

## II ZUR BESTIMMUNG DER RECHTSSTAATLICHEN SÄKULARITÄT

### 1. Das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation

Das lateinische Wort »saeculum« hat die Bedeutungen von Welt, Weltzeit, Jahrhundert. Der Begriff der Säkularität charakterisiert den Staat demnach als ein *weltliches* Gebilde. Im Unterschied zum religiösen Staat hat der säkulare Staat weder eine religiöse Grundlage, noch steht er als »weltlicher Arm« im Dienste eines höheren religiösen Ziels. Als eine von Menschen für Menschen geschaffene Institution ist er ganz auf seine weltliche Ordnungs- und Gestaltungsfunktion konzentriert; in ihr besteht sein Daseinsgrund und in ihr findet er die Grenze seines Wirkens. Analog gilt für das staatlich gesetzte säkulare Recht, dass es weder eine religiöse Legitimation für sich in Anspruch nimmt noch als Medium zur Durchsetzung göttlicher Gebote fungiert, sondern sich auf die Regelung weltlicher Belange beschränkt.

Sofern man das Kennzeichen staatlicher Säkularität allein in der Differenz gegenüber einem religiösen Bekenntnisstaat sieht, wird man die große Mehrheit der Staaten heute als »säkular« bezeichnen müssen, so dass der Begriff kaum Trennschärfe entfaltet. Unter den in diesem weiten Wortsinne säkularen Staaten befinden sich Demokratien genauso wie Diktaturen, liberale wie autoritäre Staaten, freiheitliche Republiken und autokratische Regime. Verzichtet man auf weitere Qualifikationen, befinden sich der Irak Saddam Husseins, die türkische Republik sowie die Vereinigten Staaten von Amerika in ein und demselben »säkularen« Lager. Wenn im Rahmen einer freiheitlichen Demokratie von »Säkularität« die Rede ist, gewinnt der Begriff indes eine *spezifischere Bedeutung*, von der im Folgenden die Rede sein soll: Säkularität steht dann für den Anspruch des Staates, in religiösen Fragen – und, wie gleich hinzuzufügen ist: auch in weltanschaulichen Fragen – »*neutral*« zu sein,<sup>1</sup> und zwar um der religiös-weltanschauli-

1 Die Formel von der »religiös-weltanschaulichen Neutralität« des Staates

chen Freiheit der Menschen willen, deren Achtung und Schutz dem Rechtsstaat aufgetragen ist.

Der Begriff der Neutralität wirft eine Reihe von Fragen auf, die uns noch beschäftigen werden.<sup>2</sup> Wichtig zum Verständnis ist zunächst die Klarstellung, dass die religiös-weltanschauliche Neutralität des Rechtsstaates keine generelle »Wertneutralität« meint; denn sie ergibt sich aus dem gebotenen Respekt vor der Religionsfreiheit der Menschen, die im Grundgesetz den Rang eines hohen *Verfassungswertes*, nämlich eines allgemeinen Menschenrechts hat.<sup>3</sup> Insofern ist die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates nicht etwa Ausdruck einer normativen Bindungslosigkeit, sondern im Gegenteil Konsequenz einer ethischen und rechtlichen *Bindung* des Staates: Um der Religionsfreiheit willen ist es diesem prinzipiell versagt, sich mit einem bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis auf Kosten

findet sich in Varianten regelmäßig in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Vgl. z.B. BVerfGE [= *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*], Bd. 19, S. 206-226, hier S. 216: »Das Grundgesetz legt [...] dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf.«

- 2 Zu unterschiedlichen liberalen Verständnissen der staatlichen Neutralität vgl. Stefan Huster, »Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates. Das Kreuz in der Schule aus liberaler Sicht«, in: Winfried Brugger/Stefan Huster (Hg.), *Der Streit um das Kreuz in der Schule. Zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates* (Baden-Baden: Nomos, 1998), S. 69-108.
- 3 Artikel 4 des Grundgesetzes lautet: »Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.« Zum Verständnis der unterschiedlichen Gewährleistungen dieses Artikels (Glaubensfreiheit, Gewissensfreiheit, Bekenntnisfreiheit, Religionsausübungsfreiheit) als Bestandteilen der Religionsfreiheit vgl. Axel Freiherr von Campenhausen, »Religionsfreiheit«, in: Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. VI (Heidelberg: C.F. Müller, 1989), S. 369-434, hier S. 392.

Andersgläubiger zu identifizieren. Weil die bewusste »Nicht-Identifikation« des Staates einen Akt des *Respekts* vor der Freiheit der Menschen darstellt, soll sie fortan als das Prinzip der »respektvollen Nicht-Identifikation« qualifiziert werden.<sup>4</sup>

Das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation trägt eine Spannung in sich: Mit Verweis auf den gebotenen Respekt vor der Würde und Freiheit des Menschen wird dem Staat gewissermaßen etwas »Negatives« abverlangt, nämlich ein prinzipieller *Verzicht* auf staatliche Handlungskompetenz in Fragen umfassender Sinnorientierung. Ein affirmatives Anliegen führt somit paradoxerweise zu einer negativen Konsequenz, zu einer staatlichen *Nicht-Kompetenz*. Diese Spannung steht stets in der Gefahr, nach der einen oder anderen Seite hin aufgelöst zu werden: entweder in Richtung einer Leugnung des im Respekt vor der Freiheit begründeten normativen Gehaltes der staatlichen Säkularität oder in Richtung einer Überdehnung der Säkularität zu einer umfassenden politischen Weltanschauung quasi-religiöser oder postreligiöser Art, in der das Prinzip der Nicht-Identifikation aufgehoben wäre. Durch beide Auflösungen gerät der spezifische Anspruch des säkularen Rechtsstaats aus dem Blick.

Die Isolierung des negativen Aspekts der Nicht-Identifikation kann dazu führen, dass der normative Anspruch der rechtsstaatlichen Säkularität aus dem Blickfeld bleibt. Diese erscheint dann typischerweise als

4 Den Begriff der »Nicht-Identifikation« verwenden z.B. Oebbecke, *Das deutsche Recht und der Islam*, a.a.O., S. 292; Jörg Müller-Volbehr, »Das Grundrecht der Religionsfreiheit und seine Schranken«, in: *Die Öffentliche Verwaltung* 48 (1995), S. 301-310, hier S. 303. – Geprägt wurde der Begriff von Herbert Krüger, *Allgemeine Staatslehre* (Stuttgart: Kohlhammer, 2. Aufl. 1966), S. 178ff., der das Prinzip der Nicht-Identifikation allerdings als staatliche Indifferenz versteht. Vgl. ebd., S. 179: »Es handelt sich um den Grundsatz, sich für Indifferenz zu entscheiden, wenn ein positives Bekenntnis auf Spaltung hinauslaufen würde.« Die im Namen der Religionsfreiheit gebotene »respektvolle« Nicht-Identifikation ist demgegenüber selbst dann durchzuhalten, wenn sie die Kohäsionskräfte des Staates möglicherweise auch *nicht* stärkt.

