

Religion und Republik. Der Anspruch auf religiöse Argumente im öffentlichen Diskurs als Konkretisierung der positiven Religionsfreiheit im säkularen Staat

Johannes J. Frühbauer

I. Hinführung: Mehr Sein als Schein – Religion in der Gegenwart

Religion ist und bleibt eine öffentliche Angelegenheit – eine *res publica* – und damit eine Angelegenheit der Republik und ihrer Institutionen. Staat und Politik sind und bleiben in ihrer Eigenschaft als normierende Ordnungsmacht zum einen und als gesellschaftlicher, demokratisch legitimierter Gestaltungsmodus zum anderen in vielfältiger Weise mit dem Thema der Religion befasst. Denn Religion und Religionsausübung stellen das alltägliche gesellschaftliche Zusammenleben – im lokalen Kontext ebenso wie im nationalstaatlichen Rahmen – immer wieder vor neue Herausforderungen, die sich auch auf das vermeintlich eingespielte Verhältnis von Staat und Religion auswirken können.¹ Obgleich ein zunehmender Anteil der Bevölkerung in Deutschland (und anderen europäischen Staaten) keiner Religion angehört, kommen Fragen der Religion sowie der Öffentlichkeit von Religion vor allem durch den wachsenden Anteil der muslimischen Bevölkerung in den Blick.²

Trotz des widersprüchlichen empirischen Befundes vom gleichzeitigen Verschwinden *und* Vorkommen der Religion, gelingt es dieser verstärkt auch in westlichen Gesellschaften in der politischen und medialen Öffentlichkeit anwesend, sichtbar, wahrnehmbar und infolgedessen streitbar zu sein: Religion bleibt nicht begrenzt auf den Bereich des privaten Erlebens, sie dient auch als Medium der öffentlichen Darstellung kultureller Differenzen, und über sie werden soziale Konflikte und der Kampf um öffentliche Anerkennung insbesondere marginalisierter Gruppen ausgetragen.³ Diese Zuschrei-

¹ *Heimann*, Deutschland als multireligiöser Staat. Eine Herausforderung, 2016, 9. Die gegenwärtigen Herausforderungen unterstreicht auch *Heimbach-Steins*, Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, 2012, 201: „Die Frage nach Modi der Bezugnahme, nach normativen Knotenpunkten der Diskussionen, nach sozialen und kulturellen Konfliktpotentialen sowie nach Handlungsherausforderungen für die involvierten Akteure beschäftigt die interdisziplinäre Religionsforschung ebenso wie die Feuilletons der Medien.“

² Zu vergegenwärtigen sind folgende Zahlen der religionsgemeinschaftlichen Situation in Deutschland: 29,9 Prozent der Menschen in Deutschland sind Mitglied der katholischen Kirche, 28,9 Prozent der evangelischen Kirche, 1,3 Prozent der orthodoxen Kirchen, 0,9 der evangelischen Freikirchen, 0,1 Prozent der jüdischen Gemeinden; als keiner Religionsgemeinschaft zugehörig gilt etwa ein Drittel der Bevölkerung und die Zahl der Muslime wird auf 2,6 bis 7 Prozent der Bevölkerung geschätzt – geschätzt, da der Islam nicht mitgliedschaftlich organisiert ist. – So dokumentiert bei *Heimann*, Deutschland als multireligiöser Staat. Eine Herausforderung, 2016, 11.

³ *Höhn*, Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung, in: Schmidt/Pitschmann (Hrsg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2014, 152.

bungen stehen in Spannung zu Befunden, die im Kontext des Säkularisierungstheorems zu verorten sind und nach wie vor Gültigkeit beanspruchen können: Demnach hat Religion in einem postreligiösen Zeitalter

„weitgehend ausgedient als Zulieferer von Erklärungen zur Herkunft der Welt, als Legitimationsbeschaffung politischer Machtausübung, als kollektives Depot für Lebenssinn und als Generator moralischer Normen. Für sämtliche dieser Kompetenzen stehen in der Moderne Alternativen zu Verfügung.“⁴

Die Prozesse einer Ersetzung und Ablösung, einer Profanierung und Verdunstung religiöser Traditionen, Themen und Symbole sind in westlichen Gesellschaften unbestritten virulent. Und doch hat sich die Projektion auf ein säkularisierungsbedingtes Ende der Religion nicht bestätigt. Denn Religion transformiert sich, ihre Gestalten und Funktionen verändern sich, aber sie vergeht nicht. So ist eben nicht mit ihrem finalen Verschwinden zu rechnen, sondern mit ihrer Persistenz.⁵ Zugespitzt formuliert *Hans-Joachim Höhn*: „Nicht die Religion ist völlig am Ende, sondern das Proklamieren ihres völligen (und fälligen) Endens.“⁶ Gerade in der unbehaglichen und orientierungsdefizitären Gegenwart vermag Religion trotz eines multiplen Kompetenzverlustes

„als identitätsstiftendes Widerlager von Fremdheitserfahrungen in Migrationsgesellschaften, als politische Gegenkraft eines moralischen Relativismus, als kultureller Gegenentwurf zu einer entfesselten ökonomischen Zweckrationalität“⁷

zu fungieren. Folglich: Religion bleibt, kommt vor, provoziert und wird immer zu einem streitbaren Thema in der Öffentlichkeit. *Höhn* spricht zudem von einer „neue(n) Wertigkeit der öffentlichen Kommunikation über das Religiöse“ und entwickelt vor dem Hintergrund der religiösen Signatur moderner Gesellschaft eigens eine „Theorie religiöser Dispersion“.⁸

