

**Paul Tiedemann: Religionsfreiheit – Menschenrecht oder Toleranzgebot?
Was Religion ist und warum sie rechtlichen Schutz verdient,
Springer, Heidelberg 2012, 193 S.**

Sascha Sebastian

I.

In seinem Werk „Religionsfreiheit – Menschenrecht oder Toleranzgebot? Was Religion ist und warum sie rechtlichen Schutz verdient“ widmet sich der promovierte Jurist und Philosoph *Paul Tiedemann* den grundlegenden Fragen des Schutzes religiöser Lebensweisen. Um dies zu verdeutlichen, beginnt die Arbeit mit einer Erklärung derjenigen Fragen, die sie nicht beantworten wird. So wird nach einer Darstellung zahlreicher Gerichtsentscheidungen, in denen die Freiheit der Religionsausübung über die Jahre eine Rolle spielte, festgestellt:

„In diesem Buch geht es nicht darum, diese und die vielen anderen Fragen zu beantworten, die sich im Zusammenhang mit konkreten Konflikten im Feld der Religionsfreiheit stellen.“ (S. VI)

Die Frage, die Tiedemann mit seiner Arbeit beantworten möchte, ist die im (Unter)Titel aufgeworfene: Ist Religionsfreiheit ein Menschenrecht und was folgt daraus, wenn man diese Frage bejaht? Damit ist der Gang der Untersuchung bereits im Groben vorgegeben. Denn die Beantwortung der aufgeworfenen Frage setzt sowohl einen Begriff der Religion als auch den Begriff des Menschenrechts voraus. Setzt man beide Begriffe zueinander in Beziehung, so ergibt sich möglicherweise das untersuchungsgegenständliche Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Dementsprechend ist das Werk zwar in zwölf Kapitel untergliedert, inhaltlich lässt sich die Gedankenführung jedoch in vier Abschnitte unterteilen:

1. Was ist ein Menschenrecht?
2. Was ist Religion, wenn sie ein Menschenrecht sein soll?
3. Welchen Inhalt hat ein solches Menschenrecht der Religionsfreiheit?
4. Welche angrenzenden Fragen stellen sich?

II.

Bevor sich Tiedemann diesen Fragen widmet, stellt er seiner Untersuchung einige methodische Vorüberlegungen voran. Dies sei dem Umstand geschuldet, dass ein Menschenrecht der Religionsfreiheit immer nur so gut sein könne, wie der Religionsbegriff, der ihm zugrunde liegt (S. 2 f.). Allerdings sei es bisher weder der Rechts- noch der Religionswissenschaft gelungen, eine hinreichend klare Definition zu entwickeln (S. 3 ff.). Insbesondere die in der Rechtswissenschaft gebräuchliche Definition werfe „mehr Fragen auf, als sie beantwortet.“ (S. 3).

Dementsprechend ist das gesamte erste Kapitel den Grundlagen der Begriffsexplikation gewidmet (S. 5 ff.). Dort wird klargestellt, dass der Religionsbegriff – soll er als Grundlage eines Menschenrechts dienen – ein Fachbegriff (Terminus) des Verfassungsrechts sein müsse. Ein solcher wiederum zeichne sich dadurch aus, dass er einem bestimmten Zweck diene, bzw. eine bestimmte Funktion erfüllen soll (S. 13).

„Der Begriff der Religion soll im Kontext der Religionsfreiheit als Rechtsbegriff verwendet werden. Als solcher dient er der möglichst präzisen juristischen Steuerung von Verhalten, konkret der Abgrenzung jenes spezifisch religiösen Handlungsraums, der jenseits der Sphäre rechtlicher und politischer Herrschaft liegen soll.“ (S. 15)

Die Frage, welche Zwecke mit einer juristischen Garantie der Religionsfreiheit verfolgt werden können, kann für *Tiedemann* nur zwei mögliche Antworten haben: Entweder handele es sich um ein Toleranzgebot oder ein Menschenrecht (S. 15). Während ersteres den öffentlichen Frieden in einer Gesellschaft sichere – und dementsprechend auch zu diesem Zwecke eingeschränkt werden dürfe –, beruhe letzteres auf der Eigenschaft des Trägers als Mensch und sei dementsprechend unveräußerlich (S. 16 ff.).

Die Arbeit geht daher davon aus, dass es zwei (Rechts)begriffe der Religionsfreiheit geben müsse: einen, dessen Inhalt sich im Hinblick auf den Schutz als Menschenrecht bestimme, und einen, der einem Toleranzgebot inhaltliche Konturen geben soll (S. 32). Auch wenn der Titel des Werkes etwas anderes nahelegt, ist es allein die erste Bedeutung, welche in diesem und den folgenden Kapiteln untersucht wird.