Ausdruck bloßer Indifferenz in einem »Zeitalter der Neutralisierungen«, in dem religiöse, metaphysische, ethische und zuletzt auch genuin politische Überzeugungen immer mehr dahinschwinden, wie etwa Carl Schmitt behauptet.<sup>5</sup> Vertreter der christlichen Kirchen haben über lange Zeit die moderne Säkularisierung – und damit ineins auch die spezifische Säkularität von Staat und Recht – insgesamt unter ein solches Verdikt des Glaubens- und Wertverlustes gestellt.<sup>6</sup> Ähnliche Urteile, oft polemisch zugespitzt, begegnen heute im islamisch-fundamentalistischen Schrifttum, wenn darin der säkulare Staat der »Jahiliyya«, d.h. einer glaubens- und moralfernen Finsternis zugeschlagen wird, die es zu bekämpfen gelte.<sup>7</sup> Unter umgekehrten, nämlich positiven Vorzeichen finden sich vergleichbare Zuschreibungen erstaunlicherweise auch bei manchen Anhängern des säkularen Staates. So scheint der Islamkritiker Siegfried Kohlhammer Carl Schmitts Diagnose zu teilen, wenn er schreibt, dass die Säkularisierung eine »durch und durch unheroische Gesellschaft« hervorgebracht habe, »die lieber ehrlos auf den Knien leben als sterben will« – wobei er anders als Schmitt im kollektiven Glaubensverlust einen besonderen Vorzug der modernen Gesellschaft sieht, die genau deshalb »feindbildlos« sei.<sup>8</sup>

Versteht man die Säkularität des Rechtsstaats von der Religionsfreiheit her, erweist sich ihre Gleichsetzung mit einem generellen normativen Neutralismus jedoch als verfehlt. Der bewusste Verzicht des Staates auf die traditionelle »cura religionis« ist in dieser Perspektive kein bloßer Rückzug; er läuft nicht auf eine Reduktion, sondern auf eine *Transformation* staatlicher Verantwortung hinaus. An die Stelle der traditionellen Sorge für die *Wahrheit* der Religion (bzw. für die korrekte Durchführung religiöser Gebote) tritt der Einsatz des Staates für die

5 Vgl. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1963 – als Nachdruck der 2. Aufl. von 1934), S. 79.

6 Vgl. z.B. Jean Brun, »Die Katastrophe der Säkularisierung«, in: *Kerygma und Dogma* VI (1977), Bd. IX., S. 242-251.

7 Vgl. unten, Kap. IV, 2.

8 Siegfried Kohlhammer, *Die Feinde und die Freunde des Islam* (Göttingen: Steidl, 1996), S. 26.

*Freiheit* der Menschen in Fragen des Bekenntnisses und der religiösen Praxis.<sup>9</sup> Auf die Achtung und den Schutz der Religionsfreiheit (und anderer Grundfreiheiten) ist der Staat laut Grundgesetz verfassungsrechtlich verpflichtet, und zwar um der Würde des Menschen willen, die in menschenrechtlichen Gewährleistungen ihre institutionelle Anerkennung findet.

Während der Vorwurf des »Neutralismus« übersieht, dass der säkulare Rechtsstaat in seiner Orientierung an Würde und Freiheit des Menschen sehr wohl ein rechtsethisches Fundament hat (und insofern gerade nicht »wertneutral« ist),<sup>10</sup> besteht ein anderer, komplementärer Einwand darin, dass man den spezifischen Neutralitätsanspruch des Staates in Fragen von Religion und Weltanschauung für illusionär hält oder ihn sogar als ein bewusstes Betrugsmanöver zu entlarven sucht.<sup>11</sup> Der Verdacht, dass eine religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates streng genommen gar nicht möglich sei, lässt sich nicht leicht entkräften. Von vornherein einzuräumen ist, dass der Neutralitätsbegriff nicht zur Beschreibung der politischen *Wirklichkeit* taugt; denn man wird immer wieder Beispiele dafür finden können, dass der Staat unterschiedliche Grade von Nähe, Kooperation und Distanz zu den verschiedenen Religionsgemeinschaften aufweist und sich somit faktisch nicht neutral verhält. Dies ist gerade auch von Muslimen oft

- 9 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Notwendigkeit und Grenzen staatlicher Religionspolitik«, in: Wolfgang Thierse (Hg.), *Religion ist keine Privatsache* (Düsseldorf: Patmos, 2000), S. 173-183, hier S. 174.
- 10 Vgl. Hans Buchheim, »Religion und Politik – Einige systematische Überlegungen«, in: Erhard Forndran (Hg.), *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, a.a.O., S. 65-75, hier S. 71.
- 11 Auch dieser Vorwurf ist paradigmatisch von Carl Schmitt formuliert worden, der in seiner »Politischen Theologie« die These aufstellt, alle staatsrechtlichen Begriffe seien verkappte theologische Begriffe – womit der Anspruch auf Säkularität des Staates jeden Sinn verliert. Vgl. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humblot, 5. Aufl. 1990 – als Nachdruck der 2. Aufl. von 1934).

festgestellt und beklagt worden.<sup>12</sup> Der Sinn des Neutralitätsbegriffs besteht indessen genau darin, dass er die Möglichkeit schafft, die diskriminierenden Konsequenzen bewusster oder nicht-bewusster De-facto-Identifikationen des Staates mit bestimmten Religionsgemeinschaften kritisch aufzuweisen und Veränderungen in Richtung echter Gleichberechtigung anzumahnen. Insofern macht der Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates nicht als deskriptives, sondern nur als *kritisch-normatives Konzept* Sinn. Ihn preiszugeben oder im Gestus der Entlarvung zu diskreditieren, hieße, sich einer Grundlage zur Artikulation von Gleichberechtigungsforderungen zu berauben.