Gegenwärtig lassen sich mindestens folgende neun Öffentlichkeitsdimensionen von Religion ausmachen: *Erstens* steht durch die bloße Sichtbarkeit oder das bewusst demonstrative Präsentieren und Zeigen immer wieder die Frage nach Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von religiösen Symbolen im öffentlichen Raum in der Diskussion. *Zweitens* – und zuweilen mit der ersten Dimension eng verbunden – geht es um die Ausgestaltung der Religionsfreiheit und um das potentielle oder tatsächliche normative Kollidieren zu anderen verfassungsbasierten bzw. grundgesetzlichen Freiheitsrechten. *Drittens* treffen wir – als eine spezifische Konkretisierung der positiven Religionsfreiheit – auf den Diskurs um die öffentlich-diskursive Zulässigkeit religiöser Überzeugungen und Argumente in wichtigen politischen Belangen und Entscheidungsprozessen. *Viertens* wird immer wieder der verfassungsrechtliche bzw. juristische Status von Religionsgemeinschaften verhandelt, insofern es um die Frage der Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts geht. *Fünftens* trifft man auf die Erörterung, was Religionen zum Zusammenhalt und Gemeinwohl der Gesellschaft beitragen können und infolgedessen die freundliche Förderung des Staates verdienen. *Sechstens* wird um

⁴ *Ibid.*, 151.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 152.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Höhn*, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, 2007, 33 ff.

die Gewaltaffinität von Religionen und ihre Rolle als soziale Störenfriede und politische Konfliktfaktoren und um die Perspektiven eines interreligiösen Friedens in der Gesellschaft gestritten. *Siebtens* betrifft die Frage des Religionsunterrichtes an öffentlichen Schulen und die Einrichtung, das Vorhandensein oder Weiterbestehen theologischer Fakultäten, Institute oder Zentren an staatlichen Hochschulen den Bereich der vom Staat getragenen und verantworteten öffentlichen Bildung und Wissenschaft. *Achtens* fordern die unterschiedlichen Formen der öffentlichen – und zum Teil staatlich geschützten oder unterstützten – Präsenz von Religion(en) eine manifeste und dezidierte Religionskritik mit gesellschaftlicher Wirkung heraus. *Neuntens* wirken Darstellungen und Spiegelungen religiöser Themen im Raum der Kunst, nicht selten in provokanter Absicht, auf die bzw. in der Öffentlichkeit. Es würde den Umfang dieses Beitrages sprengen, nun all diese Öffentlichkeitsdimensionen ausführlich darstellen und vertiefen zu wollen. Daher sollen in erster Linie zwei der genannten neun Dimensionen in den Mittelpunkt der nachfolgenden Überlegungen gerückt werden: Zum einen das Thema der grundgesetzlich verbürgten Religionsfreiheit im säkularen und offenkundig religionsfreundlichen Staat sowie zum anderen die vor allem ethisch brisante Frage nach der Zulässigkeit von religiösen Überzeugungen und Argumenten im öffentlichen Diskurs. Dass Religionsgemeinschaften, vernehmbar vertreten durch deren Mitglieder oder durch ihre führenden Repräsentanten, in politisch grundlegenden Diskursen auf partikuläre religiöse Überzeugungen rekurrieren und von diesen ihre Argumente herleiten, lässt sich als konkrete Ausgestaltung der positiven Religionsfreiheit verstehen. Umstritten ist im religionspolitischen Diskurs der Gegenwart dabei, ob dies überhaupt und falls ja, in welchem Ausmaß zulässig sein soll. Dazu im vierten und fünften Abschnitt mehr. Insofern der zeitgeschichtliche Kontext und Diskurs durch die spannungsreichen Begrifflichkeiten von Säkularität und Postsäkularität geprägt sind, befasst sich der nächste Abschnitt zunächst kurz damit.

II. Säkularität und Postsäkularität als parallel-komplementäre Paradigmen der Gegenwart

Mit Beginn des 21. Jahrhunderts setzte ein sich nach und nach intensivierender Diskurs zu den Begriffen der Säkularisierung, des Säkularismus, der Säkularität und Postsäkularität ein. An diesem Diskurs sind verschiedene Disziplinen – Philosophie, Soziologie, Theologie, Ethik, Politikwissenschaft sowie Rechtswissenschaft – beteiligt. Vielbeachtete und diskutierte Schriften namhafter intellektueller Protagonisten aus dem nordamerikanischen und deutschen Sprachraum und Denkkontext wurden und werden bis heute diskutiert. Dazu zählen insbesondere die politisch-philosophischen bzw. religionspolitischen Diskursbeiträge von *John Rawls*, *Charles Taylor* und *Jürgen Habermas*. Ergänzend dazu sind die religionssoziologischen Beiträge von *José Casanova* und *Hans Joas* zu nennen. Insofern die ausschlaggebenden Herausforderungen im Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft für diese drei Bezugsgrößen bestehen bleiben – und sich vermutlich auf weitere Gesellschaften ausweiten werden – wird der Diskurs auch in Zukunft fortgesetzt werden (müssen). Auf den im Diskurs immer wieder eingespielten Vergleich zwischen Europa bzw. europäischen Gesellschaften und den USA werde ich hier nicht eigens eingehen.

