

Hartmut Kreß •, Religionsfreiheit und Toleranz als Leitbild: Kulturelle Grundlagen – sozial- und rechtsethische Problemstellungen,
in: Ders. (Hg.), Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform, Münster 2004, S. 21-58

- Prof. Dr. Hartmut Kreß,
Universität Bonn,
Evang.-Theol. Fakultät,
Abt. Sozialethik,
Am Hof 1, 53113 Bonn,
<http://www.sozialethik.uni-bonn.de>

HARTMUT KREß

**Religionsfreiheit und Toleranz als Leitbild:
Kulturelle Grundlagen – sozial- und rechtsethische Problemstellungen***Gliederung*

- I. Ausweitung der Religionsfreiheit als Entwicklungslogik der neuzeitlichen Kultur
- II. Rechts- und ethikgeschichtliche Entwicklungslinien
 - 1. Freiheitsorientierter Wertewandel am Beispiel des Autonomiebegriffs
 - 2. Stufen zunehmender Religionsfreiheit in der Rechtsgeschichte
 - 3. Die Konzeption der Religionsfreiheit im neuzeitlichen Judentum
 - 4. Religions- und Gewissensfreiheit: ein religionsübergreifend verankertes Postulat
- III. Dialogische Toleranz als umfassendes Toleranzverständnis
 - 1. Toleranz – ethisches Äquivalent zur Religionsfreiheit
 - 2. Paradigmenwechsel im Toleranzbegriff heute
 - 3. Abgrenzungen
- IV. Bewährung von Religionsfreiheit und Toleranz im heutigen Religionsrecht
 - 1. Religionsfreiheit und Toleranz in Anbetracht der Säkularisierung
 - 1.1. Die Frage des Gottesbezugs in der Verfassung
 - 1.2. Laizität oder kooperative Neutralität des Staates?
 - 2. Religionsfreiheit im Pluralismus: Die persönlichen Freiheitsrechte als Maßstab
 - 2.1. Die Kopftuchfrage
 - 2.2. Religionsfreiheit im Zusammenhang gesundheitlicher Selbstbestimmungsrechte
- V. Religionsfreiheit und Toleranz – ausgeweitete Geltung sowie Grenzziehungsprobleme

*I. Ausweitung der Religionsfreiheit als Entwicklungslogik
der neuzeitlichen Kultur*

Die Ideen- und Kulturgeschichte der Neuzeit ist Ausdruck des Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit. Diese weitreichende These ist von den geschichtsphilosophischen Entwürfen J.G. Fichtes und G.W.F. Hegels zur Geltung gebracht worden.¹ Nun ist gegenüber den gedanklichen Konstruktionen dieser idealistischen Philosophen, vor allem gegenüber ihrem Geschichts- sowie Fortschrittsoptimismus, in verschiedener Hinsicht Skepsis geboten. Dass

¹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie Werkausgabe Bd. 12, Frankfurt/M. 1970, 32, vgl. 520ff.

sich, wie Hegel behauptete, innerhalb der Geschichte „der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ sogar mit „Notwendigkeit“ vollziehe, wird durch historische Erfahrung widerlegt. Fichte und Hegel vertraten ferner die These, es sei vor allem das evangelische Christentum gewesen, das in der Neuzeit Freiheitsfortschritte bewirkt habe: Der Protestantismus habe „die Fahne des *freien Geistes*“ in der Welt aufgerichtet; in den Epochen, die auf die reformatorischen Ursprünge folgten, gehe es nun darum, „dieses Princip in die Welt hineinzubilden“ und es für „Recht, Eigenthum, Sittlichkeit, Regierung, Verfassung u.s.w.“ fruchtbar zu machen.“² Dieses letztere Postulat lädt zu der Rückfrage ein, ob der Protestantismus diesem Freiheitsideal tatsächlich durchweg gerecht geworden ist und inwieweit er ihm heutzutage Genüge leistet.

Doch davon abgesehen: In einer bestimmten Hinsicht verdient die These, in der geschichtlichen Entwicklung sei ein stetiger Freiheitsfortschritt zu beobachten, besondere Beachtung. Denn sie lässt sich daran bewähren und findet darin eine Bestätigung, dass man sich das Leitbild der Religions- und Gewissensfreiheit vor Augen führt. Das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit gehört zu den Streitpunkten der neuzeitlichen Rechts- und Kulturgeschichte. Seine überragende rechtspolitische Bedeutung als ein Schutz-, Abwehr- und individuelles Freiheitsrecht erlangte es, nachdem die Reformation in Europa zu einer Glaubensspaltung geführt hatte, in deren Konsequenz zwischen den Konfessionen kriegerische Auseinandersetzungen entbrannten. Mit der Reformation hatte die frühere, zumindest vordergründige religiöse bzw. konfessionelle Geschlossenheit der Gesellschaft ihr Ende gefunden, indem innerhalb des Christentums abgesehen von den Sekten und kleineren Gruppen eine Pluralität von Konfessionen – katholisch „altgläubig“, lutherisch und reformiert – entstand. Auf der Basis der christlichen Religion konnten die staatliche Einheit und der weltliche Friede jetzt nicht mehr gewährleistet werden; das Gegeneinander der Konfessionen entfachte im Gegenteil die blutigen Konfessionskriege bis hin zum Dreißigjährigen Krieg. Daher fiel es nun der weltlichen Obrigkeit bzw. modern gesagt dem Staat und seiner Rechtsordnung zu, den Bürgern ungeachtet ihrer unterschiedlichen religiösen und konfessionellen Überzeugungen sowie ungeachtet der Antagonismen zwischen den Kirchen ein gedeihliches Nebeneinander zu ermöglichen und ihr Gewissen bzw. ihre persönliche religiöse Identität zu schützen.

Hiervon ausgehend wurde die Gewissens- und Religionsfreiheit für die neuzeitliche Staatsordnung zu einem ethisch-rechtlichen Basisprinzip. Sie lässt

² G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hg. v. H. Glockner, Bd. 11, 3. Aufl. Stuttgart 1949, 524. Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Werke*, hg. v. I.H. Fichte, ND Berlin 1971, Bd. 7, 350, 609.

sich sogar als Ausgangs- und Kristallisationspunkt der modernen Menschenrechtserklärungen und als normative Grundlage der modernen Freiheitsidee *überhaupt* interpretieren.³ Trotz kulturgeschichtlicher Rückschritte, Widerstände und Verzögerungen hat sie sich zunehmend durchgesetzt und ist *à la longue* in ihrer Geltung und Reichweite stets ausgeweitet worden. Diese Logik einer geschichtlichen ethischen Evolution sollte im Blick auf Gegenwartsprobleme wahrgenommen und gegenwartsbezogen aufgearbeitet werden.

Denn heutzutage sind die Gesellschaft und die Staatsordnung erneut von Umbrüchen geprägt, die geistig und kulturell keineswegs bewältigt sind. Wesentliche Tendenzen beruhen auf der Säkularisierung, der weltanschaulichen Pluralisierung in der Moderne sowie der Individualisierung der Lebensstile. In diesem Licht sind auch Fragen, die in letzter Zeit in Bezug auf Europa diskutiert worden sind, darunter die Nennung Gottes in der Präambel der EU-Verfassung, zu sehen. Bei der derzeitigen Europäisierung der Staats- und Rechtsordnungen geht es neben anderen Herausforderungen auch um das Leitbild der Religionsfreiheit und um die Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirchen bzw. Staat und Religionsgemeinschaften. Diese Thematik gelangt in der Bundesrepublik Deutschland sowie in Europa neu auf die Tagesordnung und wird in den nächsten Jahren virulent bleiben.

Dass die Geltung und Reichweite der Religions- und Gewissensfreiheit inzwischen erneut zu zumindest *einem* Brennpunkt gesellschaftlicher, politischer und verfassungsrechtlicher Auseinandersetzungen wird, zeigt sich ebenfalls innerhalb der Bundesrepublik Deutschland. Das Bundesverfassungsgericht hat in dieser Hinsicht Rechtsfortschreibungen vorgenommen, zum Beispiel indem es entschied, dass religiösen Gemeinschaften ungeachtet ihrer dem sonstigen Wertekonsens widerstreitenden binnenreligiösen Überzeugungen grundsätzlich der Status der Körperschaft des öffentlichen Rechtes zusteht; sie brauchen lediglich bestimmte formale Mindeststandards zu erfüllen und müssen die Rechtsordnung achten.⁴ Das Phänomen, dass das Grundrecht der Religionsfreiheit, in diesem Fall die korporative Religionsfreiheit, vom Richterrecht fortgebildet und weiter ausgestaltet wird, knüpft an die Dynamik der neuzeitlichen europäischen Rechts- und Kulturgeschichte zu religionsrechtlichen Fragen an.

³ Diese Deutung, die Ernst-Wolfgang Böckenförde wieder aufgegriffen hat, vertrat bereits Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 1895 (Wiederabdruck in: Roman Schnur [Hg.], *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964, 1-77).

⁴ Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 19.12.2000, 2 BvR 1500/97.

Bevor auf Gegenwartsprobleme die Sprache gebracht wird, seien zunächst exemplarisch geistes-, kultur- und rechtsgeschichtliche Hintergründe beleuchtet. Denn für den Umgang mit heutigen staatskirchen- und religionsrechtlichen Herausforderungen ist von Interesse, wie strittig die Religions- und Gewissensfreiheit bereits in der Vergangenheit war. Vor allem verdient Beachtung, dass in der Vergangenheit eine produktive, freiheitsförderliche Auseinandersetzung stattfand, die darauf hinauslief, dass die zunehmende Durchsetzung und Akzeptanz sowie die Ausweitung, die inhaltliche Ausdehnung des Grundrechtes der Religionsfreiheit zur Entwicklungslogik der neuzeitlichen Ethik- und Kulturgeschichte wurden.

II. Rechts- und ethikgeschichtliche Entwicklungslinien

1. Freiheitsorientierter Wertewandel am Beispiel des Autonomiebegriffs

Geistesgeschichtlich ist daran zu erinnern, dass in der frühen Neuzeit das Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit mit dem Begriff der Autonomie umschrieben wurde. Im Jahr 1586 publizierte der katholische kaiserliche Reichshofratssekretär Andreas Erstenberger unter dem Pseudonym Franciscus Burgcardus die Schrift „De Autonomia, das ist von Freystellung mehrerlay Religion und Glauben“. Darin sprach er sich gegen die Autonomie aus, die er für protestantische Glaubensfreiheit und -willkür hielt; Autonomie oder „Freystellung“ seien „freye Willkühr“ und verführten die Einzelnen dazu, „anzunehmen, zu thun, zu halten und zu glauben, was einer selbst wil und ihme gut dünkt und gefellig ist“. Dies stehe aber gegen „ordnung un Gesetz“ und widersprach in seinen Augen dem mittelalterlich-katholischen ordo-Gedanken.⁵

Nach dem Westfälischen Frieden (1648) wurde die Autonomie als „Freystellung der Religion“ und „Gewissens-Freyheit“ im allgemeinen Sprachgebrauch dann aber zunehmend positiv gewertet: Es vollzog sich ein signifikanter Wertewandel. Seit der Philosophie Kants ist Autonomie geradezu zu dem Leitmotiv moderner Philosophie geworden und wird begrifflich inzwischen sogar von der katholischen Kirche rezipiert, indem sich das Zweite Vatikanische Konzil 1965 in der Erklärung „Gaudium et spes“ (Nr. 36) positiv auf die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ in der modernen Gesellschaft einließ und das Lehramt zum Beispiel die weltliche Rechtsordnung

⁵ Zit. nach R. Pohlmann, Autonomie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971, 701-719, hier 702f; vgl. Martin Heckel, Autonomia und Pacis Compositio, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, 76. Bd., Kanonist. Abtlg. XLV, 1959, 141-248.

oder die Wissenschaftsfreiheit in ihrer jeweiligen Autonomie akzeptierte. Im Jahr 1965 rückte die katholische Kirche auch von ihrer traditionellen Verurteilung der Religions- und Gewissensfreiheit als eines modernen liberalen Irrtums ab und bejahte sie nunmehr.

Das Zweite Vaticanum hat der Religionsfreiheit sogar eine besonders nachdrückliche und überzeugende Begründung zukommen lassen. Da die religiöse Überzeugung zum Kern der menschlichen Existenz gehört und sie Ausdruck personaler Freiheit ist, steht sie gemäß der Konzilserklärung „*Declaratio de libertate religiosa*“ unter dem Schutz der Menschenwürde: „Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat.“ Die Kirche gestand nun zu, dass jeder Einzelne seine religiöse Überzeugung aus seiner *eigenen* Perspektive heraus gewinnen darf; denn: „Die Wahrheit muss ... auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person ... eigen ist“, so dass die Personwürde und religiösen Freiheitsrechte ebenfalls für diejenigen, die von der katholischen Lehre abweichen, gelten und sie – wie das Konzil formulierte – „auch denjenigen erhalten [bleiben], die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen.“ Theologisch gilt die Gewissens- und Religionsfreiheit katholischem Werturteil zufolge nun als unhintergebar, weil Gott „Rücksicht [nimmt] auf die Würde der von ihm geschaffenen menschlichen Person, die nach eigener Entscheidung in Freiheit leben soll“.⁶

Diese Fundierung der Religionsfreiheit auf die Idee der Menschenwürde kann als wegweisend gelten. Dass das Zweite Vaticanum die Religionsfreiheit so „stark“ machte und sie derart unhintergebar mit Hilfe der unantastbaren Menschenwürde begründete, ist um so bemerkenswerter, als sie zuvor apodiktisch verurteilt worden war. Den Satz „Es steht jedem Menschen frei, diejenige Religion anzunehmen und zu bekennen, die man, vom Lichte der Vernunft geführt, für wahr erachtet“ hatte Papst Pius IX. 1864 in der Enzyklika *Quanta cura* bzw. im *Syllabus errorum* autoritativ verurteilt. Bis weit in das 20. Jahrhundert hinein wurde dieses Verdikt aufrecht erhalten und bekräftigt.⁷

Zwar treten auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zwischen Theorie und Praxis, d.h. zwischen grundsätzlicher Akzeptanz der Gewissens- und Religionsfreiheit einerseits, einer ganzen Reihe von rigoristischen, ja intoleranten Voten der katholischen Amtskirche zu konkreten rechtlichen, kirchenrechtlichen oder moralischen Fragen andererseits, Widersprüche zuta-

⁶ Vgl. neben der *Declaratio de libertate religiosa*, der die oben stehenden Zitate entstammen, z.B. den Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, Nr. 160.

