

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine akzeptierte Manuskriptfassung, welche veröffentlicht wurde in „Geistesgegenwärtig. Anthropologie und Theologie im Zeichen Eugen Bisers“ hrsg. von Thomas Brose / Philipp W. Hildmann in der Buchreihe Berliner Bibliothek (<https://doi.org/10.3726/b19154>).

© Peter Lang, 2021.

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team



Braucht der Staat die Religion? – Brauchen die Religionen den Staat? Zeitdiagnostische Reflexionen

Abstract:

To what extent civil liberties are guaranteed and secured by a state, is to be taken as a decisive criterion for this state's liberality. This liberality is also essential for the loyalty of its citizens on which every constitutional state depends. The more the state protects civil liberties the more its citizens will approve and accept the state itself. Undeniably these liberties include the freedom of religion. And the more the secular state ensures this religious freedom, the loyalty of its citizens, to whom's identity religion is constitutive, will grow. But how far can a secular state go in order to protect the freedom of religion without risking this very secularity and liberality?

Zeitdiagnosen haben ihren Ort auf einer Reflexionsstufe, die auf eine Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse ausgerichtet ist. Dabei erfüllen sie vor allem die Funktion einer Aufmerksamkeitslenkung. Sie wirken wie Fingerzeige, welche die Konzentration auf Entwicklungen von besonderer sozio-kultureller Relevanz und Nachhaltigkeit bewirken wollen.¹ Von ihnen erwartet man sich eine Auskunft, was in der Zeit an der Zeit ist und was mit der Zeit daraus wird. Zwar kann der Nachhaltigkeitsgrad sozialer Veränderungen nur retrospektiv festgestellt werden, aber dies hindert in vielen Fällen nicht daran, mit Zeitdiagnosen auch eine Prognoseerwartung zu verbinden. Da sich Prognosen auf eine ungewisse Zukunft beziehen, haben sie ihrerseits teil an dieser Ungewissheit. Es kann vorkommen, dass sie anders in Erfüllung gehen als sie selbst vorausgesagt haben. Zudem kann auch das präzise Vorhergesagte derart lange ausbleiben, dass diese Verzögerung bereits als Widerlegung einer Vorhersage gedeutet wird. All dies gilt auch für Aussagen zum Verhältnis von Staat und Religion und dessen Zukunft. Als man zu Beginn der Moderne über das Schicksal der Religion nachdenkt, rechnet man mit einem absehbaren Ende. Dem Bestand religiöser Überzeugungen und ihren Verfechtern wird eine große Vergangenheit prophezeit. Die politische Vernunft drängt auf radikale Veränderungen und verzeichnet rasche Erfolge. Die Bündnisse von Thron und Altar werden fristlos gekündigt. Ein Königtum von Gottes Gnaden passt nicht in eine Zeit, in der alle Staatsgewalt vom Volk ausgehen soll. Wer jetzt noch mit Religion Staat machen will, hat verspielt. Weder ein Gottesstaat noch eine Staatsreligion sollen in Zukunft eine Chance haben. Man wird zum Wohl des Menschen ohne Religion Staat machen.²

Genau diese Prognose ist sowohl in Erfüllung gegangen als auch unerfüllt geblieben. Religion hat zwar weitgehend ausgedient als Legitimationsbeschaffer politischer

¹ Vgl. Ulrich Krähnke, Die Zeitdiagnose als Fingerzeig der Sozialwissenschaftler, in: M. Junge (Hg.), Metaphern soziologischer Zeitdiagnosen, Wiesbaden 2016, 7-19. Zu diesem Genre soziologischer Aufklärung siehe ausführlich Oliver Dimbath, Soziologische Zeitdiagnostik. Generation – Gesellschaft – Prozess, Paderborn 2016.

² Besonders pointiert begegnet diese Position bei den atheistischen „Radikalaufklärern“ im späten 17. und im gesamten 18. Jahrhundert (vgl. Jonathan. I. Israel/Martin Mulsow (Hg.), Radikalaufklärung, Berlin 2014). Eine entsprechende Vision findet sich beim französischen Marquis de Condorcet in seinem „Grundriß einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes“ (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain) aus dem Jahr 1793: „Sie wird kommen die Zeit, da die Sonne hienieden nur noch auf freie Menschen scheint. Menschen, die nichts über sich anerkennen als ihre Vernunft; da es Tyrannen und Sklaven, Priester und ihre stumpfsinnigen oder heuchlerischen Werkzeuge nur noch in den Geschichtsbüchern und auf dem Theater geben wird, da man sich mit ihnen nur noch befassen wird, um ihre Opfer zu beklagen.“

Machtausübung. Aber sie ist nach wie vor ein Politikum – und nicht bloß Privatsache. Moderne Gesellschaften müssen auch auf dem Feld der Politik „mit dem Fortbestehen religiöser Gemeinschaften und der fortbestehenden Relevanz der verschiedenen religiösen Überlieferungen rechnen ... , auch wenn sie selbst weitgehend säkularisiert sind“.³ Aus dieser Spannung entstehen jene Konflikte, die in den nächsten Jahren die religionspolitische Agenda bestimmen werden: Auseinandersetzungen zwischen fortbestehenden religiösen Traditionen und neu hinzukommenden religiösen Gemeinschaften einerseits sowie ihrem sich forciert säkularisierenden und zunehmend aggressiv-laizistisch artikulierenden Kontext andererseits. Allen Beteiligten geht es in diesen Konflikten um Religionsfreiheit⁴ – allerdings mit unterschiedlichen Motiven und Zielsetzungen. Die eine Seite will sich befreien von jedweder Form religiöser Einflussnahme auf säkulare Belange. Die andere will sich absetzen von Versuchen, aus dem Recht auf freie Religionsausübung eine Privatangelegenheit zu machen. Was sie eint, ist der Ruf nach dem Staat. Von ihm erhoffen sie sich Flankenschutz bei der Durchsetzung ihrer Interessen.

