 arbeitete Enders als Richter am Sächsischen Obergerverwaltungsgericht in Bautzen. Er ist Mitglied der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer und stellvertretendes Mitglied der PID Ethikkommission bei der Landesärztekammer Baden-Württemberg. Seit 2017 ist er Verantwortlicher für das DAAD-Studienmodul „Law and Culture“.

Vorwort

Dieses Heft dokumentiert die erste Veranstaltung des PaulinerFORUMs, die am 29. Mai 2019 stattgefunden hat. Als Forum wurde in der römischen Antike der Stadt- und Marktplatz bezeichnet, der auch als Ort der Volksversammlung diente. Beim PaulinerFORUM handelt es sich um eine Diskussionsplattform, die an das im Dezember 2017 neu eröffnete „Paulinum – Aula und Universitätskirche St. Pauli“ gebunden ist. In der Leipziger Tradition der Friedlichen Revolution und deren Eintreten für Freiheit und Demokratie richtet es den Fokus auf die Deutung der Vergangenheit und die Gestaltung von Gegenwart und Zukunft. Aufgegriffen werden dabei aktuelle Debatten um Religion, Kultur und Politik – hier kann also diskutiert werden, gern auch kontrovers. Getragen und unterstützt wird das PaulinerFORUM von der Stiftung „Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig“, von der Universität Leipzig, die in der Auftaktveranstaltung durch die Theologische Fakultät vertreten ist, sowie von der Evangelischen Verlagsanstalt.

Die hier dokumentierte Auftaktveranstaltung des PaulinerFORUMs stand unter dem Motto „Staat ohne Gott?“. Diesen Leitspruch, allerdings eher mit Ausrufezeichen, hätte sich durchaus auch die Partei- und Staatsführung der DDR auf die Fahnen schreiben können. Die wissenschaftliche Weltanschauung des Marxismus-Leninismus kam programmatisch ohne Gott aus. Und da der DDR-Staat, seines totalitären Charakters wegen, keinen Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft anerkennen konnte, bedeutete „Staat ohne Gott“ immer zugleich: „Gesellschaft ohne Gott“. Und das Ziel der Gesellschaftsentwicklung war naturgemäß der „Mensch ohne Gott“, die einerseits religionslose, andererseits auf die antireligiöse SED-Ideologie religionsförmig vertrauende sozialistische Persönlichkeit. – Die Sprengung der Leipziger Universitätskirche als talibaneske Machtdemonstration der atheistischen Ideologen sollte diese Gesellschaftsentwicklung forcieren.

Die Themenformulierung „Staat ohne Gott?“ mit Fragezeichen verweist demgegenüber gerade nicht auf eine totalitäre Ideologie, sondern auf Reflexionsbedarf. Denn unstrittig ist ja, dass wir – in Deutschland seit 1919 – in einem säkularen Staat leben, der sich selbst religiös-weltanschauliche Neutralität auferlegt. Aber diese Neutralität bedeutet gerade keine Ausgrenzung von Religion(en). Sie zielt vielmehr auf eine Kultivierung sowie eine friedensdienliche Organisation des faktisch gegebenen religiös-weltan-

schaulichen Pluralismus. Da aber die faktisch gegebene Lage wandelbar ist, muss, was Säkularität des Staates konkret heißt, immer neu ausgemittelt werden. Die erste Veranstaltung des PaulinerFORUMs war dem Diskurs über diese religionspolitische und religionsrechtliche Herausforderung gewidmet.

An der Debatte haben sich zunächst drei Akteure beteiligt, deren Wortbeiträge nachstehend abgedruckt sind. Hauptredner war der Jurist Horst Dreier; als Respondenten fungierten der Systematische Theologe Ingolf U. Dalferth und der Jurist Christoph Enders. Die Moderation der an den Hauptvortrag und die Voten der Respondenten angeschlossenen Diskussion übernahm Reinhard Bingener von der Frankfurter Allgemeinen Zeitung.

Verbindet man den Blick in die Texte der genannten Autoren mit einer Wahrnehmung derzeitiger Debatten, so zeigt sich: Auch ein Jahr nach der Premiere des PaulinerFORUMs ist die Aktualität der im Mai 2019 reflektierten Problemkonstellation offensichtlich. Gerade kürzlich hat sich das Bundesverfassungsgericht erneut mit dem Verhältnis zwischen dem Grundrecht auf Religionsfreiheit einerseits und der staatlichen Neutralitätspflicht andererseits beschäftigt. In einem Beschluss des Zweiten Senats vom 14. Januar 2020 wurde festgehalten, dass der Gesetzgeber muslimischen Rechtsreferendarinnen das Tragen eines Kopftuchs im Gerichtssaal verbieten darf. Auch das Verhältnis von Religionsfreiheit und Religionskritik steht immer wieder neu zur Debatte. Strittig ist dabei regelmäßig die Frage, wo die Grenzen zwischen erlaubter Kritik und Diffamierung bzw. Beleidigung verlaufen.

Ein weiteres religionspolitisch heikles Thema betrifft die Staatsleistungen an die Katholische und die Evangelische Kirche. Dabei handelt es sich um Kompensationen für in der Vergangenheit erlittene Vermögensverluste, deren Ablösung bereits die Weimarer Reichsverfassung ins Auge gefasst hatte. Ihr Fortbestehen kann kaum noch plausibel gemacht werden, weshalb im März 2020 Bundestagsabgeordnete der drei kleineren Oppositionsparteien einen Entwurf zu einem „Grundsatzgesetz“ vorgelegt haben, das einen verfassungskonformen Weg zur Beendigung dieser Zahlungen vorschlägt. – Die genannten Beispiele machen deutlich, dass sich das bereits gut 100 Jahre alte deutsche Religionsverfassungsrecht bisher zwar bewährt hat, aber immer auch auf neue Entwicklungen reagieren muss.

Die hier publizierten Texte wollen dazu beitragen, die Debatten über die Rolle der Religion(en) im säkularen Staat zu versachlichen, indem sie argumentatives Rüstzeug für die Ausbildung reflektierter Eigenüberzeugungen bereitstellen.

*Prof. Dr. Rochus Leonhardt,
Theologische Fakultät der Universität Leipzig*

Horst Dreier „Staat ohne Gott“

I. Ein werkbiographischer Hinweis

Ich beginne die Ausführungen zu meinem Buch* am besten mit einem Geständnis. Der Titel „Staat ohne Gott“ stammt gar nicht von mir, sondern vom Verlag. Als ich die sechs Kapitel nach langer Reife- und Produktionszeit endlich fertig hatte und dem Verlag das Manuskript sandte, wollte ich es eigentlich schlicht nennen: „Der säkulare Staat“ – vielleicht noch mit einem Untertitel in der Art von „Programm, Profil, Problematik“.

Das klang dem Verlag aber viel zu langweilig. Er wollte etwas Prägnanteres, Pfiffigeres. Und obwohl ich einen Augenblick brauchte, um mich mit „Staat ohne Gott“ anzufreunden (das klang zunächst ein bisschen zu marktschreierisch in meinen Ohren), sah ich rasch ein: Der Verlag hatte recht. Das war einfach der bessere und vor allem eingängigere Titel. Freilich war er womöglich auch etwas irreführend. Also musste ich nun das mögliche Missverständnis aus dem Weg räumen, man habe es hier mit einer atheistischen Streitschrift oder einer Verlautbarung des Humanistischen Bundes zu tun. Deshalb setzte ich mich noch einmal an den Schreibtisch und verfasste zusätzlich das Einführungskapitel mit der Überschrift: „Der säkulare Staat als religiöser Freiheitsgewinn“. Und um wirklich auch jedem sofort zu signalisieren, dass es sich hier nicht um eine Kampfschrift gegen die Religion handelt, lauten die ersten Sätze des Buches (die zur Sicherheit auch auf dem Buchrücken noch einmal abgedruckt wurden) wie folgt: „„Staat ohne Gott“ heißt nicht: Welt ohne Gott, auch nicht: Gesellschaft ohne Gott, und schon gar nicht: Mensch ohne Gott.“ Auf dem Buchrücken geht das so weiter: „Was aber heißt es dann? Auf diese Frage gibt das Buch eine klare Antwort.“

II. Geschichtliche Tradition: Mit Gott Staat machen

Der neue Titel hatte nicht nur den Nötigungseffekt, in der Einführung auf denkbar knappem Raum die wesentlichen gedanklichen Leitlinien des Buches zu skizzieren. Er lenkt,

* Dreier, Horst: **Staat ohne Gott**. Religion in der säkularen Moderne. München 2018. 256 Seiten. Geb. EUR 26,95. ISBN 978-3-406-71871-7

und das ist vielleicht noch wichtiger, den Blick implizit darauf, dass jahrhundert-, ja jahrtausendlang Staat und Gott eine enge Verbindung eingegangen sind, dass die sakrale Legitimation staatlicher Herrschaft und nicht die Trennung von Politik und Religion vorherrschend war. Lange Zeit galt also: *Staat mit Gott*. Diese enge Verwobenheit von weltlich und geistlich, von Staat und Kirche, von Herrschaft und Heil hat viele Gesichter und viele Facetten. So wurden die Pharaonen Altägyptens selbst als Götter verehrt und bildeten – wie die Sonnenkönige der Azteken und Inkas – den Musterfall sakral legitimer Herrschaft, und auch die spätrömischen *Principes* galten als Götter oder doch als gottgleich (Stichwort: Kaiserkult). Der Cäsaropapismus Ostroms ist ein weiteres Beispiel für die Identifizierung („Symphonie“) von weltlicher und geistlicher Gewalt. Aber auch das im Westen ausgebildete Reichskirchensystem des frühen und hohen Mittelalters verschmolz göttliche und weltliche Herrschaft bis zur Unkenntlichkeit. Die päpstliche Salbung des Kaisers vermittelte eine „ins Sakramentale entrückte Herrschaftslegitimation“ (Christoph Link).

Im Mittelalter und in der frühen Neuzeit verstanden sich die Könige und Fürsten als von Gott auserwählt. Den französischen Königen (und nicht nur ihnen) wurden lange Zeit übernatürliche Kräfte zur Heilung von Krankheiten zugesprochen, die durch ein Berührungsritual wirksam wurden: Das sind die vielzitierten *rois thaumaturges* (Marc Bloch), die thaumaturgischen (also: heilkräftigen) Könige Frankreichs sowie Englands. Und auch wenn solche Vorstellungen bald Opfer des aufgeklärten Zeitalters wurden, beginnen doch noch in der Epoche des Konstitutionalismus, also im 19. Jahrhundert, die einschlägigen Verfassungsurkunden mit einer Berufung auf das Gottesgnadentum. „Maximilian Joseph, von Gottes Gnaden König von Baiern“, heißt es in der Bayerischen Verfassung von 1818 und ein Jahr später in der Württembergs: „Wilhelm, von Gottes Gnaden König von Württemberg“. Die Liste ließe sich leicht verlängern. Richtig hat man übrigens gesagt, dass diese Bezugnahmen „weniger dem Lobe Gottes als der Abwehr der Volkssouveränität und der Demokratie“ gedient hätten (Klaus Schlaich).