⁷ Vgl. Wolfgang Thönissen, Menschenwürde und Religionsfreiheit in der Sicht katholischer Theologie, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 44/2000, 23-32, hier 23.

ge; dies steht auf einem anderen Blatt und soll hier beiseite bleiben.⁸ Interessant ist allerdings, dass in den Debatten der Jahre 2003 / 2004 zu der Frage, ob eine muslimische Lehrerin ein Kopftuch tragen dürfe, katholische Meinungsäußerungen zum Teil behutsamer ausfielen als Voten aus evangelischen Kirchen. Unmittelbar nachdem das Bundesverfassungsgericht das Tragen eines Kopftuchs im Unterricht als verfassungsrechtlich immerhin vorstellbar beurteilt hatte, empfahl der Rat der EKD den Ausschluss Kopftuchtragender Lehrerinnen aus dem Schuldienst.⁹ Lässt sich die Zurückhaltung der katholischen Kirche, gegenüber muslimischen Lehrerinnen staatliche Verbote zu fordern¹⁰, abgesehen von pragmatischen und vordergründigeren politischen Motiven auch als Konsequenz dessen deuten, dass die neuere katholische Lehre auf der Basis des Zweiten Vaticanums die individuelle Religionsfreiheit so nachdrücklich als Teil der nicht relativierbaren Menschenwürde begreift?

2. Stufen zunehmender Religionsfreiheit in der Rechtsgeschichte

Indem soeben der Streit um das Kopftuch erwähnt wurde, klang an, dass die Auslegung von Religionsfreiheit derzeit auf religionspolitischer und verfassungsrechtlicher Ebene wieder zu Kontroversen führt. Was den geschichtlichen Hintergrund der heutigen staatlich-rechtlichen Absicherung der Religions- und Gewissensfreiheit anbelangt, so setzte sie sich im neuzeitlichen Europa schrittweise, in mehreren Stufen durch.

Im nachreformatorischen Zeitalter des 16. und 17. Jahrhunderts (Augsburger Religionsfriede 1555) wurde lediglich anerkannt, dass ein Landesfürst auf Angehörige der anerkannten christlichen Konfessionen in Glaubensfragen keinen Zwang ausüben darf. Bürgern, die sich zu einer anderen Konfession als der des Landesherrn bekannten, wurden die private Hausandacht oder das Auswanderungsrecht (*ius emigrandi*) eingeräumt. Dank der Aufklärung, für die Namen wie die des protestantischen Rechtsgelehrten Samuel Pufen-

⁸ Kritische Anmerkungen hierzu aus meiner Sicht: Hartmut Kreß, Ethischer Immobilismus oder rationale Abwägungen? Das Naturrecht angesichts der Probleme des Lebensbeginns, in: Reiner Anselm / Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin, Göttingen 2003, 111-134.

⁹ Stellungnahme des Rates der EKD vom 11.10.2003: Folgerungen aus der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zum Kopftuchstreit. Im Internet unter: <http://www.ekd.de/presse>.

¹⁰ Vgl. z.B. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Christen und Muslime in Deutschland, Bonn 23.09.2003 (Arbeitshilfen 172), Nr. 459ff, bes. Nr. 465ff.

dorf (1632-1694)¹¹ oder des jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn (1728-1786) stehen, wurden Ende des 18. Jahrhunderts dann zusätzlich Juden oder Angehörigen von Sekten Glaubensfreiheit eingeräumt. Im Preußischen Allgemeinen Landrecht von 1794 (Elfter Titel § 2) hieß es: „Jedem Einwohner im Staate muss eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gestattet werden.“ In den deutschen Verfassungen des 19. Jahrhunderts umfasste die Gewissensfreiheit darüber hinaus das Recht auf *öffentliche* Religionsausübung für *alle* Bekenntnisse: „Jeder Deutsche ist unbeschränkt in der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Übung seiner Religion“ (Paulskirchen-Verfassung 1849, § 145). Den Stellenwert dieser Erlaubnis, dass alle Religionen und Konfessionen auch nach außen hin bekannt werden durften, verdeutlicht ein Seitenblick auf die österreichische Monarchie. Das Toleranzpatent des Kaisers Joseph II. aus dem Jahr 1781 brachte zwar eine formale Duldung von Evangelischen und auch von Juden mit sich (freilich nicht von Sekten oder Deisten); jedoch wurde nicht gestattet, dass nicht-katholische Kirchen einen Turm, Glockengeläut und Zugang von der Hauptstraße hatten.¹² So durfte die inzwischen durch die Austragung bedeutender ökumenischer Konferenzen bekannt gewordene evangelische Heilandskirche zu Graz in den Jahren nach 1824 zwar gebaut werden; sie wurde 1829 fertig gestellt, jedoch ohne Turm, Geläut, Straßeneingang oder religiöse Symbole: „Das Bethaus und die Schule machten also zusammen den Eindruck eines 3-geschossigen biedermeierlichen Wohnhauses unter einem gemeinsamen Walmdach.“ Im Jahr 1849 – zeitlich parallel zum Paulskirchenverfassungsentwurf in Deutschland – genehmigte der österreichische Kaiser, auch evangelische Kirchgebäude dürften wie Kirchen aussehen, so dass die Grazer Gemeinde 1852 einen Antrag auf einen Turm stellte.¹³ Seit dem 19. Jahrhundert wurde mithin die gemeinsam vollzogene und öffentliche Bekundung unterschiedlicher Konfessionen staatlich nach und nach akzeptiert.

Diese Logik einer ethischen Evolution zugunsten der Ausweitung von Religionsfreiheit zeigte sich in den Verfassungen des 19. Jahrhunderts noch in anderer Hinsicht: Erstmals wurde die Freiheit *von* der Religion, die Religionslosigkeit akzeptiert. Die – freilich nicht in Kraft getretene – Paulskirchenverfassung sah anstelle der kirchlichen Trauung die Zivilehe vor (§ 150) und

¹¹ Vgl. Bodo Geyer / Helmut Goerlich (Hg.), Samuel Pufendorf und seine Wirkungen bis auf die heutige Zeit, Baden-Baden 1996.

¹² Vgl. Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg/Br. 1962-1985, Bd. 7, 271f.

¹³ Evang. Pfarrgemeinde Heilandskirche zu Graz (Hg.), Eröffnungsschrift (Eröffnung der neuen Grazer Heilandskirche), 1992, 13f.

enthielt die Vorschrift, niemand dürfe „zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit gezwungen werden“ (§ 148). Ideengeschichtlich bedeutete dies einen beträchtlichen Freiheitsschub. Denn sogar die bahnbrechenden Vordenker der Religionsfreiheit, die Aufklärungsphilosophen des 17. und 18. Jahrhunderts, waren noch der Auffassung gewesen, der Staat solle Atheismus nicht dulden. Die Begründung lautete, dass die Religion die Grundlage für die Sittlichkeit und damit für die öffentliche Ordnung darstelle. Für diese Funktionsbestimmung der Religion verwendete Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) in seiner staatspolitischen Programmschrift „Du contrat social“ (1762) den Begriff der Zivilreligion, die er im Unterschied zu den kirchlich institutionalisierten Konfessionen als Religion mit minimalem inhaltlichem Gehalt beschrieb. Im wesentlichen galt ihm der Glaube an die Existenz Gottes, an das ewige Leben und an das göttliche Jüngste Gericht als staatsnotwendig. Diesen Minimalglauben dürfe der Staat dann allerdings verbindlich einfordern, und zwar zu dem Zweck, dass die Bürger aus Furcht vor der Vergeltung Gottes die Rechtstreue bewahren. Pierre Bayle (1647-1706) gehört zu den wenigen Vertretern der Aufklärungsphilosophie, die das Postulat, eine solche Basisreligion („Zivilreligion“, „natürliche Religion“) sei aus Gründen der Staatsräson erforderlich, bestritten haben. Demgegenüber schloss sich sogar der jüdische Aufklärungsphilosoph Moses Mendelssohn diesem Gedanken der Nichtduldung von Religionslosen an.

Davon abgesehen zählte Mendelssohn zu denjenigen Philosophen, die sich im Horizont des neuzeitlichen rationalen Naturrechts und der Aufklärung besonders nachdrücklich für die Gewissens- und Religionsfreiheit einsetzten. Nachfolgend sei seine Argumentation in den Blick genommen, weil sie paradigmatisch für die neuzeitlich-moderne Begründung von Religions- und Gewissensfreiheit steht. Vor allem soll, von Mendelssohn ausgehend, hervorgehoben werden, dass sich die Idee der Religionsfreiheit und das Plädoyer für Toleranz als ein Anliegen interpretieren lassen, das *religionsübergreifend*, d.h. aus der *Binnenperspektive* unterschiedlicher Religionen und Konfessionen selbst, heraus vertreten werden kann und sollte.

3. Die Konzeption der Religionsfreiheit im neuzeitlichen Judentum

Mendelssohns Plädoyer für Gewissens- und Religionsfreiheit ist vor dem Hintergrund damaliger Ungleichbehandlungen zu sehen. Noch im 18. Jahrhundert besaßen Juden in Brandenburg und Preußen weder ein Wohn- noch ein Bleiberecht noch die Möglichkeit, nach ihrer eigenen Wahl ein Gewerbe oder einen Beruf auszuüben. Nur aufgrund besonderer Genehmigung durften sie in Preußen wohnen und bestimmte Tätigkeiten ausüben. Moses Mendelssohn hatte in Berlin einen Schutzbrief und Wohnrecht erhalten, das aber nur

für ihn, nicht für seine Nachkommen galt. Der preußische König Friedrich der Große verhinderte im Jahre 1771 seine Aufnahme in die Berliner Akademie der Wissenschaften. Als sein Name auf einer Vorschlagsliste für die ordentliche Mitgliedschaft in der Königlichen Akademie der Wissenschaften erschien, machte Friedrich II. seinen Einspruch geltend, weil er befürchtete, Katharina von Russland, die ebenfalls unter den Kandidaten war, könne durch die Nennung eines Juden auf der gleichen Liste verstimmt sein. Darüber hinaus gehörten tätliche Verfolgungen zu den Lebensumständen der Juden in Deutschland im 18. Jahrhundert. Der berühmte Theologe Johann David Michaelis (1717-1791) oder Friedrich der Große erklärten, eine zu starke Vermehrung und Fortpflanzung der Juden in Deutschland stelle ein Übel dar, da die Gefahr bestehe, dass sich die Juden stärker als die deutsche Bevölkerung vermehren. Im Jahr 1750 schrieb Friedrich II. in der Vorrede zum „Generalreglement“¹⁴, das den Status der Juden in Preußen regelte und bis 1812 galt, bei den Juden in seinem Königreich seien „verschiedene Mängel und Mißbräuche“ festzustellen. „Insonderheit“ habe „derselben überhandnehmende Vermehrung nicht nur dem Publico, besonders aber denen christlichen Kaufleuten und Einwohnern ungemein Schaden und Bedrückung zugefüget“.¹⁵

Angeichts dessen war Mendelssohn bemüht, das Postulat der Menschenrechte und der Religionsfreiheit durch seine europaweite Korrespondenz rechtspolitisch zu fördern. In Preußen hat er den hohen Staatsbeamten und Kriegsrat Christian Wilhelm Dohm (1751-1820) darin unterstützt, ein gesellschaftliches Programm über Bürgerrechte vorzulegen, die Juden zugute kommen sollten.¹⁶ Philosophisch argumentierte Mendelssohn, dass alle Menschen, auch Juden, auf Glaubens- und Gewissensfreiheit einen *menschrechtlichen* Anspruch haben. In seiner für dieses Thema besonders belangvollen Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ (1783) griff er auf die neuzeitliche rationale Naturrechts- und Staatstheorie zurück, indem er entfaltete, dass das Gewissen, die Gesinnung und die innere Über-

¹⁴ „Revidiertes General-Privilegium und Reglement vor die Judenschaft im Königreiche Preußen etc.“ vom 17. April 1750.

¹⁵ Zit. nach Friedrich Battenberg, *Das Europäische Zeitalter der Juden*, Darmstadt 1990, Teilbd. II, 66. Zu Mendelssohn vgl. Michael Graetz, *Jüdische Aufklärung*, in: Michael A. Meyer u.a. (Hg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 1, München 1996, 251-350; Karl Heinrich Rengstorff, in: ders. / Siegfried von Kortzfleisch, *Kirche und Synagoge*, Stuttgart 1970, ND 1988, Bd. 2, 136-161; H. Kreß, *Die Theorie der Gewissensfreiheit bei Moses Mendelssohn*, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 3/1996, 60-87.