Gegen den Neutralitätsbegriff wird weiter eingewandt, dass das Grundgesetz an einigen zentralen Stellen selbst eine religiöse Sprache anzunehmen scheint, etwa wenn es in Artikel 1 Absatz 2 ein »Bekenntnis« des deutschen Volkes zu den Menschenrechten als Folge der in Absatz 1 postulierten Menschenwürde statuiert. Hat Walter Leisner deshalb nicht Recht, wenn er den Staat als »Verkünder rechtlichen Solens« in »eine neue Nähe zu Gegenständen und Formen eines Glaubens« rückt, und zwar »geradezu in einem theologischen Sinn«?<sup>13</sup> Folgt daraus dann aber nicht, dass der Staat letztlich doch einen *Konfessionsstaat* (vielleicht in einem weiteren, eher ökumenischen oder »zivilreligiösen« Sinne) bildet, von religiös-weltanschaulicher Neutralität indessen streng genommen keine Rede sein kann? Gegen diesen fundamentalen Einwand lässt sich der Anspruch des säkularen Staates nur dadurch zur Sprache bringen, dass man eine Differenzierung innerhalb des Bekenntnisbegriffs durchführt und zwischen einem *rechtsethi-*

12 Vgl. Sabiha El-Zayat, »Auf dem Weg zu einem selbstverständlichen Miteinander in einem pluralen Europa«, in: Thomas Hartmann/Margret Krannich (Hg.), *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Neue Akteure in Kultur und Politik* (Berlin: Verlag Das Arabisch Buch, 2001), S. 29-36.

13 Walter Leisner, »Geglaubtes Recht. Säkularisierte religiöse Grundlagen der Demokratie«, in: Josef Isensee/Wilhelm Rees/Wolfgang Rübner (Hg.), *Dem Staate, was des Staates, der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag* (Berlin: Duncker & Humblot, 1999), S. 115-128, hier S. 119.

*schen Bekenntnis* einerseits und einem *umfassenden religiösen bzw. weltanschaulichen Bekenntnis* andererseits unterscheidet. Diese Unterscheidung, die implizit auch der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zugrunde liegt, ist für das Verständnis des »wertgebundenen«, aber religiös-weltanschaulich neutralen Staates von alles entscheidender Bedeutung; ja, es ist nicht übertrieben zu sagen, dass mit ihr der Anspruch der rechtsstaatlichen Säkularität steht und fällt.

Eine Schwierigkeit liegt freilich darin, dass zwischen den beiden genannten Ebenen von »Bekenntnis« keine ein für allemal vorgegebene, von außen erkennbare Trennungslinie verläuft. Vielmehr bleibt die Grenze zwischen rechtsethischem und religiös-weltanschaulichem Bekenntnis offen, veränderlich und umstritten. Selbst wenn Menschen um der normativen Verständigung mit Andersdenkenden willen bereit sind, ihre umfassenderen Weltansichten gleichsam in Klammern zu setzen, kann sich ex post herausstellen, dass ihre Formulierungen rechtsethischer Prinzipien mit weitreichenden religiösen oder weltanschaulichen Interpretamenten durchwirkt waren, die den Autoren nicht einmal bewusst gewesen sein mögen. Der Sinn der Differenzierung zwischen rechtsethischem und religiös-weltanschaulichem Bekenntnis liegt denn auch nicht in der vorgängigen Abgrenzung zweier in sich ruhender »Bereiche«, die es in solcher Geschlossenheit nicht gibt. Vielmehr muss die Differenz von rechtsethischem und religiös-weltanschaulichem Bekenntnis materialiter immer wieder neu konkret *erarbeitet* werden – nämlich dadurch, dass die Menschen den Anspruch auf politisch-rechtlichen Respekt ihrer Überzeugungen und Lebensformen öffentlich artikulieren und etwaige Diskriminierungen, die sich aus der staatlichen Nähe zu einer bestimmten Religion oder Weltanschauung ergeben, kritisch aufdecken. Als Bedingung der Möglichkeit solcher kritischen Erarbeitung muss die prinzipielle Differenz von rechtsethischer und religiös-weltanschaulicher Ebene zugleich *formal* vorausgesetzt werden.

Die für die staatliche Verfassung grundlegenden rechtsethischen Prinzipien bilden keine Meta-Ebene »jenseits« der religiösen und weltanschaulichen Differenzen in der Gesellschaft; vielmehr handelt es sich um eine Ebene, die »quer« zu ihnen verläuft. Dies lässt den Gläubigen die Option bestehen, die als rechtsethisches Bekenntnis formu-

lierten obersten Verfassungsprinzipien zugleich *je für sich* in umfassendere Horizonte religiöser oder nicht-religiöser Letztdeutung zu integrieren, zwischen denen wechselseitiges Verstehen indes vielleicht *nicht* gelingt, aber eben auch nicht um jeden Preis gelingen *muss*.<sup>14</sup> So kann man davon ausgehen, dass für einen gläubigen Christen das Verständnis der Menschenwürde in der biblischen Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gründet, während ein Muslim eher an die im Koran proklamierte Sonderstellung des Menschen als Statthalter (Khalifa) Gottes auf Erden denken dürfte. Wieder anders verlaufen humanistische Begründungen der Würde, die nicht auf religiöse Offenbarungsschriften, sondern auf die sittliche Vernunft des Menschen rekurren. Vielen Menschen mögen derartige Begründungsversuche der Menschenwürde auch gleichgültig sein oder unsinnig vorkommen. Entscheidend ist in jedem Fall, dass der Staat sich keine dieser und anderer Letztdeutungen zu eigen machen darf, damit die in Artikel 1

- 14 Um den Status jenes rechtsethischen Kerns, der die Grundlage des säkularen Rechtsstaates bildet, näher zu bestimmen, mag ein Blick auf ganz analoge Überlegungen zur normativen Rekonstruktion des politischen Liberalismus hilfreich sein, wie Rawls sie vorgelegt hat. (Vgl. John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, S. 133ff.) Er unterscheidet die Gerechtigkeitsvorstellung des politischen Liberalismus von umfassenden religiösen oder nicht-religiösen Lehren (»comprehensive doctrines«), indem er auf die begrenzte inhaltliche Reichweite der politischen Gerechtigkeit hinweist: Sie konzentriert sich auf die »basic structure of society« und beansprucht keineswegs, sämtliche Aspekte des guten Lebens abzudecken oder gar eine weltanschauliche Gesamtorientierung zu leisten. In ihren Grenzen soll die politische Gerechtigkeit jedoch einen praktischen Vorrang vor etwaigen konkurrierenden religiösen oder weltanschaulichen Lehren haben, die zwar inhaltlich über die politische Gerechtigkeit hinausgehen können, aber nicht gegen sie verstoßen dürfen. Gleichzeitig bietet die leitende Gerechtigkeitsvorstellung Anknüpfungsoptionen für unterschiedliche religiöse bzw. weltanschauliche Deutungen, die mit Bezug auf sie einen »overlapping consensus« ausbilden können.