III.

Um mithin die Frage nach einem „Menschenrecht der Religionsfreiheit“ beantworten zu können, bedarf es eines Begriffes des Menschenrechts. Hierunter versteht *Tiedemann* sodann

„ein moralisches Postulat, welches einen spezifisch gegen den Staat gerichteten Anspruch [des Einzelnen] impliziert, die in den Menschenrechten zum Ausdruck kommenden moralischen Standards zum Inhalt des geltenden Rechts zu machen.“ (S. 26)

Diese lassen sich sodann in inhaltliche Garantien, wie u.U. die Religionsfreiheit und allgemeine Verfahrensgarantien, wie die allgemeine Handlungsfreiheit und den Gleichheitssatz unterteilen (S. 27 f.). Eine inhaltliche Garantie soll sich wiederum dadurch auszeichnen, dass sie all jene Bedürfnisse einer Person schützt, deren Befriedigung zum Leben in einem menschenwürdigen Zustand notwendig ist (S. 31). *Tiedemann* verbindet mithin den Begriff des Menschenrechts mit jenem der Menschenwürde und stellt so die Verbindung zu seinem primären (philosophischen) Forschungsinteresse her.¹ Menschenunwürdig im genannten Sinne soll sodann alles sein, was die Willensfreiheit des Einzelnen betrifft, weil diese die notwendige Bedingung eines Lebens in Selbstbestimmung sei (S. 35). Um zu untersuchen, ob bzw. inwieweit Religion diese Voraussetzungen erfüllt, müsse – so *Tiedemann* – die Rolle der Religion im Leben der Menschen untersucht werden (S. 35).

¹ Vgl. *Tiedemann*, Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung, 2012, und ders., Was ist Menschenwürde? Eine Einführung, 2014.

Zuvor ist jedoch ein Kapitel eingeschoben, in welchem der Frage nachgegangen wird, inwieweit bestimmte Aspekte der Religion bereits von anderen „anerkannten“ Menschenrechten abgedeckt sind (S. 37 ff.). Begründet wird dies damit, dass durch diese Menschenrechte bereits „einige Aspekte der Religion [...] abgedeckt werden, so dass für ein eigenständiges Recht auf Religionsfreiheit insoweit weder Raum ist noch Bedürfnis besteht.“ (S. 37). Die Ausführungen in diesem Kapitel („Die Religion im Geflecht der Menschenrechte“) wissen indes nicht so recht zu überzeugen:

1. Zunächst ist die systematische Stellung des Kapitels im Hinblick auf seinen Inhalt unlogisch. Denn ohne einen Begriff der Religion ist es kaum möglich, diese von anderen (inhaltlichen) menschenrechtlichen Garantien abzugrenzen. Der einzige Anhaltspunkt für den Leser ist jedoch die Behauptung, dass Religion eine innere Komponente (Glauben) und eine äußere Komponente (Handeln) aufweist (S. 37). Dabei ist in der Rückschau durchaus klar, dass *Tiedemann* hier die im fünften Kapitel („Was ist Religion“) entwickelte Begrifflichkeit zugrunde legt. Es führt jedoch dazu, dass die Folgerichtigkeit der Ausführungen dieses Kapitels – die im Übrigen durchaus gegeben ist – erst beim zweiten Lesen beurteilt werden kann.

2. Darüber hinaus wirkt das methodische Vorgehen in diesem Kapitel fragwürdig. Das wird deutlich, wenn man die angestellten Überlegungen auf ein anderes Menschenrecht überträgt, also beispielsweise den Schutzbereich der Gedankenfreiheit dort enden lässt, wo es um religiöse oder im Rahmen einer Vereinigung geäußerte Gedanken geht. Zwar wird versucht, diese Kritik dadurch zu umgehen, dass sich die Darstellung auf als Menschenrecht „anerkannte“ Garantien bezieht. Gerade im Hinblick auf religiöse Gedanken beschränken sich die Ausführungen sodann aber darauf, dass diese „offensichtlich“, „ohne jeden Zweifel“ und „zweifellos“ erfasst seien (S. 38 f.). Anders als *Tiedemann* behauptet, ist zudem ein Konkurrenzverhältnis, welches nach dem *lex-specialis*-Grundsatz aufgelöst wird, keineswegs mit einer Abwertung des allgemeineren Gesetzes gleichzusetzen (vgl. S. 39 f.).