Auch allen Formen des Staatskirchentums einschließlich des landesherrlichen Kirchenregiments, wie es bis 1918 in vielen deutschen Territorien bestand, ist eine mehr oder minder enge institutionelle Verzahnung von Staat und Kirche eigen.

III. Moderne Entwicklung: Der säkulare Staat

Mit all diesen Formen einer Identifikation, Vermengung, Verbindung, Verschwisterung, Verknüpfung von Staat und Kirche, Politik und Religion macht der freiheitliche, säkulare Verfassungsstaat Schluss. Er schließt jede Form institutioneller Verklammerung von Kirche und Staat aus. Auch verzichtet er auf sakrale Legitimation und Abstützung: Er klammert die religiöse Wahrheitsfrage aus und weist sie als Rekurs an eine inkompetente Instanz

Horst Dreier „Staat ohne Gott“

zurück. Er gewährt allen Bürgern gleiche Religionsfreiheit, während er sich selbst zugleich religiös-weltanschauliche Neutralität auferlegt. Er ist mit jeder Form eines Gottesstaates, einer Theokratie, einer sakralen Ordnung oder eines christlichen Staates gänzlich unvereinbar. Der säkulare Staat ist ein innerweltliches Projekt.

Aber er ist kein antireligiöses Projekt. Denn der säkulare Staat ist keineswegs in dem Sinne gottlos, dass er Religion ablehnen, bekämpfen, für irrational erklären oder überhaupt in irgendeiner Weise bewerten würde. Vielmehr lässt er breiten Raum für die Ausübung und Praktizierung des Glaubens – wie übrigens auch, was immer mitgedacht werden muss, für die Praktizierung von Weltanschauungen. Die eigentliche Pointe des säkularen Staates liegt darin, dass die Ausdifferenzierung der Sphären von Politik und Religion diese keineswegs schwächt, sondern durchaus zu ihrer Stärkung als Glaubensmacht führen kann. Säkularisierung des Staates im verfassungsrechtlichen Sinn ist als Chance für die Religion, nicht als deren Bedrohung zu begreifen. Keinesfalls ist mit dem säkularen Staat ein erster Schritt in Richtung Religionslosigkeit getan.

Staat ohne Gott heißt daher

- nicht, dass Religion in die Privatsphäre abgedrängt wird,
- nicht, dass die Gesellschaft säkular wird oder werden sollte,
- nicht, dass in der politischen Auseinandersetzung religiöse Argumente keine Rolle spielen dürften oder in eine säkulare Sprache übersetzt werden müssten.

Der säkulare Staat versteht sich also nicht als Widerpart des Glaubens, sondern bietet diesem eine Plattform. Er ruht auf zwei Säulen: der Religionsfreiheit, die allen Bürgerinnen und Bürgern gleichermaßen zusteht, und der religiös-weltanschaulichen Neutralität, der sich der Staat selbst befleißigen muss. Ihnen sind die beiden zentralen Kapitel meines Buches gewidmet, deren Kernaussagen im Folgenden kurz rekapituliert werden.

IV. Religionsfreiheit

Das zweite Kapitel des Buches lautet: „Eine kurze Verfassungsgeschichte der Religionsfreiheit in Deutschland“. Das ist nun eine stark komprimierte Gipfelwanderung entlang der wichtigsten Dokumente: vom Augsburger Religionsfrieden 1555 über den Westfälischen Frieden 1648 zum Preußischen Allgemeinen Landrecht 1794 und der Paulskirchenverfassung (1848/49) bis hin zur Weimarer Reichsverfassung (1919) und dem Grundgesetz (1949). In einer Rezension des Buches wurde moniert, dass der Kulturkampf unter Bismarck keine Erwähnung gefunden habe. Dazu kann ich nur sagen: Auch der Kirchenkampf in der NS-Zeit wird nicht erwähnt, ebensowenig die Vertreibung der 20.000 Salzburger Protestanten im Jahre 1731 und vieles andere nicht, weil ich keine umfassende Ereignisgeschichte der Entfaltung der Religionsfreiheit, sondern deren strukturelle Ver-

fassungsgeschichte schreiben wollte, und zwar eine kurze, damit der Stoff auch von möglichst vielen Lesern mit annehmbarem Zeitaufwand bewältigt werden kann.

Mit voller Absicht habe ich aber bei dieser Rekonstruktion an mehreren Punkten herausgestellt, dass es durchaus einen spezifisch deutschen Beitrag zur Geschichte der Religionsfreiheit und damit der Grund- und Freiheitsrechte gibt. Dies deswegen, weil man nicht selten der Auffassung begegnet, Deutschland und den Deutschen seien die entsprechenden Vorstellungen erstmals durch die re-education der westlichen Besatzungsmächte nach dem Zweiten Weltkrieg als ein Novum nahegebracht worden. Wir seien eben ganz spät auf dem langen Weg nach Westen angekommen. Das aber ist eine arge Verkürzung, um das Geringste zu sagen. Es gibt eine relevante deutsche Grundrechtsgeschichte.

Der erste Punkt betrifft den Augsburger Religionsfrieden von 1555. Dieser brachte zwar keine Glaubensfreiheit, wohl aber „Glaubenszweiheit“ (Gerhard Anschütz). Soll heißen: Es kam (nur) auf der Reichsebene zur Anerkennung von zwei gleichberechtigten Konfessionen: der katholischen und der lutherischen. In den Territorien hingegen herrschte strikte konfessionelle Geschlossenheit. Denn dem Landesherrn stand das sogenannte *ius reformandi* und damit das Recht zu, den Glaubensstand für alle Untertanen verbindlich zu bestimmen. Das ist der Sinn der bekannten Wendung *cuius regio eius religio*, frei übersetzt: Wem das Land gehört, der bestimmt die Religion. Andersgläubige durfte der Landesherr vertreiben. Von Religionsfreiheit finden wir hier also nicht die geringste Spur.

Und doch räumte der Augsburger Religionsfrieden als gewissermaßen kompensatorischen Ausgleich für das harte *ius reformandi* des Landesherrn den Untertanen ein Freiheitsrecht ein, nämlich das Recht zur Auswanderung (*ius emigrandi*). Diejenigen Untertanen, die sich nicht dem Glauben ihres Landesherrn beugen wollten, durften das Territorium verlassen. Die Auswanderungsfreiheit wurde den konfessionsverschiedenen Landesbewohnern als subjektives Recht garantiert. Da dieses letztlich in einer abweichenden individuellen Konfessionsentscheidung gründete, ist hierin ein „erster und bescheidener Anfang der Anerkennung des Grundrechts der Religionsfreiheit, zunächst im Gewande religiöser Freizügigkeit“ (Axel Freiherr von Campenhausen) erblickt worden – eine „erste, schmale grundrechtliche Verbürgung allgemeiner Religionsfreiheit insofern, als sich nunmehr jeder Protestant und Katholik der obrigkeitlichen Zwangsbekehrung entziehen konnte“ (Martin Heckel).

Der nächste große Schritt ist der Westfälische Frieden von 1648. Auch hier erfolgt noch nicht der Durchbruch zur allgemeinen Religionsfreiheit, aber er bringt mit der sogenannten Normaljahrsregelung eine deutliche Einschränkung des *ius reformandi* des Territorialherrn mit sich. Als Normaljahr legte man das Jahr 1624 fest. Wer irgendwann in diesem Jahr in einem katholischen Territorium das evangelische Bekenntnis praktiziert hatte und umgekehrt, der sollte dies auch weiterhin so praktizieren dürfen. Jetzt musste der Landesherr also eine gewisse konfessionelle Mischung seiner Bevölkerung hin-

nehmen. Eine weitere Neuerung: Allen Untertanen wurde zumindest die Möglichkeit der Hausandacht (*devotia domestica*) gewährleistet, die den glaubensverschiedenen Untertanen zustand, die sich nicht auf die Normaljahrsregelung berufen konnten. Schließlich wurden in den Religionsfrieden jetzt neben den Katholischen und Evangelischen auch die Reformierten einbezogen.

Den dritten Markstein bildet das Preußische Allgemeine Landrecht von 1794. Ganz entgegen landläufigen Vorstellungen von Preußen als ewigem Hort der Reaktion und machtvorsessenen Obrigkeitsstaat sind dort als Frucht der Aufklärung bemerkenswert liberale Grundsätze niedergelegt, ja lassen sich hier kräftige „Wurzeln der Religionsfreiheit“ (Gerhard Anschütz) finden. Die Begriffe „von Gott und den göttlichen Dingen, der Glaube und der innere Gottesdienst können kein Gegenstand von Zwangsgesetzen sein“, heißt es da etwa, und ferner: „Jedem Einwohner im Staate muß eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gestattet werden.“ Für die Ausbildung der Religionsfreiheit als subjektives Recht des Individuums spielt Preußen eine echte Vorreiterrolle. Auch die Gleichstellung der drei christlichen Konfessionen war vorbildlich und fortschrittlich, wenn man wiederum an die seinerzeitige Lage in England, Frankreich oder Spanien denkt. All das hinderte den spätabolutistischen preußischen Staat freilich nicht daran, ein strenges Aufsichtsrecht über die Kirchen zu führen, sie ganz offen in den Dienst staatlichen Untertanengeistes zu stellen und ein landesherrliches Kirchenregiment zu etablieren. An eine Trennung von Staat und Kirche war noch nicht gedacht.

Das änderte sich erst mit der Paulskirchenverfassung von 1848/49, die sich auch in puncto Religionsfreiheit als geradezu spektakulär modern erweist. Der qualitative Sprung, der hier getan wird, lässt sich den ebenso schnörkellos wie eindringlich formulierten einschlägigen Bestimmungen entnehmen. So heißt es in § 144: „Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Ueberzeugung zu offenbaren.“ § 145 normiert: „Jeder Deutsche ist unbeschränkt in der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Uebung seiner Religion.“ Schließlich garantiert § 147 Abs. 3 mit der religiösen Vereinigungsfreiheit etwas bis dato nicht Dagewesenes: „Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht.“ Hier wird in großer Klarheit der systembildende Dreiklang von Bekenntnis-, Kultus- und Vereinigungsfreiheit entwickelt, der sich als vorbildlich für spätere Verfassungen wie diejenige Weimars oder der Bundesrepublik Deutschland erwies. Gemäß § 146 der Paulskirchenverfassung wird „durch das religiöse Bekenntnis der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt“. § 147 Abs. 2 zieht die Konsequenz für die staatsorganisatorische Seite, indem er normiert: „Keine Religionsgemeinschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat; es besteht fernerhin keine Staatskirche.“

Im historischen Rückblick lässt sich die Paulskirchenverfassung mit Wolfgang Huber als

Ausdruck einer „aufgeklärten Säkularität“ begreifen, weil ihr Ziel die „Gewährleistung der Freiheit unter Einschluß der Religionsfreiheit“ ist, weil sie „dem Staat nicht die Befreiung von Religion zur Aufgabe macht“ und weil sie „dem Staat selbst nicht religiöse oder quasireligiöse Funktionen zuschreibt“.