Grundgesetz formulierte rechtsethische Bindung an die obersten Verfassungswerte nicht zu einer religiösen oder weltanschaulichen Fundierung des Staates gerät. Dies ist nur ein *Beispiel* dafür, dass der Rechtsstaat sich grundsätzlich jede positive konfessionelle Festlegung versagen muss, weil ihm um der Religionsfreiheit willen eine Kompetenz in Fragen des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses nicht zukommt. Das in Artikel 1 GG verankerte Bekenntnis zur Menschenwürde und zu den Menschenrechten nimmt davon nichts zurück, sondern gibt im Gegenteil – auf einer rechtsethischen Ebene – den Grund an für die gebotene »Nicht-Identifikation« des Staates mit einem umfassenden religiösen oder weltanschaulichen Glaubenssystem. Dass übrigens auch die »invocatio dei« in der Präambel des Grundgesetzes keine konfessionelle Bindung des Staates impliziert, zeigt sich schon darin, dass selbst bei der Vereidigung für die höchsten Staatsämter eine Berufung auf Gott in der Eidesformel (»so wahr mir Gott helfe«) nicht verlangt werden darf.<sup>15</sup>

Das Prinzip der »respektvollen Nicht-Identifikation« macht nur dann Sinn, wenn man beide Komponenten – Respekt und Nicht-Identifikation – stets aufeinander bezieht und als Einheit begreift: Der rechtsethisch gebotene Respekt vor der Würde und Freiheit des Menschen wirkt sich somit unter anderem dahingehend aus, dass sich der Staat in Fragen von Religion und Weltanschauung nicht mit einem Be-

- 15 Als problematisch erweist sich in diesem Zusammenhang immer wieder der Begriff der Zivilreligion, weil er einen so weiten Religionsbegriff impliziert, dass die grundlegende Differenz zwischen rechtlichen Sollensansprüchen (einschließlich ihrer rechtsethischen Fundierung) einerseits und umfassenden religiösen oder weltanschaulichen Sinndeutungen andererseits nicht mehr zur Sprache kommen kann. Der schillernde Charakter der Zivilreligion als einer gleichermaßen deskriptiven wie normativen, affirmativen wie kritischen Kategorie zeigt sich etwa bei Rolf Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001), S. 119: »Die Weigerung führender deutscher Intellektueller der Nachkriegszeit, sich am Aufbau einer deutschen Zivilreligion zu beteiligen, war ihre größte zivilreligiöse Leistung.«

kenntnis identifizieren darf, sondern »neutral« sein soll – womit ein formaler Anspruch gesetzt ist, der materialiter immer wieder neu ausgestaltet werden muss und an dem die reale Religionspolitik des Staates zugleich gemessen werden kann. Die in der Achtung der Religionsfreiheit begründete Säkularität des Staates fungiert deshalb zunächst als ein *kritisches Prinzip*, das den unterschiedlichen Formen der institutionellen Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften normativ vorausliegt.

### 2. Überwindung staatlicher Toleranzpolitik

Um das normative Profil des in der Achtung der Religionsfreiheit begründeten säkularen Rechtsstaats weiter zu verdeutlichen, ist es sinnvoll, ihn gegenüber verschiedenen historischen Varianten staatlicher Toleranzpolitik abzugrenzen. Toleranz und Religionsfreiheit werden bekanntlich oft in einem Atemzug genannt. Auf den ersten Blick mag dies plausibel sein, stehen doch beide gemeinsam in Gegnerschaft gegen die religiöse bzw. weltanschauliche Intoleranz. Die humanistischen und aufklärerischen Vorkämpfer religiöser Toleranz von Sebastian Castellio über Bayle und Locke bis zu den französischen Enzyklopädisten gelten deshalb gemeinhin zugleich als Wegbereiter moderner Religionsfreiheit.<sup>16</sup> Auch zeitgenössische muslimische Autoren, die der Religionsfreiheit aus islamischer Perspektive Unterstützung geben wollen, verweisen gern auf die traditionelle Toleranz des Islams gegenüber religiösen Minderheiten und unterstellen dabei, dass Toleranz und Religionsfreiheit mehr oder minder identisch sind. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass zwischen Toleranz und dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit ein wesentlicher Unterschied besteht, ohne dessen Berücksichtigung eine angemessene Bestimmung des säkularen Rechtsstaats nicht gelingen kann.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Vgl. dazu grundsätzlich Heinrich Lutz (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977).

<sup>17</sup> Vgl. in diesem Sinne auch Joseph Listl, *Das Grundrecht der Religionsfrei-*

Die Toleranzpolitik, wie sie in einem christlichen Konfessionsstaat gegenüber religiösen Dissidenten möglich war, blieb prinzipiell orientiert an der Differenz von religiöser Wahrheit und Irrtum. Paradigmatisch dafür ist Jesu Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, ein klassischer Topos der Toleranzbegründung, in dem die Knechte angewiesen werden, das Unkraut vorerst nicht zu beseitigen. Der erläuternde Hinweis »auf dass ihr nicht zugleich den Weizen ausreißt, wenn ihr das Unkraut ausjätet«,<sup>18</sup> macht deutlich, dass dem Unkraut nicht um seiner selbst willen, sondern nur um des Weizens willen vorläufige Schonung widerfahren soll. Eine ähnliche Haltung zeigt sich bei Thomas von Aquin. Er verweist zur Begründung der Toleranz auf den gesellschaftlichen Pragmatismus im Umgang mit dem Übel der Prostitution, dessen Beseitigung zwar an sich wünschenswert, aber nicht immer ohne größeren Schaden für die Gesellschaft durchführbar sei.<sup>19</sup> Auf diese Weise stellt er klar, dass etwaige Konzessionen gegenüber den Ungläubigen allenfalls einen provisorischen Charakter haben können, keineswegs aber das prinzipielle Vorrecht des wahren Glaubens gegenüber Irrtum und Unglauben in Frage stellen dürfen. Noch die Toleranzpolitik des aufgeklärten Absolutismus geht typischerweise davon aus, dass ein bestimmtes religiöses Bekenntnis als Norm im Staate

*heit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland* (Berlin: Duncker & Humblot, 1971), S. 10ff.