Aber auch die Interessen des Staates gilt es im Blick zu behalten. Die Liberalität eines modernen Gemeinwesens bemisst sich nach Umfang und Reichweite jener Freiheitsrechte, deren Ausübung der Staat seinen Bürgerinnen und Bürger gewährleistet. Diese Liberalität ist zugleich ein wesentlicher Grund für die Loyalität, auf die ein Rechtsstaat angewiesen ist. Er findet umso größere Zustimmung und Akzeptanz, je mehr er diese Freiheitsrechte schützt. Unbestritten gehört dazu auch und vor allem das Recht auf freie Religionsausübung zählt. Daraus lässt sich wiederum folgern: Je mehr das Recht auf freie Religionsausübung von Seiten des Staates gesichert wird, umso größer wird die Loyalität jener Bürgerinnen und Bürger sein, für die Religion ein konstitutives Merkmal ihrer Identität ist. Es fällt ihnen leichter, sich mit einem Gemeinwesen zu identifizieren, wenn in diesem Gemeinwesen Rücksicht auf religiöse Belange genommen wird. Aber wie weit darf der Staat bei solchen Rücksichtnahmen gehen, ohne seine Unabhängigkeit von religiösen Akteuren, seine Souveränität und Freiheitlichkeit in Frage zu stellen? Es gibt noch einen weiteren Grund, der immer wieder genannt wird, um von Seiten der Religion einen staatlichen Beitrag zu ihrer Bestandssicherung zu erwarten. Da es unstrittig ist, dass ein freiheitliches, solidarisches Gemeinwesen nicht Bestand haben kann ohne vorstaatliche Ressourcen von Freiheit, Toleranz und Solidarität, zu denen nicht zuletzt ein religiös geprägtes Ethos einen relevanten Beitrag zu leisten vermag, scheint es ebensowenig strittig, dass der liberale Staat am Erhalt solcher Ressourcen interessiert sein muss.⁵ Aber wie weit darf ein liberaler, religiös „neutraler“, säkularer Staat dabei gehen, ohne Zweifel an seiner Liberalität und religiösen Unparteilichkeit aufkommen zu lassen? Wann führt sogar die säkulare Errungenschaft der staatlichen Gewährleistung von Religionsfreiheit zur Gefährdung der Säkularität des Staates?⁶

Die folgenden zeitdiagnostisch ausgerichteten Überlegungen bündeln diese Fragen in der Problemstellung: Wer braucht eigentlich wen? Braucht der Staat die Religion(en)

³ Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, Berlin 2012, 101.

⁴ Zu diesem Fokus siehe Hans G. Kippenberg, *Regulierungen der Religionsfreiheit*, Baden-Baden 2019; Peter Antes/Heinrich de Wall (Hg.), *Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Verfassungsrechtliche Grundlagen und konfessionelle Perspektiven*, Stuttgart 2018; Stefan Muckel, *Religionsfreiheit gestern, heute, morgen*, Baden-Baden 2017; Thomas Brose (Hg.), *Umstrittene Religionsfreiheit. Zur Diskussion um ein Menschenrecht*, Frankfurt 2016.

⁵ Vgl. hierzu Michael Kühnlein (Hg.), *Das Politische und das Vorpolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie*, Baden-Baden 2014; Tine Stein, *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt/New York 2007.

⁶ Zu dieser Debatte vgl. etwa Winfried Kretschmann/Verena Wodtke-Werner (Hg.), *Wie viel Religion verträgt der Staat? Aktuelle Herausforderungen und grundsätzliche Überlegungen*, Ostfildern 2014.

tatsächlich noch als Loyalitätsbeschaffer? Oder ist sein Entgegenkommen vielmehr Bestandteil einer Strategie zur Integration von Migranten, Geflüchteten, Asylsuchenden? Sind die ethischen Traditionen der Religionen tatsächlich modernitätskompatibel und können sie wirklich einen gemeinwohlrelevanten Beitrag leisten oder haben sie ihrerseits nur eine Chance auf soziale Akzeptanz, wenn sie mit dem Label „Grundrecht auf Religionsfreiheit“ staatlichen Flankenschutz erhalten?⁷ Ist es nicht nur eine Frage der Zeit, bis deutlich wird, dass Religionen in modernen Gesellschaften von Voraussetzungen leben, die sie selbst nicht mehr sichern können?