Das so genannte Säkularisierungstheorem war über weite Strecken des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts ein bestimmender sozialwissenschaftlicher, näherhin soziologischer Diagnoseansatz mit prognostischem Akzent hinsichtlich der gesellschaftlichen

Relevanz von Religion in modernen Gesellschaften. Drei zentrale Merkmale werden immer wieder zur soziologischen Kennzeichnung der religiösen Situation unter den Vorzeichen der Säkularisierung angeführt: Privatisierung, Marginalisierung und Emanzipation in Folge der funktionalen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften.⁹ Inzwischen dürfte die Kategorie der Säkularisierung ausgedient haben, wengleich „säkular“ von bleibender empirischer und reflexiver Relevanz ist.

José Casanova, der die genannte dreigliedrige Kennzeichnung eingeführt hat, unternimmt eine weiterführende analytische Unterscheidung, mit der er drei Verständnismöglichkeiten von ‚säkular‘ aufzeigt und charakterisiert. Demnach lässt sich ‚säkular‘ *erstens* verstehen im Sinne von „bloßer Säkularität“. Dieses Verständnis bezieht sich auf die phänomenologische Erfahrung, in einer säkularen Welt und einem säkularen Zeitalter zu leben. Dabei bleibt religiös zu sein eine für den Einzelnen realisierbare Option. *Zweitens* lässt ‚säkular‘ sich verstehen als eine in sich geschlossene, sich selbst genügende und ausschließende Säkularität. Dies konkretisiert sich in der phänomenologischen Erfahrung eines Lebens ohne Religion, was als normal, quasi-natürlich und somit als selbstverständlich erachtet wird. ‚Säkular‘ kann schließlich *drittens* bedeuten, dass es Merkmal der *conditio humana* und somit wiederum Teil der phänomenologischen Erfahrung ist, von der ‚Religion‘ befreit worden zu sein, also religionsfrei zu sein als Bedingung menschlichen Gedeihens.¹⁰

Für die Frage nach der Öffentlichkeit von Religion kommt vor allem eine säkular geprägte politische Sphäre in den Blick, die den demokratischen Rechtsstaat und eine demokratische Öffentlichkeit vor Augen hat, die sich neutral gegenüber allen weltanschaulichen Auffassungen, religiösen und nicht-religiösen, neutral zeigt. Das Säkulare lässt sich demnach als ein neutraler Raum bestimmen „an dem alle teilhaben können, die in einer Gesellschaft leben, welche religiös gesehen nicht homogen oder multikulturell ist“ – also in einer Gesellschaft, in der verschiedene, miteinander konkurrierende Auffassungen, dessen, was ‚heilig‘ oder ‚profan‘ ist, anzutreffen sind.¹¹ Demzufolge lassen sich zunächst alle Mitglieder einer modernen Gesellschaft als ‚säkular‘ kennzeichnen. Die modernen Gesellschaften sind und werden auf absehbare Zeit säkular bleiben – als weltlicher Ort menschlichen Gedeihens.

Als komplementäre Begrifflichkeit zu Säkularität hat sich der Begriff der Postsäkularität etabliert. Der zentrale Impuls hierzu kam – bekanntermaßen – von *Jürgen Habermas* mit seiner Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels und hat in den einschlägigen Diskursen intensiven Widerhall gefunden. Die Kennzeichnung mit ‚postsäkular‘ hebt nun insbesondere darauf ab, dass sich die Religionen auch in einem weithin säkularen Umfeld behaupten und infolgedessen die (vermeintlich postreligiösen) Gesellschaften mit einem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften und deren bleibende soziale und politische Relevanz rechnen müssen.¹² *Höhn* spricht hier von der „Persistenz der Religion inmitten ungebremsster Prozesse ihrer Bestreitung und Überwindung.“¹³ Überdies wird mit ‚postsäkular‘ ein Perspektivwechsel artikuliert, der sich

⁹ *Casanova*, Die Erschließung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von „säkular“ und deren mögliche Transzendenz, in: Lutz-Bachmann (Hrsg.), Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, 2015, 18 f.

¹⁰ Vgl. *ibid.*, 17.

¹¹ *Ibid.*, 10 f.

¹² *Höhn*, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, 2007, 15.

¹³ *Höhn* in: Schmidt/Pitschmann (Hrsg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2014, 154.

auf die „Reflexion des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion angesichts der Einsicht in die kulturelle Unabgegotenheit des Religiösen“ beziehen lässt.¹⁴

„Säkular“ wird somit durch „postsäkular“ nicht abgelöst, sondern letztlich ergänzt: Es besteht ein komplementäres Verhältnis, das etwa auch seinen Ausdruck darin finden kann, wenn von säkularem Staat und postsäkularer Gesellschaft die Rede ist.