Möglicherweise muss die Methodik in diesem Kapitel aber auch dergestalt verstanden werden, dass der vorgeschlagene Begriff des Menschenrechts zur Folge hat, dass es mit dem Recht auf eine menschenwürdige Behandlung durch den Staat nur ein einziges Menschenrecht gibt, welches jedoch auf verschiedene Arten verletzt werden kann. Was hier als verschiedene Menschenrechte bezeichnet wird, wäre demnach nichts weiter als eine Möglichkeit, die verschiedenen Angriffsmodalitäten unter verschiedenen Oberbegriffen zusammenzufassen – sie zu kategorisieren. Das Kapitel selbst müsste dann als Ergänzung des Vorkapitels verstanden werden, in welchem *Tiedemann* an einigen Beispielen aufzeigen möchte, wie verschiedene „anerkannte Menschenrechte“ seinem Begriff des Menschenrechtes bzw. dessen Verletzungskategorien zu subsumieren sind.

IV.

Das mit „Was ist Religion?“ überschriebene fünfte Kapitel der Arbeit bringt die Suche nach einem Begriff der Religion zum vorläufigen Abschluss. Ausgangspunkt hierfür ist die Idee, dass es sich bei „Religion“ im menschenrechtlichen Sinne immer nur um die „Religion der Anderen“ handeln könne (S. 51 f.). Konkret stellt *Tiedemann* die Frage, ob es ein moralisches Gebot geben kann, die Religion der anderen zu achten, obwohl man diese – im Hinblick auf die eigene religiöse Überzeugung – für falsch halten muss. Um diese Frage beantworten zu können, wird die Idee einer sog. „Vernunft zweiter Stufe“ vorgestellt (S. 52). Sie soll als Erklärung dafür dienen, einen scheinbaren

Widerspruch zu klären: Wie kann die falsche und daher unvernünftige Überzeugung des anderen notwendige Bedingung für dessen menschenwürdige Existenz bzw. deren Erhaltung – und damit doch vernünftig – sein? (S. 52).

Argumente für die Existenz einer solchen „Vernunft zweiter Stufe“ vermag die Arbeit jedoch nicht zu liefern. Es wird lediglich betont, dass Religion so alt sei wie die Menschheit selbst und dass etwas, das es schon immer gegeben habe, doch nicht unvernünftig oder unerheblich sein könne, selbst wenn es auf den ersten Blick so scheinen mag (S. 52 f., 60). Dabei ist es keineswegs so, dass es über die Frage, warum sich Religiosität über Jahrtausende hinweg als fester, wenn auch wandelbarer, Bestandteil menschlicher Kultur festsetzen konnte, keine Untersuchungen gibt. *Tiedemanns* kurzer Überblick über die Geschichte der Religionswissenschaft (S. 53–56) scheint jedoch eher an der Suche nach gemeinsamen Wesensmerkmalen aller Religionen interessiert, als an der Beantwortung der selbstauferlegten Fragestellung (S. 57). Abseits der Religionswissenschaft wäre es beispielsweise denkbar gewesen, auf *Richard Dawkins'* Meme-Theorie abzustellen, die zwar keineswegs unumstritten ist, aber immerhin einen Ansatz für die weitere Auseinandersetzung geliefert hätte.² So jedenfalls steht die Idee einer „Vernunft zweiter Stufe“ als bloße These im Raum, deren Richtigkeit vermutet bzw. gewünscht, aber eben nicht begründet wird. Dies ist nicht zuletzt deshalb so auffällig, weil *Tiedemann* nur wenige Seiten später eine Argumentation *Kants* für einen „Schluss vom Vernunftschluss auf Faktum“ kritisiert (S. 59).

Im Hinblick auf die Untersuchung gemeinsamer Wesensmerkmale von Religionen meint *Tiedemann* sodann, den Dualismus von profan und sakral als entscheidendes Kriterium ausgemacht zu haben (S. 57). Um diesen aus der Beobachtung gewonnenen Dualismus aber für die Untersuchung der Religionsfreiheit fruchtbar machen zu können, wird die Idee ins Spiel gebracht, dass es sich nicht um einen ontologischen, sondern einen „perzeptiven Dualismus“ handle (S. 61). Demnach gebe es zwei verschiedene Arten, dieselbe Welt zu betrachten: Die profane Sichtweise, nach der die Welt im Wege der Analyse verstanden und sogar in Teilen beherrscht werden kann (verfügbare Welt, S. 62–64) und die sakrale, „holistische“ Sichtweise, nach der die Welt aufgrund ihrer unendlichen Weite nicht beherrschbar und auch nicht verstehbar ist (unverfügbare Welt, S. 65–71). Um die Idee des „perzeptiven Dualismus“ zu fundieren, stützt sich *Tiedemann* jedoch weniger auf Argumente und mehr auf persönliche Erfahrungen, Gefühle und Metaphern. So wird der Dualismus selbst mit einem Vexierbild, sowie verschiedenen Brillen erklärt (S. 61 f.) und die Unverfügbarkeit der „sakralen Welt“ unter anderem mit der Frage, welchen Sinn die eigene Sterblichkeit haben soll (S. 68). Generell strotzt die Beschreibung des sakralen Weltbildes geradezu vor allerhand farbiger Metaphern:

„[J]ene numinose Angst, die wir von damals kennen ergreift Besitz von uns“; „durch die nicht-profane Brille erleben wir die Welt als eine Macht, die uns einfach nur überwältigt“; „[die] Fluten und Orkane Gottes, deren hilflose Opfer wir werden“; „die personale Identität verdampft gleichsam und wir gehen auf in dieser gewaltigen Macht“; „der nicht-profane Blick [...] lässt uns [die] sinnlose und brutale Allmacht erfahren. Das Göttliche begegnet uns als Schrecken.“ (S. 67 f.)

Warum *Tiedemann* die von ihm sog. „Erfahrung des Sakralen“ derart sprachgewaltig aufbau(sch)t, wird deutlich, wenn er in den darauf folgenden Absätzen den zentralen

² *Dawkins*, *The Selfish Gene*, 1989, 192.

Punkt seines Religionsbegriffes vorstellt: „Die Erfahrung des Sakralen als Trauma“ (S. 73). Diese Erfahrung – die jedem Menschen bereits bei der Geburt widerfähre – ist stets eine negative („Gottesfurcht“, S. 73) und führe ohne Hilfe zwangsläufig zum Verlust der personalen Identität und Autonomie (S. 67 f., 73 f.). Religion kann grundsätzlich als Antwort auf diese Erfahrung verstanden werden – als Linderung. Verschiedene Religionen wären dementsprechend verschiedene kulturelle Ausprägungen derselben Antwort (S. 74). Ziel der Ausführungen soll jedoch ein Religionsbegriff im Hinblick auf ein Menschenrecht sein, sodass es zusätzlich darauf ankommen soll, ob diese Antwort rational ist. Die Bezeichnung der „Erfahrung des Sakralen“ als „Trauma“ ist mithin die Überleitung für eine Parallele zur Traumaforschung (S. 75 ff.). Damit eine solche Argumentation trägt, müssen genau genommen sogar zwei Parallelen nachgewiesen werden:

1. Die „Erfahrung des Sakralen“ muss mit einem Psychotrauma, genauer gesagt einer Posttraumatischen Belastungsstörung (PTSD), zumindest vergleichbar sein und
2. Religiosität muss Ähnlichkeiten mit den hierfür anerkannten Behandlungsmethoden haben.

Für seine Überlegungen stützt sich *Tiedemann* im Wesentlichen auf drei Autoren: *Andreas Maercker*, *Gottfried Fischer* und *Karl-Klaus Madert*. Von diesen hat sich einzig *Madert* mit dem Verhältnis von Trauma und Spiritualität beschäftigt.³ Allerdings wird dem eher populärwissenschaftlichen Werk in Bezug auf seinen interdisziplinären Anspruch mangelnde Begründung vorgeworfen. Vor diesem Hintergrund müssen *Tiedemanns* Ausführungen daher primär als Transferwissen verstanden werden. Deswegen fällt es jedoch besonders negativ auf, wie kurz die eigentliche Begründung sodann ausfällt: Während die Geschichte der Psychotraumatologie und die Folgen eines Traumas recht ausführlich geschildert werden (S. 74–78), ist der eigentliche Wissenstransfer, also der Vergleich der Erfahrung des Sakralen mit einem Trauma, mit ca. einer halben Seite relativ kurz (S. 79). Im Wesentlichen werden die Metaphern der vorangegangenen Seiten noch einmal wiederholt, und es wird auf ein anscheinend beim Leser vorausgesetztes Erfahrungswissen vertraut. Der Vergleich zwischen religiösen Praktiken und der Traumatherapie fällt hier sogar noch viel kürzer aus, wird allerdings im Folgekapitel („Die religiöse Option“) vertieft, sodass der Wissenstransfer diesbezüglich überzeugender gelingt (S. 83 ff.).