1. Staatliche Anerkennung religiöser Vielfalt: Politisches Gebot oder religiöses Eigeninteresse?

Entgegen einer für geraume Zeit gehegten Erwartung ist es in der Moderne nicht zu einem modernisierungsbedingten Komplettverschwinden der Religion gekommen. Trotz einer enormen Dynamik von Säkularisierungsprozessen ist auf absehbare Zeit sowohl von einer Schwächung als auch von einem Fortbestand, in manchen Kontexten sogar von einem Wiedererstarken religiöser Traditionen auszugehen. Religion bleibt z.B. eine bedeutsame Referenzgröße in öffentlich ausgetragenen Debatten um das Themenfeld „Migration“. Viele Mitbürger/inne/n mit einem (religiösen) Migrationshintergrund demonstrieren mit ihrem religiösen Bekenntnis eine klar konturierte Minderheitenidentität, die auf sozialen Respekt pocht. Sie ist Ausdruck des Anspruchs auf gleichberechtigtes Anderssein gegenüber einer anders- oder ungläubigen Umwelt. Aus der Außenperspektive ist zunächst offen: Wollen und brauchen sie die Anerkennung ihres Andersseins um ihrer religiösen Identität willen oder wollen und brauchen sie die Anerkennung ihrer Religiosität um ihrer sozialen Integration willen? Welche Bedeutung dem Faktor „Religion“ in diesem Kontext zukommt, ergibt sich bei einem Blick in die Bevölkerungs- qua Religionsstatistik und ihre Veränderungen: Bis 1995 wurden die etwa 3 Millionen Zuwanderer, die man in Deutschland zählte, nach ihrer Herkunft oder ethnischen Zugehörigkeit unterschieden. Sie waren Türken, Kurden, Iraner oder Bosnier. Seit mehr als 10 Jahren sind diese 3 Millionen Migranten nun allesamt „Muslime“. Natürlich hat zwischen 1995 und 2005 weder eine Massenkonzersion zum Islam stattgefunden noch sind ethnische Cluster aufgegeben worden. Was sich verändert hat, ist die Aufwertung des Faktors „Religion“ als Identitätsmarker. Die Gründe dafür sind sehr unterschiedlich. Mit der Bildung neuer Cluster und Marker reagieren Statistiker auf ein verändertes Informationsbedürfnis, hinter denen wiederum veränderte gesellschaftliche Aufmerksamkeitsreize bzw. Ablenkungsmanöver stehen können. Mit einer Markierung religiöser Andersheit kann man Abgrenzungsbedürfnisse der „Alteingesessenen“ gegenüber den Fremden und dem Anderen bedienen und zugleich eine damit verbundene Fremdenfeindlichkeit kaschieren. Die Betonung ihrer Religionszugehörigkeit kommt aber auch von den Migranten selbst. Sie ist Ausdruck ihres erstarkenden Selbstbewusstseins. Man ist nicht Muslim, weil man eine religiöse Bekehrung vollzogen hat. Das Bekenntnis zum Islam zeigt etwas anderes an: Man ist Teil einer Gemeinschaft, die das Gefühl der Unterlegenheit abstreift. Selbstbewusstsein wird gewonnen aus einer Verschiedenheit gegenüber der Mehrheitsgesellschaft – nicht durch Anpassung. Vom Staat wird die Anerkennung dieser Verschiedenheit erwartet – als Voraussetzung der Integration in eine ohnehin plurale Gesellschaft. Vielen Vertretern muslimischer Verbände geht es bei der Berufung auf das Grundrecht der Religionsfreiheit daher nicht allein um religiöse

⁷ Bei der Erörterung dieser Fragen wird Material verwendet aus Hans-Joachim Höhn, Wieviel Staat braucht die Religionsfreiheit?, in: Theologie und Glaube 108 (2018) 73-86; Ders., Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015, 60-89.

Belange, sondern ebenso um soziale und politische Anerkennung, d.h. um die Akzeptanz und Würdigung ihrer kulturellen Identität und Verschiedenheit.

Auf eine solche Entwicklung muss ein säkularer Verfassungsstaat reagieren. Denn er ist auf die Loyalität seiner Bürger angewiesen. Verliert er ihre Loyalität, kann er seine Autorität nur noch mit Zwangsmaßnahmen durchsetzen. Aber dann gibt er jene Liberalität auf, von der er hoffte, dass um dieser Freiheitlichkeit willen die Staatsbürger ihm gegenüber loyal sind. Wenn nun für viele Staatsbürger ihre religiöse Identität immer wichtiger wird, kann der Verfassungsstaat dies nicht ausblenden. Er wird vielmehr daran interessiert sein müssen, dass diese Bürger gute Gründe haben, ihn auch um ihrer religiösen Identität willen zu akzeptieren und zu stützen. Hier könnte sogar eine win/win-Situation entstehen: Der Staat braucht die Religionen, die wiederum ihn brauchen, d.h. der Staat geht auf religiöse Interessen und Bedürfnisse von Migranten ein, weil es dem säkularen Zweck der Integration von Migranten dienlich ist. Die (Migranten-)Religionen gehen auf staatliche Integrationsavancen ein zum Zweck der Anerkennung ihrer religiösen Identität.⁸

Wer für ein solches Arrangement wirbt und nach argumentativen Beistand sucht, wird auf den ersten Blick eine Rückendeckung vermuten in der viel zitierten Formel des Verfassungsrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde zur Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Religion in der Moderne: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“⁹

Bis zu diesem Punkt findet das aus dem Jahr 1964 stammende »Böckenförde-Theorem« noch heute weitgehend Zustimmung. Es besteht Konsens darüber, dass Genese und Bestand eines liberalen Rechtsstaates von bestimmten Voraussetzungen abhängig sind, die er nicht einfach hinter sich lassen kann. Er verdankt sich wesentlich der Trennung von Religion und Staat, die zur Bedingung für das Miteinanderleben von Menschen unterschiedlicher Konfessionen geworden ist. Vor allem nach der Erfahrung konfessioneller Bürgerkriege musste die politische Ordnung auf ein Fundament gegründet werden, das von einer bestimmten Konfession unabhängig war. Dies geschieht auf dem Weg einer grundsätzlichen Unterscheidung von religiöser und politischer Sphäre, der Umschreibung genuin „weltlicher“ Aufgabe und Ziele der politischen Ordnung und der Sicherung der „Suprematie“ des Staates bei der Bewältigung dieser Aufgaben gegenüber kirchlich-religiösen Ansprüchen. Das Prinzip der Religionsfreiheit als Grund- und

⁸ Allerdings kann eine solche Aufwertung der Größe „Religion“ prekär werden, wenn religionslose Migranten sich bei diesem Junctim als benachteiligt erleben. Zum Ganzen vgl. auch Edmund Arens u.a. (Hg.), *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven*, Zürich/Baden-Baden 2014.

⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1964), in: Ders., *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2007, 71. Zu seinen weiteren thematisch relevanten Stellungnahmen siehe Ders., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*, Münster 2004. Zur Diskussion dieses Theorems siehe u.a. Horst Dreier, *Staat ohne Gott? Religion in der säkularen Moderne*, München 2018 (Lit.); Dirk Lüddecke, *Der säkulare Staat und die Religionsfreiheit*, in: O. Hidalgo/C. Polke (Hg.), *Staat und Religion*, Wiesbaden 2017, 349-363.

Menschenrecht ergibt sich als Konsequenz der Abwehr kirchlich-religiöser Intoleranz und der Selbstverpflichtung staatlichen Handelns auf die Ermöglichung eines gewaltfreien Miteinanders unterschiedlicher Konfessionen und Religionen. Inzwischen gilt die Bezugnahme auf die Menschenrechte als die eigentliche Rechtfertigungsbasis einer staatlichen Ordnung – vor allem in weltanschaulich pluralen und hochgradig säkularisierten Gesellschaften. Diese Rechte als Grundlage jeden menschlichen Miteinanders zu gewährleisten und zu sichern, macht die zentrale Aufgabe aller staatlichen Gewalt und deren „raison d’être“ aus. Dazu zählt auch die Gewähr positiver wie negativer Religionsfreiheit. Allerdings muss in postsäkularen Kontexten auf dieser Basis neu ausgehandelt werden, wie die politische und die religiöse Sphäre so aufeinander bezogen werden können, dass dabei die Autonomie der politischen Sphäre gewahrt bleibt und die Berufung auf das Grundrecht der Religionsfreiheit nicht zur Relativierung anderer Grundrechte führt. Bei der Aushandlung der Beziehungen zwischen Staat und Religion kommt der Verhältnisbestimmung des Staates zu den vorstaatlichen Ressourcen eines demokratischen Gemeinwesens entscheidende Bedeutung zu.

2. Der liberale Rechtsstaat und das Ethos der Freiheit: Vorstaatliche Ressourcen eines demokratischen Gemeinwesens

Die Reflexion der historischen Entstehungsbedingungen des säkularen Rechtsstaates erübrigt nicht den Blick auf seine aktuellen Bestands- und Erhaltungsbedingungen. Denn wenn der liberale Staat in einem Ethos gründet, das in seiner Funktion der Gewährleistung einklagbarer Grund- und Menschenrechte selbst ein erhaltens- und schützenswertes Gut sieht, muss dieses Ethos auch wachgehalten werden. Hierzu bedarf es „tendenziell gemeinsamer Vorstellungen von der Freiheit und ihrer Kostbarkeit, vom Inhalt und Umfang von Gerechtigkeit, vom Wert und der Notwendigkeit von Solidarität, gemeinsamer oder wenigstens verwandter Vorstellungen von sinnvollem und gutem Leben, von der Würde jedes Menschen, von der Integrität der Person, von Respekt und Toleranz.“¹⁰ Andernfalls verkümmert eine liberale Demokratie zu einer formalen Verfahrensordnung für die Regelung von Interessenkonflikten. Die Einhaltung einer solchen Verfahrensordnung verhindert zwar, dass eine Gesellschaft auseinanderfällt. Aber die bloß formale Achtung von Recht und Gesetz reicht nicht aus für sozialen Zusammenhalt. Wenn in einer Gesellschaft die Ressourcen von Freiheit, Solidarität und Toleranz erschöpft sind, bleibt von der Integrationskraft, die Recht und Gesetz zukommt, nicht viel übrig.

Auch für J. Habermas steht fest: „Der demokratische Staat zehrt von einer rechtlich nicht erzwingbaren Solidarität von Staatsbürgern, die sich gegenseitig als freie und gleiche Mitglieder ihres politischen Gemeinwesens achten. (...) Indem der liberale Staat seinen Bürgern ein kooperatives Verhalten über weltanschauliche Grenzen hinweg ansinnt, muss er voraussetzen, dass sich die dazu auf religiöser wie auf säkularer Seite erforderlichen kognitiven Einstellungen bereits als Ergebnis historischer Lernprozesse herausgebildet haben. (...) Der liberale Staat ist langfristig auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen kann“.¹¹

Habermas‘ sozialtheoretisches Plädoyer klingt wie ein zustimmender Kommentar des »Böckenförde-Theorems«. Jedoch fehlt bei ihm eine Bezugnahme auf den letzten Satz der Zitatvorlage: „So wäre denn noch einmal ... zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften

¹⁰ Wolfgang Thierse, Religion in pluralistischer Gesellschaft und weltanschaulich neutralem Staat, in: IkaZ 47 (2019) 70.

¹¹ Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt 2005, 9.

leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt.“¹² Der Grund hierfür muss nicht in Habermas' Bekenntnis gesucht werden, er sei „religiös unmusikalisch“. Dass Böckenfördes Schlussfrage nicht eigens thematisiert wird, mag auch mit der Dominanz ihrer überwiegend religionsapologetischen und kulturpessimistischen Beantwortung zu tun haben.