III. Religionsfreiheit im säkularen und religionsfreundlichen Staat

Zu den Signaturen der Säkularität wie der Postsäkularität gehört die Vielfalt von weltlichen und religiösen Überzeugungen in den Gesellschaften der Gegenwart. Gerade diese Vielfalt, die zuweilen konkurrierend, vor allem aber konflikthaft sein kann, erfordert nun eine politisch-soziale Ordnung, durch die Regeln für die grundlegende Freiheitssicherung, für ein friedliches Miteinander der Mitglieder der Gesellschaft sowie für eine sozialverträgliche Konfliktregelung gesetzt werden. Dabei dürfen gerade in einem säkularen und gemeinhin als religionsfreundlich geltenden Staat die Bedeutung von weltanschaulichen Überzeugungen und religiösen Bekenntnissen weder ignoriert noch gering geschätzt werden. Überdies soll deren Ausdruck als eine Quelle der Wertorientierung und Sinndeutung nicht behindert, sondern anerkannt und gefördert werden. Und zwar nicht nur mit Blick auf das private Leben der Einzelnen, sondern auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Verständigung über gemeinsame und unverzichtbare Werte und Ziele des Miteinander-Lebens.¹⁵ Gerade dann, wenn im politischen Diskurs Wertefragen anstehen, kommen Anleihen religiöser Semantik ins Spiel.¹⁶ Allein eine solide Ordnung der Freiheit – auch in religiösen Orientierungen – kann diesen Ansprüchen gerecht werden.¹⁷

Ein wesentliches Element dieser sozialen Ordnung der Freiheit ist das Recht auf Religionsfreiheit, das in freiheitlich-demokratischen Gesellschaften als selbstverständliche Errungenschaft gilt, in vielen Gesellschaften dieser Welt jedoch massiv verletzt wird – zumeist zum Nachteil jeweils religiöser Minderheiten. In seinem menschenrechtsethischen Charakter hat das Recht auf Religionsfreiheit Anteil am normativen Maßstab, der durch die Menschenrechte als solche gesetzt wird.¹⁸ Sie gewährleisten ihrem Anspruch nach einen zivilisierten Umgang mit Vielfalt und Verschiedenheit und ermöglichen auf diese Weise einen Frieden in Freiheit. Diese menschenrechtsethische Orientierung umfasst auch den Umgang mit Religion als einem sozialen Phänomen. Das Recht auf Religionsfreiheit als eines der unveräußerlichen Menschenrechte wird hier konkret.¹⁹ Nicht von ungefähr kommt überdies die Sichtweise, die im Recht auf Religionsfreiheit die Wurzel der modernen Menschenrechte erblickt. Der Rechtsgelehrte *Hans Michael Heinig* konstatiert, dass die Religionsfreiheit wohl so alt wie die Religion selbst sei.²⁰ Und der Staatsrechtler *Georg Jellinek* charakterisierte – noch fern

¹⁴ Ibid., 155.

¹⁵ Vgl. *Heimbach-Steins*, Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, 2012, 16.

¹⁶ *Höhn*, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, 2007, 15.

¹⁷ *Heimbach-Steins*, Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, 2012, 16; *Höhn*, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, 2007, 14.

¹⁸ *Heimbach-Steins*, Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, 2012, 12.

¹⁹ Ibid., 16 f.

²⁰ Vgl. *Heinig*, Die Verfassung der Religion. Beiträge zum Religionsverfassungsrecht, 2014, 105.

von den heutigen Debatten und Streitfragen – zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Religionsfreiheit als ‚Urfreiheit‘.²¹

Als heutige Verfassungsnorm kennt der Rechtsanspruch auf Religionsfreiheit eine individuelle sowie eine kollektiv-korporative Komponente. Dem menschlichen Individuum gewährt sie im Verbund mit anderen Freiheitsansprüchen, die das persönliche Gewissen, die Gedanken und die Meinungsbildung bzw. -äußerung betreffen, die geistigen Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen. Diese „sind auf die Würde des Menschen bezogen und konstituieren im Wesentlichen mit, was den Einzelmenschen zum freien Individuum macht“; zudem eröffnen sie als Realisierung des *forum externum* „den Freiraum, Glaubensüberzeugungen nach außen hin zu leben, Gewissensentscheidungen zu befolgen, Gedanken zu äußern und seine Meinung öffentlich zu äußern.“²² Die kollektiv-korporative Seite betrifft das Verhältnis zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften. Grundintention ist hierbei

„deren Schutz und deren Teilhabe am öffentlichen Leben. Die rechtlichen Regelungen zur korporativen Komponente der Religionsfreiheit konstituieren die Voraussetzung und Grundlage eines modernen und menschenrechtlich konzipierten Religions-verfassungsrechtes“.²³

Dieser so genannte *Status corporationis* meint das Recht, „eine religiöse Vereinigung zu gründen und ihr rechtliche wie tatsächliche Handlungs- und Gestaltungsspielräume zu eröffnen“.²⁴