Am Ende des Kapitels steht denn auch der dem Werk zugrundeliegende Begriff der Religion im Sinne der Religionsfreiheit als Menschenrecht:

„Religion [ist] der prinzipiell taugliche Versuch [...], angesichts des Sakralen die Fähigkeit zu einem menschenwürdigen Leben aufrecht zu erhalten. [Sie] ist die Kompetenz des Menschen zur positiven Anpassung an die Traumatisierung durch das Sakrale, die Fähigkeit, gewisse Schutzfaktoren zu mobilisieren und erfolgreich Widerstand zu leisten.“ (S. 80)

³ *Madert*, Trauma und Spiritualität. Wie Heilung gelingt. Neuropsychotherapie und transpersonale Dimension, 2007.

V.

Entsprechend der Fragestellung der Arbeit „Was Religion ist und warum sie Schutz verdient“, wird der gefundene Begriff der Religion sodann mit den Ausführungen zum Menschenrecht verbunden. Um mithin das untersuchungsgegenständliche „Menschenrecht der Religionsfreiheit“, genauer gesagt: dessen Schutzbereich, zu finden, geht *Tiedemann* in zwei Schritten vor: Zunächst wird in positiver Hinsicht der Frage nachgegangen, welche religiösen Praktiken dem entwickelten Religionsbegriff überhaupt unterfallen („die religiöse Option“) und ob diese lediglich hinreichende Bedingung für eine menschenwürdige Existenz oder – was für ein Menschenrecht im Sinne des Werkes erforderlich ist – tatsächlich notwendige Bedingung einer solchen Existenz sind („die a-religiöse Option“). Im zweiten Schritt wird der Schutzbereich sodann in negativer Hinsicht von anderen Bereichen abgegrenzt („was nicht Religion ist“).

1. Für die positive Bestimmung des Schutzbereiches wird zunächst die Parallele zur Traumaforschung vertieft, indem die Gemeinsamkeit gängiger Therapiemethoden mit gängigen religiösen Praktiken aufgezeigt wird (S. 83 ff.). Dabei beginnt die Darstellung jedoch mit einem augenfälligen Widerspruch: Es wird dargestellt, dass bei der Traumatherapie gemeinhin von Selbsthilfegruppen abgeraten wird, weil diese aufgrund der gemeinsamen traumatischen Erfahrung zu einer gegenseitigen Verstärkung der Traumatisierung führen können (S. 83). Gleich auf der nächsten Seite wird dann jedoch festgestellt, dass Religion nur als gesellschaftliches Phänomen, also eine Art große Selbsthilfegruppe, funktionieren könne (S. 84). Tatsächlich scheint dieser Widerspruch auch erkannt und zu einem interessanten Gedanken verdichtet zu werden:

„Selbsthilfegruppen Traumatisierter [trachten] die innere Gruppenspannung häufig dadurch aufzulösen, dass sie ein äußeres Feindbild suchen und heftig bekämpfen [...]. Es wäre sicher reizvoll, der Frage nachzugehen, ob die in den Religionen zu beobachtende Tendenz zum Aufbau von Feindbildern und der fanatischen Bereitschaft zur Aggression gegen die so definierten Feinde nicht ähnliche Ursachen hat.“

Leider wird diese Idee nicht weiter verfolgt und der dargestellte Widerspruch damit abgetan, dass es im Hinblick auf das „Trauma der Erfahrung des Sakralen“ keine außenstehenden Menschen gebe und somit der Weg der gesellschaftlichen Bewältigung der einzig mögliche sei (S. 84 f.).

Sieht man jedoch über diesen Aspekt hinweg, so sind die übrigen Ausführungen durchaus interessant. Während die Idee der „Erfahrung des Sakralen als Trauma“ lediglich mit Gefühlen und Metaphern fundiert wird, gelingt es *Tiedemann* hier, Parallelen zwischen der Traumatherapie und religiösen Praktiken zu belegen. Dafür wird zunächst dargestellt, dass in der Traumatherapie Symbole eine wichtige Rolle spielen, weil diese die Verarbeitung des traumatisierenden Erlebnisses erleichtern (S. 86). Gleichzeitig wird großer Wert auf einen geregelten Tagesrhythmus gelegt, um so eine gewisse Konstanz, eine Vorhersehbarkeit, in das Leben des Traumatisierten zu bringen und diesem so Sicherheit zu geben (S. 88).