<sup>18</sup> Matthäus 13, 29.

<sup>19</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II/II qu. 10, art. 11, resp.: »So nun dulden auch im Bereich menschlichen Regierens die Vorsteher in berechtigter Weise manche Übel, damit Gutes nicht verhindert werde, oder auch, damit man sich nicht noch schlimmeren Übeln aussetze. So sagt z.B. Augustinus: ›Entferne die Buhlerinnen aus der menschlichen Gesellschaft, und du wirst durch die sinnlichen Leidenschaften alles in Unordnung bringen.‹ So können also die Ungläubigen in ihren Religionsgebräuchen geduldet werden, obwohl sie damit sündigen [...].« Zitiert nach der zweisprachigen Ausgabe der Albertus-Magnus-Akademie, Walberberg bei Köln (München/Salzburg: Gemeinschaftsverlag, 1950), Bd. 15, S. 225.

herrscht, so dass andere Konfessionen von vornherein als Normabweichungen gelten, die der Herrscher um des inneren Friedens willen oder aus merkantilen und demographischen Motiven konzедieren kann. So hält die Toleranzresolution Kaiser Josephs II. von 1781 am Status des Katholizismus als der »dominanten Religion« fest, der allein »der Vorzug des öffentlichen Religionsexercitii verbleiben« soll, während den Angehörigen anderer christlicher Bekenntnisse lediglich »das Privatexerctium auszuüben erlaubt« wird.<sup>20</sup>

Anders als in solchen konfessionsstaatlichen Toleranzkonzeptionen wird im Rahmen der Religionsfreiheit die Differenz von religiöser Wahrheit und Irrtum als Kriterium staatlichen Handelns bewusst *ausgeklammert*. Sie darf für die Bestimmung des rechtlichen Status eines Menschen in der Gesellschaft fortan keine Rolle mehr spielen. Denn die Religionsfreiheit gewinnt ihren Stellenwert als allgemeines Menschenrecht überhaupt erst dadurch, dass sie einem jeden in *Gleichberechtigung* zugesprochen wird,<sup>21</sup> was nur möglich ist, wenn dem Staat eine Einteilung der Menschen nach Kriterien der Rechtgläubigkeit prinzipiell versagt bleibt. Daraus resultiert jenes spezifisch moderne Prinzip der »respektvollen Nicht-Identifikation«, in dem normativ die Säkularität des Rechtsstaates begründet ist.

Die Religionsfreiheit als Menschenrecht bricht aber nicht nur mit der konfessionsstaatlichen Form von Toleranz; sie geht auch – was oft übersehen wird – über eine *skeptisch motivierte Toleranz* hinaus, für die Aufklärer wie Montaigne, Voltaire oder Lessing mit ihrer Kritik an religiösem Dogmatismus stehen.<sup>22</sup> Als eine bewusste Option für die glei-

20 Zitiert nach: Claudia Herdtle/Thomas Leeb (Hg.), *Toleranz. Texte zur Theorie und politischen Praxis* (Stuttgart: Reclam, 1987), S. 73.

21 Zur Trias von Freiheit, Gleichheit, Mitwirkung bzw. Solidarität als Strukturprinzip der Menschenrechte vgl. Wolfgang Huber/Ernst Eduard Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1977), S. 8off.; Johannes Schwartländer, »Demokratie – Verwirklichung oder Gefährdung der Menschenrechte?«, in: ders. (Hg.), *Menschenrechte und Demokratie* (Kehl/Straßburg: N.P. Engel, 1981), S. 189-221.

22 So äußert Montaigne den Gedanken, dass Anmaßung in Fragen des

che Freiheit jedes Menschen lässt sich das Recht auf Religionsfreiheit weder von der milden Duldsamkeit eines Montaigne noch von der überlegen distanzierten Ironie Voltaires her angemessen begreifen; nicht einmal Lessings kämpferischer Anti-Dogmatismus reicht dafür aus. Denn ein Staat, der den Menschenrechten verpflichtet ist, kann sich nicht darauf beschränken, religiöse und weltanschauliche Freiheit lediglich zuzulassen, sondern steht vor der Aufgabe, ihre Entfaltungschancen nach Maßgabe von Gleichberechtigung aktiv zu sichern.<sup>23</sup> Religionsfreiheit soll nicht nur Vorrang gegenüber pragmatisch-politischen Gesichtspunkten haben, sondern zugleich rechtsverbindlich *garantiert* werden, und zwar als ein Recht, das die Betroffenen ggf. auch gegen den Staat einklagen können. Menschenrechte und Religionsfreiheit stellen somit einen hohen Anspruch. Obwohl dem Staat prinzipiell keine Verantwortung für die *Wahrheit* der Religion zukommt – darin besteht seine »Säkularität« –, ist er doch um der *Freiheit* der religiösen

Wissens »unsere eigentliche angeborene Krankheit sei«. Michel de Montaigne, *Die Essais* (Stuttgart: Reclam, 1969), S. 205. Um die Absurdität kleinkarierter dogmatischer Lehrstreitigkeiten zu karikieren, zeichnet Voltaire das Bild von Ameisen, die die Zugehörigkeit zum je eigenen Ameisenhaufen zum Kriterium von Heil und Verdammnis erheben und einander wechselseitig exkommunizieren. Vgl. Voltaire, »Abhandlung über die Toleranz anlässlich des Todes von Jean Calas (Auszüge)«, in: Herdtle/Leeb (Hg.) *Toleranz*, a.a.O., S. 51-55, hier S. 52f. Das bekannteste Beispiel dogmenkritischer Toleranzbegründung aber bietet Lessings Ringparabel, in der der Unterschied zwischen dem echten Ring und seinen Nachahmungen der Sache nach zwar bestehen bleibt, für die Menschen aber nicht erkennbar ist: »Man untersucht, man zankt, man klagt. Umsonst; der rechte Ring war nicht erweislich [...] fast so unerweislich, als uns jetzt der rechte Glaube.« Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise* (Stuttgart: Reclam, 1964), S. 80.