Von den vielen diskussions- und erörterungswürdigen Aspekten im Diskursfeld ‚Religionsfreiheit‘ sollen uns in unserem Kontext lediglich zwei Fragen interessieren. *Erstens*: Was schützt nun konkret die Religionsfreiheit? Und *zweitens*: Wer bestimmt eigentlich den Inhalt des Schutzwürdigen? Wenden wir uns zunächst der zweiten Frage zu. Denn mit ihrer Beantwortung erschließt sich letztlich auch die Antwort auf die erste Frage. Dem Sozialethiker *Daniel Bogner* zufolge, der das Recht auf Religionsfreiheit historisch betrachtet zum unbestrittenen Kern des Menschenrechtsethos zählt, kommt den Religionsgemeinschaften selber bei der Auslegung des Rechtsanspruchs eine tragende Rolle zu. Denn es würde dem genuinen Schutzanspruch der Religionsfreiheit zuwider laufen, wenn staatliche Gesetzgebung und Rechtsprechung eigenmächtig ein bestimmtes Verständnis von religiöser Praxis heranziehen würden.²⁵ *Bogner* betont im Anschluss an *Heiner Bielefeldt*, dem Sonderberichterstatter der Vereinten Nationen für das Recht auf religiöse Freiheit, dass gerade die Religionsfreiheit mehr als andere Rechtsansprüche konzeptionellen und systematischen Herausforderungen ausgesetzt ist, die den Schutzanspruch dieses Rechts zu verdunkeln drohen. Das gilt vor allem dann,

²¹ *Jellinek*, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 3. Aufl. 1919.

²² *Kotzur*, Gewissens-, Religions- Meinungsfreiheit, in: Pollmann/Lohmann (Hrsg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, 2012, 251.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, 252.

²⁵ *Bogner*, Wer definiert den Schutzbereich der Religionsfreiheit. Zur Rolle der Religionsgemeinschaften bei der Auslegung des Rechts, in: *Amos International* 6 (2012) H1, 3; vgl. *Bielefeldt*, Freedom of Religion or Belief – A Human Right under Pressure, *Oxford Journal of Law and Religion* (2012) 1 (15 f.).

„wenn in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen das Recht auf Religionsfreiheit gegen die Meinungsfreiheit ausgespielt wird, wenn im Rahmen kulturell-politischer Identitätspolitik die interreligiöse Harmonie so stark beschworen wird, dass religiöse Minderheiten auf der Strecke bleiben, oder wenn mit dem Kampf gegen eine vermeintliche ‚Diffamierung von Religion‘ eher die Religion als institutionelles System geschützt werden soll, als die religiöse Praxis von Gläubigen.“²⁶

Nach *Bogner* entspricht es der Natur religiöser Praxis,

„dass sie sich im sozialen Feld aufgrund eigener, eben religiöser Kriterien bestimmt. Demnach können sich Religionen nicht von außerhalb, etwa vom Staat definieren lassen, worin ihr Handeln und ihre öffentliche Sichtbarkeit manifest werden dürfen.“²⁷

Einerseits gebietet die staatliche Neutralitätspflicht in religiös-weltanschaulichen Dingen die Zurückhaltung des Staates, andererseits hat der Grundrechtsträger, hier also das religiöse Individuum bzw. die religiöse Gemeinschaft, durch sein bzw. ihr Selbstverständnis den Schutzbereich des Grundrechtes angemessen zu bestimmen.²⁸ Das Respektieren religiöser oder weltanschaulicher Selbstbestimmung, die wesentlich durch subjektive Entscheidung und existenzielle Interpretation geprägt ist, verlangt vom Staat, dass er nicht als Instanz auftreten kann,

„die vollmächtig darüber befindet, was legitimer Weise Ausdruck eines religiösen Bekenntnisses sein kann oder nicht. Als Garant des Freiheitsrechtes befindet sich der Staat in einem paradoxen Verhältnis zu den materialen Gehalten und dem Gegenstand, die zu schützen er sich verpflichtet: Er ist zur äußersten Zurückhaltung aufgefordert, was deren Bestimmung anbelangt, muss aber zugleich ein Wissen davon haben, was er eigentlich zu schützen hat.“²⁹

Durch eine einseitig geprägte oder zu stark ausgeübte Definitionsmacht des Staates, bestünde die Gefahr der Bedrängung religiöser Freiheit.³⁰ In der Auslegung der Religionsfreiheit kommen infolgedessen ganz wesentlich die Gläubigen sowie die Religionsgemeinschaften ins Spiel. Beide sind gefordert, zur Bestimmung dessen, was in angemessener Weise als Schutzbereich zu gelten hat, einen substantziellen Beitrag zu leisten. Sie tun dies, indem sie nachvollziehbar erklären, worin sich aus ihrer Sicht ihre eigene religiöse Praxis wesentlich und unverkennbar ausdrückt, und in welcher Weise sie sich als religiöse Akteure verstehen und verstanden wissen wollen. Die Herausforderung, sich selbst und anderen Rechenschaft über das religiöse Selbstverständnis und darüber, was als unbedingt schützenswert erachtet wird, abzulegen, setzt *Bogner* zufolge „überzeugende Wertungen und Urteile zum Status der eigenen religiösen Praxis voraus.“³¹ Geschichtliche, soziale und mentale Lagen tragen überdies zu einer Dynamik im individuellen wie kollektiven religiösen Selbstverständnis bei.³²

Als Quellen der innerreligiösen Bestimmung des Schutzanspruchs auf religiöse Praxis benennt *Daniel Bogner* zunächst und zum einen die Diskursgeschichte der Religion:

²⁶ *Bogner*, Wer definiert den Schutzbereich der Religionsfreiheit. Zur Rolle der Religionsgemeinschaften bei der Auslegung des Rechts, in: *Amos International* 6 (2012) H1, 4.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Vgl. ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 6.