Die von *Tiedemann* sodann unter den Begriffen Mythos (S. 89), Ritual (S. 93) und Mystik (unter welcher Gebet und Meditation verstanden werden, S. 97) dargestellten religiösen Praktiken ähneln der Traumatherapie insofern, als auch sie etwas an sich Unverständliches fassbar machen sollen. Darüber, ob all dies wirklich zwingend ist, wird man streiten können aber eine gewisse Ähnlichkeit der untersuchten Gebiete lässt sich nach der Darstellung nicht von der Hand weisen. Aus der Gesamtschau eben jener

Schnittmengen wird sodann der Schutzbereich des Menschenrechts abgeleitet: die passive Kontemplation in Bezug auf das Sakrale (S. 96, 111):

„Es geht [...] bei allen tieferen religiösen Praxen [...] im Kern darum, die Stürme und Orkane des Sakralen dadurch erträglich zu machen, dass man ihnen keinen Widerstand bietet, ihnen nicht zu trotzen versucht, sondern gleichsam durchlässig, biegsam und geschmeidig wird.“ (S. 96)

„Es geht in der Religion im Kern darum, wie ein Parasail im Spinaker (Loch im Segel) zu verhindern, dass der Mast bricht oder das Boot kentert. [Es geht um] Formen des Sich-Anpassens an das Sakrale, um es überleben zu können.“ (S. 96)

„So macht die Liebe durchlässig für die Stürme und Orkane des Sakralen und ist damit ein eigenständiger spiritueller Weg.“ (S. 97)

2. Um sodann zu zeigen, dass diese passive Kontemplation notwendige – und nicht nur hinreichende – Bedingung einer menschenwürdigen Existenz ist, geht *Tiedemann* auf die von ihm als „a-religiöse Option“ bezeichneten Alternativen ein. Die Darstellung zeichnet sich indes primär durch Oberflächlichkeit und sekundär durch ihre Polemik aus.

Deutlich wird dies bereits im ersten Gliederungspunkt „Metaphysik und Theologie“, denen *Tiedemann* im Rahmen einer halben Buchseite nicht nur den Charakter als Wissenschaft abspricht, sondern sie auch als „vom Ansatz her absurden Versuch, sich des Sakralen zu bemächtigen“, „lächerlich“ und „tragisch“ bezeichnet (S. 103 f.). Das Sakrale zu ignorieren, also nicht religiös zu sein, wird indes als „Realitätsverweigerung“ bezeichnet (S. 105), die unausweichlich zu Neurosen und Fanatismus führe (S. 109). Zusammen mit den Ausführungen zur Metaphysik lässt sich dem Abschnitt daher die These entnehmen, dass man das Sakrale zwar nicht ignorieren, es aber keinesfalls erforschen darf (S. 104 f.).

Die sodann angebrachten Beispiele für pseudoreligiöse Ersatzhandlungen (Neurosen) erschöpfen sich in plumper Kapitalismuskritik (S. 107 f.) und der Feststellung, dass religiöser Extremismus – hier als Zelotismus bezeichnet – mit dem der Arbeit zugrundeliegenden Religionsbegriff nicht zu vereinbaren seien (S. 109). Dabei scheint *Tiedemann* zu übersehen oder zu ignorieren, dass gerade jener Zelotismus ein ganzes Feld interessanter Überlegungen eröffnet: So wäre es beispielsweise denkbar, die Handlungsmotive von „Gotteskriegern“ an den entsprechenden religiösen Texten zu messen⁴ oder den „Missbrauch“ des religiösen Sprachschatzes für weltliche Zwecke philologisch zu untersuchen.⁵

3. Für die negative Bestimmung des Schutzbereiches („Was nicht Religion ist“), arbeitet *Tiedemann* schließlich mit drei Beispielen: dem Kopftuchverbot, dem Schweinefleischverbot und dem Schächtgebot (S. 114). Hierbei bleibt er dem gefundenen Abgrenzungskriterium von passiver Kontemplation (Religion) und aktiver Weltbeherrschung (nicht Religion) treu. In der praktischen Anwendung läuft die vorgeschlagene Herangehensweise darauf hinaus, dass der historische Zweck des religiösen Gebotes zu ermitteln ist (S. 115 f.). Dies wird sodann für die genannten Beispiele durchgeführt, mit

⁴ *Simmert*, Terrorismus im Zeichen falscher Traditionen, ZRph 2013/2, 3 ff.

⁵ Man stelle sich bspw. ein Werk analog zu *Victor Klemperers* „Lingua Tertii Imperii: Notizbuch eines Philologen“ (1947) für die Sprache des „religiösen“ Terrorismus vor.

dem Ergebnis, das keine der Verhaltensweisen – von Ausnahmefällen abgesehen – menschenrechtlichen Schutz verdiene (S. 114–119).