¹⁶ Chr. W. von Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 1781 / 1783.

zeugung ein Eigentum jedes Menschen seien, das grundsätzlich „unveräußerbar“ sei. Darin unterscheide sich das Gewissen vom äußeren, beweglichen Eigentum. Seit der frühen Neuzeit, z.B. bereits in der von Johannes Althusius (1557-1638) stammenden Schrift „Politica“ (1603), galt das Eigentum in der rationalen Naturrechtstheorie als ein besonders hohes Gut, das zu wahren der Staat auf jeden Fall verpflichtet sei. Mendelssohn argumentierte nun: Während sonstiges Eigentum im Rahmen der gesellschaftlichen Vertragsverhältnisse ökonomisch bewertet werden könne und es veräußerbar sowie ersetzbar sei, sei das Innere, das Gewissen des Menschen unersetzbar und daher ein überragend schutzwürdiges, ja ein schlechthin unantastbares Eigentum. Weil die Gewissensüberzeugung das innerste persönliche Gut eines jeden Menschen darstelle, dürfe keine äußere Institution, weder der Staat noch eine Religionsgemeinschaft oder Kirche, das Gewissen antasten und überfremden: „Das Recht auf unsere eigene Gesinnungen ist unveräußerlich, kann nicht von Person zu Person wandern“, so dass er postulierte:

„Weder Kirche noch Staat haben also ein Recht die Grundsätze und Gesinnungen der Menschen irgend einem Zwange zu unterwerfen. Weder Kirche noch Staat sind berechtigt, mit Grundsätzen und Gesinnungen Vorzüge, Rechte und Ansprüche auf Personen und Dinge zu verbinden, und den Einfluß, den die Wahrheitskraft auf das Erkenntnißvermögen hat, durch fremde Einmischung zu schwächen.“¹⁷

Damit begrenzte Mendelssohn die staatliche Kompetenz auf die äußere Seite des menschlichen Zusammenlebens, die Friedenssicherung und die Regelung der Rechtsverhältnisse. So sehr der Staat für diese äußeren gesellschaftlichen Konstellationen Verantwortung trage, sei er doch keinesfalls befugt, auf das Innere, das Gewissen und auf religiöse Überzeugungen Einfluss zu nehmen; und auch die Religionen und Kirchen haben das Gewissen der Menschen zu achten. Daher wandte er sich gegen Zwangsbekehrungen, gegen Zwangsmissionierung außereuropäischer Völker durch das christliche Europa und gegen die Nötigung von Juden, zur christlichen Kirche überzutreten, sowie gegen innerreligiöse Zwangsmaßnahmen wie den Ausschluss von Dissidenten aus einer Religionsgemeinschaft. Dies letztere war damals sogar innerhalb des Judentums selbst relevant, da die jüdische Gemeinde von Amsterdam 1656 den Philosophen Baruch Spinoza aus ihren Reihen ausgeschlossen hatte. In den Augen Mendelssohns widerstritt dies dem Toleranzgebot und der Gewissensfreiheit.

¹⁷ Moses Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe Bd. 8, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, 101-204, hier 129, 138.

In religionsphilosophischer Perspektive fügte er das Argument hinzu, alle Menschen hätten gleichermaßen Anteil an der religiösen Vernunft, die kulturübergreifend und universal sei. Die individuellen Verschiedenheiten, die zwischen den Menschen und ihren religiösen Überzeugungen faktisch bestünden, seien offensichtlich von Gott selbst beabsichtigt:

„Ist es euch um wahre Gottseligkeit zu thun; so lasset uns keine Uebereinstimmung lügen, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist. Keiner von uns denkt und empfindet vollkommen so, wie sein Nebenmensch; warum wollen wir denn einander durch trügliche Worte hintergehen? ... Warum uns einander in den wichtigsten Angelegenheiten unsers Lebens durch Mummerey unkenntlich machen, da Gott einem jeden nicht umsonst seine eigenen Gesichtszüge eingeprägt hat?“

Der Reichtum, der gerade durch die Unterschiede zwischen den Individuen gegeben sei, mache den „Zweck der Schöpfung“ aus.¹⁸ Gott selbst habe es so geordnet, dass die Überzeugung und der Glaube des einzelnen Menschen seinem persönlichen Gewissen entsprechen könne. Religionsphilosophisch leitete sich das Gebot der Toleranz für Mendelssohn daher aus der Gottesebenbildlichkeit eines *jeden* Menschen, der Achtung vor der *individuellen* Menschenwürde sowie darüber hinaus aus dem Gottesgedanken, nämlich den Gottesprädikaten, namentlich der Güte und Barmherzigkeit Gottes ab:

„Da die Menschen alle von ihrem Schöpfer zur ewigen Glückseligkeit bestimmt sein müssen, so kann eine ausschließende Religion nicht die wahre sein. Diesen Satz getraue ich mir als Criterium der Wahrheit in Religionssachen anzugeben. Eine Offenbarung, die allein die seligmachende sein will, kann nicht die wahre sein, denn sie harmonirt nicht mit den Absichten des allbarmherzigen Schöpfers.“¹⁹

Den Gedanken der Güte Gottes sah Mendelssohn gerade im Judentum zu tiefst verankert. Ohnehin habe das Judentum die Gewissensfreiheit seit jeher geachtet, da es keine dogmatische, sondern eine ethische Religion sei, der es auf die Thora, die Lebenspraxis, auf mitmenschliche Lebensregeln und die Nächstenliebe ankomme.

Mit solchen Überlegungen hat er damalige Zeitgenossen sehr beeindruckt. Sogar Immanuel Kant, der sich sonst abschätzig gegenüber Judentum und Juden äußerte, schrieb im Jahr 1783 an Mendelssohn einen Brief, in dem er die Ideen des soeben erschienenen Buches „Jerusalem“ als auch für das Christentum vorbildlich würdigte:

„Ich halte dieses Buch vor die Verkündigung einer großen, obzwar langsam bevorstehenden ... Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird.“

¹⁸ M. Mendelssohn, a.a.O. 202f.

¹⁹ M. Mendelssohn, Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik, hg. v. Moritz Brasch, Bd. 2, 1880 (ND Hildesheim 1968), 556.

Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreyheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zu getrauet hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kan. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreyheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unserer Seits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondere“.²⁰

4. Religions- und Gewissensfreiheit: ein religionsübergreifend verankertes Postulat

Mendelssohns Reflexionen und Kants Reaktion belegen, dass das Leitbild der Religions- und Gewissensfreiheit, das heute in den europäischen Verfassungen verankert ist und dessen Geltung rechtlich und gesellschaftlich jedem Zweifel enthoben ist, keineswegs nur auf christliche, sondern auch auf sonstige, darunter jüdische Impulse zurückgeht. G.E. Lessings zu Toleranz und Religionsfreiheit aufrufendes Drama „Nathan der Weise“ war von Mendelssohn inspiriert worden. Den Juden Nathan sowie den im Drama auftretenden Sultan hat Lessing als humane einsichtsvolle Personen charakterisiert. Darüber hinaus verdient Beachtung, dass der Höhepunkt dieses Dramas, die toleranzorientierte Ringparabel, literarische Vorbilder in mittelalterlichen Texten aller drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam besitzt: „Während des Mittelalters entstehen bereits jene Geschichten, die als mögliche Vorformen der berühmten Ringparabel Gotthold Ephraim Lessings ... angesehen werden dürfen, jedenfalls mit dieser in einem motivgeschichtlichen Zusammenhang stehen.“ Sie wurden zumindest „da und dort so erzählt, dass die traditionell negativen Muster, in denen sich die Religionen gegenseitig wahrnehmen, aufgelöst werden zugunsten einer gegenseitigen Wertschätzung und Achtung. ... Die erste Fassung stammt aus dem arabischen Kulturraum, konkret aus Bagdad, aus der Zeit der abbasidischen Kalifen im 8. Jahrhundert“.²¹

Zumal der Islam kannte historisch eine Toleranzkultur und hatte im Mittelalter in bestimmten Grenzen, die oftmals aber sehr viel weiter gesteckt waren als diejenigen des Christentums, Andersgläubige geduldet. Daher sollte man die These des Religionswissenschaftlers Gustav Mensching hinter sich lassen, die drei monotheistischen Universalreligionen – das Judentum, das Christentum und der Islam als „prophetische“ oder Offenbarungs-Religionen – seien *grundsätzlich, per se* exklusiv und intolerant. Vielmehr enthalten sie

²⁰ Immanuel Kant, Akademie-Ausgabe X, Briefwechsel, I, 347.

²¹ Vgl. Heinrich Schmidinger (Hg.), Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, Darmstadt 2002, 72-77, 283ff, Zitate: ebd. 72f.

traditionell ebenfalls Motive, die das neuzeitlich-moderne Prinzip der Religions- und Gewissensfreiheit antizipieren. So findet sich *interreligiös* die Vorstellung, dass in Glaubensfragen kein Zwang ausgeübt werden darf (im Islam in Sure 2, 257). Bei Mendelssohn zeigt sich exemplarisch der sowohl jüdisch- wie christlich-theologische Gedanke, die Zuwendung und Güte Gottes und die aus der Gottebenbildlichkeit, das heißt aus der in Gott gegründeten Personwürde resultierende Gleichheit aller Menschen als Argumente zugunsten von Religionsfreiheit und Toleranz zu verwenden. Östliche Religionen kennen im Übrigen noch sehr viel weitergehende Vorstellungen, die bis zur – für abendländisches Denken schwer nachvollziehbaren – Idee einer solchen Toleranz reichen, die *innerindividuell* gilt: Japaner können sich zu mehreren Religionen gleichzeitig bekennen; noch heute feiern „fast alle ... nach shintoistischem Brauch die Hochzeit und sie veranstalten die Trauerfeier mit buddhistischem Ritual, auch wenn sie Atheisten sind. Wenn man diesseitiges Glück wünscht, betet man meist zu shintoistischen Göttern, für jenseitiges Glück zu verschiedenen buddhistischen Göttern“, so dass jeder einzelne verschiedene Glaubensweisen „in sich vereint“.²²

Nun lassen sich abgesehen von dem Seitenblick auf fernöstliche Kulturen an dieser Stelle auch für die abendländische Tradition keine weiteren Einzelbelege oder -interpretationen entfalten. Im Kern sollte aber betont werden: Weil Motive der Religionsfreiheit und der Toleranz in *verschiedenen* Religionen anzutreffen sind, sollte *diese* Seite der religiösen Überlieferungen in der Gegenwart sehr viel bewusster als bislang üblich aufgearbeitet werden. Kulturell ist es überfällig, der eigentlich bereits bei Mendelssohn oder in der Religionstheorie Schleiermachers enthaltenen Einsicht zum Durchbruch zu verhelfen, dass die Religionen in ihrer Verschiedenheit wertzuschätzen sind und dass „Duldsamkeit aus dem Begriff der Religion entspringt“.²³

Speziell auf den Islam Bezug nehmend, ist nochmals der eingangs angesprochene Gedanke²⁴ aufzugreifen, dem zufolge die Logik der ethischen Evolution generell auf eine zunehmende Geltung und Akzeptanz des Freiheitsgedankens hinausläuft. Der Islam war im Mittelalter nach außen hin und gegenüber Dritten, zumal gegenüber Juden relativ tolerant – gerade auch im Vergleich zur christlichen Praxis. Was das mittelalterliche und frühneuzeitliche

²² Uwe Körner, Über Grenzfragen des Lebens und des Todes in Japan, in: H. Kreß / Kurt Racké (Hg.), *Medizin an den Grenzen des Lebens*, Münster 2002, 220-231, hier 225.

²³ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), *Philosophische Bibliothek Meiner* 255, Hamburg 1958, 35.

²⁴ S.o. Abschnitt 1: Ausweitung der Religionsfreiheit als Entwicklungslogik der neuzeitlichen Kultur.

che christliche Europa anbelangt, resultierte der begrenzte Schutz von Juden vor allem aus den fortwirkenden Traditionen des römischen Rechtes²⁵, wohingegen der Islam den Angehörigen von Buchreligionen sogar aus islamisch-binnenreligiösen Gründen Schutzrechte zugestand. Darüber hinaus dürfte die im islamischen Kulturkreis vorhandene größere ethnische Vielfalt hierfür eine Rolle gespielt haben.²⁶

Freilich: Während der Islam gegenüber Dritten religiösen Zwang herkömmlich ablehnte, wurde im „innerislamischen Gemeinschaftsleben ... die Toleranz meist kleingeschrieben. So unterliegt der Glaubensabfall vom Islam nach der konventionellen Schari'a einer harten Bestrafung, die bis zur Todesstrafe gehen kann.“²⁷ Auch das Christentum hatte diese Vorstellung, der Abfall vom Glauben sei unter Strafe zu stellen, ehemals gekannt.²⁸ Heutzutage zeigen sich nun auch auf islamischer Seite Impulse, die Konversion zu einem anderen Glauben zu akzeptieren. Zwar sind im jetzigen Islam Fundamentalismus und Extremismus anzutreffen; indessen sollte diese gegenläufige, freiheitsorientierte Tendenz nicht übersehen werden. So greift die vom Zentralrat der Muslime in Deutschland im Jahr 2002 verabschiedete Islamische Charta auf die alte Überlieferung der (relativen) Toleranz gegenüber Dritten zurück, wenn sie erklärt: „Der Koran untersagt jede Gewaltausübung und jeden Zwang in Angelegenheiten des Glaubens“. Sie weitet dieses Anliegen dann aus und überschreitet die tradierte Auslegung im Sinn weitergehender Gewissensfreiheit, indem nun auch der herkömmlich strikt abgelehnte Abfall vom Islam für möglich erklärt und „das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben“, bejaht wird.²⁹ Manche Rechtsgelehrte des Islam halten einen „religiösen Modernismus“, nämlich den „Versuch der Ausdeutung des Islam und des islamischen Rechts mit den Termini der modernen Welt“ für denkbar, denn auch die Schari'a wird als entwick-

²⁵ Vgl. Wilhelm Güde, Die rechtliche Stellung der Juden in den Schriften deutscher Juristen des 16. und 17. Jahrhunderts, Sigmaringen 1981.

²⁶ So Mark R. Cohen, in: FAZ, 25.10.2003, 41, im Anschluss an sein Buch *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton University Press 1995. Vgl. Peter Antes, in: ders. u.a., *Der Islam*, Stuttgart 1991, 83ff.

²⁷ Smail Balic, Die Offenbarung in islamischer Sicht, in: Otto Bischofberger u.a., *Der Islam in Bewegung. Begegnung oder Konfrontation?*, Freiburg/Schw. 1991, 37-61, hier 56.

²⁸ Thomas von Aquin, S. Th. II-II, 10, 8: „Accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis“.

²⁹ Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V., Charta des Islam, 20.02.2002, Pkt. 11, im Internet unter <http://www.islam.de>.

lungsfähig, revidierbar und aktualisierbar bezeichnet.³⁰ Indonesien oder Malaysia, Länder mit mehrheitlich islamischer Bevölkerung, bieten inzwischen Beispiele für die Überwindung theokratischer oder islamistischer Staatsformen. In der indonesischen Verfassung wird zwar der „Glaube an einen Gott“ erwähnt, jedoch ohne dies auf den islamischen Gottesbegriff einzunengen.