Bisher haben Repräsentanten der christlichen Kirchen und Konfessionen dieses Zitat vornehmlich verwandt, um den säkularisierungsbedingten Bedeutungsverlust des kirchlich institutionalisierten Christentums als eine Fehlentwicklung zu kritisieren, die der Staat um seiner selbst willen korrigieren sollte, indem er statussichernde Maßnahmen zugunsten der Kirchen veranlasst. Dabei wurde häufig insinuiert, dass gesellschaftliche Modernisierungsprozesse eine kulturelle Säkularisierung implizieren, die eine Auszehrung der moralischen Ressourcen einer Gesellschaft zur Folge habe.¹³ Liberalität lasse sich von Libertinage nur dann unterscheiden, wenn es ein stabiles soziales Wertefundament und eine starke Wertebindung der Mitglieder einer Gesellschaft gebe. Da die Kirchen für die Absicherung und Vermittlung dieser Werte unentbehrlich viel Gutes tun, müsse der Staat auch ihnen etwas Gutes tun, um den Wegfall des von den Kirchen geleisteten Guten zu vermeiden, das für den sozialen Zusammenhalt unentbehrlich sei.

Allerdings legt der inhaltliche Kontext des »Böckenförde-Theorems« eine andere Schlussfolgerung nahe. Es geht hier gerade nicht um die Erhaltung eines kirchlich verwalteten Moraldepots und um die Absicherung seiner kirchlichen Verwaltung. Böckenfördes Interesse gilt vielmehr der Frage, inwieweit ein liberaler Rechtsstaat seine Freiheitlichkeit erhalten kann, zu deren Erhaltungsbedingungen auch ein Ethos der Freiheit gehört, das seine Bürgerinnen und Bürger mittragen. Dieses Ethos kann aus religiösen, aber auch aus säkularen Quellen gespeist werden. Dieser Umstand hat Folgen für religiöse wie säkulare Bürger. Mit dem Blick auf dieses Ethos müssen säkulare Bürger ein religiöses Ethos keineswegs für apriori modernitätsinkompatibel erklären. Aus derselben Perspektive können Christen „diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.“¹⁴ Von der Kirche ist in einem liberalen Gemeinwesen zu erwarten, dass sie sich selbst als eine gesellschaftliche Kraft versteht, die sich für die Bewahrung und Realisierung freiheitsermöglichender sozialer Verhältnisse einsetzt – aber nicht nur um der freien Religionsausübung willen, sondern um der Sicherung aller Freiheitsrechte willen.¹⁵ Der weltanschaulich neutrale Staat ist auf Akteure angewiesen, die sich angesichts freiheitseinschränkender ökonomischer oder technologischer Entwicklungen gerade nicht neutral verhalten, sondern Partei ergreifen.

Kompatibel mit dem Freiheitsethos eines liberalen Rechtsstaates ist ein religiöses Ethos nur dann, wenn es die Belange der Freiheit und nicht die Belange einer Religion vertritt. In dieser Hinsicht ist der Begriff „Religionsfreiheit“ durchaus mehrdeutig und sein Gebrauch klärungsbedürftig: Wird er vor allem benutzt, um primär religiöse Interessen durchzusetzen? Oder kann er auch darauf befragt werden, inwieweit der Schutz religiöser Belange dem Erhalt eines Ethos der Freiheit dient? In jedem Fall müsste

¹² Böckenförde, Entstehung des Staates (Anm. 9), 72.

¹³ Zur kritischen Auseinandersetzung mit dieser Auffassung siehe Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 2012, 23-65.

¹⁴ Böckenförde, Entstehung des Staates (Anm. 9), 72.

¹⁵ Zur Frage, inwieweit ein solches Engagement dem Christentum eingestiftet ist, siehe die Überlegungen von Eugen Biser, Provokationen der Freiheit. Antriebe und Ziele des emanzipierten Bewußtseins, München/Salzburg 1974.

überprüft werden, ob der Staat tatsächlich (noch) ein religiöses Ethos für die Sicherung eines Freiheitsethos braucht und ob tatsächlich jedes religiöse Ethos als Quelle für die Sicherung eines modernen Freiheitsethos in Betracht kommt.

Was ein säkularer Rechtsstaat zweifellos braucht, sind neue und angemessene Umgangsformen mit dem Auftreten von (Migranten-)Religionen, die sich schwertun mit dem europäischen Projekt der Trennung von religiöser und säkularer Sphäre bzw. denen es vor allem auf eine Freiheit von säkularen Regelungsansprüchen menschlichen Miteinanders ankommt.¹⁶ Auf eine Zunahme von Religionen, die aus religiösen Gründen eine eigene Befugnis für die Gestaltung „säkularer“ Angelegenheiten geltend machen, ist er nur unzureichend vorbereitet. Ebenso wenig hat er damit gerechnet, dass er von Vertretern dieser Religionen angesichts einer säkularistischen oder laizistischen Bestreitung ihrer Bestrebungen auf sozio-kulturelle Sichtbarkeit und Anerkennung zur nachhaltigen Einlösung ihres Anspruchs freie Religionsausübung aufgefordert wird.

3. Religion(en) im liberalen Rechtsstaat: Integrationsfaktor oder Konfliktauslöser?

Etliche Vertreter von Migrantenreligionen argumentieren, dass die integrationsrelevante Anerkennung ihrer Besonderheit und Verschiedenheit seitens des Staates so lange nicht gewährleistet ist, wie eine Gleichstellung mit den etablierten Kirchen und Konfessionen ausbleibt. Daher verlangen sie, dass sie nicht nur repräsentative Moscheebauten errichten können, sondern dass auch ihre Feiertage gesetzlich geschützt werden, dass auch sie an öffentlichen Schulen Religionsunterricht erteilen können und dass auch ihre Lehrer an staatlichen Universitäten ausgebildet werden. Manche fordern Sitz und Stimme in den Aufsichtsgremien öffentlich-rechtlicher Rundfunkanstalten oder sind auch auf den Status einer „Körperschaft öffentlichen Rechts“ erpicht.¹⁷ Häufig ist auch die Forderung zu vernehmen, dass religionsspezifische Identitätsmarker in säkularen Kontexten respektiert werden. Die Bandbreite reicht vom Anspruch auf die Bereitstellung von Gebetsräumen in öffentlichen Schulen, über die Aufhebung eines „Kopftuchverbotes“ für weibliche Staatsbedienstete bis hin zur Beachtung religiöser Speisevorschriften in Behördenkantinen.