Da das untersuchte Menschenrecht aber (zumindest auch) eine juristische Norm sein soll, fällt auf, dass Tiedemann die praktische Anwendung seiner Gedanken weitgehend ignoriert. So findet sich lediglich der Passus:

„[es] bleibt nichts anderes übrig, als genau hinzusehen“ (S. 119)

Nimmt man dies ernst, so wird hier die Auslegungshoheit religiöser Texte den staatlichen Gerichten übertragen.⁶ Mit Blick auf den sehr engen Schutzbereich des vorgeschlagenen Menschenrechts und der bestehenden Möglichkeit, im Rahmen eines Toleranzgebotes großzügiger mit diesen Fragen umzugehen, mag sich das freilich rechtfertigen lassen. Allerdings wären Ausführungen hierzu wünschenswert gewesen.

Weitere angesprochene negative Abgrenzungen finden zur Wissenschaft und zur Ethik statt. Dabei ist *Tiedemanns* Vorschlag zur Klärung der – vor allem in den Vereinigten Staaten heimischen – Kreationismusedebatte durchaus eingängig: Wenn eine religiöse Doktrin mit einer wissenschaftlichen Theorie konkurriert, dann muss auch sie sich an wissenschaftlichen Maßstäben messen lassen, wodurch sie ihren immanenten Wahrheitsanspruch verliert (S. 121). Im Hinblick auf die Ethik geht es um die Frage, ob es eine Moral ohne sakrale Instanz geben kann, was nach knapper Begründung bejaht wird:

„Menschen haben gute intrinsische Gründe, moralisch zu handeln. Das hängt einfach damit zusammen, dass wir in allem, was wir tun, gut sein wollen. Denn anders können wir unsere Selbstachtung nicht aufrechterhalten.“ (S. 130)

VI.

In den letzten Kapiteln des Werkes versucht *Tiedemann* sodann sein Konzept eines Menschenrechts der Religionsfreiheit abzurunden, indem er einige weitergehende Fragen jedenfalls anreißt.

1. Zunächst geht es darum, wie die weltanschauliche Neutralität des Staates im vorgestellten Konzept zu verstehen sei. Hierfür wird die These aufgestellt, dass ein Staat nicht zuletzt aus seinem Volk besteht und eine in diesem mehrheitlich anzutreffende religiöse Anschauung sich immer auch auf den demokratischen Willensbildungsprozess auswirke (S. 136 f.). Sieht man indes die Erfahrung des Sakralen als Grundlage staatlicher Willensbildung an und nicht eine bestimmte Antwort darauf (Religion), so sei Neutralität in dem Sinne möglich, dass alle denkbaren Antworten auf die Erfahrung vor dem Gesetz gleich sind (S. 138).

2. Das Kapitel „Religion und Weltanschauung“ dient sodann dazu, aufzuzeigen, warum ein Nebeneinander von Religion und Weltanschauung nach dem entwickelten Konzept ein Kategorienfehler wäre – schließlich soll Religion als Reaktion auf eine bestimmte Anschauung der Welt verstanden werden (S. 141 ff.). Gleichzeitig nutzt *Tie-*

⁶ Dass staatliche Gerichte religiöse Texte auslegen, kommt dabei zwar durchaus vor (vgl. BVerfGE 125, 39, Rn. 124, mit kritischer Anmerkung *Wißmann/Heuer*, „Hirten der Verfassung“? – Das BVerfG, die Kirchen und der Sonntagsschutz, Jura 2011, 214 ff.), allerdings nicht in dem Maße, wie *Tiedemann* es zu fordern scheint.

demann die Gelegenheit, zu erklären, warum auch der Atheismus in seinem Konzept als Religion zu definieren sei: Religion zeichnet sich dadurch aus, eine Antwort auf das Trauma des Sakralen zu suchen bzw. einen Weg, mit ihm zu leben. Es ist eine Möglichkeit, hinter dem Sakralen einen Sinn (des Lebens) zu vermuten, es ist eine andere, davon auszugehen, dass es keinen solchen Sinn gibt (S. 150 ff.). Beides sollen gleichwertige Bewältigungsmodelle sein, sodass ein Menschenrecht der Religionsfreiheit nicht zwischen theistischen und atheistischen Religionen differenziert (S. 157).