Solche Wahrnehmungen bieten nochmals zusätzlich Anhaltspunkte – und zwar über den christlich geprägten Kulturkreis hinausgehend in außer-europäischem und außerchristlichem Horizont – für den eingangs betonten Gedanken, dass kultur- und religionsgeschichtlich eine zunehmende Akzeptanz der Geltung von Religionsfreiheit sowie stete Ausweitungen ihrer Reichweite festzustellen sind. Die gleiche freiheitsorientierte Tendenz lässt sich am Toleranzbegriff nachvollziehen.

III. Dialogische Toleranz als umfassendes Toleranzverständnis

1. Toleranz – ethisches Äquivalent zur Religionsfreiheit

Zur Religions- und Gewissensfreiheit, die ja vor allem Rechtsbegriffe sind und als Grund„rechte“ zu gelten haben, stellt auf Seiten der Ethik die Toleranz ein begriffliches Äquivalent dar. Recht und Ethik stehen dabei in einem Bedingungsverhältnis: Ohne Toleranz, verstanden als persönliche Lebenseinstellung Einzelner und als Werthaltung, die von einzelnen Menschen sowie von gesellschaftlichen Gruppen verwirklicht wird, verlöre die verfassungsrechtlich garantierte Gewissens- und Religionsfreiheit ihre kulturelle Grundlage. Der Verfassungsentwurf der EU vom 20.06.2003 verpflichtet die Mitgliedsstaaten auf die Wahrung der Religionsfreiheit als Grundrecht und betont gleichzeitig im Rahmen seiner ethischen Zielprojektionen, dass zu den „Werten der Union“ die Toleranz gehört (EU-Verfassungsentwurf, Teil 1 Titel 1 Artikel 2). Die Weimarer Reichsverfassung hatte, was derartige ethische Ziele angeht, von „Grundwerten und Grundpflichten“ gesprochen (Zweiter Hauptteil der Weimarer Verfassung). Indem er den Toleranzbegriff explizit übernimmt, geht der zur Zeit noch nicht endgültig verabschiedete EU-Verfassungsentwurf begrifflich über die Weimarer und die Bonner Verfassungen hinaus, da diese

³⁰ Fikret Karcic (Inhaber des Lehrstuhls für die Geschichte des islamischen Rechts an der islamisch-theologischen Fakultät in Sarajevo), zit. nach S. Balic, a.a.O. 58. Vgl. Nadeem Elyas, Der islamische Staat – Theologische Grundlage und politische Realität, in: Severin J. Lederhilger (Hg.), Gottesstaat oder Staat ohne Gott. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam, Frankfurt/M. 2002, 104-130.

den Toleranzbegriff zwar der Sache nach voraussetzen, als solchen aber nicht nennen. Geistes- und begriffsgeschichtlich ist Toleranz ein sehr vielschichtiger Begriff, dem sich unterschiedliche Werthaltungen und Gesinnungen subsumieren lassen, darunter

- die nur vorübergehende Duldung anderer Überzeugungen oder anderer Menschen bzw. die Duldung anderer unter sie benachteiligenden Bedingungen (pejorative Toleranz);
- das Zulassen und bloße Ertragen anderer Überzeugungen, ohne in eine inhaltliche Auseinandersetzung mit ihnen einzutreten (formale Toleranz);
- die Gleichgültigkeit gegenüber anderen Überzeugungen oder Personen (indifferente Toleranz);
- die Achtung und aktive Anerkennung anderer (aktive oder inhaltliche, dialogische Toleranz).³¹

Religions- und theologiegeschichtlich war mit dem Toleranzbegriff oftmals eine abschätzige Einstellung verbunden gewesen, insofern lediglich das Hinnehmen eines Irrtums oder das Ertragen (lat.: *tolerare*) eines Übels gemeint waren. Sogar noch heutige theologische Äußerungen interpretieren das Gespräch mit Angehörigen anderer Religionen aus der Perspektive des Christentums als Ausdruck von Feindes(!)liebe.³² Der Kirchenvater Augustinus hatte sich des biblischen Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen bedient, dem zufolge das Unkraut am Tag des göttlichen Gerichts entfernt werde und man bis dahin auf das Jäten verzichten solle, um dem Weizen nicht zu schaden. Das Verbot, Unkraut auszureißen, sei eine Mahnung zur Geduld. Christus selbst habe Toleranz geübt, indem er Judas duldete; die Duldung der Schlechten sei Ausdruck der Liebe, zu der Christen verpflichtet seien. Später sprach Martin Luther von der Toleranz, die Gott gegenüber dem Sünder zeige (*tolerantia dei*). Luthers Deutung von Toleranz als Nach-

³¹ Die Unterscheidung zwischen formaler und materialer Toleranz stammt von Gustav Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955. Vgl. Frank Surall, *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive*, Gütersloh 2003, 14-33. Ferner: Ingo Broer / Richard Schlüter (Hg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996; Alexander Patschowsky / Harald Zimmermann (Hg.), *Toleranz im Mittelalter*, Sigmaringen 1998.

³² Wilfried Härle, Jeder hat seine Gewissheit, in: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, 05.03.1999, 24. – Eine Erneuerung des Absolutheitsanspruchs des Christentums und einer hierarchisch angelegten Toleranzidee aus philosophischer Feder: Kurt Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen. Zur Frage der Toleranz*, Tübingen 2003. Kritisch hierzu: H. Kreß, Toleranz als Chance zum enrichment. Die Notwendigkeit der Überwindung eines asymmetrischen Toleranzbegriffs, in: *ethica* 12/2004, Heft 2.

sicht mit dem Übel wurde dann auch auf die zwischenmenschliche Ebene übertragen.

Dieser ältere Toleranzbegriff bleibt dem Schema der Über- und Unterordnung zwischen denen, die Toleranz üben, und denjenigen, welchen sie gewährt wird, verhaftet, so dass es sich um eine hierarchisch-asymmetrische Deutungslogik von Toleranz handelt. Daraus erklärt es sich, dass Goethe in den „Reflexionen und Maximen“ die Toleranz als Beleidigung anderer bezeichnet hatte.

2. Paradigmenwechsel im Toleranzbegriff heute

Im Vergleich hierzu bedeutet es einen Paradigmenwechsel, wenn in der Moderne und der Gegenwart Toleranz nicht mehr nur als Duldung von Irrtum und Übel aufgefasst, sondern von Vornherein die Gleichwertigkeit anderer Menschen betont wird, so dass ihre Überzeugungen respektiert und die Reziprozität und Lernbereitschaft, der Dialog mit ihnen oder – wie die Vereinten Nationen aus Anlass des Jahres der Toleranz 1995 formulierten – die Chance des wechselseitigen *enrichment* als konstitutive Elemente der Toleranz begriffen werden. Dass eine von einer „gleichen Augenhöhe“ ausgehende zwischenmenschliche, gesellschaftliche und zwischenstaatliche Toleranz unumgänglich geworden ist, ergibt sich aus einer Mehrzahl von Gründen:

- *pragmatisch*: Toleranz stellt in einer pluralistischen Gesellschaft die Voraussetzung für ein befriedetes und gedeihliches Zusammenleben dar und bietet darüber hinaus die Chance des Lernens zu beiderseitigem Nutzen;
- *historisch*: Die Einsicht in die humane Funktion der Toleranz und die Notwendigkeit zur Überwindung von Intoleranz oder nur pejorativer Toleranz erwächst aus geschichtlicher Erfahrung. Problembeladene Beispiele für latente oder für sogar manifest gewordene Intoleranz finden sich quer durch die Kultur- und Religionsgeschichte. Im Jahr 2003 war daran zu erinnern, dass Michael Servet, als Mediziner einer der Entdecker des menschlichen Blutkreislaufs, der eine Reihe damals geltender medizinischer Dogmen bestritten und der theologisch das Dogma der Trinität in Frage gestellt hatte, wegen seiner theologischen Anschauungen vor 450 Jahren, im Jahr 1553, auf Veranlassung Calvins den Feuertod als Ketzerstrafe erlitt. Unter dem Eindruck damaliger Intoleranzpraxis wurde der ebenfalls mit Calvin entzweite, nach Basel geflohene Humanist Sebastian Castellio (1515-1563) zum Vordenker der modernen Toleranz-

idee.³³ Umgekehrt lassen sich zahlreiche Beispiele für die friedensstiftende Kraft praktizierter Toleranz anführen, so dass die UN-Deklaration zur Toleranz 1995 mit dem Satz endete: „*Tolerance must be the new name for peace*“.³⁴

- *menschenrechtlich, ethisch und philosophisch*: Das Gebot, einander im Geist der Toleranz zu begegnen, erwächst aus der Einsicht in die Gleichheit, die Selbstzwecklichkeit (I. Kant) und Würde aller Menschen. Dass Toleranz ein Teilprinzip der Menschenwürde bildet und dass auf dieser Basis mit den unterschiedlichen sozialen, kulturellen oder religiösen Prägungen der Menschen umzugehen ist, ist für die Vereinten Nationen seit der UN-Menschenrechtsdeklaration von 1948 zum Leitprinzip geworden;
- *theologisch oder religionsphilosophisch*: In theologischer Interpretation beruht die Achtung vor der Würde und den religiösen oder Gewissensüberzeugungen des anderen darauf, dass jeder Mitmensch in seiner Gottebenbildlichkeit zu respektieren ist, welche transzendent verankert und daher unverfügbar ist. Weil jeder in seiner Individualität von Gott geschaffen und angenommen ist, hat er in seinem individuellen Dasein und hinsichtlich seiner persönlichen religiösen oder sittlichen Überzeugungen Anspruch auf Respekt und Schutz.

Dieser Gedanke war, wie bereits erwähnt, auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil für die katholische Theologie oder schon im 18. Jahrhundert für den jüdischen Religionsphilosophen Mendelssohn leitend gewesen. Er lässt sich auch im Horizont der evangelischen Theologie entfalten. Paul Tillich hat Luthers Rechtfertigungslehre, der gemäß Gott jedem Mensch die Schuld vergibt, als „protestantisches Prinzip“ bezeichnet. Nun beschränkte sich Tillich aber nicht darauf, an Luthers Gedanken der Sündenvergebung zu erinnern, sondern legte dar, im 20. Jahrhundert sei es von der Sache her geboten, dieses protestantische Prinzip auszuweiten: Nicht nur der Sünder, sondern auch der intellektuell oder religiös zweifelnde Mensch wird von Gott angenommen und gerechtfertigt.³⁵ Heutzutage sollte man die Intentionen Tillichs aufgreifen, sie nochmals ausweiten und hinzufügen, dass der Logik der Rechtferti-

³³ Vgl. Karlheinz Engelhardt, Michael Servet – herausragender Arzt und verfolgter Theologe. 450 Jahre nach seinem Feuertod in Genf, in: Schleswig-Holsteinisches Ärzteblatt 2003, 12, 1-4.

³⁴ Zit. nach Trutz Rendtorff, Die ethischen Grundaussagen der Präambel der UN-Charta: Friede, Gerechtigkeit, Menschenwürde, Toleranz, in: Stephan Hobe (Hg.), Die Präambel der UN-Charta im Lichte der aktuellen Völkerrechtsentwicklung, Berlin 1997, 9-24, hier 20.

³⁵ Vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. 3, Stuttgart 1966, 274f, 281.

gungslehre gemäß die Annahme, Gnade und Zuwendung Gottes ebenfalls dem andersgläubigen oder anders denkenden Menschen gilt. Auf die innerweltlich-zwischenmenschliche Ebene übertragen, bedeutet dies, Angehörige anderer Religionen in ihrer Identität zu achten und ihnen gegenüber aktive Toleranz zu praktizieren. Auf katholischer Seite hatte im Umkreis des Zweiten Vaticanums bereits Karl Rahner die Respektierung nichtchristlicher Glaubensüberzeugungen zumindest ansatzweise theologisch eingefordert.³⁶

Im größeren geistesgeschichtlichen Maßstab bildet das Leitbild, Menschen anderer Religionszugehörigkeit als gleichwertiges Gegenüber zu respektieren, innerhalb der Toleranzidee einen Paradigmenwechsel und eine bemerkenswerte Entgrenzung: Die pejorative, formale oder indifferente Toleranz, die traditionell vorherrschte und die gegenüber der Intoleranz fraglos bereits einen humanen Fortschritt darstellte, wird nun zugunsten einer interreligiösen Toleranz auf gleicher Augenhöhe überwunden. Im besten Fall kann dies auf eine materiale, dialogische Toleranz hinauslaufen, die ein wechselseitiges *enrichment* einschließt.

Für die Moderne ist darüber hinaus noch eine weitere Dimension der Einschränkung bedeutsam. Denn Toleranz ist nicht nur für das Verhältnis zwischen den Religionen relevant, sondern bildet angesichts dessen, dass in der pluralistischen Gesellschaft auch zu sonstigen, zum Beispiel zu biomedizinischen Fragestellungen sehr differierende Bewertungen vorhanden sind, zugleich eine sozialetische Herausforderung. Konkret: In der pluralistischen Gesellschaft sind zum Status des frühen Embryos, zur Embryonenforschung, zur Fortpflanzungsmedizin, zum Hirntod oder zur Sterbehilfe, aber gleichfalls zu anderen sozialen Themen, darunter nichtehelichen oder gleichgeschlechtlichen Lebensformen oder zur Einwanderungspolitik, abweichende, ja gegensätzliche Einschätzungen anzutreffen. Die Meinungspluralität zu solchen ethischen Fragen ist in den zurückliegenden Jahren in der Bundesrepublik Deutschland so deutlich zutage getreten und teilweise derart heftig ausgetragen worden, dass als Charakterisierung der Begriff des Kulturkampfes benutzt worden ist. Erst recht gilt für den übergreifenden europäischen Horizont, dass zu moralischen oder kulturell-sozialen Fragen inhaltliche Divergenzen vorhanden sind, so dass die Notwendigkeit der in kultivierter Form sich vollziehenden argumentativen Auseinandersetzung sowie der Toleranz im Sinn der Akzeptanz anderer Überzeugungen zu betonen ist.