Nun wissen wir freilich alle, dass die Paulskirchenverfassung niemals in Kraft getreten ist, sondern den wiedererstarkenden restaurativen Kräften zum Opfer fiel. Aber sie strahlte weit und wirkmächtig aus. Endgültig zum positiven Verfassungsrecht wurde ihr Religionsprogramm in der Weimarer Reichsverfassung 1919, von der das Grundgesetz wiederum 1949 zentrale Bausteine übernahm.

Kommen wir nun zur zweiten Säule des säkularen Staates: der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates.

V. Weltanschaulich-religiöse Neutralität

An der überragenden Bedeutung des Neutralitätsgebotes besteht in Judikatur und Literatur kein Zweifel. Es gilt als „verfassungstheoretischer und verfassungsrechtlicher Schlüsselbegriff“ (Stefan Huster), als „tragendes Element der staatskirchenrechtlichen Ordnung der Verfassung“ (Alexander Hollerbach) oder „Zentralbegriff der Staatstheorie und des Verfassungsrechts“ (Martin Morlok). Unschädlich ist dabei, dass sich der Terminus selbst nicht im Grundgesetz findet. Denn auch der Begriff der Repräsentation ist unserer Verfassung fremd, ohne dass dies der zutreffenden Kennzeichnung unseres politischen Gemeinwesens als einer repräsentativen Demokratie Abbruch tun würde.

Für die verfassungsrechtliche Herleitung ist eine Sentenz des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1965 (BVerfGE 19, 206 [216]) kanonisch geworden. In dem Urteil heißt es: „Das Grundgesetz legt [...] dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf. Es verwehrt die Einführung staatskirchlicher Rechtsformen und untersagt auch die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse [...]“. Das ist über Jahrzehnte hinweg Grundlage der Judikatur gewesen und bis heute geblieben. Das Gericht stützt sich dabei auf nicht weniger als sechs Normen des Grundgesetzes: Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3, Art. 33 Abs. 3 sowie Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG. Das erscheint auf den ersten Blick etwas viel und wenig übersichtlich. Aber diese Normenkette lässt sich zu drei Teilgehalten verdichten, denen die herangezogenen Normen in sachangemessener Weise zugeordnet werden können. Alle drei finden ihr Zentrum im Gebot der Nicht-Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion.

Das Neutralitätsgebot weist – erster Teilgehalt – eine ganz fundamentale institutionelle Komponente auf, nämlich die Trennung von Staat und Religion, die ihren knappsten Ausdruck in den Worten „Es besteht keine Staatskirche“ (Art. 137 Abs. 1 WRV) gefunden

hat. Jede Form institutioneller Verklammerung staatlicher und kirchlicher Einrichtungen ist damit prinzipiell ausgeschlossen. 1919 war damit das landesherrliche Kirchenregiment beendet. Der Staat hat seinen Ort weder in der Kirche (Kirchenregiment) noch über der Kirche (als Staatsaufsicht). Es besteht ein allgemeines Einmischungs- oder Interventionsverbot, was Kooperation nicht ausschließt.

Wichtig ist sodann der zweite, der freiheitliche Aspekt: Religion und Weltanschauung, die man immer dazuzählen muss, sind Grundrechte und als solche Sache der Bürger. Dafür steht der Verweis auf Art. 4 GG und auf Art. 136 Abs. 4 WRV, wonach niemand zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit oder zur Teilnahme an religiösen Übungen gezwungen werden darf. Und da hier das Prinzip grundrechtlicher Freiheit herrscht, darf der religiös-weltanschauliche Staat, wie das Bundesverfassungsgericht es formuliert hat, „den Glauben oder Unglauben seiner Bürger nicht bewerten“ (BVerfGE 12, 1 [4]).

Der Staat darf nicht Partei ergreifen, sich nicht inhaltlich mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung identifizieren. Das hat nicht zuletzt Bedeutung für die staatliche Präsentation religiöser Symbole.

In der Verlängerung dieses Gedankens treten dann drittens die gleichheitsrechtlichen Normen auf den Plan, denen zufolge etwa das Innehaben bestimmter Rechte oder der Zugang zu einem öffentlichen Amt unabhängig vom religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis ist (Art. 3 Abs. 3, 33 Abs. 3 GG; Art. 136 Abs. 1 WRV). Freiheits- und Gleichheitsaspekte greifen ineinander. Eng verbunden mit beiden Aspekten ist der Gedanke, dass der Staat Äquidistanz zu den verschiedenen Religionen und Weltanschauungen halten muss. Räumt er im Unterschied zu strikt laizistischen Systemen den Religionen öffentliche Wirkungsmöglichkeiten ein oder stellt ihnen entsprechende Foren zur Verfügung, so muss er hier wie insbesondere bei direkten Fördermaßnahmen auf strikte Gleichbehandlung achten. Das Neutralitätsgebot ist privilegienfeindlich und dient der Entfaltung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller Bürger.

Soweit die Rekonstruktion. Nun gibt es immer wieder auch grundsätzliche Einwände gegen das Konzept der religiös-weltanschaulichen Neutralität. Ich greife zwei heraus. Der eine geht mit Hinweis auf den Religionsunterricht, den Sonntag als Ruhetag oder den Körperschaftsstatus der großen Kirchen von der evidenten Nichtgeltung des Gebotes aus. In der Tat läge ein Widerspruch vor, wenn man diese Normen an einem glasklaren, am Reißbrett entworfenen Modell strikter Neutralität misst. Für uns aber ist eine verfassungsrechtliche Betrachtung maßgeblich. Und hier gilt: Das Neutralitätsgebot wird abgeleitet aus mehreren Normen des Grundgesetzes. Die soeben genannten Tatbestände finden sich nun ebenfalls im Grundgesetz geregelt. Alle Normen der Verfassung sind aber prinzipiell gleichen Ranges. Von daher liegt kein Verstoß vor, sondern es sind punktuelle Sonderregelungen, die sich aus dem Kompromisscharakter der Verfassungsgebung erklären. Also: Der Grundsatz der Neutralität ist keine Meta- oder Übernorm des Grundgesetzes, sondern gilt

mit den Maßgaben, die speziellere Bestimmungen derselben Verfassung vorsehen. Der zweite Einwand konstatiert einen Selbstwiderspruch: Das Grundgesetz selbst sei doch gar nicht neutral, es kenne doch selbst ganz starke Wertungen, wie sie etwa in den Verfassungsprinzipien der Demokratie und des Rechtsstaates oder in der Anerkennung von Menschenrechten zum Ausdruck kommen. Das sei doch selbst im Grunde eine Weltanschauung. Doch darf man Wertneutralität nicht mit weltanschaulicher Neutralität verwechseln. Natürlich ist das Grundgesetz keineswegs wertneutral: Das kann, das will es nicht sein. Aber es ist weltanschaulich neutral in dem Sinne, dass es sich nicht anheischig macht, wie eine Religion oder Weltanschauung Antwort auf letzte Sinnfragen zu geben, also eine Form der Welt- und Letzterklärung zu bieten. Der freiheitliche Verfassungsstaat will keine Gewissheitsaussagen – im wahrsten Sinne des Wortes – über Gott und die Welt machen. Ganz im Gegensatz ist er offen für den Pluralismus solcher Sinnstiftungssysteme, als die man Religionen und Weltanschauungen bezeichnet hat. Er selbst erhebt Geltungs-, keine Wahrheitsansprüche. Er geriert sich nicht als säkularisierte Heilssordnung, sondern bekennt sich (bescheiden) dazu, dass es im Bereich politisch-rechtlicher Grundanschauungen keine beweisbare und unwiderlegbare Richtigkeit gibt.

Im Ergebnis glaube ich also, dass das Konzept der religiös-weltanschaulichen Neutralität allen Einwänden standhält. Die eigentlichen Herausforderungen liegen auch weniger in der Konzeptualisierung, sondern auf ganz anderer Ebene: den Veränderungen in der Religionsempirie. Damit bin ich bei den neuen Herausforderungen.

VI. Neue Herausforderungen

Die rechtlichen Grundlagen haben sich in 70 Jahren Grundgesetz als bemerkenswert stabil erwiesen. Die einschlägigen verfassungsrechtlichen Normen selbst sind ja erstaunlicherweise absolut unverändert geblieben, jedenfalls: ihr Text. Massiv geändert hat sich der soziale Kontext, der „Hintergrund der tatsächlichen Verhältnisse“. Alle Religionen und Weltanschauungen genießen seit Weimar aufgrund der umfassenden verfassungsrechtlichen Gewährleistungen gleichen Schutz. Freilich korrespondierte mit der unbegrenzten normativen Offenheit anfangs keine reale religiöse Vielfalt. Lange Zeit bedeutete Religionsfreiheit in Deutschland faktisch kaum mehr als: Bikonfessionalität. In den ersten Jahrzehnten nach der Gründung der Bundesrepublik herrschten zwischen den beiden großen christlichen Konfessionen und dem Staat klare und übersichtliche Verhältnisse. Das Religionsverfassungsrecht konnte sich „in bemerkenswerter Ruhe“ (Peter Unruh) entwickeln. Noch Mitte der 1960er Jahre gehörten rund 95 Prozent der Bevölkerung den beiden Großkirchen an. Diese wirkten sozial kohäsiv, Religion war aufgrund der kulturellen Harmonie ein integrierender und stabilisierender Faktor. Das hat sich geändert. Deutschland hat sich von einem bikonfessionellen zu einem

multireligiösen Staat entwickelt. Es gibt Buddhisten und Hindus, Bhagwan-Jünger und Aleviten, es gibt vor allem wieder jüdische Gemeinden. Den gravierendsten Faktor aber bildet zweifelsohne der Umstand, dass mittlerweile rund fünf Millionen zum Teil sehr religiöse Muslime in Deutschland leben.

Spürbar sind frühere kulturelle wie soziale Selbstverständlichkeiten weggebrochen und stillschweigende Einverständnisse entfallen. Entsprechend scharf schälen sich Konfliktfelder zwischen den Anhängern verschiedener Glaubensrichtungen sowie zwischen ihnen und der Staatsgewalt heraus. Hier muss das staatliche Gesetz in zunehmendem Maße Grenzen abstecken und Konflikte schlichten. Die einschlägigen Stichworte sind nur allzu geläufig: Kopftuch der Lehrerin oder gar Richterin, Schächten, Sportunterricht für muslimische Mädchen, Kreuze in Klassenzimmern, Gerichtssälen oder Amtsgebäuden, um nur einige zu nennen.

Mit einem Wort: Das Konfliktpotential steigt. Friedrich Wilhelm Graf konstatiert nüchtern: „Mehr Verschiedenheit bedeutet potentiell mehr Konflikt. Die weiter wachsende Zahl miteinander konkurrierender religiöser Akteure macht es für den parlamentarisch-demokratischen Rechtsstaat jedenfalls nicht leichter, den schnell entzündlichen Mentalstoff ‚Gottesglaube‘ unter bürokratisch-rationaler Kontrolle zu halten.“

Diese zutreffende Feststellung wirft die Frage auf, was die Rechtsordnung tun kann oder tun müsste, um den geschilderten Problemen zu begegnen.