3. Das letzte, inhaltlichen Fragen gewidmete Kapitel dient schließlich der Klarstellung, dass es in *Tiedemanns* Konzeption des Menschenrechts keine „negative Freiheit“ gibt. So sei der Zwang, sich zu einem Glauben bekennen zu müssen, den man in Wahrheit nicht hat, gleichzeitig ein Verbot, seine wahre Überzeugung zu äußern; dies sei keine „negative Freiheit“, sondern die logische Kehrseite des Rechts (S. 160). Auch der Zwang, eine fremde religiöse Praxis ausüben zu müssen, soll nur dann in einem menschenunwürdigen Zustand enden, wenn dies dazu führe, dass die eigene Praxis nicht mehr ausgeübt werden kann – auch hierbei handele es sich jedoch um eine Verletzung der „positiven Freiheit“ (S. 164). Ist dies nicht gegeben, handele es sich lediglich um den Zwang, etwas als sinnlos Empfundenes zu tun, wodurch die menschwürdige Existenz nicht beeinträchtigt sei (S. 164). Eine Ausnahme macht *Tiedemann* lediglich für Kinder und Menschen mit eingeschränktem Urteilsvermögen, die zur Differenzierung zwischen „richtiger“ und „falscher“ Praxis (noch) nicht fähig sind (S. 165).

VII.

Das Ergebnis von *Tiedemanns* Ausführungen ist ein „Menschenrecht der Religionsfreiheit“, welches in seiner Begründung auf drei Säulen aufbaut:

1. Dem Begriff des Menschenrechts als notwendige Bedingung einer menschenwürdigen Existenz,
2. der Existenz einer „Vernunft zweiter Stufe“, die unvernünftiges Handeln gebietet, wenn dies zur Aufrechterhaltung einer menschenwürdigen Existenz geboten erscheint und
3. der Idee der „Erfahrung des Sakralen als Trauma“, welches nur durch bestimmte religiöse Handlungsformen gelindert werden kann und das im Falle des Ausbleibens einer solchen Linderung zum Verlust der personalen Identität führt.

1. Die vorgeschlagene Idee des Menschenrechts – in Abgrenzung zum Toleranzgebot – bringt in praktischer Hinsicht wenig Neuerungen mit sich. Denn auch die in der Staatsrechtswissenschaft vorherrschende Meinung unterteilt entsprechende Garantien in einen Randbereich und einen „Menschenwürdekern“.⁷ Ob die vorgeschlagene Differenzierung beim Begriff der Religion statt beim Begriff des Rechts selbst daher viel zu Klarheit oder zur Anerkennung der Regelungen beitragen kann, darf insofern angezweifelt werden.

2. Die Idee einer „Vernunft zweiter Stufe“ ist kaum argumentativ belegt worden, sodass sie als Fundament einer weiteren Argumentation für den Religionsbegriff

⁷ Statt aller *Herdegen*, in Maunz/Dürig, GG, 76. Aufl. 2016, Art. 1 Abs. 1 Rn. 26 f.

schwerlich geeignet war. Generell kann man sich fragen, ob die Bezeichnung sinnvoll ist, wenn das hierunter gefasste Verhalten doch ein vernünftiges Verhalten sein soll.

3. Was die Idee der „Erfahrung des Sakralen als Trauma“ angeht, so leidet die Darstellung auch hier unter der schwachen Begründung. Die deutlich besser gelungene Herleitung der Parallelen zwischen Religion und Traumatherapie wäre vielleicht ein besserer Einstieg in die Argumentation gewesen. Allerdings ist auch diese Darstellung für ihren zentralen Charakter in der Argumentation nicht zwingend genug – ein höherer interdisziplinärer Anspruch hätte hier eventuell Abhilfe geschaffen.

Bei aller Kritik ist das Ergebnis der Untersuchung aber durchaus positiv zu bewerten. Gemeint ist hiermit die Tatsache, dass *Tiedemann* die Freiheit der Religion primär individuell denkt; als eine Beschäftigung des Menschen mit sich selbst im Angesicht des hier als „Sakralen“ bezeichneten. Ein so verstandenes Recht hat – wie auch an mehreren Stellen in der Arbeit angemerkt wird – den Vorteil, dass es dem Träger gerade nicht die Befugnis verleiht, auf seine Umwelt bzw. Mitwelt einzuwirken. Insbesondere die von *Tiedemann* betonte besondere Schutzwürdigkeit von Kindern ist insofern lobenswert und könnte beispielsweise die Diskussion um religiös motivierte Genitalverstümmelung (§ 226 a StGB) bzw. Beschneidung (§ 1631 d BGB) bereichern.⁸

Sascha Sebastian,
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
E-Mail: sascha.sebastian@outlook.com

⁸ Vgl. hierzu nur *Herzberg*, Ist die Beschneidungserlaubnis (§ 1631d BGB) mit dem Grundgesetz vereinbar?, JZ 2016, 350 ff.; *Kraatz*, Einige kritische Bemerkungen zum neuen § 226a StGB, JZ 2015, 246 ff. und *Wolters*, Der kleine Unterschied und seine strafrechtlichen Folgen, GA 2014, 556 ff.