Nun ist zuzugestehen: Sowohl zu religiösen wie auch zu moralischen Fragen bedarf eine Praxis der Toleranz der kulturellen Einübung. Sie hat außerhalb

³⁶ Vgl. Christine Lienemann-Perrin, *Mission und interreligiöser Dialog*, Göttingen 1999, 67f, 140f.

der Bundesrepublik Deutschland zum Teil einen längeren geschichtlichen Vorlauf als hierzulande. Dies gilt etwa für die Niederlande und – regional bemerkenswert – für den niederländisch geprägten Teil Belgiens. Im 16. Jahrhundert war in den Niederlanden die Auflehnung gegen die Habsburgermonarchie vom Motiv der Religionsfreiheit getragen gewesen. Eine Staatsreligion haben die Niederlande in der Neuzeit nicht gekannt; auch der Protestantismus wurde nicht zur Staatsreligion. Für die Niederlande wurde über einen langen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten das konfessionelle Nebeneinander so prägend, dass sich eine Kultur der „Umgangsökumene“ und Kompromissbereitschaft ausbildete, die sich dort in der Gegenwart auch angesichts der Kontroversen über bio- und sozialetische Themen toleranzfördernd auswirkt:

„Die Situation der konfessionellen Pluralität führte zu einem Austausch von ethischen Argumentationen. Um die Gesellschaft in Gang zu halten, einigten sich die lebensanschaulichen Gruppen dann meistens über einen Kompromiss. Es war aber immer ein Kompromiss, über den Verantwortung abgelegt wurde.“

Aufgrund jahrhundertlanger Einübung sei das Dulden („gedogen“) als „eines der wichtigsten Merkmale des niederländischen Charakters“ anzusehen:

„Es ist aber eine Toleranz, über die die niederländische Gesellschaft Verantwortung ablegen will. Abortus und Euthanasie werden nicht in einem Bereich des Verborgenen geduldet, sondern in der Öffentlichkeit und auf Grund von gesetzlichen und politischen Regelungen. Das Gleiche kann man auf den Gebieten des Drogenkonsums und der Prostitution feststellen. Man duldet sie, aber innerhalb von gesetzlichen Beschränkungen, für die es sogar ein fast unübersetzbares Wort gibt: ‚gedoogzone‘ (Duldungszone). Das Dulden wird formalisiert, aber dadurch zugleich im Bereich der Öffentlichkeit verantwortet.“³⁷

Das niederländische Beispiel verdient Beachtung. Angesichts dessen, dass die heutige pluralistische Gesellschaft zunehmend moralisch strittige Fragen zu bewältigen hat, ist eine Toleranzkultur, die den Dialog und die argumentative Transparenz einschließt, ein Gebot der Stunde geworden.

Es ist auch der europäische Einigungsprozess, der in Bezug auf moralische Fragen eine Stärkung der Toleranz erforderlich macht. Im europäischen Rahmen wird viel darauf ankommen, unterschiedliche ethische Bewertungen, die in den verschiedenen Staaten oder Regionen, Konfessionen oder Religionen anzutreffen sind, grundsätzlich zu akzeptieren und einen befriedenden

³⁷ Peter J.A. Nissen, Verantwortung im Kontext konfessioneller Pluralität. Eine kleine Kultur- und Mentalitätsgeschichte der öffentlichen Moral in den Niederlanden, in: Karl-Wilhelm Merks (Hg.), Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung?, Münster 2001, 25-37, hier 37.

modus vivendi zu schaffen. Was die *rechtliche* Regelung moralisch strittiger Probleme anbelangt, z.B. angesichts der Biopatentierung oder der finanziellen Förderung embryonaler Stammzellforschung durch die EU, setzt innerhalb der EU-Institutionen zur Zeit eine Debatte ein, ob hierzu das Prinzip des Konsensus, der Majoritätsentscheidung oder des Veto gelten soll. Vor allem ist aber die den Lebensalltag der Bürger betreffende Toleranzpraxis zu bedenken: Können z.B. bestimmte ärztliche Behandlungen und medizinisch-diagnostische oder therapeutische Verfahren in dem EU-Staat A strikt untersagt sein, obwohl sie im Nachbarland B geduldet werden, so dass Bürgerinnen oder Bürger aus dem Land A einen Medizintourismus nach B antreten und Bürger aus B, die zeitweise im Staat A leben, auf die Behandlungsstandards ihres Heimatlandes verzichten müssen? Hierzu schlägt der Philosoph Hans-Martin Sass vor:

„Solange in einer auf gemeinsamen Werten beruhenden Staatengemeinschaft für Gewissensentscheidungen unterschiedliche staatliche Regelungen existieren, sollten im Einzelfall Bürgerinnen und Bürger des einen Staates das Recht haben, für sich Regelungen eines der anderen Staaten in Anspruch zu nehmen, ohne in diesen Staat reisen zu müssen. Das kann natürlich nur für weltanschaulich kontroverse Gewissensentscheidungen gelten. Fragen des Steuer-, Bau- und Verkehrsrechts beispielsweise würden nicht unter diese Maxime fallen; für Teile anderer Bereiche sind Zuordnungen schwieriger, aber nicht unmöglich.“

Daraus resultiert die kritische Frage, „ob enge Regelungen im Interesse mündiger Bürger und einer funktionierenden Verantwortungsgesellschaft überhaupt notwendig sind.“ Geistesgeschichtlich beruft sich Sass auf die Idee der Toleranz und Gewissensfreiheit bei Moses Mendelssohn.³⁸ Wenn man sich solche Herausforderungen an eine europäische ethische Toleranzpraxis vergegenwärtigt, wird deutlich, dass derzeit erhebliche Anstrengungen zur allgemeinen Bewusstseinsbildung sowie zu rechtspolitischen Reformen anstehen.

3. Abgrenzungen

Eine neue Stufe und neue Modalitäten der Toleranzpraxis, deren Erfordernis soeben angedeutet wurde, bedürfen in bestimmter Hinsicht freilich der Klarstellung und Abgrenzung. Denn problematische Nebenfolgen sollten nicht übersehen werden. Eine mögliche Kehrseite besteht darin, dass gesellschaftliche Gruppen, Institutionen oder religiöse Gemeinschaften, die nach außen

³⁸ Hans-Martin Sass, Gerechtigkeit durch Verantwortungspartnerschaft. Gerechtes Handeln und Gewissen in der medizinischen Praxis, in: Peter Dabrock u.a. (Hg.), Kriterien der Gerechtigkeit, Gütersloh 2003, 233-250, Zitate 246, vgl. 249.

Toleranz praktizieren, dies kompensatorisch mit Versäulung und Abschottung im Binnenbereich verbinden. Wenn in der wertpluralistischen Gesellschaft als ganzer, das heißt zwischen ihren gesellschaftlichen Gruppen, Organisationen oder Konfessionen Dialoge geführt und Kompromisse angestrebt werden, drohen gruppenimmanent, innerhalb der einzelnen Institutionen oder Konfessionen verschärft Verhärtungen, ja Intoleranz Einzug zu halten. Zwischen der Toleranz nach außen und nach innen öffnet sich dann eine Schere, die ethisch schwerlich zu akzeptieren ist. Dieses Phänomen lässt sich in der Gegenwart z.B. anhand von kirchlichen Rekonfessionalisierungen oder von Rigorismen innerhalb von weltanschaulichen Gruppierungen beobachten. Für die katholische Kirche sind solche Tendenzen bereits vor langem, schon vor dem Pontifikat Johannes Pauls II., aufgewiesen worden.³⁹ Das Problem betrifft besonders auch den derzeitigen, sehr vielschichtigen Islam. So wird etwa für die Islamisten in Belgien festgehalten, dass sie „nach innen doktrinär-islamisch, nach außen formal-demokratisch“ agieren.⁴⁰ Kulturgeschichtlich ist wiederum an die Niederlande zu erinnern, insofern dort seit dem 19. Jahrhundert „konfessionelle Gruppen“, die im Außenverhältnis pfleglich miteinander umgingen, „sich aufgrund der eigenen Lebensanschauung auf jedem Gebiet in getrennten Organisationen verschanzten. Dieser Prozess begann in der Schule und breitete sich aus auf Politik, Massenmedien, Universität, Arbeitnehmer- und Arbeitgeberorganisationen, Sport usw.“⁴¹

Andererseits ist die Toleranzidee gegenüber Synkretismus oder positioneller Profillosigkeit abzugrenzen. Das Toleranzpostulat sollte nicht dazu führen, unterschiedliche religiöse oder moralische Überzeugungen vorschnell zu harmonisieren und eigene Perspektiven zu nivellieren, so dass das spezifische Profil jeweils eigener Positionen und Anschauungen untergraben würde. In einer neueren empirischen Studie zum Wertewandel in Österreich sind als Erziehungsziele von Eltern der Anstieg der Toleranz, jedoch die Rückläufigkeit des „festen Glaubens“ konstatiert worden.⁴² Dieser deskriptive Befund gibt insofern zu denken, als Toleranz in der Tat ein hochrangiges Erziehungsideal darstellen, sie jedoch nicht zu Lasten jeweils eigener Glaubensorientierungen in den Vordergrund gerückt werden sollte.

³⁹ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg/Br. 1979, 100ff.

⁴⁰ Bassam Tibi, *Europa ohne Identität?*, München 2. Aufl. 2001, 213.

⁴¹ P.J.A. Nissen, a.a.O. 36.

⁴² Vgl. Hermann Denz u.a., *Die Konfliktgesellschaft. Wertewandel in Österreich 1999-2000*, Wien 2001, 91ff.

Versäulungen oder Immunisierungsstrategien einerseits, der zu weitgehende Verlust eigenständiger Positionen andererseits bilden die beiden problematischen Extreme, zwischen denen eine heute adäquate Toleranzpraxis eingeübt werden sollte, welche den Dialog mit anderen *und* das Bemühen um die eigene, reflektierte Standortbestimmung zu verbinden hat. Hierbei sind die Gegenseitigkeit und das *enrichment* zwischen den verschiedenen Menschen und Menschengruppen sowie die je eigene Identitätsfindung, die durchdachte und vertiefte Selbstvergewisserung der eigenen Position zwei Seiten einer Medaille.

IV. Bewährung von Religionsfreiheit und Toleranz im heutigen Religionsrecht

Die Leitbegriffe der beiden voranstehenden Abschnitte, Religionsfreiheit (Abschnitt II) und Toleranz (Abschnitt III), stehen in einem bestimmten inneren Zusammenhang. Für eine alltäglich praktizierte und für die rechtlich abgesicherte Religions- und Gewissensfreiheit bildet ein Ethos der Toleranz die lebensweltliche Voraussetzung. Dass Religions- und Gewissensfreiheit grundrechtlich gesichert werden, besitzt umgekehrt den Sinn, die alltägliche Toleranzpraxis in der Zivilgesellschaft zu stabilisieren. Auf der Grundlage dieser Komplementarität von Ethik und Recht sei nun erörtert, welchen Gehalt die beiden Leitbilder Religionsfreiheit und Toleranz für religionsrechtliche Fragestellungen besitzen, welche im Zuge des europäischen Einigungsprozesses aufbrechen. Als soziokultureller Bedingungsrahmen ist davon auszugehen, dass nicht nur die Bundesrepublik Deutschland, sondern die in der EU sich zusammenschließenden Staaten insgesamt von den modernen Tendenzen der Säkularisierung, der Pluralisierung und der Individualisierung der Lebensstile geprägt sind.

1. Religionsfreiheit und Toleranz in Anbetracht der Säkularisierung

1.1. Die Frage des Gottesbezugs in der Verfassung

In den europäischen Staaten ist im Spektrum zwischen dem nach wie vor katholisch geprägten Polen einerseits, Schweden oder den Niederlanden andererseits der Grad der Säkularisierung unterschiedlich hoch ausgeprägt. Jedoch ist ein abnehmender Einfluss der großen Kirchen quer durch Europa festzustellen. Ungeachtet unterschiedlicher Einzelakzente gehen die europäischen Verfassungen durchgängig von der weltanschaulichen Neutralität des säkularisierten Staates aus, der seinerseits die Religions- und Gewissensfreiheit der Bürger zu gewährleisten hat. Bei den Beratungen zu der im Jahr

2003 im Entwurf vorgelegten EU-Verfassung stellte es nun einen Aufsehen erregenden Streitpunkt dar, ob und gegebenenfalls in welcher Weise in der Präambel der Gottesbegriff erwähnt werden könne. Hierfür setzten sich der Vatikan, aber auch die deutschen evangelischen oder katholischen Kirchen ein.