VII. Religionsverfassungsrechtliche Perspektiven

Die Bedeutung des Religionsverfassungsrechts darf man angesichts der Größe und Vielfalt der Veränderungen gewiss nicht überschätzen. Keinesfalls sollte man sich der Illusion hingeben, gewissermaßen auf Knopfdruck mit einigen Rechtsnormen eine neue, bessere und womöglich konfliktfreie Realität in Religions-sachen schaffen zu können. Hier spielen gesellschaftliche, kulturelle, wirtschaftliche, soziale und integrationspolitische Faktoren sicher eine weit größere Rolle. Umgekehrt stellt das Recht aber auch keine zu vernachlässigende Marginalie dar. Weichen wir der drängenden Frage nach etwaigen Konsequenzen also nicht aus. Wie muss das Religionsverfassungsrecht reagieren? Müssen wir umsteuern, neue Grundlagen schaffen, einen Systemwechsel vollziehen – oder kann alles beim Alten bleiben? Ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit seien zu den religionspolitischen Perspektiven fünf zentrale Orientierungspunkte genannt und jeweils kurz erläutert.

1. Bekräftigung des Gleichheitsversprechens für alle Religionen

Ohne Zweifel stellt uns der Wandel von der Bikonfessionalität zur Multireligiosität vor große Herausforderungen. Er sollte aber nicht dazu führen, dass wir das Gleichheitsversprechen, das schon die Weimarer Reichsverfassung allen Religionen und Weltanschau-

ungen gegeben und das das Grundgesetz erneuert hat, zurücknehmen oder in Frage stellen. Genau das aber geschieht, wenn Glaubensgemeinschaften danach sortiert werden, ob sie dem Bestand und der Entwicklung des freiheitlichen Verfassungsstaates zuträglich sind oder ob sie ihm fremd oder gar ablehnend gegenüberstehen. Auf dieser Linie hat etwa Paul Kirchhof argumentiert, es sei wesentlich für die Behandlung der Religionen, ob diese zu den tragenden Kräften der Verfassungsprinzipien zählten und aktiv für Demokratie und Freiheitsrechte einträten oder eben nicht. So plausibel das in manchen Ohren klingen mag, so ahistorisch und systematisch verfehlt ist es doch.

Ahistorisch, weil offenbar vergessen wird, dass die katholische Kirche wie alle anderen Religionsgemeinschaften spätestens seit 1919 von den durch Autonomie und Parität geprägten religionsverfassungsrechtlichen Regelungen profitierte, obwohl sie ihren Frieden mit der modernen Grundrechtsdemokratie erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gemacht hat. Wenn sie seinerzeit den zentralen Verfassungsprinzipien (liberale und politische Grundrechte einschließlich Religionsfreiheit, Demokratie und Pluralismus etc.) ablehnend und distanziert gegenüberstand, hätte man sie deswegen anders und schlechter behandeln sollen als Religionsgemeinschaften, die diesem modernen Gedankengut näherstanden? Die Weimarer Republik tat das nicht, und wir sollten das heute mit anderen Religionen auch nicht tun. Und: Schon das 19. Jahrhundert hatte in erheblichem Umfang Religionsfreiheit gewährt, die die katholische Kirche nach der Maxime „Keine Freiheit für den Irrtum“ strikt ablehnte. Wenn dieses Spannungsverhältnis damals ausgehalten wurde, warum sollten wir das heute nicht mehr können?

Vor allem aber ist das Argument systematisch verfehlt, weil es einer rechtlich folgenreichen Differenzierung zwischen kulturadäquaten und kulturfremden, zwischen verfassungsfernen und verfassungsnahen Religionen das Wort redet und so in gewisser Weise zum für überwunden geglaubten Kulturvorbehalt zurückkehrt. Denn mit einem solchen Programm würde die Axt an das Neutralitätsgebot gelegt, weil Religionen einer Ungleichbehandlung unterworfen werden, je nachdem, ob man sie als gemeinschaftszuträglich oder -abträglich einstuft. Es geschieht mithin genau das, was das Gleichheitsversprechen ausschließen soll: Religionen sehen sich einer Bewertung durch den Staat ausgesetzt. Und indem man sozusagen nach der Dividende fragt, die eine Religion für die freiheitliche Gesellschaft abwirft, wird ferner verkannt, dass Religionsfreiheit und Neutralität des Staates gerade auf dem Ausschluss irgendwelcher Nützlichkeitswägungen gründen. Der Staat hat hier keine Noten zu vergeben und keine buchhalterischen Bilanzen aufzumachen, sondern muss die verschiedenartige und selbstzweckhafte Entfaltung des Sinnsystems „Religion“ hinnehmen – dies im Übrigen im eigenen Interesse wie in dem der Religionsgesellschaften selbst. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat immer wieder mit einer gewissen Vehemenz auf den Eigensinn und die Eigenlogik der Religion hingewiesen und noch nachdrücklicher gegen jegliche Art von Nützlich-

keitskalkülen votiert.

Das ist der erste wichtige Punkt: keine Hierarchisierung guter und schlechter, verfassungsrechtlich zuträglicher oder unzuträglicher Religionen. Der zweite betrifft das staatskirchenrechtliche Instrumentarium.

2. Flexibilisierung des rechtlichen Instrumentariums

Auch wenn das überkommene Staatskirchenrecht primär auf die traditionellen christlichen Großkirchen zugeschnitten ist, zeichnet es sich doch durch eine gewisse Flexibilität und Anpassungsfähigkeit aus. Ihm wird daher gemeinhin die Fähigkeit attestiert, die neuen Herausforderungen meistern zu können. Freilich liegt bei der größten Glaubensgemeinschaft nach Katholiken und Protestanten, nämlich den Muslimen, das Hauptproblem darin, dass der „Islam generell keine kirchenanaloge institutionelle Verfasstheit und Mitgliedschaftsstruktur kennt“ (Ahmet Cavuldak). Wo der Zugang etwa zum Körperschaftsstatus demzufolge versperrt ist, wäre durchaus über die Einführung eigenständiger Organisationsformen unterhalb des Körperschaftsstatus nachzudenken. Christian Waldhoff hat 2010 einen entsprechenden Vorschlag beim Deutschen Juristentag unterbreitet, der seinerzeit keine Mehrheit fand, aber vielleicht noch einmal aufgerufen werden sollte.

Die Einführung islamischen Religionsunterrichts gilt als „paradigmatischer Testfall für die Zukunftsfähigkeit“ (Bernd Grzeszick) des Religionsverfassungsrechts. Hier stoßen wir erneut auf das Problem, dass es an einer klaren mitgliedschaftlichen Struktur, an repräsentativen Vertretungsorganen und verbindlichen Lehrinhalten oft fehlt. Die bisherige Linie, islamischen Religionsunterricht in Gestalt von Übergangslösungen mit Hilfe von Beirätmodellen zu etablieren, mag alles andere als perfekt sein. Dennoch sind hier wie beim Aufbau von Studiengängen in islamischer Theologie an Universitäten grundsätzlich alle Versuche zu begrüßen, das überkommene und in manchen Punkten vielleicht auch etwas starre Format zu flexibilisieren und die muslimischen Glaubensgemeinschaften nicht im religionsverfassungsrechtlichen Wartestand versauern zu lassen. Es gilt, klug zu navigieren: einerseits nicht die tradierten Strukturen und Vorgaben einfach über Bord zu werfen und schon gar nicht, zu einem System mit streng laizistischer Trennung zu wechseln, andererseits aber als Forderung der Stunde die Flexibilisierung und Dynamisierung der Formate zu erkennen, ohne in Beliebigkeit zu verfallen. Man hat das auf den treffenden Begriff einer „flexiblen Kontinuität“ (Ansgar Hense) gebracht. Eine vollständige Verkirchlichung des Islams kann und sollte nicht zur Vorbedingung gemacht werden, völliger Verzicht auf Organisation, Verbindlichkeit und Repräsentativität freilich ebensowenig. Da sind auf beiden Seiten viel guter Wille und Veränderungs- sowie Kompromissbereitschaft gefragt. Aber das Religionsverfassungsrecht muss sich auch und gerade dem Neuen und Fremden gegenüber bewähren.

3. Einsatz gefahrenabwehrrechtlicher Mittel

Das Religionsverfassungsrecht muss sich freilich nicht minder entschieden den Herausforderungen stellen, die mit den bereits genannten Stichworten der Ambivalenz des Religiösen und des damit verknüpften Konfliktpotenzials verbunden sind. Ganz generell gilt es zunächst festzuhalten, dass bei aller grundgesetzlichen Wertschätzung der Religionsfreiheit, ihres weiten Schutzbereiches und ihres hohen Schutzniveaus daraus nicht folgt, jeglicher Ausgestaltung dieser Freiheitsgarantie einen unbegrenzten und unkontrollierten Betätigungsraum zuzugestehen. Eine deutliche Grenze wird zum Beispiel gezogen, wenn es um die Erlangung des Körperschaftsstatus bzw. den einer Religionsgemeinschaft i.S.d. Art. 7 Abs. 3 GG geht. Denn für die entsprechende Zuerkennung bildet nach ganz herrschender Auffassung in Literatur wie Judikatur die Erfüllung der sogenannten ungeschriebenen Voraussetzungen eine unabdingbare Voraussetzung: (1) die Gewähr der Rechtstreue; (2) keine Gefährdung zentraler Verfassungsprinzipien wie Rechtsstaat, Demokratie und Grundrechte. Das Bundesverfassungsgericht hat in seiner einschlägigen Grundsatzentscheidung mit unverkennbarer Stoßrichtung (auch) in Richtung bestimmter islamischer respektive islamistischer Richtungen verdeutlichend hinzugefügt, dass eine derartige Beeinträchtigung des verfassungsrechtlichen Ordnungsrahmens etwa dann anzunehmen sei, wenn die Religionsgemeinschaft „auf die Verwirklichung einer theokratischen Herrschaftsordnung“ hinwirke. Das ist zu begrüßen. Denn sowenig es angeht, die Weltreligion des Islams pauschal als gewaltsam, friedens- und freiheitsgefährdend zu charakterisieren und ihr die Kompatibilität mit freiheitlichen westlichen Demokratien rundweg abzusprechen, so blauäugig und unverantwortlich wäre es, die Existenz fundamentalistischer Strömungen und Gruppen (nicht nur, aber eben auch) im Islam zu negieren, zu ignorieren oder zu bagatellisieren, die den Prinzipien und Prämissen liberaler Verfassungsstaaten fremd, ablehnend oder gar feindlich gegenüberstehen. Zwar ist richtig, dass Religionsgemeinschaften weder binnenorganisatorisch so verfasst sein müssen wie freiheitliche Verfassungsstaaten noch in ihren Glaubensinhalten Deckungsgleichheit mit dessen Prinzipien und Postulaten (etwa: Gleichberechtigung der Geschlechter, Idee der Volkssouveränität) aufzuweisen hätten. Insofern ist die oft gestellte Frage, ob „der“ Islam mit dem Grundgesetz vereinbar sei, schon falsch gestellt: Keine Religion muss ihre Glaubenswahrheiten nach dem Muster der Grundsätze freiheitlicher Verfassungsstaaten zuschneiden.