Viele religionskritische Zeitgenossen reagieren auf solche Forderungen mit entschiedener Ablehnung. Für sie geht es darum, die von der Aufklärung geforderte Trennung von Religion und Staat endlich zum Abschluss zu bringen. Die Zeit des Zögerns ist vorbei – und die Zeit der (faulen ?) Kompromisse auch. Zu lange wurden Ausnahmen gemacht, deren Begründungen heute nicht mehr greifen. Die alte These, Religion diene der gesellschaftlichen Integration und verdiene darum eine staatliche Begünstigung, ist für die sogenannten „Säkularisten“ nicht mehr haltbar. Sie verlangen, dass sich ein liberaler Staat von religiösen Bindekräften freimacht und auf andere Verbindlichkeiten setzt. In weltanschaulich pluralen Gesellschaften kommen Religionen ihrer Einschätzung nach als soziales Bindemittel nicht mehr in Frage. Diesen Anspruch nimmt ihnen nur noch eine Minderheit der Bevölkerung ab. Außerdem gibt es Religion nur noch im Plural, ohne dass jede einzelne Religion hinreichend pluralitätsfähig ist. Uneins mit sich selbst kann das Phänomen ‚Religion‘ nicht die Einheit des Sozialen verbürgen.

¹⁶ Vgl. hierzu Hans-Joachim Höhn, Wir sind anders! Wir sind gleich! Identität, Religion und Integration, in: Herderkorrespondenz spezial: Gelobtes Land. Wie Migration unsere Gesellschaft verändert, Freiburg 2018, 24-27.

¹⁷ Vgl. exemplarisch die Statements von Adam Mazyek in: W. Kretschmann/V. Wodtke-Werner (Hg.), Wie viel Religion verträgt der Staat?, Ostfildern 2014, 148f.

Religionen sind in dieser Perspektive auch nicht mehr der Akzeptanzbeschaffer für soziale Werte und Normen. Vielmehr bedürfen Religionen wegen ihrer Ungleichzeitigkeit mit modernen Wertvorstellungen selbst der Akzeptanz. Wo sie ausbleibt, sind Konflikte unausweichlich. Und immer öfter kommt es dem Staat zu, diese Konflikte zu bewältigen – vor allem dann, wenn eine religiöse Sondermoral und das Freiheitsethos der Moderne auf den ersten Blick nicht zur Deckung zu bringen sind.

3.1. Umstrittene Religionsfreiheit: Testfall Beschneidung

Im Jahr 2012 hat der Streit um die Beschneidung minderjähriger muslimischer und jüdischer Jungen für ein besonders eindrucksvolles Beispiel für einen - vom Staat zu schlichtenden - Konflikt zwischen religiöser und säkularer Sphäre geliefert. Verstößt dieses Ritual gegen das Grundrecht auf körperliche Unversehrtheit? Oder verletzt das Verbot dieses Rituals das Grundrecht auf freie Religionsausübung? In der Debatte hat sich bald gezeigt, dass Befürworter und Gegner sich gegenseitig mit ihrem Anliegen kaum verständlich machen können. Beide Seiten haben zeitweise nicht einmal verstanden, warum sie nicht verstanden werden. Für die Verfechter eines modernen Ethos freier Selbstbestimmung ist die Zugehörigkeit zu einer Religion ein Akt der freien Entscheidung. Wie jede Entscheidung muss sie revidierbar sein. Freiheitsbewahrend und freiheitsförderlich sind demnach soziale Strukturen, die derartige Revisionsmöglichkeiten vorsehen. Vom Staat sind entsprechende Vorkehrungen zu treffen, dass diese Möglichkeiten bestehen und nutzbar sind. Für die Vertreter von Judentum und Islam ist die Beschneidung dagegen der Ausdruck eines unkündbaren Bundes zwischen Gott und Mensch. Nicht der Mensch sucht sich einen Gott, der ihm zusagt, sondern Gott nimmt den Menschen für sich in Beschlag. Gott legt seine Hand auf den Menschen, damit der Mensch nicht in die Hände anderer Menschen gerät. Gott legt Hand an den Menschen, damit niemand sonst Hand an ihn anlegt und über ihn verfügen kann. Genau dafür steht das Ritual der Beschneidung. An dessen Ausführung darf niemand gehindert werden. Dies zu gewährleisten ist Aufgabe des Staates, wenn er freie Religionsausübung gewährleistet.

In der Debatte um dieses Ritual sind zwei unterschiedliche Freiheits- und Bindungslogiken aufeinander getroffen, wobei die religiöse Logik das größere Plausibilitätsproblem hat, da von ihr eine Provokation eingeschliffener Verhältnisbestimmungen von Freiheit und Bindung ausgeht.¹⁸ Im säkularen Kontext haben sich die Vorteile von frei wählbaren, aber festen Beziehungen, aus denen bestenfalls reversiblen Verbindlichkeiten folgen, herumgesprochen. Als ebenso vorteilhaft erscheinen unbefristete Verbindungen mit kündbaren Bindungen. Die religiöse Logik operiert dagegen mit dem Gedanken des freien Erwähltseins und mit dem Ideal der Unkündbarkeit bzw. mit der Verbindlichkeit eines Bundes. Dieser Bund und die daraus folgenden Verbindlichkeiten weisen kein Ablauf- oder Verfallsdatum auf. Sie sind von vornherein „entfristet“ und irreversibel. Frei ist hier, wer dem optionalen Zugriff und der freien Verfügung anderer Menschen, Mächte und Gewalten mit der Absicht der Erfüllung eigener Zwecksetzungen entzogen ist, weil er sich von dem unverfügbaren Gott hat in Beschlag nehmen lassen.