Blickt man im heutigen Europa auf nationale Staatsverfassungen, so stellt – falls in ihnen Gott überhaupt erwähnt wird – diese Nennung Gottes allerdings weder ein kirchlich-konfessionelles noch ein spezifisch christliches Bekenntnis dar. Anders war es zum Beispiel ausgerechnet in der spanischen Verfassung unter Franco, der gemäß „die kirchliche Lehre unsere Gesetzgebung beseelen wird“. Das demokratische Spanien verzichtete dann auf die Erwähnung der katholischen Kirche und generell auf einen Gottesbezug. In Österreich hatte sich 1934 die Verfassung des vordemokratischen austrofaschistischen, der Gegenreformation verpflichteten Ständestaates auf Gott berufen: „Im Namen Gottes, des Allmächtigen, von dem alles Recht ausgeht, erhält das österreichische Volk für seinen christlichen deutschen Bundesstaat auf ständischer Grundlage diese Verfassung ...“. Im gegenwärtigen, 2003 eingerichteten österreichischen Verfassungskonvent ist die *nominatio Dei* ein Konfliktpunkt. In den heutigen europäischen Verfassungen bildet es auf jeden Fall ganz die Ausnahme, wenn der Name Gottes – sofern er überhaupt erwähnt wird, was zumeist nicht der Fall ist – explizit christlich, nämlich trinitarisch gefasst wird. Dies ist in der irischen Präambel von 1937 / 1972 der Fall. Ältere deutsche Verfassungen kannten das Gottesgnadentum des Monarchen. Die Reichsverfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts, das heißt der Verfassungsentwurf der Paulskirche 1849, die Reichsverfassung 1871 sowie die Weimarer Verfassung 1919 oder die nach 1918 entstandenen Länderverfassungen enthielten zum Teil gar keine Präambel oder sahen von der *nominatio Dei* ab.⁴³

Insgesamt dürfte sich hierin die rechtsgeschichtliche und kulturelle Entwicklung zum religiös neutralen Staat abspiegeln, dessen Konstitution der neu-

⁴³ Vgl. Peter Häberle, „Gott“ im Verfassungsstaat?, in: Walther Fürst u.a. (Hg.), Festschrift für Wolfgang Zeidler, Bd. 1, Berlin / New York 1987, 3-17; ders., Rechtsvergleichung im Kraftfeld des Verfassungsstaates, Berlin 1992, 176-227; H. Kreß, Der Gottesbegriff in der Präambel von Verfassungen, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 45/1994, 43-46. Zu Österreich: Maximilian Liebmann, in: Rudolf Leeb u.a., Geschichte des Christentums in Österreich, Wien 2003, 417ff. Zur heutigen Verfassungsdiskussion in Österreich: <http://www.konvent.gv.at>. Zu Österreich wird in der Zeitschrift für Evangelische Ethik ein von Raoul F. Kneucker, Wien, verfasster Aufsatz erscheinen: „Gott über der, in der, unter der Verfassung?“.

zeitlichen Säkularisierung Rechnung trägt. Auch bei den Beratungen zum Bonner Grundgesetz war keineswegs von vornherein eine Aufnahme des Gottesbegriffs in die Präambel in Betracht gezogen worden. Als der Parlamentarische Rat dieses Thema zum Beratungsgegenstand machte, ging es darum, die Abkehr vom totalitären NS-Regime zu untermauern. Die Formulierung, das deutsche Volk habe sein Grundgesetz „im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“ beschlossen, stammte schließlich von dem späteren Bundespräsidenten und liberalen Politiker Theodor Heuß, obwohl er gegenüber der Erwähnung Gottes in der Verfassung eigentlich skeptisch war, denn man solle „diesseitige Werke“ nicht „zu stark im Metaphysischen verankern“.⁴⁴ Anstelle der ebenfalls diskutierten Formel „Im Vertrauen auf Gott“ brachte er dann die zurückhaltendere Wendung einer „Verantwortung vor Gott“ ins Spiel, die eine metaphysische Legitimierung oder Überlegitimierung der Verfassung ausschließen sollte. Diese Formulierung ist sehr weit gefasst, sprachlich nicht auf den christlichen trinitarischen Gottesbegriff eingegrenzt, konfessionell unspezifisch und kann daher auch nicht in dem Sinn gelesen werden, dass das Bonner Grundgesetz im Licht der katholischen Naturrechtslehre und einer Mehrheitsentscheidungen enthobenen Metaphysik zu interpretieren sei – ein Anliegen, das der katholische CDU-Politiker Adolf Süsterhenn, der ebenfalls Mitglied des Parlamentarischen Rates war, vorgetragen hatte.⁴⁵ Seine Vorstellungen hatten in der Landesverfassung von Rheinland-Pfalz von 1947 ihren Niederschlag gefunden, die in ihrem Vorspruch und in Artikel 1 Gott den Schöpfer sowie das natürliche Sittengesetz erwähnt. Die badische Verfassung von 1947 berief sich in ihrem Vorspruch sogar noch deutlicher auf die „Grundsätze des christlichen Sittengesetzes“; und die aus demselben Jahr stammende Präambel der Verfassung von Württemberg-Hohenzollern lautete:

„Angesichts der ernsten Lehre über die Folgen der Gottentfremdung gibt das Volk von Württemberg und Hohenzollern sich im Gehorsam gegen Gott, der den Menschen seinen Willen in Christus offenbart hat, und im Vertrauen auf Gott, den allmächtigen Schöpfer und Erhalter, den allein gerechten Richter, folgende Verfassung.“

Der Nachfolgestaat Baden-Württemberg hat solche zugespitzten Formulierungen in der Verfassung von 1953 nicht mehr übernommen. Auch in anderen Länderverfassungen zeigt sich in den Jahren nach 1945 aufgrund zurückhaltenderer Wendungen oder durch den Verzicht auf eine *invocatio* oder *nominatio Dei* die Tendenz, die Säkularisierung sowie die weltanschauliche Neutralität des Staates zu berücksichtigen.

⁴⁴ Theodor Heuß, in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart 1/1951, 30.

⁴⁵ Vgl. ebd. 29.

Über die Verhandlungen im Bonner Parlamentarischen Rat hat rückblickend der SPD-Politiker und spätere Bundesminister und Bundestagsvizepräsident Carlo Schmid berichtet, dass, nachdem manche Stimmen zunächst votiert hätten, das Bonner Grundgesetz solle eng geführt vom „christlichen Staat“ sprechen, es letztlich zu der allgemeineren Formulierung „Verantwortung vor Gott“ gekommen sei. C. Schmid hielt sie für akzeptabel, weil „auch in heutiger Zeit die Mehrheit unseres Volkes die Vorstellung hat, dass sich in der Geschichte göttliches Walten manifestiert“, und weil mit diesem Wortlaut unterschiedliche Gottesvorstellungen – kirchliche, pantheistische, deistische oder geschichtsphilosophische im Sinne Ernst Blochs – vereinbar seien.⁴⁶

Nun lassen sich hier keine rechtsgeschichtlichen Einzelheiten darlegen. Bei den Beratungen, die in den letzten Jahren zur EU-Grundrechtscharta oder zur EU-Verfassung erfolgten, wurde der rechtsethische Gedanke, dass auch heutige säkularisierte Staatsordnungen ideeller Grundlagen bedürfen, lebhaft diskutiert. Dabei räumten auch diejenigen, die eine Nennung Gottes in der EU-Verfassung befürworteten, ein, dies bedeute keine einseitige christlich-konfessionelle oder kirchliche Akzentsetzung.

Worin könnte der Sinn einer *nominatio Dei* gesehen werden? Die Intentionen, die sich mit ihr verbinden lassen, sind dahingehend zu beschreiben, dass die Erwähnung des Namens Gottes erstens die Wertbindung, d.h. die Orientierung des Staates an ihm vorgeordneten Werten sowie zweitens eine Begrenzung und Selbstbeschränkung des Staates zum Ausdruck bringen soll – letzteres insofern, als dieser die Transzendenz als eine „über“ ihm befindliche, ihn daher relativierende Instanz anerkennt.

Legt man den zweiten Aspekt zugrunde, dann käme der *nominatio Dei* für den Verfassungsstaat eine sehr wesentliche Funktion zu. Denn sie würde hierdurch zur liberalen, freiheitssichernden Formel, die darauf abzielt, dass der Staat – da er sich durch die Unterordnung unter Gott selbst relativiert und sich deshalb auf keinen Fall als allmächtig oder umfassend zuständig begreift – den Bürgern die Möglichkeit der freien Entfaltung zugesteht und er ihre Freiheitsrechte achtet sowie aktiv schützt. In diesem Sinne deutete der Philosoph Hermann Lübbe die Nennung Gottes in der Verfassungspräambel. Er argumentierte, sogar der säkularisierte Staat dürfe nicht vollständig auf zivilreligiöse Elemente, darunter den Gottesbegriff in der Verfassung, verzichten. Die Nennung Gottes trage aufgrund ihres den Staat in seine endlichen Schranken verweisenden Gehaltes dazu bei, dass dieser die Freiheitsräume der Bürger beachte, und fördere hierdurch eine liberale rationale Politik.

⁴⁶ Vgl. Carlo Schmid, *Erinnerungen*, 6. Aufl. Bern / München / Wien 1979, 371f, Zitat 371.

So betrachtet wird die *nominatio Dei* geradezu zur Programmformel für den liberalen Rechtsstaat, der die individuellen Grund- und Freiheitsrechte garantiert. Gleichwohl bestehen gedankliche Probleme. Denn ausgerechnet Lübke selbst interpretierte den in der Verfassung verankerten Gottesbegriff nicht *nur* limitativ, das heißt als Ausdruck der Eingrenzung der Staatsmacht zugunsten bürgerlicher Freiheitsspielräume. Im gleichen Atemzug legte er den Gottesgedanken vielmehr legitimatorisch aus: Die Zivilreligion, die in der Nennung Gottes ihren religionsrechtlichen Ausdruck finde, besitze „legimatorische Kraft“⁴⁷; sie soll also der Systemstabilisierung dienen und als Sinn-Ressource des Staates fungieren.

Hierzu ist jedoch die Gegenfrage aufzuwerfen, ob Religion oder der Gottesbegriff tatsächlich prinzipiell in der Funktion eines stabilisierenden Elementes von Staat und staatlicher Politik verstanden werden sollten. Ist nicht statt dessen gerade auch zur Geltung zu bringen, dass Religion, ebenso wie philosophisches Denken, gegenüber Staat und Politik eine gestaltende und gegebenenfalls eine konstruktiv-kritische Aufgabe besitzt? Diese Seite droht bei einem staatslegimatorischen Verständnis von Zivilreligion und *nominatio Dei* marginalisiert zu werden.

Was den staatslegimatorischen Rückgriff auf Gott und Religion anbelangt, gebieten schon allein die ambivalenten geschichtlichen Erfahrungen Zurückhaltung. In Mitteleuropa bietet das lutherische Christentum ein problembeladenes Beispiel, indem es das Gottesgnadentum des Monarchen⁴⁸, die Symbiose von Thron und Altar und bis in das 20. Jahrhundert hinein obrigkeitliche, ja ideologische Staatsformen und im Extrem, in dem von dem lutherischen Theologen Werner Elert formulierten „Ansbacher Ratschlag“ von 1934, sogar den Führerstaat stützte.⁴⁹ Die obrigkeitslegimatorische Seite war im evangelischen Christentum so wirkmächtig und stellt ein derart belastendes Erbe dar, dass sich die Evangelische Kirche in Deutschland noch im Jahr 1985, also 36 Jahre nach Inkrafttreten des Grundgesetzes, in einer Denkschrift hiervon distanzierte und sogar noch zu diesem späten Zeitpunkt eine förmliche Bejahung des demokratischen Staates meinte zum Ausdruck brin-

⁴⁷ Vgl. Hermann Lübke, Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Hermann Kleger / Alois Müller (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, 195-220, bes. 205ff.

⁴⁸ So z.B. der lutherische Staatsphilosoph Friedrich Julius Stahl, Die Philosophie des Rechts, Bd. 2, 2. Aufl. 1846, Xlf, 144; abgedruckt in: Manfred Jacobs, Die evangelische Staatslehre, Göttingen 1971, 120ff; dort auch weitere Textauszüge.

⁴⁹ Vgl. M. Jacobs, a.a.O. bes. 141f.

gen zu müssen.⁵⁰ Weil die Problematik religiöser oder konfessioneller Staatsüberlegitimierungen historisch unverkennbar ist, warnte Theodor Heuß schon im Parlamentarischen Rat davor, durch eine *nominatio Dei* diesseitige Werte in der Metaphysik zu verankern: Man dürfe nicht den „lieben Gott für alle die Dummheiten, die hier gemacht werden, unmittelbar verantwortlich ... machen“; dies sei „eine theologische Überhebung“.⁵¹

Vor rechtsgeschichtlichem Hintergrund ist daher zu bedenken, dass eine *nominatio Dei* zumindest den Anschein einer religiös-metaphysischen Legitimierung der Staatsordnung erwecken und, als Formel der Legitimation des *status quo* missverstehbar, politische Reformimpulse oder Ideen zur Fortentwicklung staatlicher Strukturen hemmen könnte. Nun mag man diesen Einwand aufgrund der fortgeschrittenen Säkularisierung der Gesellschaft und des bloßen Symbolcharakters der *nominatio Dei* für nicht so erheblich halten. Man könnte zudem sagen, eine ideologische, gar missbräuchliche Überlegitimierung konkreter staatlicher Politik, wie dies in den USA in den letzten Jahrzehnten häufig zu beobachten war – bis hin zur Berufung auf Gott durch den Präsidenten George W. Bush, um zum Krieg gegen den Irak aufzurufen – sei im säkularisierten Europa faktisch nicht zu befürchten. Wichtig ist meines Erachtens aber der Punkt, dass auch das andere von Lübke genannte, oben erwähnte Argument, die Nennung Gottes sei eine den Staat *eingrenzende* Formel, so dass sie der freiheitlichen Gesellschaftsordnung, den liberalen Grundrechten und insofern auch der Gewissens- und Religionsfreiheit zugute komme, nicht überzeugt. Denn eine zunehmende Zahl von Mitbürgern versteht sich heute als religiös indifferent oder als nicht-religiös. Ihr persönliches Selbstverständnis wird daher übergangen, wenn die Verfassung, die doch allen Bürgern einen rechtlichen Rahmen bieten soll, auf den Gottesbegriff als normatives Fundament zurückgreift. Lübke hat diese Schwierigkeit übrigens durchaus gesehen und sie mit dem Hinweis zu entkräften versucht, die Nennung Gottes in der Verfassung bedeute für den Atheisten doch keine „reale Rechtsbeeinträchtigung“ und erzeuge für ihn faktisch keinen Schaden. Daher könne und müsse der Konfessionslose die *nominatio Dei* zumindest so lange hinnehmen, wie die Mehrheit der Gesellschaft religiös sei, denn er sei ein „Mehrheitskulturdissident“.⁵²

Doch diese Gedankenführung führt in einen Selbstwiderspruch. Sie lässt sich mit der von Lübke selbst postulierten Funktion der *nominatio Dei*, die indivi-

⁵⁰ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe*, Gütersloh 1985, 12ff.

⁵¹ *Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart* 1/1951, 34.