Doch daraus, dass eine Religionsgemeinschaft Glaubenssätze kennt, die mit freiheitlichen Verfassungsprinzipien nicht übereinstimmen, folgt nicht, dass es der Religionsgemeinschaft gestattet wäre, diese Glaubenssätze auch in der politischen Wirklichkeit zu realisieren. Religionsfreiheit ist kein Freibrief für die Untergrabung der freiheitlichen demokratischen Grundordnung oder den offenen Kampf gegen sie. Sie bietet keine Deckung für Bestrebungen oder Handlungen, die deren Existenz gefährden – auch nicht für religiös motivierte. Wo Glaube und Gewalt, wo Heil und Hass eine brisante und die plu-

rale Grundrechtsdemokratie negierende oder diese gar gefährdende Mischung eingehen, ist der Staat des Grundgesetzes zum entschlossenen Selbstschutz aufgefordert.

Dabei geht es nicht allein darum, einer die ungeschriebenen Verleihungsvoraussetzungen nicht erfüllenden Religionsgemeinschaft den mit mancherlei Vorteilen und Vergünstigungen einhergehender Status einer Körperschaft zu versagen, sondern auch sonst von geeigneten und – was angesichts des sensiblen Rechtsgutes der Religionsfreiheit zu unterstreichen ist – verhältnismäßigen Mitteln Gebrauch zu machen, wenn sich religiöse Gruppen als Gefahr für die freiheitliche Ordnung erweisen. Ganz allgemein ist der religiös-weltanschaulich neutrale Staat von Verfassungs wegen nicht gehindert, sich mit den gesellschaftlichen Aktivitäten einer Religionsgemeinschaft zu beschäftigen.

Das reicht von der Thematisierung und Einschätzung bestimmter neuer Phänomene wie im Falle der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ in den 1990er Jahren über die soeben erwähnte Möglichkeit der Ablehnung des Körperschaftsstatus wegen fehlender Rechtstreue und der Beobachtung durch den Verfassungsschutz bis hin zum Gebrauch der Instrumente der „streitbaren“ oder „wehrhaften“ Demokratie. Denn die grundgesetzlich eingeräumte Möglichkeit eines Vereinigungsgebots gemäß Art. 9 Abs. 2 GG macht vor religiösen Gemeinschaften nicht Halt. Genauer muss man hier freilich sagen: macht nicht länger Halt. Denn bis zum Jahre 2001 galt das sogenannte vereinsrechtliche Religionsprivileg: Religionsgemeinschaften fielen gemäß § 2 Abs. 2 VereinsG nicht in den Regelungsbereich des Vereinsgesetzes, womit auch die Möglichkeit eines Vereinsverbotes gemäß Art. 9 Abs. 2 GG entfiel. Drei Monate nach dem Anschlag auf das New Yorker World Trade Center („9/11“) wurde dieses Religionsprivileg ersatzlos gestrichen. Der enge zeitliche Zusammenhang ist natürlich kein Zufall; kurz danach verbot der Bundesinnenminister die als „Kalifatstaat“ bekannte islamistische Vereinigung des sogenannten Kalifen von Köln, Metin Kaplan, seitdem sind weitere Verbote zumeist salafistischer Vereine hinzugekommen. Mit Blick auf das hier nur skizzenhaft umrissene Gesamtfeld hat man eingängig vom „Religionsrecht als Gefahrenabwehrrecht“ (Hans Michael Heinig) gesprochen.

4. Bewahrung der freiheitlichen Verfassungskultur

Kompromisse sollten wir auch dort auf keinen Fall zulassen, wo es um die Verteidigung und Bewahrung der demokratischen und liberalen Verfassungskultur geht. Zum genetischen Code von Grundrechtsgarantien zählen insbesondere die Freiheit der Meinung und der Presse, des offenen Wortes, auch der Kritik und der Satire. Und zu deren ersten Objekten gehören die Kirche und die christliche Religion. Natürlich war „Christus mit der Gasmasken“ in der Weimarer Republik eine ungeheuerliche Provokation, die womöglich dem Empfinden vieler gläubiger Muslime angesichts der Mohammed-Karikaturen kaum nachsteht. Aber beides ist eben in einer freiheitlichen, pluralen Gesellschaft auszuhalten.

Denn sie ist per se eine Gesellschaft der Zumutungen: Sie mutet uns zu mitanzusehen, wie Mitbürger anders leben, anders denken, anders reden, anders handeln, anders wählen – und anders glauben als wir.

Jahrhundertlang haben Gesellschaften insbesondere den Glaubenspluralismus nicht ausgehalten. Der freiheitliche Verfassungsstaat aber geht gerade von der Möglichkeit einer solchen Gesellschaft der Zumutungen aus. Es gibt kein Recht für bestimmte Personen, Gruppen oder Glaubensgemeinschaften, von den Ansichten, Haltungen und Lebensstilen anderer Personen, Gruppen und Glaubensgemeinschaften verschont zu bleiben. Es gibt keinen Konfrontationsschutz in dem Sinne, dass die Grundrechte des einen Bürgers ihm einen Anspruch darauf vermitteln würden, die Grundrechtsausübung eines anderen Bürgers zu unterbinden.

Der freiheitliche Verfassungsstaat des Grundgesetzes lebt davon, dass derartige Zumutungen ertragen und ausgehalten werden – und er wird nur fortbestehen, solange das geschieht. Das ist der Preis für die gleiche Freiheit aller in einer pluralen Lebenswelt. Um es konkret zu sagen: Wenn sich Muslime im Fall einer umstrittenen Operninszenierung über die angebliche Verhöhnung ihrer Religion empören, so ist das ihr gutes Recht. Aber klar muss sein, dass deswegen die Oper nicht verboten oder abgesetzt werden darf. Nicht die empörten Mitglieder der Religionsgemeinschaft sind vor deren Auf-führung zu schützen (niemand zwingt sie ja zum Besuch), sondern die Operaufführung vor etwaigen Störern. Der offene, kritische und plurale Meinungsbildungsprozess macht vor den Religionen nicht halt und findet in Deutschland derzeit seine definitive Grenze erst im Straftatbestand des § 166 des Strafgesetzbuches (friedensstörende Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen). Ganz allgemein gilt: Niemand hat in einem pluralistischen freiheitlichen Gemeinwesen einen Anspruch darauf, bestimmte ihm lästige oder widerwärtige Dinge nicht zur Kenntnis nehmen zu müssen oder mit noch so abwegigen und das Grundgesetz in Frage stellenden Meinungen konfrontiert zu werden. Ja mehr noch: Verfassungsstaatliche Freiheit schließt den Schutz der geistigen Provokation ein. Von diesen Maximen sollten wir nicht abrücken.

5. Stärkung des religiös-weltanschaulichen Neutralitätsgebotes

Schließlich gilt es, streng am Gebot religiös-weltanschaulicher Neutralität festzuhalten, ja dieses vielleicht sogar noch etwas schärfer zu profilieren und stärker zu aktivieren. Dieses Gebot wird an Bedeutung gewinnen, weil es der zunehmenden Pluralität und Diversität religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen am besten Rechnung trägt. „Es ermöglicht dem Staat, gegenüber und in einer religiös und weltanschaulich geprägten Gesellschaft seine spezifischen Aufgaben wahrzunehmen, ohne Spannungen unter den Anhängern verschiedener Bekenntnisse hervorzurufen“ (Stefan Muckel). Daher wird das

Gebot umso wichtiger, je mehr sich das religiöse Feld pluralisiert und zerklüftet, je heterogener und mannigfaltiger die Gemeinschaften werden, je unterschiedlicher und konfliktreicher sie sich gebärden. „Staatliche Neutralität wirkt integrativ und ist angesichts einer weitgehenden Pluralisierung in den Überzeugungen der Bürger eine funktionale Voraussetzung dafür geworden, dass der Staat Heimstatt aller Bürger sein kann“ (Martin Morlok). Ganz ähnlich sagt das Bundesverfassungsgericht (BVerfGE 105, 279 [295]): „In einem Staat, in dem Anhänger unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen zusammenleben, kann die friedliche Koexistenz nur gelingen, wenn der Staat selbst in Glaubens- und Weltanschauungsfragen Neutralität bewahrt.“

Es wäre zu wünschen, dass aus dieser grundsätzlichen Einsicht Konsequenzen für die konkrete Spruchpraxis des Gerichts folgen. Das Neutralitätsgebot verfügt durchaus über ein nicht immer voll ausgeschöpftes regulatives Potenzial. Denn wer ist der Staat, von dem das Bundesverfassungsgericht spricht, wenn nicht seine Amtswalter? Man möchte doch, vor einem staatlichen Richter stehend, weder sehen, ob dieser Mitglied einer politischen Partei ist, noch, welchen Fußballverein er favorisiert und auch und schon gar nicht, welcher Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft er angehört. Daher haben das Parteiabzeichen, der Fan-Schal oder das Kreuz hier nichts zu suchen – und das Kopftuch genauso wenig. Das in den Religionen schlummernde Eskalationspotential wird ja geradezu mutwillig herbeigerufen, wenn man etwa in Überbewertung subjektiver Grundrechtsausübung meinen würde, jeder Amtswalter solle einfach offen seine partikuläre religiöse oder sonstige Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen zur Schau tragen dürfen. Das verkennt erstens die Differenz zwischen den Grundrechten der Bürger und der Grundrechtsbindung des Staates und seiner Amtsträger. Zum zweiten scheitert ein solches Konzept pluraler Religiositätsdemonstration schon daran, dass es für bestimmte Religionen gar keine eindeutigen Symbole gibt. Das Wichtigste aber: Staatliche Neutralität besteht eben nicht in der beliebigen Zulassung und additiven Auffächerung religiös-weltanschaulicher Verschiedenheit, sondern im bewussten und konsequenten Absehen von dieser Art Verschiedenheit. Deshalb tragen Richter Roben.

Ingolf U. Dalferth I. Respons

Seit 70 Jahren ist Deutschland ein säkularer Verfassungsstaat, und wir haben bislang Glück gehabt. Unsere Welt hat sich in diesen Jahrzehnten grundlegend verändert. Wir leben nicht mehr in einer religiös und kulturell relativ homogenen, sondern in einer wachsend multikulturellen, diversifizierten und global vernetzten Gesellschaft. Bislang hat sich das Grundgesetz als rechtlicher und politischer Orientierungsrahmen bewährt. Es ist ein flexibler und orientierungsstarker Regelungszusammenhang für eine immer unübersichtlicher werdende multizentrische Gesellschaft. Doch wie plural und unübersichtlich kann diese werden, ohne das Funktionieren der Verfassung in Frage zu stellen? Wie viel Verschiedenheit erträgt sie, ohne dass Verschiedenheit in Unfreiheit umschlägt und der Ruf nach Ordnung und Kontrolle alles übertönt? Die Gefahr ist nicht, dass wir von einem Staat ohne Gott wieder zu einem Gottesgnadenstaat werden, der andere Lebensorientierungen unterdrückt. Die Gefahr ist vielmehr, dass ein Staat ohne Gott zu einem Staat ohne Volk wird, wenn die Verfassung bei einer immer diverseren Bevölkerung nicht mehr auf die Zustimmung trifft, ohne die sie ihre Rolle nicht erfüllen kann.