³² *Ibid.*, 8.

Zu dieser zählen die lehrhaften Selbstbestimmungen religiöser Praxis, wie sie aus den sakralen Texten und deren Exegese, aus theologischen Diskursen oder den autoritativen Äußerungen der geistlichen Führer getroffen werden. Sie ermöglichen eine Bestimmung des Sinngehalts der Religion, den es zu berücksichtigen gilt, wenn das Selbstverständnis religiöser Akteure durch Recht und Politik in Augenschein genommen wird.³³ Zum anderen wird die performative Dimension der Religion und somit ihre praktizierte und aus sich wirkende Gestalt zur Quelle: Gemeint sind Bräuche, Traditionen, Riten, ferner karitative und soziale Gewohnheiten.³⁴ Insofern Religion im Plural auftritt, ergibt sich daraus auch eine Vielzahl seiner Äußerungsformen, die durch das Recht der Religionsfreiheit zu schützen ist. In der Konsequenz variieren durch diese religiöse Pluralität im Dogma und in der Praxis die Weisen, den Schutzbereich der Religionsfreiheit konkret in Anspruch zu nehmen.³⁵ Gibt es nun keine externen Kriterien, die den Rechtsanspruch auf Religionsfreiheit einzuschränken vermögen? Doch.

An seine Grenzen gerät die Orientierung an religionsinternen Kriterien aus meiner Sicht nun dort, wo die gesellschaftliche Grundordnung und Friedensorientierung gefährdet sind, wo das Recht auf Religionsfreiheit sinnwidrig beansprucht und überdehnt wird – insbesondere, dort, wo es zu Kollisionen mit anderen Freiheits- und Grundrechten kommt. Hier sind dann die aufgeklärte und informierte Rechtsmacht des Staates, der gesellschaftliche und politisch-ethische Diskurs, der Staat-Religion-Dialog sowie letztlich Gesetzgebung und Rechtsprechung zur Bestimmung von Grenzen der Religionsfreiheit gefragt. Aktuelle Konfliktfelder wie das Kreuz in öffentlichen Räumen, das Tragen des Kopftuches bei staatlichen Bediensteten, der Bau sakraler Bauten und das allgemeine öffentliche Auftreten von Religionen führen uns diesen „Mechanismus“ auf unterschiedlichen Ebenen, das heißt im nationalstaatlichen Rahmen wie im Kontext der Europäischen Union immer wieder vor Augen.

IV. Religionspluralität, Religionsfreiheit und „stabiler Dissens“

Die positive Dimension der Religionsfreiheit ermöglicht grundsätzlich, dass religiöse Überzeugungen und Argumente – eben als Inanspruchnahme des Freiheitsrechtes – in die gesellschaftlichen Debatten eingebracht werden können. Dies ist jedoch nicht unumstritten und wird im religionspolitischen Diskurs seit Jahren im Rekurs auf die einschlägigen Beiträge von *John Rawls*, *Jürgen Habermas* und *Charles Taylor* intensiv diskutiert. Vereinfacht betrachtet gibt es zwei entgegengesetzte Positionen, die der Philosoph *Martin Breul* als „stabilen Dissens“ bezeichnet. Dieser Dissens besteht einerseits zwischen der Auffassung, dass religiöse Bürgerinnen und Bürger moralisch verpflichtet sind, ihre religiösen Überzeugungen nicht in den öffentlichen Diskurs einzubringen, und andererseits jener Auffassung, die genau diese restriktive Forderung ablehnt und im Gegenzug auf die substanzielle Rolle religiöser Überzeugungen für die politische Deliberation verweist.³⁶

³³ Ibid., 7.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., 6.

³⁶ *Breul*, Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung, 2015, 100.

Zentral ist demnach die Frage, inwiefern es legitim ist, religiöse Überzeugungen und Argumente in politische Diskussionen einzubringen: Sind religiöse Überzeugungen und Argumente legitime und das heißt zulässige Gründe in den öffentlichen Diskursen einer pluralistischen Gesellschaft?³⁷ Es ist

„höchst umstritten, ob dieses Einbringen religiöser Überzeugungen in öffentliche Diskurse ein legitimer Bestandteil der Religionsfreiheit und vielleicht sogar unabdingbar für eine vitale demokratische Kultur ist, oder ob durch eine derartige öffentliche Äußerung nicht die je eigenen, nur partikular begründeten Wertvorstellungen auf unzulässige Weise zu allgemein verbindlichen Normen überhöht werden.“³⁸