⁵² Vgl. H. Lübke, a.a.O. 202.

duellen liberalen Grund- und Freiheitsrechte zu sichern, nicht in Einklang bringen. Streng genommen beinhaltet sie eine Ausgrenzung nicht nur nichtgläubiger Staatsbürger, sondern auch derjenigen Bürger, deren Religion keinen Gottesbegriff kennt (z.B. Buddhismus) oder die gegenüber der Nennung des Gottesnamens aus theologischen Gründen zurückhaltend sind (das Judentum aufgrund des 2. Gebotes im Dekalog). Auf diese Weise entsteht ein Spannungsverhältnis zum Prinzip der weltanschaulichen Neutralität des Staates und wird letztlich ein Mangel an Toleranz zum Ausdruck gebracht. Wegweisend ist es statt dessen, die Grenzen des Staates bzw. der staatlichen Macht durch die unmissverständliche Anerkennung der individuellen Grundrechte und sodann auch durch die strikte Gewährleistung des Subsidiaritätsprinzips zu verdeutlichen. So gesehen hat es gute Gründe, dass die EU-Grundrechtscharta und der EU-Verfassungsentwurf auf die *nominatio Dei* verzichten.

Der frühere Bundeskanzler Helmut Kohl hob – ähnlich wie Vertreter der Kirchen selbst – hervor, die christlichen Kirchen könnten sich mit diesem Verzicht abfinden; denn für die Wahrung ihrer eigenen kirchlichen Belange sei in den EU-Vertragwerken an anderen Stellen gesorgt.⁵³ Im Kern darf es bei der Thematik der *nominatio Dei* freilich ohnehin nicht um kirchliche Interessen gehen. Entscheidend ist vielmehr das Anliegen, dass ein Staat oder – im Fall der EU – eine Staatenorganisation einer tragfähigen Werte-Basis bedarf. Diese Intention, die sich mit dem Thema der *nominatio Dei* verbindet, sollte auf keinen Fall beiseite geschoben werden. Der weltanschaulich neutrale Staat, der die unterschiedlichen gesellschaftlichen Interessen ausbalancieren, zwischen den verschiedenen, auch den nichtreligiösen Gruppen ethisch-rechtliche Kompromisse auffinden und mit Hilfe eines rationalen Diskurses zu kontroversen Fragen Entscheidungen herbeiführen muss, kann hierfür aber schwerlich auf eine zivilreligiöse Basis zurückgreifen, deren herausragendes Zeichen die Erwähnung Gottes in der Verfassungspräambel wäre. Der Preis wäre, wie gesagt, eine Beeinträchtigung der Toleranzidee. Den wertorientierenden Rahmen vermag statt dessen die generelle ethische und kulturelle Überlieferung zu vermitteln, zu der das religiöse Erbe hinzugehört. Insofern ist es sachgerecht, dass die EU-Verfassungspräambel sich in allgemeinerer Form auf die abendländischen Werte, einschließlich der religiösen Wertüberlieferung, beruft. Hierdurch trägt sie der Säkularisierung sowie der weltanschaulichen Neutralität des Staates Rechnung und wahrt gleichzeitig das christliche Wert-Erbe.

⁵³ Helmut Kohl, in: FAZ, 22.01.2004, 5.

1.2. Laizität oder kooperative Neutralität des Staates?

Die Grundsatzfrage, welche Auswirkungen die Säkularisierung von Staat und Gesellschaft auf die deutsche und die europäische Rechtsentwicklung mit sich bringen wird, wird ganz abgesehen von den aktuellen Kontroversen über den Gottesnamen in der Verfassung mittel- oder langfristig eine erhebliche, und zwar sogar eine gesellschaftsstrukturelle Rolle spielen. In den europäischen Staaten wird auf Dauer nämlich zur Diskussion stehen, ob sich eher ein laizitäres Staatsmodell, für das Frankreich mit seiner strikten Trennung von Staat und Kirche das Beispiel bietet, oder ein Modell der positiven oder kooperativen Neutralität, das heißt das deutsche Paradigma der Trennung von Staat und Kirchen bzw. von Staat und Religionsgemeinschaften bei gleichzeitiger Integration und Unterstützung der Kirchen und religiösen Gemeinschaften durch den Staat („hinkendes Trennungssystem“), durchsetzen wird. Beide Modelle stellen Reaktionen auf die moderne Säkularisierung dar und werden, wie sich innerhalb der Bundesrepublik Deutschland bereits abzuzeichnen beginnt, in ihrem pro und contra auch hierzulande zum Gegenstand der rechtspolitischen Debatte. Für das bisherige deutsche Paradigma der kooperativen Neutralität des Staates gegenüber den verschiedenen Religionsgemeinschaften spricht, dass es die Praktizierung von Religion in der Öffentlichkeit fördert. Hierdurch wird die gesellschaftliche Transparenz gestärkt, und die Gefahr religiöser Ghettobildungen, binnenreligiöser Abschottungen und Radikalisierungen wird gemildert. Gegenüber den Kirchen und den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften hat der weltanschaulich neutrale Staat dabei den Gleichbehandlungsgrundsatz zugrunde zu legen, der in Zukunft noch verstärkt zu durchdenken und zu betonen sein wird.

In unserem Zusammenhang ist aber noch auf eine weitere Grundsatzfrage der Blick zu lenken: Welcher Gehalt kommt den Leitbildern der Religionsfreiheit und Toleranz angesichts der modernen *Pluralisierung* zu? Neben der Säkularisierung bildet die Pluralisierung, einhergehend mit der Individualisierung der Lebensformen und -stile, ein ganz wesentliches soziokulturelles Merkmal der Moderne.

2. Religionsfreiheit im Pluralismus: Die persönlichen Freiheitsrechte als Maßstab

Wie im gesamten Europa nimmt in der Bundesrepublik Deutschland die weltanschauliche Pluralisierung erheblich zu; gleichzeitig sinkt die Bindungskraft der großen Kirchen. Nach der Europäischen Wertestudie von 1999/2000, die in 32 Ländern West-, Mittel- und Osteuropas erhoben wurde, gaben insgesamt zwar 93 Prozent der Bevölkerung an, einer christlichen Glaubensgemeinschaft anzugehören, jedoch 58 Prozent gehen nicht in die Kirche und

ca. 50 Prozent äußerten, Religion spiele für sie keine weitere Rolle. In Deutschland gehört in den östlichen Bundesländern nur noch eine Minderheit den Kirchen an. In der gesamten Bundesrepublik beträgt der Anteil derer, die konfessionslos sind oder einer nichtchristlichen Glaubensgemeinschaft angehören, 32 Prozent laut Statistischem Jahrbuch 2003. Bemerkenswert ist, dass in der Bundesrepublik Deutschland jetzt mehr als drei Millionen islamischer Mitbürgerinnen und Mitbürger leben. Auf diese Weise erfolgt in der Gesellschaft eine weltanschauliche Pluralisierung. Gegenüber der Säkularisierung setzt der Pluralisierungstrend einen zusätzlichen, durchaus gegenläufigen Akzent, indem er neben der Tendenz zur Religionslosigkeit neue religiöse Bindungen, namentlich einen Zustrom zum Islam, mit sich bringt.

Zwar sind die staatskirchenrechtlichen Strukturen theoretisch und praktisch recht gefestigt. Dennoch wird die weltanschauliche Pluralisierung für das Staatskirchen- und Religionsrecht der Bundesrepublik Deutschland langfristig wohl nicht folgenlos bleiben können. In den vergangenen Jahren kulminierte der Zweifel, wie der Staat und die Rechtsordnung auf das Phänomen der religiös-weltanschaulichen Ausdifferenzierung reagieren sollten, in der Kontroverse, ob muslimische Lehrerinnen in einer öffentlichen Schule ein Kopftuch tragen dürfen.

2.1. Die Kopftuchfrage

Nun ist diese ethische und rechtliche Streitfrage hier nicht umfassend zu erörtern. Zur Zeit zeichnet sich ab, dass mehrere Bundesländer, darunter Baden-Württemberg, Bayern oder eventuell Nordrhein-Westfalen, ein gesetzliches Kopftuchverbot erlassen werden, und zwar auf der Grundlage des Urteils des Bundesverfassungsgerichtes vom 24.09.2003.⁵⁴ Dieses Urteil fiel dilatorisch aus, indem es die Möglichkeit, dass Lehrerinnen unter Berufung auf ihre persönliche Religionsfreiheit ein Kopftuch tragen, offen hielt, andererseits jedoch den Parlamenten der Bundesländer einen Spielraum eröffnete, mit Hilfe von Gesetzen Verbote zu verhängen. Ein Verbot bedarf der gesetzlichen Grundlage, da es sich um eine Grundrechtsbeschränkung, nämlich einen staatlichen Eingriff in die grundgesetzlich (Art. 4) verbürgte Religionsfreiheit der betroffenen Person handelt.

Politisch und juristisch besteht einer der Streitpunkte freilich genau darin, ob das Kopftuch tatsächlich ein religiöses oder ob es ein kulturelles oder politisches Symbol darstellt und ob es, in letzterem Sinn gedeutet, gar als Zeichen der Unterdrückung von Frauen und als vor- oder antidemokratisches Symbol zu bewerten sei. Wäre es ein politisches Symbol, könnte ein Verbot prob-

⁵⁴ 2 BvR 1436/02.

lemloser ausgesprochen werden, denn es schnitte nicht in das Grundrecht auf Religionsfreiheit ein, das der Verfassung zufolge vorbehaltlos Gültigkeit besitzt. Das Dilemma besteht indes darin, dass sich die kulturelle und religiöse Dimension überlieferter Symbole oftmals kaum voneinander abgrenzen lässt. Diese Problematik trat bereits anhand des Kruzifix-Urteils des Bundesverfassungsgerichtes zutage, insofern auch hier eine Rolle spielte, ob ein Kreuz, welches im Klassenzimmer einer Schule angebracht ist, vornehmlich christlich oder kulturell zu verstehen sei. Am 16.05.1995 entschied das Bundesverfassungsgericht, dass auch in öffentlichen, staatlichen Schulen ein Kruzifix zwar angebracht sein darf, jedoch nur so lange, wie Schüler hierdurch in ihrer negativen Religionsfreiheit, also ihrem Recht auf Freiheit von der Religion, nicht beeinträchtigt werden. Sei dies der Fall, muss das Kreuz, das mehr als ein nur kulturelles Wahrzeichen sei, abgenommen werden.⁵⁵

Die lebhafte Debatte, die sich an das Kruzifix-Urteil anschloss, belegt, wie schwierig die Abgrenzung zwischen der kulturellen und der religiösen Seite bestimmter, auch christlicher Symbole ist. Abgesehen von anderen Problemaspekten bricht diese Frage nun beim Kopftuchstreit neu auf. Diejenigen, die ein gesetzliches Verbot des Kopftuches für Lehrerinnen – oder sogar generell für Angehörige des öffentlichen Dienstes – fordern, argumentieren, es demonstriere die politische, frauenfeindliche und theokratische Seite des Islam.

Dieser Argumentation ist allerdings entgegenzuhalten, dass sich das Kopftuch keinesfalls eindeutig als ein „nur“ politisches Zeichen, gar als Ausdruck der Unterdrückung der Frau einschätzen lässt. Dies gilt zumal dann, wenn Frauen ein Kopftuch heute aus freiem eigenem Entschluss als Ausdruck ihrer religiösen Zugehörigkeit tragen. Dass diese Interpretation, das Tragen des Kopftuches stelle eine *selbstbestimmte* Bekundung der eigenen religiösen Überzeugung dar, tatsächlich vertretbar ist, hat am 24.09.2003 sogar das Bundesverfassungsgericht erwähnt. Das ethische und grundrechtliche Verständnis der Religionsfreiheit, das sich in der Neuzeit ausgebildet hat, hat nun aber gerade darin seine entscheidende Pointe, dass die Perspektive der Betroffenen selbst maßgebend ist. Denn bei der Gewissens- und Religionsfreiheit handelt es sich im Kern und im Ursprung um ein Schutz-, Freiheits- und Abwehrrecht des Individuums, durch das sowohl die Gewissensüberzeugung, das *forum internum*, als auch das Verhalten gemäß dem eigenen Gewissen, die Gewissensbetätigung, geschützt werden. Die Perspektive der Betroffenen sollte von Dritten, zumal vom religiös neutralen Staat, geachtet werden. Wenn eine Person sich zu ihrer Religion bekennt, kann dies sogar

⁵⁵ 1 BvR 1087/91 = Neue Juristische Wochenschrift 1995, 2477-2483.

der Transparenz zugute kommen, was in der Schule hilfreicher sein kann, als verdeckte Missionsbemühungen oder das Verbergen persönlicher Überzeugungen es wären. Der Staat besitzt jedenfalls keine objektivierende Deutungskompetenz dazu, was für den Einzelnen subjektiv als „religiös“ zu gelten hätte.

Sicherlich besteht in der Kopftuchfrage ein grundrechtliches Problem. Denn der Staat hat abgesehen von der Lehrerin ebenfalls die Religionsfreiheit, die Persönlichkeitsrechte und das Wohl der Schüler zu schützen. Dieses Gebot besitzt zentralen Rang. In Nordrhein-Westfalen sind es nach Aussage des Ministeriums bislang aber nur wenige (ca. zehn) Lehrerinnen, die überhaupt ein Kopftuch tragen. Ob in Schulen langfristig ernsthafte Probleme entstehen, ist ganz offen. Sogar dem Bundesverfassungsgericht zufolge handelt es sich lediglich um eine abstrakte Gefahr. So gesehen kann man zur Zeit davon ausgehen, dass sich – sollten in einer Schule tatsächlich einmal Konflikte aufbrechen – einzelfallorientierte Lösungen finden lassen. Notfalls, bei ernsthaften Konflikten, vor allem angesichts der Gefahr einer problembeladenen Beeinflussung von Schülern, vermögen bereits vorhandene Sanktionsmöglichkeiten, darunter eine Versetzung oder sonstige disziplinarrechtliche Maßnahmen, zu greifen. Dies zeigt sich derzeit bei einem Einzelfall im Bundesland Rheinland-Pfalz, bei dem es freilich nicht um islamische Lehrerinnen, sondern um zwei Lehrerinnen geht, die fragwürdigen Sekten angehören.⁵⁶

Insgesamt sprechen die genannten Gesichtspunkte zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt gegen ein gesetzliches Verbot des Kopftuchs, welches ja keine Totalverhüllung oder Gesichtsverhüllung darstellt, in der Schule oder gar allgemein im öffentlichen Dienst. Ein Verbot liefe Gefahr, kein schonender Ausgleich, sondern eine Überreaktion zu sein, die unverhältnismäßig und unzweckmäßig wäre – unzweckmäßig deshalb, weil das Verbot Radikalisierungen und Ausgrenzungen auslösen und sich insofern sogar kontraproduktiv auswirken könnte. Ein voreiliges gesetzliches Verbot wäre überdies nur schwer korrigierbar.