- 23 Vgl. Klaus Schlaich, »Radikale Trennung und Pluralismus – Zwei Modelle der weltanschaulichen Neutralität des Staates«, in: Paul Mikat (Hg.), *Kirche und Staat in der neueren Entwicklung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), S. 427-451, hier S. 443ff.

und nicht-religiösen Überzeugungen willen zu rechtlichen Gewährleistungen verpflichtet, die mit einer Politik skeptisch motivierter Toleranz allein nicht eingelöst werden können.<sup>24</sup>

Auch gegenüber der klassischen islamischen Toleranz<sup>25</sup> stellt der säkulare Rechtsstaat mit der Garantie der Religionsfreiheit ein Novum dar. Dies wird von muslimischen Autoren nicht immer klar genug gesehen. Zwar ist weithin anerkannt, dass die im islamischen Herrschaftsgebiet geübte Toleranz über das hinausging, was die mittelalterliche bzw. die frühneuzeitliche Christenheit religiösen Minderheiten einzuräumen bereit war. Die Angehörigen der dem Islam verwandten Offenbarungsreligionen konnten als Schutzgenossen (»Dhimmis«) der Muslime dauerhaft leben und religiöse und religionsrechtliche Autonomie genießen. Ein begrenzter religiöser Pluralismus war in den islamischen Großreichen über die Jahrhunderte hinweg selbstverständliche Realität. Ann Mayer kommt daher zu dem Fazit: »Despite incidents of discrimination and mistreatment of non-Muslims, it is fair to say that the Muslim world, when judged by the standard of the day, generally showed far greater tolerance and humanity in its treatment of religious minorities than did the Christian West.«<sup>26</sup> Die traditionelle islamische Toleranz gegenüber vorgängig festgelegten religiösen Gruppen ist dennoch historisch und systematisch von anderer Struktur als die menschenrechtlich gedachte, auf individuelle Gleichberechtigungsansprüche gegründete Religionsfreiheit. Außerdem hatte auch die is-

24 Vgl. auch BVerfGE, Bd. 32, S. 98-111, hier S. 106.

25 Vgl. dazu Adel Theodor Khoury, *Toleranz im Islam* (München: Kaiser/Mainz: Grünewald, 1980). Zu den koranischen Grundlagen der islamischen Toleranz vgl. Christian W. Troll, »Der Blick des Koran auf andere Religionen«, in: Walter Kerber (Hg.), *Wie tolerant ist der Islam?* (München: Kindt, 1991), S. 47-69. Die Schattenseiten der klassischen islamischen Toleranzkonzeption betont die Historikerin Bat Ye'or, *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam* (Gräfelfing: Resch Verlag, 2002).

26 Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics* (Boulder: Westview, 1991), S. 148.

lamische Toleranz traditionell ihre Grenzen: Ausgeschlossen waren Polytheisten und andere »Götzenanbeter« sowie vor allem Apostaten, galt der Abfall vom Islam doch als ein Kapitalverbrechen, vergleichbar dem Hochverrat. Der im heutigen islamischen Schrifttum viel zitierte Koranvers 2,256 – »kein Zwang in der Religion« – wurde in langen Phasen der Vergangenheit anscheinend in einer Weise verstanden, die sich mit der Position des Thomas von Aquin und anderer mittelalterlicher Kirchenlehrer vergleichen lässt: Nach Thomas durfte zwar keinerlei Zwang in Richtung auf die *Annahme* des Glaubens ausgeübt werden; mit der einmal geschenehen Annahme des wahren Glaubens war fortan der Rückweg aber verschlossen – so wie der Eintritt ins Kloster zwar freiwillig geschehen, ein Austritt hingegen nicht möglich sein sollte.<sup>27</sup> Sowohl für den traditionellen Islam wie für das mittelalterliche Christentum markierte das Delikt der Apostasie offenbar eine eindeutige Grenze der Toleranz.<sup>28</sup>

Die Religionsfreiheit stellt als allgemeines Menschenrecht einen Anspruch, der über die Toleranzpolitik der Staaten, wie eng oder pragmatisch, demütigend oder großherzig diese auch angelegt sein mochte, konzeptionell hinausgeht. Sie zielt nicht auf eine graduelle Erweiterung der Toleranz, sondern formuliert ein *neues Grundprinzip*,

27 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II/II, qu. 10, art. 8: »Von den Ungläubigen haben einige niemals den Glauben angenommen, wie die Heiden und Juden. Solche sind denn auf keine Weise zum Glauben zu nötigen, damit sie aus sich heraus glauben; denn Glauben ist eine Sache des Willens. [...] Es gibt aber andere Ungläubige, die einmal den Glauben angenommen haben und ihn offen bekennen, wie die Häretiker und alle Abtrünnigen. Und solche sind auch mit körperlichen Mitteln zu nötigen, zu erfüllen, was sie versprochen, und festzuhalten, was sie ein für allemal angenommen haben.« Zitiert nach der Ausgabe von Walberberg, a.a.O., Bd. 15, S. 212f.

28 Dies konzedieren heute auch kritische Muslime wie Mohammed Talbi, »Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive«, in: Johannes Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte* (Mainz: Grünewald, 1993), S. 53-71, hier S. 64ff.

das erstmals in der Zeit der großen demokratischen Revolutionen politisch zum Durchbruch gelangt ist. Dass den Zeitgenossen der Wandel von der Toleranz zur Religionsfreiheit durchaus bewusst war, zeigt eine Aussage des Grafen Mirabeau während der Beratungen über die Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution: »Das Vorhandensein einer Autorität, die die Macht hat zu tolerieren«, so Mirabeau, »ist ein Verstoß gegen die Gedankenfreiheit, und zwar gerade dadurch, daß sie toleriert und genauso nicht tolerieren könnte.«<sup>29</sup> Ähnlich hatte zuvor schon Kant die Toleranz als einen »hochmütigen Namen« bezeichnet.<sup>30</sup> Der schärfste zeitgenössische Kritiker des Toleranzbegriffs aber war Thomas Paine mit seinem Vorwurf, dass die Toleranz geradezu blasphemisch sei, weil derjenige, der Toleranz praktiziert, sich damit ein Richteramt nicht nur über andere Menschen, sondern auch über Gott anmaßt, indem er Gott vorschreibt, welchen Glauben und welchen Gottesdienst er akzeptieren soll.<sup>31</sup> Ganz ähnlich formuliert heute Mohammed Talbi sein Plädoyer für eine Überwindung der klassischen islamischen Toleranzdoktrin zugunsten der Menschenrechte. Aus islamischer Sicht betont er, die Religionsfreiheit sei »ein Akt grundlegender Achtung vor der Souveränität Gottes und vor dem Geheimnis seiner Absicht mit dem Menschen«. Und weiter schreibt er: »Die Freiheit des Menschen achten heißt letztlich, die Absicht Gottes achten. Ein echter Muslim sein heißt, sich dem Willen Gottes unterwerfen.«<sup>32</sup>