Prima facie ist die Frage nach der Legitimität bzw. Zulässigkeit religiöser Gründe in der öffentlichen Diskussion eine moralische Frage. Denn es geht in erster Linie um die Entwicklung eines regulativen Ideals, an dem die Bürger im Rahmen eines säkularen Staates ihr argumentatives Auftreten in öffentlichen Diskursen ausrichten können.³⁹ Breul zufolge geht es also nicht um die juristische Diskussion der Verfassungsgemäßheit religiöser Argumente oder um eine strafrechtliche Sanktionierung religiöser Begründung, von der unklar bleibt, wie diese aussehen könnte, sondern es geht darum, zu überprüfen und zu klären, ob das Einbringen dieser Überzeugungen in ethische und politische Selbstvergewisserungsdiskurse moderner liberaler Gesellschaften als moralisch legitim bewertet werden kann.⁴⁰ Da dies eine grundsätzliche Fragestellung darstellt, geht es nicht darum zu überprüfen, ob die Verfassung eines bestimmten Landes kompatibel mit öffentlich vorgebrachten religiösen Argumenten ist, sondern um die generelle Reflexion auf die kontextübergreifende, moralische Zulässigkeit des Vorbringens religiöser Begründungen im öffentlichen deliberativen Diskurs.⁴¹ Im Grunde genommen ist jede liberale Demokratie mit der normativen Fragestellung konfrontiert, „wie ein vernunftgemäßer Umgang mit religiösen Überzeugungen in einer pluralistischen Gesellschaft gestaltet werden könnte.“⁴² Unproblematisch ist es, wenn allgemeinverbindliche Normen ad intra, also ausschließlich für die eigenen Gläubigen und Anhänger im Rückgriff auf das partikuläre Ethos begründet werden – ganz im Sinne des Rawls'schen ‚übergreifenden Konsenses‘. Problematisch wird es jedoch dann, wenn im Rückgriff auf ein partikuläres Ethos, das etwa auf theologischen Prämissen beruht, Normen gerechtfertigt werden, die für alle Mitglieder einer Gesellschaft verbindlich gelten sollen. So etwa, wenn der Lebensschutz des Menschen, auch der vorgeburtliche, aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen sowie der damit einhergehenden Heiligkeit des Lebens begründet wird und allgemeine Geltung beansprucht wird. Aus der Binnenperspektive einer Religionsgemeinschaft mag dies durchaus plausibel und logisch konsequent sein, aus der übergreifenden Sicht vor dem Hintergrund einer liberal-pluralistischen Gesellschaftssituation ist dies jedoch äußerst problematisch. Aus ethischer Perspektive stellt sich hier nämlich die Frage, ob ein Bürger seine moralischen Verpflichtungen verletzt, wenn er auf der Basis von religiösen Überzeugungen Normen rechtfertigt, die dann für alle Bürger gleichermaßen verbindlich sein sollen. Eine solche

³⁷ Vgl. *ibid.*, 12.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Vgl. *ibid.*, 14.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, 15.

⁴² *Ibid.*, 16.

partikulare Rechtfertigung universaler Normen mit allgemeinverbindlichem Geltungsanspruch kann nicht als moralisch unbedenklich gelten. Wer nun im Zuge eines solchen partikulären Rekurses etwaigen Zulassungskriterien des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht entspricht, ist zwar nicht rechtlich zu belangen, aber doch moralisch zu kritisieren.⁴³ Die politischen Kontroversen um religiöse gerechtfertigte Normen lassen sich nach *Breul* in zwei Kategorien einteilen: zum einen geht es um die Rechtfertigung von Ausnahmeregelungen, zum anderen um die Rechtfertigung von Freiheitseinschränkungen:

„Ausnahmeregelungen sind dadurch gekennzeichnet, dass unter Rückgriff auf religiöse Überzeugungen und Argumente eine bestimmte gesellschaftliche Minderheit eine besondere Behandlung für die je eigene Minderheit rechtfertigen möchte. Ausnahmeregelungen haben also das Ziel, „es bestimmten Personen zu ermöglichen, sich entsprechend ihren sich von der Mehrheit unterscheidenden Glaubensüberzeugungen zu handeln“.⁴⁴

Demgegenüber gründen religiös gerechtfertigte Freiheitseinschränkungen auf religiösen Überzeugungen bzw. Traditionen und intendieren allgemeinverbindliche politische Normen und Gesetze, die bindend und verpflichtend für *alle* Mitglieder einer Gesellschaft, religiöse wie nichtreligiöse, sein sollen. Als Beispiele lassen sich die Geltung bestimmter Regelungen zu religiösen Feiertagen und ihre einschränkende Wirkung auf die Gesamtgesellschaft oder die öffentliche Einflussnahme religiöser Akteure auf politische Entscheidungen etwa in medizin-, bio- oder sexualethischen Fragestellungen nennen (bekanntermaßen bei Fragen zur Abtreibung, Sterbehilfe, pränatalen Diagnostik, „Homo-Ehe“). Die Ausnahmeregelung kennzeichnet eine nur begrenzte Reichweite, die Freiheitseinschränkungen eine allgemeine Reichweite der normativen Geltungsansprüche. Denn im Fall der Ausnahmeregelung ist nur ein Teil der Mitglieder einer Gesellschaft, oftmals eine religiöse Minderheit betroffen, die Freiheitseinschränkungen hingegen gelten als Sollensforderung für alle Mitglieder der Gesellschaft gleichermaßen – mit dem feinen Unterschied, dass die Mitglieder der religiösen Gemeinschaft, auf deren Überzeugungen die freiheitseinschränkende Regelung zurückzuführen ist, diese vermutlich nicht als solche empfinden und bewerten.