Gerade die von Professor Dreier geschilderte Erfolgsgeschichte des Grundgesetzes im Hinblick auf die Frage von Staat und Religion gibt Anlass, vom Gesichtspunkt nicht des Staates, sondern der Gesellschaft her einige Rückfragen zu stellen. Denn wie muss eine Gesellschaft beschaffen sein, damit ein Staat ohne Gott funktionieren kann? Ich beschränke mich auf vier Punkte.

I.

Der erste Fragenkreis betrifft das Neutralitätsgebot. Eine Gesellschaft darf nicht neutral werden wollen. Das muss sie dem Staat und seinen Repräsentanten überlassen, aber nicht von seinen Bürgern fordern. Niemand lebt neutral, kein Mensch, keine Gruppe, kein Staat. Stets werden eigene Interessen, Wünsche und Absichten verfolgt, die nicht alle in gleicher Weise teilen. Wir sind einseitig, und so lange wir leben, bleiben wir das auch. Neutralität ist deshalb auch bei Staaten keine selbstverständliche Gegebenheit, sondern eine Haltung, um die man sich bemühen muss, weil sie bestimmte Probleme zu lösen

bzw. zu vermeiden hilft – Probleme, die mit der Freiheit, Würde und Eigenverantwortlichkeit der Menschen zu tun haben, die der Staat zu schützen und zu fördern hat. Man muss neutral sein wollen, weil man es normalerweise nicht ist. Wäre es anders, müsste man es nicht gebieten. Aber man sollte es auch nur dort sein, wo dadurch nicht mehr Probleme geschaffen als gelöst werden. Wenn staatliche Neutralität gegenüber Religionen und Weltanschauungen nicht bloße Indifferenz, sondern interessierte Distanz sein soll, dann muss sie stets eine kritische Einstellung zu den eigenen Bemühungen einschließen, also sich fragen und fragen lassen, ob sie die angestrebten Ziele erreicht und wo die Grenzen ihrer Bemühungen sind. Da drängt sich aber sofort eine ganze Reihe von Fragen auf.

Wenn Staatsneutralität bedeutet, dass man alle religiösen und nichtreligiösen Lebensorientierungen gleich behandelt, dann stehen wir heute vor ganz anderen Herausforderungen als die Väter und Mütter des Grundgesetzes. Unsere Gesellschaft ist nicht nur durch Bi- oder Trikonfessionalität geprägt, auch nicht nur durch einige große Traditionsreligionen (Christentum, Judentum, Islam) und ihre Untergliederungen, sondern durch eine ständig wachsende Vielzahl von religiösen Strömungen, Weltanschauungen und neureligiösen Bewegungen, die von der Theosophie über die Heiligen der Letzten Tage und die New-Age-Bewegungen bis zu den Scientologen, Pastafarians und Ökologodogmatisten reichen. Täglich entstehen neue Religionen, Lebensorientierungen und Weltanschauungen und deren Vielzahl lässt sich nicht nach den bewährten Mustern der deutschen Staats-Kirchen-Beziehungen behandeln. Das zeigt sich schon an den Schwierigkeiten, die Fragen eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen aufzuwerfen. Und das setzt sich beim staatlichen Umgang mit Feiertagen und Festzeiten und der gesellschaftlichen Toleranz gegenüber dem Tragen religiöser Symbole in der Öffentlichkeit fort. Wir müssen hier zu neuen Lösungen kommen, die sich nicht an den Traditionen und Selbstverständlichkeiten des Christentums und der christlichen Kirchen allein orientieren.

Zwei Grenzpunkte sind dabei besonders zu berücksichtigen. Auf der einen Seite schließt die Neutralität des Staates aus, dass sich der Staat aktiv um die Förderung demokratiekonformer Religions- und Weltanschauungsformen bemüht, wie immer wieder gefordert wird. Er darf nicht bevorzugen und nicht benachteiligen. Manche halten das für eine Schwäche des säkularen Staates. Sie folgern aus der Neutralität, die keine Indifferenz zu sein beansprucht, dass der Staat gesellschaftliche Entwicklungen fördern müsse, die zur demokratiekonformen Veränderung von Religionstraditionen führen. Er kann und soll Bedingungen setzen, denen Religionen und Weltanschauungen in unserer Gesellschaft genügen müssen, wenn sie öffentlich aktiv sein wollen, sich um staatliche Fördermittel bemühen oder den rechtlichen Status einer Körperschaft beanspruchen. Das wird immer historisch-kulturelle Besonderheiten einschließen, die es einigen einfache macht, sie zu erfüllen, als anderen. Ist das mit der Neutralitätspflicht des Staates vereinbar?

Sollte die Behandlung einer Religion nach diesen Gesichtspunkten als unangemessene Privilegierung beendet werden, wie manche fordern, oder sollten ähnliche Bedingungen für andere oder alle Religionen formuliert werden, wie andere meinen?

Auf der anderen Seite darf die staatliche Äquidistanz allen Religionen und Nicht-Religionen gegenüber aber nicht zur Erwartung an die Bürger werden, sich ihrerseits allen Religionen und Weltanschauungen gegenüber neutral zu verhalten. Wo das Gebot der Staatsneutralität zur Erwartung der Bürgerneutralität wird, ist eine Grenze überschritten, die aus einer guten Regel eine fragwürdige Forderung macht. Der Staat ist urteilsabstinent in religiösen und weltanschaulichen Angelegenheiten. Er vergleicht nicht und er kennt kein besser oder schlechter. Die Bürger aber müssen vergleichen, sie müssen überzeugendere von weniger überzeugenderen Orientierungszusammenhängen unterscheiden und sie müssen zu Urteilen kommen, die ihr Leben orientieren. Wer hier nicht unterscheidet, zieht die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft ein, an der die Regelungskraft der säkularen Verfassung hängt. Wer von Bürgern die gleiche Neutralität fordert, die vom Staat mit Recht erwartet wird, fördert nicht ihre Freiheit und Eigenständigkeit, sondern stellt diese in Frage.

II.

Damit ist schon ein zweiter Fragenkreis angesprochen, das Verhältnis von Staat und Gesellschaft. Eine Gesellschaft lebt in den Geschichten ihrer Mitglieder. Sie ist ein Netzwerk von Narrativen. Kann ein Staat ganz darauf verzichten? Noch nie in der Geschichte ist ein Staat ohne eine Ideologie ausgekommen, die es seinen Bürgerinnen und Bürgern ermöglichte, sich mit ihm zu identifizieren und seine Sache zu ihrer Sache zu machen. Eine funktionierende Bürokratie und die Gewährleistung beliebigen Freiheitsgebrauchs der Bürger sind dafür nicht genug. Auch der Appell an einen Verfassungspatriotismus und die Zustimmung zu bestimmten demokratischen Werten wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität usw. sind zu abstrakt und zu intellektualistisch. Sie müssen in einen narrativen Zusammenhang eingebunden sein, der es den Menschen ermöglicht, ihre Interessen in ihnen wiederzuentdecken. Dieses identitätsstiftende Narrativ muss nicht die Form einer Leitkultur annehmen, auf die alle verpflichtet werden. Das Grundgesetz ist kein Wertesystem, das allen aufgezwungen werden soll, sondern es steckt den rechtlichen Rahmen dafür ab, dass Menschen mit divergierenden Wertorientierungen friedlich zusammen leben können. Gerade das aber müssen die Menschen akzeptieren und als einen Gewinn verstehen können. Tocqueville hatte schon im 19. Jahrhundert darauf hingewiesen, dass Demokratie und Freiheit nicht unter allen Bedingungen zusammengehen. „Wenn die Demokratie einhergeht mit Sitten und Glaubensüberzeugungen, führt sie zur Freiheit. Wenn sie mit moralischer und religiöser Anarchie daherkommt, führt sie zum

Despotismus.“ Wie kann man dieses Auseinanderdriften von Demokratie, Staat und Gesellschaft verhindern? Wie lässt sich das Wir-Gefühl erzeugen und erhalten, auf das Professor Dreier im Schlussteil seines Buches zu sprechen kommt, ohne das es auf Dauer keinen funktionierenden Staat und keine demokratische Überzeugungsgemeinschaft in einer multikulturellen Gesellschaft geben kann?

III.

Das führt zur damit verknüpften Frage des Menschenbilds, das unserer Verfassung zugrunde liegt. Wie verstehen wir uns als Mitglieder dieser Gesellschaft? Und wie werden wir vom Staat und der Verfassung verstanden? Die viel zitierte Würdeformel von GG Art. 1 ist keine religiöse Formel. Sie spricht von Menschen, nicht von Geschöpfen. Die Kirchen sollten vorsichtig sein mit der Behauptung, darin komme das zum Ausdruck, was sie mit der Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu denken und zu sagen suchen. Die Sachlage ist komplizierter. Man kann sich das Problem im Vergleich der amerikanischen Verfassung mit dem deutschen Grundgesetz klarmachen. Während das Grundgesetz in der Präambel von Gott spricht, ist in der amerikanischen Verfassung nirgends von Gott die Rede. Dennoch bietet das Grundgesetz einen säkulareren Rechtsrahmen als die amerikanische Verfassung. Inwiefern?

We the people – dieser Anfang der amerikanischen Verfassung macht mit einem Paukenschlag deutlich, von wo her alle Legitimität des modernen Verfassungsstaates ihren Ausgang nimmt. Wer aber sind die Menschen, die sich so als Volk artikulieren? Die *Virginia Declaration of Rights* (1776) stellt das in Art. 16 klar: „That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practise Christian forbearance, love, and charity toward each other.“ („Die Religion oder die Pflicht, die wir unserem Schöpfer schulden, und die Art, wie wir sie erfüllen, können nur durch Vernunft und Überzeugung bestimmt sein und nicht durch Zwang oder Gewalt; daher sind alle Menschen gleicherweise zur freien Religionsausübung berechtigt, entsprechend der Stimme ihres Gewissens; es ist die gemeinsame Pflicht aller, christliche [!] Nachsicht, Liebe und Barmherzigkeit aneinander zu üben“). Die Menschen werden hier als Geschöpfe angesprochen, die ihrem Schöpfer gegenüber Pflichten haben. Diese Pflichten gegenüber Gott werden – ganz klassisch – ‚Religion‘ genannt und sie werden als ein unveräußerliches natürliches Recht eines jeden Menschen verstanden. Sie sind Pflichten, die jeder Mensch von Natur aus Gott gegenüber hat, keine Privilegien, die der Staat den Einzelnen verliehen hat. Im ersten Zusatzartikel zur Verfassung wird dementsprechend betont: „Congress shall make no

law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.“ („Der Kongress soll kein Gesetz erlassen, das eine Einrichtung einer Religion zum Gegenstand hat oder deren freie Ausübung beschränkt, oder eines, das Rede- und Pressefreiheit oder das Recht des Volkes, sich friedlich zu versammeln und an die Regierung eine Petition zur Abstellung von Missständen zu richten, einschränkt.“) Der Kongress hat keine Regelungskraft in Religionsfragen, weder im Hinblick auf die Individuen (*free exercise clause*) noch im Hinblick auf den Staat (*no establishment clause*). Er hat sie deshalb nicht, weil dieses Recht ein nicht übertragbares Grundrecht der Menschen ist – nicht übertragbar in dem präzisen Sinn, dass es beim Zusammenschluss der Menschen, durch den sie aus dem Naturzustand in den Gesellschaftszustand treten, nicht auf eine gemeinsame Größe übertragen wird, sondern ganz bei den einzelnen Menschen bleibt. Die Religionsfreiheit ist kein von der gemeinsamen Regierung verliehenes Recht, sondern geht allem zivilen Recht voraus und liegt ihm zugrunde. Die religiöse Pflicht zur Gottesverehrung ist Sache des einzelnen Menschen und in keiner Weise Angelegenheit staatlicher Gesetzgebung.