29 Zitiert nach Roman Schnur (Hg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl. 1974), S. 121.

30 Kant, *Beantwortung der Frage: »Was ist Aufklärung?«* (1784), Akademie Ausgabe Bd. VIII, S. 33-42, hier S. 40.

31 Vgl. Thomas Paine, *The Rights of Man*. With an Introduction by Arthur Seldon (London: J.M. Dent & Sons, 1906), S. 66: »[...] by the same act of assumed authority by which it tolerates man to pay his worship, it [= toleration, H.B.] presumptuously and blasphemously sets itself up to tolerate the Almighty to receive it.«

32 Talbi, Religionsfreiheit, a.a.O., S. 71.

Die Religionsfreiheit als Menschenrecht ist eine moderne Idee, die gegenüber der vormodernen Toleranzpolitik christlicher oder islamischer Prägung einen grundlegend anderen Ansatz bedeutet. Dies anzuerkennen heißt nicht, einer einlinigen Fortschrittsidee zu huldigen. Ob die moderne Gesellschaft gegenüber vormodernen Gesellschaften grundsätzlich überlegen ist, stellt eine Frage dar, die angesichts der vielfältigen Ambivalenzen der Moderne keine einfache Antwort finden wird; diese Frage kann auch durchaus offen bleiben.<sup>33</sup> Worum es stattdessen geht, ist die Einsicht, dass in den Auseinandersetzungen mit Krisen- und Unrechtserfahrungen in den sich modernisierenden Gesellschaften ein neues Prinzip des politisch-rechtlichen Umgangs mit Pluralismus entstanden ist, das darauf beruht, die Vielfalt der Überzeugungen und Lebensformen als Ausdruck menschlicher *Freiheit* zu respektieren und nach Maßgabe von *Gleichberechtigung* unter rechtlichen Schutz zu stellen. Auf dieser neuen, spezifisch modernen Grundlage steht der säkulare Rechtsstaat, dessen Durchsetzung insofern zugleich die Überwindung der staatlichen Toleranzpolitik in Religionsfragen markiert.<sup>34</sup>

- 33 Zum Ort der Menschenrechte in den Ambivalenzen der Moderne vgl. Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), S. 29ff.
- 34 Während die Toleranz als Maxime *staatlicher* Religionspolitik überholt ist, kann sie in der *innergesellschaftlichen* Wahrheitskonkurrenz bzw. im Zusammenstoß unterschiedlicher Lebensformen durchaus mäßigend wirken und ist insofern keineswegs generell verzichtbar. Zur Bedeutung der Toleranz vgl. die Beiträge bei Alois Wierlacher (Hg.), *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung* (München: iudicium, 1996); Reiner Forst (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend* (Frankfurt a.M.: Campus, 2000).

### 3. Praktischer Geltungsvorrang des säkularen Rechts

Der säkulare Rechtsstaat ist bescheiden und anspruchsvoll zugleich. Die Bescheidenheit zeigt sich in der *inhaltlichen Selbstbeschränkung* seines Geltungsanspruchs: Der Staat ist weder Heilsinstrument noch Instanz einer umfassenden Sinnorientierung. Vielmehr überlässt er die Suche nach Sinn und nach Wahrheit den Menschen, denen es obliegt, als Individuen und in Gemeinschaft mit Anderen in Freiheit ihren Lebensweg zu finden. Genau in dieser Option für die Freiheit der Menschen zeigt sich zugleich der spezifische Anspruch, den der säkulare Rechtsstaat enthält. Denn für die Ermöglichung der Freiheit, und zwar der gleichen Freiheit aller, trägt der Staat *grundlegende politisch-rechtliche Verantwortung*, die ihrerseits durch die gemeinschaftlich wahrgenommene freie Selbstbestimmung der Rechtsunterworfenen – d.h. demokratisch – legitimiert ist. Demokratie und Freiheitsrechte verweisen gemeinsam zuletzt auf die Idee der *Würde des Menschen*, die zwar schon in den Grundschriften verschiedener Religionen und Philosophien aufscheint, in der Moderne aber deutlicher als zuvor aus der Befähigung und Bestimmung des Menschen zur Verantwortung, d.h. zum *Subjekt mündiger Selbst- und Mitverantwortung* verstanden wird.<sup>35</sup> Die Würde des Menschen (die ihrerseits für weitergehende religiöse oder weltanschauliche Deutungen offen bleibt) stellt das oberste rechtsethische Prinzip der freiheitlichen Verfassungsordnung dar. Dass um der »unantastbaren« Würde des Menschen willen die rechtliche Freiheit »unverletzlich« und »unveräußerlich« ist, findet in Artikel 1 des Grundgesetzes prägnanten Ausdruck.<sup>36</sup> Aus dem Mandat des

35 Besonders prägnant ist dieser Zusammenhang von Kant herausgearbeitet worden, der die innere Einheit von Würde und Autonomie betont. Vgl. dazu Heiner Bielefeldt, *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), S. 53ff.

36 Vgl. Artikel 1 Absatz 1 und 2 GG: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen

Staates für Freiheit und Würde des Menschen entspringt das Postulat, dass dem staatlich gesetzten säkularen Recht ein praktischer Geltungsvorrang gebührt. Dieser Vorrang besteht auch – und dies ist für unseren Zusammenhang entscheidend – gegenüber etwaigen Vorstellungen eines göttlichen Rechts.

Der beanspruchte praktische Geltungsvorrang des säkularen staatlichen Rechts hat zu historischen Konflikten, oft zu regelrechten Kulturkämpfen mit denjenigen Religionsgemeinschaften geführt, die ihrerseits auf dem Vorrang göttlich offenbarter Gebote oder Rechtsnormen bestehen. Der Widerstand der katholischen Kirche, der zur Zeit der Französischen Revolution begann und seinen Höhepunkt im berühmten »Syllabus Errorum« des Papstes Pius IX. von 1864 fand,<sup>37</sup> wurde erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) offiziell beendet.<sup>38</sup> Im islamischen Raum ist das Verhältnis von religiösem und säkularem Recht nach wie vor weitgehend ungeklärt; in manchen Ländern – z.B. in der spätkemalistischen Türkei oder im postrevolutionären Iran – finden derzeit heftige politische Auseinandersetzungen um diese Frage statt.<sup>39</sup> Weil man sich über den Stellenwert des religiösen und des säkularen Rechts im Staat nicht einigen konnte, hat Israel bis heute keine geschriebene Staatsverfassung.<sup>40</sup> Für diverse

Gewalt. Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt.«

37 Vgl. Konrad Hilpert, *Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität* (Düsseldorf: Patmos, 1991), S. 138ff.