Die Rechtfertigung von allgemein verbindlichen Normen durch den Rekurs auf religiöse Überzeugungen und Gründe ist für liberale politische Philosophen der zentrale Stein des Anstoßes: Denn hier werden Einschränkungen der freien Vollzüge aller Mitglieder einer Gesellschaft verhandelt.⁴⁵ Die Forderung, religiöse Überzeugungen zu privatisieren, wird just dann erhoben, wenn religiöse Menschen allgemein verbindliche Normen oder Gesetze nur auf der Basis religiöser Überzeugungen rechtfertigen möchten und diese Rechtfertigung und die daraus abgeleitete Normierung an die gesamte Gesellschaft adressieren.⁴⁶

Nach der Diagnose des stabilen Dissenses in der politisch-philosophischen Debatte um das Einbringen von religiösen Überzeugungen und den Anforderungen der öffentlichen Vernunft stellt sich letztlich die Frage, wie diese Grundsatzdebatte fruchtbar fort-

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., 17.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 19.

geführt werden kann – und zwar mit dem Ziel, ein vernunftgemäßes Verhältnis zu religiösen Überzeugungen und politisch-öffentlichen Diskursen zu gestalten.⁴⁷

V. Die Perspektive eines „moderaten Exklusivismus“

Mit seiner Konzeption eines ‚moderaten Exklusivismus‘, die hier nun abschließend skizziert werden soll, entwickelt *Martin Breul* eine Perspektive für die Frage nach der Legitimität des Einbringens religiöser Überzeugungen in öffentliche Diskurse. Zunächst ist festzuhalten, dass partikuläre religiöse Überzeugungen nicht das Kriterium einer allgemeinen Akzeptabilität erfüllen können. Und dennoch ist zugleich zu betonen, dass die potenzielle kognitive Verfasstheit und somit die intersubjektiv-diskursive Nachvollziehbarkeit religiöser Überzeugungen, diesen wichtige Rollen in öffentlichen Diskursen jenseits der Rolle als rechtfertigende Gründe ermöglicht.⁴⁸ Mit dieser Auffassung konzipiert *Breul* nun seinen ‚moderaten Exklusivismus‘, der zum einen an der Rechtfertigungsneutralität festhält, zum anderen daraus jedoch keine radikale Privatisierungsforderung erhebt, sondern die diskursive Bedeutung und Funktion religiöser Überzeugungen aufgrund ihrer möglichen kognitiven Zugänglichkeit und der damit verbundenen intersubjektiven Nachvollziehbarkeit hervorhebt. *Breul* zufolge kann die öffentliche Rechtfertigung kollektiv verbindlicher Normen nur auf der Basis allgemein akzeptabler Begründungen, die von allen Betroffenen gleichermaßen geteilt werden können, erfolgen. Religiöse Überzeugungen, die in der Regel eine partikuläre religiöse Lebenspraxis und Weltdeutung voraussetzen und auf religiösen bzw. theologischen Prämissen gründen, die nicht von allen geteilt werden, erfüllen nicht das Ideal einer allgemeinen Akzeptabilität; nichtsdestoweniger

„lassen sich kriteriale Standards formulieren, die als traditionsexterne Minimalbedingungen der vernünftigen Zugänglichkeit religiöser Überzeugungen gelten können.“⁴⁹

Schlussendlich

„verlangen die Verpflichtungen öffentlicher Vernunft also keine Privatisierung oder strenge Beschränkung religiöser Begründungen und Argumente im öffentlichen Diskurs, sondern vielmehr ein Bewusstsein über ihre möglichen Rollen jenseits von Rechtfertigungsdiskursen. Die Anforderungen öffentlicher Vernunft beinhalten die moralische Verpflichtung, sich über die unterschiedliche geltungstheoretische Reichweite der eigenen Überzeugungen klar zu werden und religiöse Überzeugungen prima facie nicht als Begründungsfiguren in öffentlichen Rechtfertigungsdiskursen einzuführen; zugleich jedoch intersubjektiv nachvollziehbare, zugängliche Übersetzungen als wichtige Bestandteile vitaler demokratischer Diskurse nicht in einen Privatbereich abzuschieben.“⁵⁰

In diesem Sinne sind gerade auch die moralischen Ressourcen, die durch religiöse Überzeugungen in das gesellschaftliche Zusammenleben eingebracht werden können, weder zu ignorieren noch a priori gering zu schätzen. Im Sinne der positiven Religionsfreiheit muss im konstitutionellen Rahmen einer Gesellschaft die Möglichkeit für reli-

⁴⁷ Ibid., 102 f.

⁴⁸ Ibid., 249.

⁴⁹ Ibid., 250.

⁵⁰ Ibid., 251.

giöse Menschen und Gemeinschaften bestehen, ihre Sicht der Dinge und moralischen Überzeugungen in den deliberativen Verfahren eines demokratischen Gemeinwesen zu artikulieren. Dass dies auch ein Gebot der Fairness ist, legt der Gerechtigkeitsgrund der praktizierten und in Anspruch genommenen Freiheit mehr als nahe. Der Impuls, der nun von einer Konzeption wie der des ‚moderaten Exklusivismus‘ ausgeht, sollte nicht allein in den religionspolitischen Diskursen der Philosophen, Ethiker und Soziologen weiter wirken, sondern auch seitens der betroffenen Religionsgemeinschaften jenseits aktueller Streitfragen und Konfliktfelder wahrgenommen und erörtert werden.

Johannes J. Frühbauer,
Stiftung Weltethos Tübingen, E-Mail: fruehbauer@weltethos.org