Das ist sie auch nicht im deutschen Grundgesetz. Aber die Begründung ist vom ersten Satz der Verfassung an eine andere. Die Würdeformel geht in entscheidender Hinsicht auf die Philosophie Kants zurück, der in Abweichung von der ethischen Tradition ausdrücklich keine Pflichten der Menschen gegen Gott, sondern nur Pflichten des Menschen gegen sich selbst und die anderen kennt. Es gibt keine Pflichten gegen Gott, sondern nur Pflichten der Menschen in Ansehung Gottes, und diese Pflichten sind eigentlich Selbstpflichten – also Pflichten, die man sich selbst auferlegt, weil man so und nicht anders leben will. Religion besteht nicht in den Pflichten Gott gegenüber, die jeder Mensch als Gottes Geschöpf hat, sondern darin, dass man seine moralischen Pflichten sich selbst und anderen gegenüber als Gebote Gottes versteht. Das kann man tun, aber man muss es nicht. Auch wer sie nicht so versteht, also nicht religiös ist, ist immer noch ein Mensch mit moralischen Pflichten. Menschen können auch nicht religiös leben, aber sie können nicht auf ihre moralische Autonomie verzichten, ohne aufzuhören, Menschen zu sein. Menschen sind Freiheitswesen und nur deshalb auch religionsfähig. Sie sind nicht Geschöpfe, die auch frei sein können. Sie sind moralisch Freie, die sich als Geschöpfe verstehen können, aber nicht müssen.

Die entscheidende Differenz zwischen der amerikanischen Verfassung und dem deutschen Grundgesetz liegt daher darin, dass die eine Menschen als Geschöpfe Gottes versteht, das andere dagegen als moralisch autonome Wesen. Der amerikanische Weg führt dementsprechend in Schwierigkeiten, wo die ursprüngliche Bestimmung der Religion als Pflicht zur Gottesverehrung aufgelöst wird und alles mögliche den Status einer Religion

beanspruchen kann: Damit läuft alles aus dem Ruder, weil im Rekurs auf das anarchische Recht der Religion ein vorstaatlicher Rechtszustand postuliert wird, der keine Gemeinsamkeiten mehr kennt. Der deutsche Weg dagegen gerät in Schwierigkeiten, wo die ursprüngliche Bindung der Würde an die selbstbestimmungsfähige moralische Autonomie des Menschen aufgelöst wird und die Freiheit des Einzelnen zur Willkür und Beliebigkeit eines jeden wird, alles tun und lassen zu können, was man will, solange man nicht in die entsprechenden Rechte anderer eingreift. Wie in der US-amerikanischen Gesellschaft das Religionsrecht davor zu bewahren ist, zu einem leeren ‚Ich kann glauben, was ich will‘ zu werden, so ist in der deutschen Gesellschaft der Würdegedanke davor zu schützen, zu einem bloß subjektivistischen ‚Ich kann machen, was ich will‘ zu werden. Wo der Bezug auf das religiös Gemeinsame („Gott“) das Religionsverständnis nicht mehr bündelt, kommt es zu einer bloßen konfusen Vielfalt selbsternannter Religionen, die sich staatlicher Regelung entziehen. Und wo der Bezug auf das moralisch Gemeinsame („Autonomie“, „Gemeinsinn“) das Würdeverständnis nicht mehr leitet, kommt es zu einer bloßen Anspruchshaltung der Einzelnen und der bloß negativen Überzeugung, der Staat habe in ihrem Leben nichts zu suchen.

IV.

Das führt zum letzten Punkt, das Freiheitsverständnis. Die Verfassung soll nach innen und außen die Freiheit schützen. Aber welche Freiheit? Die Freiheit, um die es bei der menschlichen Würde geht, ist nicht nicht nur die Wahlfreiheit zwischen irgendwelchen Optionen, sondern die moralische Freiheit, zwischen Gutem und Bösem zu wählen, und zwar so, dass das Gute nicht nur gewollt, sondern auch erreicht wird. Freiheit bleibt un-terbestimmt, wenn man sie nur als libertäre Souveränität jedes Einzelnen fasst, tun und lassen zu können, was man will, solange man nicht eine identische Freiheit anderer verletzt. Sie muss als freie eigene Entscheidung *für das Gute* – und das heißt immer, nicht nur für das *für mich* Gute, sondern für das *für jeden* Gute und damit stets auch für das *Wohl auch der anderen* verstanden werden, und zwar das Wohl *aller* anderen, nicht nur derer, mit denen man ohnehin übereinstimmt. Libertäre Freiheit kennt nur Individuen oder Gruppen, die nur sich selbst verantwortlich zu sein meinen. Liberale Freiheit kennt ein gemeinsam Menschliches, das Gemeinwohlfragen nicht ausblendet und auch eine Verantwortung anderen gegenüber kennt. Christliche Freiheit weiß um die Verantwortung eines jeden vor Gott. Alle Menschen sind so zu behandeln, wie Gottes Nächste es verdienen, auch und gerade dort, wo man auf Not und Elend, Feindschaft und Ablehnung stößt, weil man zusammen mit ihnen an demselben Ort steht: dem, an dem Gott einem zum Nächsten wird, ehe man überhaupt in der Lage wäre, damit zu rechnen oder nicht zu rechnen, es zu ignorieren oder zu begrüßen.

Jede Freiheitskonzeption steht so vor der Frage, wie man sich selbst und andere versteht. Eine Entscheidung für das Gute kann es nur geben, wenn deutlich ist, *für wen* etwas gut oder nicht gut ist. Geht es um das, was für mich *als* Bürger, *als* Vater, *als* Sohn, *als* Mensch, *als* Geschöpf Gottes gut ist? Keiner hat nur jeweils eine dieser Identitäten, jeder ist vielmehr vieles zugleich. Doch was gut für mich (oder einen anderen) im einen Sinn ist, muss es keineswegs auch in einem anderen sein. Hierin gründet das unerschöpfliche ethische Konfliktpotenzial eines jeden menschlichen Lebens. Um kritisch mit ihm umgehen zu können, brauchen wir normative Begriffe von Bürger, Vater, Sohn, Mensch oder Geschöpf Gottes, die festlegen, was für einen Menschen unter diesen Bestimmungen gut genannt zu werden verdient. Diese Begriffe sind aber alle kulturell definiert, und in verschiedenen kulturellen Traditionen sind sie verschieden definiert. Deshalb leben wir heute unter Bedingungen einer tiefgreifenden ethischen Disparität, die durch keine rechtlichen Regelungen allein ausgeräumt werden kann. Wenn eine Gesellschaft an diesen Punkten nicht immer wieder zu hinreichenden ‚sittlichen‘ (so sagte man früher) Gemeinsamkeiten kommt, verhelfen die beste Verfassung und der beste Staat nicht dazu, dass Menschen gut und friedlich zusammenleben können.

Ein Staat ohne Gott kann auf Dauer daher nur funktionieren, wenn die Rechtsnormen der Verfassung auf dem Unterbau einer konventionellen Sittlichkeit und eines sittlichen Konsenses ruhen, die nicht vom Staat erzeugt werden können, sondern unabhängig von ihm gegeben sein und gepflegt werden müssen. Ohne diesen Unterbau ist die Verfassung nicht im Leben verankert, sondern bleibt das abstrakte Gebilde eines Staates ohne konkretes Volk. Es gibt gute Gründe für die Vermutung, dass heute nicht die Details der Verfassungsnormen, sondern die schwindenden Gemeinsamkeiten der Gesellschaft die eigentliche Herausforderung darstellen. Wie muss die Gesellschaft beschaffen sein, ohne die ein Staat ohne Gott nicht funktionieren kann? Auf diese Frage müssen wir eine Antwort geben, und die kann nicht den Juristen überlassen werden.

Christoph Enders II. Respons

I. Das Prinzip religiös-weltanschaulicher Neutralität als voraussetzungsvolles Prinzip

Horst Dreier beschreibt den Staat des Grundgesetzes als einen Staat, der ohne Gott auskommt, ohne dabei Gott zu leugnen, einen Staat, der Religiosität als religiöse Pluralität und Diversität in der Gesellschaft zulässt und sogar anerkennt, ohne zugleich seine Rechtsordnung religiös zu fundieren. In dieser Charakterisierung spielt die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates eine ganz zentrale Rolle. Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates bezeichnet allerdings zunächst ein rein negatives Prinzip: das der Nicht-Identifikation des Staates mit religiös-weltanschaulichen Wahrheitsansprüchen. Man mag also fragen: Kann – und wie kann – ein bloß negatives Prinzip die Grundlage der von einer Verfassung positiv in ihren Prinzipien, Einrichtungen und Gewährleistungen definierten staatlichen Ordnung bilden? Leicht geraten die positiven Voraussetzungen des Prinzips in der Betonung der negativen Ausrichtung (Nichtidentifikation des Staates mit religiös-weltanschaulichen Wahrheitsansprüchen) aus dem Blick. Und das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität ist äußerst voraussetzungsvoll.

Der Vortrag hat Voraussetzungen erwähnt, die das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität hervorgebracht haben und aus denen es für uns seine Überzeugungskraft gewinnt. Aber diese Voraussetzungen erscheinen doch mehr als historische Ereignisse und Stationen einer kulturellen Entwicklung. Wie voraussetzungsvoll das Prinzip ist, klingt auch in Horst Dreiers Buch „Staat ohne Gott“ mehr am Rande an, in seiner Auseinandersetzung nämlich mit Ernst-Wolfgang Böckenfördes Formel, dass der moderne, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.

Darum bleibt die Frage: Gibt es eigentlich überhaupt einen guten Grund, eine soziale Ordnung auf das Prinzip religiös-weltanschaulicher Neutralität zu bauen? Welche Voraussetzungen es sind, auf denen auch das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität fußt, enthüllt erst die von Horst Dreier vernachlässigte positive, vom Prinzip religiös-weltanschaulicher Neutralität implizierte *Basis dieses Prinzips: die Geistesfreiheit*.