Weitere Einzelargumente, die zu dieser Frage relevant sind, brauchen hier nicht angesprochen zu werden.⁵⁷ An dieser Stelle sollte im Schwerpunkt darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Logik der Grundrechte bzw. des Grundrechtsschutzes gemäß im modernen Pluralismus die Perspektive der Betroffenen, der *Rechtssubjekte*, Ausschlag gebend ist, so dass es darauf ankommt, ob eine Person selbst eine Überzeugung, eine Äußerung oder ein

⁵⁶ Bericht u.a. in der FAZ, 17.04.2004, 4.

⁵⁷ Aus Sicht des Verfassers: H. Kreß, Der Streit um das Kopftuch und der Umgang mit Toleranz, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 48/2004, 88-94.

Verhalten als „religiös“ erachtet oder nicht. Die persönliche Perspektive steht, auf jeden Fall, solange Dritte nicht beeinträchtigt werden, unter dem Schutz der Religionsfreiheit.

2.2. Religionsfreiheit im Zusammenhang gesundheitlicher Selbstbestimmungsrechte

Der Stellenwert des Grundrechtsschutzes, der zugunsten des Einzelnen besteht, ist auch deshalb zu betonen, weil er weit über die aktuelle Kopftuchfrage hinaus Bedeutung besitzt. Eines der gesellschaftlichen Zukunftsprobleme stellen die humane Ausgestaltung des Gesundheitswesens und in diesem Rahmen die Stärkung der Selbstbestimmungsrechte von Patienten dar. Konkret: Patienten sollen selbst darüber entscheiden können, ob sie bestimmte medizinische Angebote, zum Beispiel in der Fortpflanzungsmedizin oder der Humangenetik, in Anspruch nehmen möchten oder ob sie lebensverlängernde Maßnahmen wünschen. Es kann gute Gründe haben und auch Ausdruck persönlicher religiöser Überzeugung sein, wenn Patienten zusätzliche intensivmedizinische Maßnahmen, Therapieangebote oder operative Eingriffe ablehnen oder für sich die Möglichkeit der passiven Sterbehilfe in Anspruch nehmen.⁵⁸ Grundrechtlich ist es nicht nur aufgrund der gesundheitlichen Selbstbestimmungsrechte, sondern ggf. auch auf der Basis der Religionsfreiheit geboten, den Willen von Patienten zu respektieren. So können Menschen in vorsorglichen Patientenverfügungen festlegen, dass sie aus persönlichen, darunter religiösen Motiven bestimmte medizinische Maßnahmen oder medizinisch gestützte Lebensverlängerungen ablehnen. Zu beachten ist, dass dabei das persönliche religiöse Motiv und die individuelle Gewissensüberzeugung einerseits, die Lehren der Religionsgemeinschaft, der jemand zugehört, andererseits voneinander abweichen können. Dies kann z.B. in Anbetracht dessen eine Rolle spielen, dass die katholische Amtskirche Selbstbestimmungsrechte in Bezug auf den eigenen Sterbeprozess wiederholt ablehnte. Im März 2004 hat der Vatikan explizit auch die Geltung von Patientenverfügungen zum Therapieabbruch bei Wachkoma

⁵⁸ Vgl. Adrian Holderegger (Hg.), Das medizinisch assistierte Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht, Freiburg/Schw. u. Freiburg/Br. 2. Aufl. 2000; H. Kreß, Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin, Stuttgart 2003, zum Patientenrecht auf Selbstbestimmung ebd. 20, 24-27 u.ö., zur Sterbehilfe ebd. 162-191; Heinz Holzauer, Von Verfassung wegen: Straffreiheit für passive Sterbehilfe, in: Zeitschrift für Rechtspolitik 2004, 41-44; Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz (Hg.), Sterbehilfe und Sterbebegleitung, Mainz 2004 (im Internet unter www.justiz.rlp.de [Justizministerium Rheinland-Pfalz]).

verneint; in solchen Fällen solle künstliche Ernährung sogar gegen (!) den erklärten Willen des Patienten erfolgen.⁵⁹ Demgegenüber ist aber der ethische und verfassungsrechtliche Vorrang der persönlichen Selbstbestimmung zu unterstreichen: und zwar sowohl aufgrund des Grundrechtes auf körperliche Unversehrtheit bzw. des Individualrechts auf gesundheitliche Selbstbestimmung (die Durchführung künstlicher Ernährung stellt einen Eingriff in die körperliche Integrität dar, die nur mit Zustimmung, auf keinen Fall gegen den expliziten Willen des Betroffenen durchgeführt werden darf) wie auch aufgrund der persönlichen Gewissens- und individuellen Religionsfreiheit.

Das Grundrecht der individuellen Religionsfreiheit ist darüber hinaus noch in andere Richtungen hin ins Licht zu rücken, z.B. im Blick darauf, dass Patienten in Krisensituationen oder angesichts des Sterbens ein Anrecht auf eine religiöse Begleitung ihrer eigenen Wahl haben. Dieses Postulat wird in medizinrechtlichen Deklarationen inzwischen ganz zu Recht zunehmend beachtet.⁶⁰ Hieran zeigt sich, dass das tradierte Grundrecht der Religionsfreiheit in Anbetracht der Lebensumstände der heutigen technisierten Zivilisation der Fortschreibung und der gegenwartsbezogenen Konkretisierung bedarf.

Dabei können freilich auch ganz neue Wertkonflikte und Entscheidungsdilemmata aufbrechen, zum Beispiel darüber, ob im konkreten Fall die Religionsfreiheit oder der Lebensschutz Vorrang besitzen. Als Beispiel sei ein im Jahr 2003 vor dem Amtsgericht Hamm verhandelter Sachverhalt erwähnt, dessen Abwägungsproblem darin bestand, dass einerseits die ausdrückliche, unmissverständlich dokumentierte Bestimmung einer Angehörigen der Zeugen Jehovas vorlag, aufgrund ihres Glaubens keine Bluttransfusion erhalten zu wollen. Andererseits lag dem Arzt daran, nach einer Hüftoperation eine Bluttransfusion durchzuführen, um das Leben der Betroffenen zu retten, die in künstliches Koma versetzt worden war und sich aktuell nicht äußern konnte.⁶¹ Ethik und Rechtsordnung werden sich in Zukunft mit solchen Wertkonflikten, in denen das Recht auf Religionsfreiheit ein bisher kaum reflektiertes Element bildet, auseinandersetzen müssen. Dabei wird vorrangig lei-

⁵⁹ Laut KNA, 26.03.2004.

⁶⁰ Vgl. Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften, *Behandlung und Betreuung von älteren pflegebedürftigen Menschen. Medizinisch-ethische Richtlinien und Empfehlungen*, 2004, III. 5 (im Internet: http://www.samw.ch/content/Richtlinien/d_AeMiAnachVO.pdf); Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz, *Sterbehilfe und Sterbebegleitung*, 2004, dort unter den „Empfehlungen der Kommission“ die Empfehlung 1: „Ärztliche und pflegerische Sterbebegleitung“.

⁶¹ Vgl. Gisela Bockenheimer-Lucius, *Verwirrung und Unsicherheit im Umgang mit der Patientenverfügung*, in: *Ethik in der Medizin* 15/2003, 302-306.

tend sein müssen, den hohen Rang der individuellen Gewissens- und persönlichen Religionsfreiheit zu wahren.

V. Religionsfreiheit und Toleranz – ausgeweitete Geltung sowie Grenzziehungsprobleme

Eingangs wurde zur Sprache gebracht, dass die geistesgeschichtliche Logik der neuzeitlichen kulturellen Entwicklung darauf hinauslief,

- die persönlichen religiösen Überzeugungen von Menschen vermehrt zu beachten,
- den rechtlichen Schutz des Gewissens stufenweise zu verstärken,
- kulturell fortschreitend Toleranz zu akzeptieren
- und den Toleranzbegriff qualitativ auszuweiten.

Heutzutage sollte diese geschichtliche Logik einer freiheitsorientierten ethischen Evolution in normativer Hinsicht darin ihre Entsprechung finden, dass die Geltung der individuellen Menschenwürde und der persönlichen Religions- sowie Gewissensfreiheit der gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität gemäß weiter durchdacht, zusätzlich konkretisiert und gesichert wird. Denn im Kontext der modernen Säkularisierung und Pluralisierung kommt ihnen, wie dargelegt wurde, nochmals vermehrt Bedeutung zu.

Andererseits können, wie soeben an Fragen aus dem Umgang mit Gesundheit und Krankheit belegt wurde, Wertkonflikte sowie Abwägungsprobleme entstehen, die ihrerseits neuartig und unvertraut sind. Darüber hinaus darf nicht verkannt werden, dass nicht nur über die – erweiterte – Geltung, sondern ebenso über Grenzen von Religionsfreiheit oder Toleranz zu reflektieren ist.

Die Notwendigkeit von Grenzziehungen betrifft zum Beispiel die korporative Religionsfreiheit bzw. die Verhältnisbestimmung zwischen der – ursprünglichen – individuellen sowie der – hiervon abgeleiteten – korporativen, institutionellen Religionsfreiheit, die den Kirchen oder anderen religiösen Gemeinschaften und Organisationen zugute kommt. Der in das Bonner Grundgesetz Art. 140 aufgenommene Artikel 137 (3) der Weimarer Reichsverfassung enthält die Bestimmung, dass Religionsgemeinschaften und Kirchen „ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“ verwalten dürfen. Jedoch sind in den letzten Jahren Probleme zutage getreten, die auch in der Öffentlichkeit kritische Resonanz erzeugt haben. Sie betreffen Defizite innerkirchlicher Rechtsverfahrensregelungen oder allgemeiner gesagt die Wahrung der persönlichen Selbstbestimmungsrechte und der Gewissens- und Religionsfreiheit *in* den Kirchen. Angesichts dessen

ergibt sich etwa gegenüber der katholischen Kirche die ethisch-rechtliche Forderung, dass „kirchenrechtliche(.) Regelungen als Ganzes immer wieder auf ihre Kompatibilität mit den Menschenrechten geprüft werden“ müssen, „z.B. hinsichtlich nichtdiskriminierender Formen der Mitverantwortung von Frauen, besserer Strukturen der Mitwirkung der Gläubigen, Stärkung der Unabhängigkeit der richterlichen Gewalt, Schutz vor moralischer und sozialer Diskriminierung in Krisensituationen wie Trennung oder Ausscheiden aus einem Amt“.⁶² Insofern kann es – über den europäischen Horizont hinaus blickend – auch nicht überzeugen, dass in Kanada islamischen Gruppen jetzt die Regelung von Rechtsstreitigkeiten nach der Schari’a gestattet wird. Denn für die Wahrung der Rechtsordnung und die Gewährleistung von Rechtsverfahren und Rechtssicherheit ist auf der Basis der Grundrechte der Staat verantwortlich. Religionsfreiheit, gerade auch die kollektive oder korporative Religionsfreiheit, die Konfessionen oder Religionsgemeinschaften in Anspruch nehmen, kann nicht schrankenlos oder willkürlich gelten; Toleranz bedarf notfalls bzw. im Konfliktfall der Eingrenzung. In der deutschen und europäischen Rechtsordnung wird dies auch in Anbetracht dessen zu erörtern, gegebenenfalls religionsrechtlich zu implementieren sowie durchzusetzen sein, dass religiöse Sekten oder quasi-religiöse Gemeinschaften, darunter Scientology, auf ihre Mitglieder Druck ausüben, ethisch Bedenkliches lehren, gar inhuman tätig werden und die Entscheidungsfreiheit ihrer Mitglieder beeinträchtigen.

Im Fazit: Voranstehend wurden die ausgeweitete Geltung von Religionsfreiheit, vor allem der individuellen Religions- und Gewissensfreiheit, sowie die erweiterte Dimension und die neue Qualität von Toleranz ins Licht gerückt. Diese Akzente sollten im Blick auf die heutige, auch europaweite religionsrechtliche Debatte normativ ganz im Vordergrund stehen. Vorsorglich ist aber darauf aufmerksam zu machen, dass Normkonflikte entstehen können, so dass gleichfalls Grenzziehungen und Missbrauchseindämmungen zu bedenken sind. Dies letztere bildet eine Herausforderung, der sich die Ethik sowie das Religionsrecht ebenfalls werden stellen müssen – nicht zuletzt deshalb,

⁶² Konrad Hilpert, Menschenrechte, in: Axel Frhr. v. Campenhausen u.a. (Hg.), Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 2, Paderborn u.a. 2002, 778-781, hier 781. Vgl. bereits Johannes Neumann, Menschenrechte auch in der Kirche?, Zürich u.a. 1976. Zur Debatte über individuelle und kollektive Religionsfreiheit und die Einbindung von Kirchen und Religionsgemeinschaften in die Rechtsordnung im seit 2003 tagenden österreichischen Verfassungskonvent: Protokolle der 10. Sitzung des Ausschusses 4 am 21.1.2004 (Anlage 1) und der Sitzung am 01.03.2004, im Internet: <http://www.konvent.gv.at>.

damit Religionsfreiheit und Toleranz in ihrer Leitbildfunktion und in ihrer Akzeptanz als fundamentale Grundwerte nicht in Misskredit geraten.