Offensichtlich kann das von dieser Logik bestimmte Ritual der Beschneidung im Kontext eines Verständnisses von Freiheit und Bindung, das auf die „freie Auswahl“ von Handlungsoptionen sowie auf Revidierbarkeit und Befristung setzt, nicht ohne staatliche

¹⁸ Vgl. vor diesem Hintergrund Martin Thurner (Hg.), Freiheit. Begründung und Entfaltung in Philosophie, Religion und Kultur, Göttingen 2017.

Absicherung in Geltung bleiben.¹⁹ Im Dezember 2012 hat der Deutsche Bundestag die rituelle Beschneidung für straffrei erklärt, wenn die Regeln der ärztlichen Kunst eingehalten werden (§ 1631d BGB). Der Gesetzgeber hat hier nicht versucht, zwischen religiöser Logik und modernem Ethos zu vermitteln, um die Akzeptanz des Beschneidungsrituals zu sichern. Stattdessen hat er über die Bedingungen und Umstände der Ausführung des Rituals eine Entscheidung getroffen. Dabei hat er darauf gesetzt, dass sich die gesellschaftliche Akzeptanz der Beschneidung dann einstellt, wenn die äußeren Bedingungen zur Ausführung des Rituals auch von ihren Kritikern akzeptiert werden können. Vielleicht steckt in dieser Entscheidung ein Modell für die Zukunft: Wo man sich über die Vertretbarkeit religiöser Überzeugungen nicht einigen kann, kann man eine Einigung hinsichtlich der Umstände und Bedingungen ihrer Praxis suchen. Es lassen sich dann - wie im Fall der Beschneidung - für Kritiker wie für Befürworter zumutbare Bedingungen für eine Praxis finden, die nur eine Minderheit ausübt. Man muss nicht billigen, *was* jemand tut. Es kommt darauf an, ob man die Bedingungen und Umstände billigen kann, *unter* denen jemand etwas tut. An einem solchen Arrangement der Zuordnung säkularer und religiöser Logiken entscheidet sich die Modernitäts-, Pluralitäts- und Säkularitätskompatibilität einer Religion ebenso wie die Pluralitäts-, Liberalitäts- und Toleranzkompatibilität säkularer Lebensentwürfe.²⁰

3.2. Umstrittener Flankenschutz: Religiöse Interessen unter staatlicher Garantie?

Die „Beschneidungsdebatte“ macht deutlich: In weltanschaulich pluralen und weithin säkularisierten Gesellschaften leben Religionen von Voraussetzungen, die sie selbst nicht (mehr) sichern können. Diese Angewiesenheit resultiert nicht aus religionsinternen Schwächen, aus nachlassender religiöser Vitalität oder aus schwindendem Glaubenseifer, die religionsextern zu kompensieren sind. Vielmehr erzeugt gerade eine öffentlich wahrnehmbare Demonstration religiösen Glaubens Regelungsbedarf, da in ihr ein Konfliktpotenzial mit dem Freiheitsethos der Moderne wahrgenommen wird. Als konfliktträchtig erweist sich diese Extrovertiertheit auch weniger im interreligiösen Verhältnis als vielmehr in Beziehung zu säkularen Positionen. Immer öfter müssen Gerichte daher über die Anerkennung der besonderen Praktiken von religiösen Minderheiten in einer weithin säkularen Gesellschaft urteilen. Immer häufiger führen die Vielfalt und Verschiedenartigkeit religiöser Lebensstile zu Vereinbarkeitsproblemen mit säkularen Lebensstilen. So prallen etwa beim besonderen Schutz der „stillen Feiertage“ – wie Karfreitag und Allerheiligen – erneut die (Freiheits-)Logik der freien Verfügung bzw. des Freigebens von Handlungsoptionen in die individuelle Verfügbarkeit und die Logik des Entzugs freier Verfügung zum Schutz des Unverfügbaren aufeinander. Frei ist gemäß der Logik der Optionensteigerung, wer über alles Mögliche verfügen kann und mit allem Verfügbaren machen kann, was er oder sie will. An Karfreitag und Allerheiligen sollen daher alle überall machen können, worauf sie gerade Lust haben, und sich z.B. nicht mehr an ein Verbot öffentlicher Tanzveranstaltungen halten. Im Unterschied dazu vertritt der christliche Glaube die Freiheitslogik der Unverfügbarkeit und wirbt um die Einsicht: Wenn die Freiheitslogik der Optionensteigerung nicht eingelassen ist in die Logik der

¹⁹ Zum Ganzen siehe auch Hartmut Kress, Religiöse Vorgaben und individuelle Grundrechte im Konflikt. Die Frage der rituellen Beschneidung nicht einwilligungsfähiger Säuglinge und Jungen und ihr Stellenwert für das heutige Religions- und Staatskirchenrecht, in: *Ethica* 22 (2014) 195-218 (Lit.).

²⁰ Zu diesem Nexus siehe auch Karl Lehmann, Toleranz und Religionsfreiheit. Geschichte und Gegenwart in Europa, Freiburg/Basel/Wien 2015; Franco Buzzi/Markus Krienke, Toleranz und Religionsfreiheit in der Moderne, Stuttgart 2017.