38 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, »Die Bedeutung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach«, in: ders., *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt* (Freiburg i.Br.: Herder, 1990), S. 59-70.

39 Vgl. Gilles Kepel, *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus* (München/Zürich: Piper, 2001), S. 401ff.; bzw. Navid Kermani, *Iran. Die Revolution der Kinder* (München: C.H. Beck, 2000).

40 Vgl. Natan Lerner, »Der politische Kompromiss: Religion und Staat in Israel«, in: Juliane Kokott/Beate Rudolf (Hg.), *Gesellschaftsgestaltung unter*

fundamentalistische Bewegungen, die in allen religiösen Kontexten vorkommen, ist die Gegnerschaft zum säkularen Staat geradezu konstitutiv.<sup>41</sup>

Dass die Durchsetzung des Geltungsvorrangs säkularen staatlichen Rechts nicht ohne Auseinandersetzungen mit den Religionsgemeinschaften geschehen konnte bzw. kann, darf Niemanden überraschen. Gleichwohl haben sich mit der Zeit Wege zur Entschärfung oder auch zur produktiven Bewältigung solcher Konflikte finden lassen. Dadurch ist es möglich geworden, dass z.B. Vertreter der christlichen Kirchen die Säkularität von Staat und Recht heute theologisch reflektiert akzeptieren. Ähnliche Positionen finden sich auch bei manchen zeitgenössischen muslimischen Denkern (vgl. unten Kap. IV,4). Eine wichtige Voraussetzung für eine produktive Überwindung der Gegnerschaft ist die Einsicht, dass der vom Staat beanspruchte Primat des säkularen Rechts sich auf einen *praktischen* Geltungsvorrang beschränkt. Es geht nicht etwa darum, eine abstrakte Überlegenheit menschlicher Rechtssetzungen gegenüber göttlichen Geboten zu behaupten und die Säkularität auf diese Weise zu einer postreligiösen Weltanschauung zu stilisieren, die den Religionen ihren Rang und ihre gesellschaftliche Rolle streitig machen will, wie dies in verschiedenen Fortschrittsideologien vor allem des 19. Jahrhunderts gedacht war (vgl. dazu unten, Kap. III,2). Auch die weltanschauliche Fundamentalopposition von Anthropozentrismus und Theozentrismus, die Bassam Tibi zur Deutung der Auseinandersetzungen ins Spiel gebracht hat, führt in die Irre.<sup>42</sup> Der *praktische* Primat des säkularen Rechts ist vielmehr die politisch-rechtliche Konsequenz aus der Einsicht, dass religiöse Wahrheits- und reli-

dem Einfluss von Grund- und Menschenrechten (Baden-Baden: Nomos, 2001), S. 259-271.

<sup>41</sup> Vgl. z.B. Thomas Meyer (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989); Martin E. Marty/R. Scott Appleby, *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne* (Frankfurt a.M.: Campus, 1996).

<sup>42</sup> Vgl. Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte* (München/Zürich: Piper, 1994), S. 54; 74 u.ö.

gionsrechtliche Geltungsansprüche (wie immer theozentrisch sie weiterhin gedacht sein mögen) stets in *menschlicher Interpretation* vorliegen – ein Sachverhalt, der sich in den irreversibel pluralistischen Gesellschaften der Moderne deutlicher als je zuvor der Erfahrung aufdrängt und der somit Anlass für einen neuen »Gesellschaftsvertrag« auf der Grundlage der Achtung gleicher Freiheit werden konnte. Wenn der säkulare Rechtsstaat mit der Garantie der Religionsfreiheit demnach die Vielfalt der Überzeugungen und Lebensformen als Ausdruck *menschlicher Freiheit und Würde* anerkennt und schützt, schafft er zugleich eine verbindliche Rahmenordnung, in der Menschen unabhängig von ihren unterschiedlichen religiösen oder nicht-religiösen Überzeugungen und Lebensformen gleichberechtigt miteinander leben können.

Für die Religionsgemeinschaften bedeutet dies Herausforderung und Chance zugleich. Sie müssen zunächst mit der Tatsache zurecht kommen, dass ihre jeweilige Wahrheit bzw. Lebensform zwar für die eigenen Anhänger nach wie vor maßgebend ist, dass sie aber nicht unmittelbar zur Grundlage des politischen Gemeinwesens und seiner Rechtsordnung werden kann. Darin steckt eine *Zumutung*, die manchmal als Bedeutungsverlust oder auch als Kränkung des religiösen Selbstverständnisses empfunden worden ist; dies erklärt den oft lange, teils bis heute anhaltenden oder auch neu aufbrechenden Widerstand gegen den säkularen Staat und seine Rechtsordnung. Die Orientierung an der Freiheit, in deren Namen der praktische Geltungsvorrang des säkularen Rechts von Staats wegen vorgebracht wird, gibt den Religionsgemeinschaften zugleich aber die Chance, ihre eigene religiöse Praxis deutlicher als zuvor als einen *Ausdruck mündiger Verantwortung* der Gläubigen zu verstehen und an diesem Maßstab zu orientieren. Dies bildet den Kern religionsphilosophischer und theologischer »Aufklärung«, die sich auf höchst unterschiedlichen Wegen vollziehen kann. Sie ist möglich, insofern die religiösen Quellen für eine Wertschätzung menschlicher Verantwortung (z.B. als göttlichen Auftrag) Anknüpfungspunkte bieten, die vom hermeneutischen Standpunkt des modernen Freiheitsbewusstseins her neu erschlossen werden können.<sup>43</sup>

43 Vgl. dazu die Beiträge in: Johannes Schwartländer (Hg.), *Modernes Frei-*

Damit eröffnet sich schließlich auch die Perspektive einer produktiven Auseinandersetzung der Religionsgemeinschaften mit dem politisch-rechtlichen Freiheitsethos, wie es dem modernen säkularen Rechtsstaat zugrunde liegt. Auch dabei kommt der Religionsfreiheit eine Schlüsselfunktion zu. Denn an der Möglichkeit, die Religionsfreiheit – also eine zunächst politisch-rechtliche Kategorie – auch theologisch zu akzeptieren und zu würdigen, erweist sich entscheidend die Gesprächsfähigkeit und Gestaltungskraft der Religionsgemeinschaften in der modernen, pluralistischen Gesellschaft.

*heitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte* (Mainz: Grünewald, 1981).