Das Grundgesetz verkündet die Botschaft der Geistesfreiheit an verschiedenen Stellen, wenn es die Meinungsfreiheit, die Freiheit der Wissenschaft und Kunst, aber eben auch die Glaubens- und Religionsfreiheit und die Freiheit des weltanschaulichen Standpunkts proklamiert. Geistesfreiheit bedeutet, dass der geistige Standpunkt als solcher unbedingten Respekt genießt, dass die Unterscheidung nach gut und schlecht, eine Rangordnung nach besseren und schlechteren Überzeugungen, zu unterbleiben hat, weil niemand, auch nicht der Staat, im Besitz der absoluten Wahrheit ist. Erst wenn die Geistesäußerung, das rein geistig-argumentative Einwirken auf andere, umschlägt in eine bedrohliche Haltung der Einschüchterung und potentiellen Gewalttätigkeit, endet der inhaltlich indifferente Respekt vor den damit verfolgten Absichten. Das Bundesverfassungsgericht hat diese Logik einer von der Geistesfreiheit bestimmten Ordnung des Zusammenlebens vor allem an der Meinungs- und Versammlungsfreiheit exemplifiziert. Aus der Anerkennung der Geistesfreiheit folgt aber auch die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates. Mit der Anerkennung der Geistesfreiheit ist das positive Prinzip formuliert, aus Überzeugung – vielleicht sollte man sagen: aus Einsicht in die Notwendigkeit – andere Überzeugungen gelten zu lassen. Nicht weil sie inhaltlich zu teilen wären, sondern weil sie Ausdruck der unbedingt anzuerkennenden freien Geistigkeit des Subjekts sind. Freilich eben nur: solange sie Ausdruck dieser freien Geistigkeit des Subjekts sind und nicht in Einschüchterung und Gewalttätigkeit ausarten. Solange aber hat der geistige Standpunkt der anderen keinen geringeren Geltungsanspruch als der meine, umgekehrt kann und soll der eigene Standpunkt Beispiel, nicht aber verbindlicher Maßstab für andere sein.

Insoweit ist Voraussetzung eines „Staates ohne Gott“ eben doch ein Glaube, wenn auch nicht der Glaube an Gott: Es ist die freie Geistigkeit des Subjekts von der wir überzeugt sind, an die wir glauben, wie sich im Bekenntnis zur „Würde des Menschen“ in Art. 1 des Grundgesetzes manifestiert, mit dem das Grundgesetz eine selbstverständliche Wahrheit ausspricht („We hold these truths to be self-evident“, formulierten mit ganz ähnlichem Impetus die nordamerikanischen Founding Fathers), die offenbar hier und heute doch der ausdrücklichen Bekräftigung bedarf, wenn man den Blick auf die jüngere deutsche Geschichte oder auf andere Weltgegenden richtet. „Selbstverständlich“ ist nämlich die freie Geistigkeit des Subjekts nur unter bestimmten sozio-kulturellen und historischen Rahmenbedingungen, auf die Einfluß zu nehmen allenfalls bedingt möglich ist. Ein selbstverpflichtendes und dadurch beispielgebendes Bekenntnis zur freien Geistigkeit des Subjekts ist demgegenüber immer möglich, und diese Chance ergreift das Grundgesetz im Namen aller Deutschen mit seinem Art. 1: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“.

II. Konsequenzen für die Praxis religiös-weltanschaulicher Neutralität (1): Das Beispiel des Sonn- und Feiertagsschutzes

Es ist darum – bei näherer Betrachtung – unter dem Grundgesetz gar nicht ohne Weiteres der Pluralismus von Religionen anerkannt, gleich welcher Art und Ausprägung. Anerkannt ist primär ein Pluralismus der Anschauungen (also: der geistigen Standpunkte; BVerfGE 41, 29 [50]). Freiheit des Glaubens und der Religion ist auch hier zunächst die Freiheit des Standpunkts. Demgegenüber werden die Praktiken der Religionsgemeinschaften nicht ohne Weiteres anerkannt – rituelle Menschenopfer bleiben unzulässig, auch wenn sie religiös motiviert wären. Zugleich wird einer Überempfindlichkeit gegenüber geistigen Provokationen die Anerkennung verweigert. Es gibt infolge der Anerkennung der Geistesfreiheit kein Recht darauf, von der Konfrontation mit den Standpunkten anderer verschont zu bleiben, gleichgültig ob es sich um abweichende religiös-weltanschauliche Überzeugungen oder auch ausdrückliche Kritik handelt. Auch der religiöse Glaube verleiht kein solches Recht, die eigenen Glaubensregeln den anderen zum Maßstab zu machen. Demgemäß ist auch Anknüpfungspunkt für gesetzliche Regelungen im religiös-weltanschaulichen Rechtsstaat grundsätzlich nicht der Standpunkt, sondern das äußere Verhalten.

Die gesetzliche Ausgestaltung des Religionsverfassungsrechts des Grundgesetzes und damit seine Praxis stehen jedoch vielfach im Widerspruch zu diesen Konsequenzen, die aus dem Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität zu ziehen sind. Das illustriert das Beispiel des Sonn- und Feiertagsschutzes, der an Artikel 139 der Weimarer Verfassung anknüpft. Problematisch ist besonders der Karfreitagsschutz, nach dem – je differierend allerdings in den Ländern der Bundesrepublik – ein „Stilleschutz“ dergestalt zu gewährleisten ist, dass öffentliche Veranstaltungen verboten sind, soweit sie nicht der geistig-seelischen Erhebung oder einem höheren Interesse der Kunst, Wissenschaft oder Volksbildung dienen und auf den ernsten Charakter des Tages Rücksicht nehmen. Auch Veranstaltungen, die gar nicht unmittelbar religiöse Verrichtungen der Gläubigen durch Lärm oder vergleichbare Belästigung stören, sondern schlicht einen unernten, rein unterhaltenden Sinngehalt erkennen lassen, sind also am Karfreitag verboten. Teils trifft das Verbot – während der Gottesdienstzeiten – sogar ernste Veranstaltungen (etwa Vortragsveranstaltungen). Im Ergebnis erlegt das staatliche Gesetz damit allen eine christliche Verhaltenspflicht auf. Alle sollen sich so verhalten, als seien sie gläubige Christen. Das scheint kaum vereinbar mit dem Grundsatz religiös-weltanschaulicher Neutralität des Staates, eher geprägt vom Geist der Intoleranz, weil der geistige Standpunkt als solcher aus Gründen des Religionsschutzes unterdrückt wird. Gleichwohl hat das Bundesverfassungsgericht derartige Regelungen dem Grunde nach gebilligt (BVerfGE 143, 161 [Rn. 56, 65 f.]). Man sieht, dass das Gebot religiös-welt-

anschaulicher Neutralität in der Theorie klar strukturiert ist, in der Praxis indessen von Privilegierungen und Rücksichtnahmen auf Traditionsbestände überlagert wird.

III. Konsequenzen für die Praxis religiös-weltanschaulicher Neutralität (2): Das Beispiel der Schulpflicht

Das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität stößt auf Schwierigkeiten, wenn sich der für den Staat unverfügbare innere Standpunkt einer Person und das äußere Verhalten nicht klar voneinander trennen lassen, wenn etwa die innere Glaubensüberzeugung Befolgung von religiösen Glaubensregeln einfordert, Kompromisse also schwierig sind, gleichzeitig aber staatliche Rechtsgebote ein konträres Verhalten vorschreiben. Das ist im Zusammenhang mit dem Pflichtunterricht an öffentlichen Schulen zu beobachten, der etwa auch muslimischen Mädchen den Besuch des koedukativen Schwimmunterrichts vorschreibt, obwohl sie ihren Körper nicht entblößen dürfen, oder der sämtlichen Schülern und Schülerinnen einer Klasse im Rahmen des Deutschunterrichts den Besuch des Films „Krabat“ zumutet, in dem auch okkulte Handlungen oder Vorgänge gezeigt werden, was religiös-weltanschaulich bei einzelnen Eltern und Schülern ganz grundsätzlich auf Ablehnung stoßen mag.

Gelegentlich kann es doch Kompromisse geben, wenn zum Beispiel im Schwimmunterricht ein Burkini getragen werden kann und darf. Nicht immer jedoch scheinen allen Betroffenen solche Kompromisse tragbar, manchmal gibt es auch keine Kompromisslösung. Ein Filmbesuch zum Beispiel lässt sich sinnvoll nicht anderweit substituieren. Gerade weil die Rahmenbedingungen, unter denen die freie Geistigkeit des Subjekts als fundamentaler Wert anerkannt ist, sich nur bedingt beeinflussen lassen (oben I.), nur unter diesen Rahmenbedingungen aber eine freiheitliche, damit auch religiös-weltanschaulich neutrale Ordnung dauerhaft existieren kann, ist für den Staat Erziehung von Kindern und Jugendlichen in ihrem Geiste ein berechtigtes und zentrales Anliegen. Der Entstehung von Parallelgesellschaften darf er auf diese Weise entgegenwirken. Lässt sich eine Grenze definieren, die der Verfolgung dieses Anliegens gezogen ist? Manches bleibt eine Frage des Augenmaßes, im Zweifel kommt dem staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrag hohes Gewicht zu. Indoktrination zur Durchsetzung des „richtigen“ Standpunkts ist jedoch stets ausgeschlossen. Sicher ist aber, dass die Konfrontation mit Geisteshaltungen, politischen Auffassungen, religiösen Überzeugungen nicht allein deswegen von Schülerinnen, Schülern und Eltern abgelehnt werden darf, weil diese Standpunkte nicht geteilt werden. Es ist Teil der Geistesfreiheit, dass es solchen Konfrontationsschutz nicht geben kann. Auch dies ist ein Gesichtspunkt, der erst aufscheint, wenn man zu den geistigen Grundlagen des Prinzips der religiös-weltanschaulichen Neutralität vordringt.



Titelbild: © Swen Reichhold / Universität Leipzig, SUK

Das PaulinerFORUM ist eine an die Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig gebundene Diskursplattform, die aktuelle Debatten um Religion, Kultur und Politik aufgreift. Das Forum wird getragen von der Universität Leipzig. Unterstützt wird es von der Stiftung Universitätskirche St. Pauli zu Leipzig und der Evangelischen Verlagsanstalt.

In seiner Doppelfunktion als Aula und Kirche versinnbildlicht das Paulinum den Diskurs zwischen Wissenschaft und Religion. Es richtet den Fokus auf die Deutung der Vergangenheit und die Gestaltung von Gegenwart und Zukunft. Damit steht es in der großen Leipziger Tradition der Friedlichen Revolution und deren Eintreten für Freiheit und Demokratie.

[www.stiftung-universitaetskirche.de/
deutsch/paulinerforum.html](http://www.stiftung-universitaetskirche.de/deutsch/paulinerforum.html)

Pauliner
FORUM