Unverfügbarkeit und sich von dort nicht ein Maß ihrer Ausübung setzen lässt, wird am Ende ein Leitbild der Moderne – der Mensch als „homo optionis“ – zur Disposition gestellt. Da einer liberalen Gesellschaft daran nicht gelegen sein kann, wird sie daran interessiert sein, dass es kulturelle Symbole der Unverfügbarkeit gibt.²¹ Und wenn religiöse Feiertage als ein solches Symbol gelten können, warum soll sie dann ein liberaler Rechtsstaat nicht besonders schützen?

Eine solche Unterstützung religiöser Belange mag vielen Religionskritikern jedoch nicht einzuleuchten. Denn es zeichnet den liberalen Rechtsstaat ja aus, dass er in der Gestaltung des Zusammenlebens der Menschen allein säkulare Zwecke verfolgt. Er verdankt sich der Trennung von Religion und Staat, die zur Bedingung für das Miteinanderleben von Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen und Bekenntnisse geworden ist. Religiöse Ziele und Zwecke liegen außerhalb seiner Zuständigkeit. Wenn der Staat religiöse Feiertage unter seinen besonderen Schutz stellt, obwohl es für diesen Schutz kaum mehr eine positive säkulare – und angesichts geringer Gottesdienstbesucherzahlen auch keine große religiöse – Resonanz gibt, scheint ein Platztausch vorzuliegen: Nicht mehr die Religion stützt die Belange des Staates und liefert eine Beglaubigung staatlicher Autorität. Vielmehr sichert der Staat die Wahrnehmung religiöser Belange in der Öffentlichkeit und wehrt mit seiner Autorität ihre Einschränkung ab. Es ist ausgerechnet jener Staat, von dem es lange Zeit hieß, dass er Freiheitsrechte nur schützen kann, wenn es für sein Freiheitsethos entsprechende Ressourcen im vopolitischen Raum gibt.

Ist jetzt die Situation entstanden, dass die Religion den Staat braucht, der ehemals die Religion brauchte? Gibt es aus diesem Grund im deutschen Strafgesetzbuch noch einen eigenen Paragraphen, der „gottes- und religionslästerliche“ Aktionen ahndet? Aber dient das „Blasphemieverbot“ tatsächlich dem Schutz der Religionsfreiheit? Wird hier ein Spannungsverhältnis offenbar zwischen der Meinungsfreiheit des „Gotteslästerers“ und der Religionsfreiheit des „Gottgläubigen“, das der säkulare Rechtsstaat zugunsten seiner religiösen Bürger auflösen muss? Wird hier erkennbar, dass die positive Religionsfreiheit den Vorrang genießt? Muss von Seiten des Staates dafür ein Zeichen gesetzt werden?

Religionspolemiker verlangen vom Staat, dass er sich aus ihrer Religionspolemik heraushält, die sie vom Recht auf freie Meinungsäußerung gedeckt sehen. Religiöse Bürger leiten dagegen aus ihren persönlichen Rechten die Pflicht des Staates ab, sie vor Übergriffen in diese Rechte zu schützen. Sie gehen dabei so weit, dass sie aus dem Grundrecht der Religionsfreiheit einen Konfrontationsschutz ableiten und aus einem Freiheitsrecht ein Abwehrrecht machen: Der Staat soll dafür sorgen, dass sich Religionspolemiker aus dem heraushalten, was für ihre religiöse Praxis und Identität konstitutiv ist. Religionspolemiker verlangen ihrerseits vom Staat dafür zu sorgen, in der Öffentlichkeit nicht mit religiösen Praktiken behelligt zu werden.

Gerät hier der liberale Rechtsstaat in das Dilemma, je nach Interessenslage mit dem Hinweis auf ein verbrieftes Grundrecht sowohl der Forderung nach einem Einschreiten als auch der Forderung nach einer Unterlassung nachzukommen?²² Wer den Gesetzestext genauer ansieht, kommt zu einem anderen Ergebnis: „Wer öffentlich oder durch Verbreiten von Schriften den Inhalt eines religiösen Bekenntnisses in einer Weise beschimpft, die geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören, wird mit Freiheitsstrafe

²¹ Vgl. hierzu ausführlich Hans-Joachim Höhn, „Die Freiheit nehm' ich mir!“ - oder: Wenn es um stille Feiertage immer wieder Krach gibt, in: T. Braune-Krickau u.a., (Hg.), Das Christentum hat ein Darstellungsproblem, Freiburg/Basel/Wien 2016, 124-134.

²² Zu diesem Dilemma siehe auch Barbara Rox, Blasphemie im Spannungsverhältnis zwischen Meinungs- und Religionsfreiheit?, in: Th. Laubach (Hg.), Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemiedebatte, Freiburg/Basel/Wien 2013, 161-177.

bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft“ (§ 166 StGB). Was der liberale Rechtsstaat mit diesem Paragraphen schützen oder fördern will, ist nicht der Inhalt eines religiösen Bekenntnisses, sondern die Toleranz gegenüber diesem Inhalt. Er schreitet ein, wenn die Intoleranz ein Ausmaß annimmt, das den öffentlichen Frieden stört. Auch hier geht es nicht um den Inhalt einer religiösen Praxis, sondern um die Umstände ihrer Ausübung. Und der Rechtsstaat achtet darauf, dass diese Umstände kompatibel sind mit dem Freiheitsethos der Moderne. Götteslästerung ist per se nicht strafbar. Aber wenn sie ein Instrument zur Störung des öffentlichen Friedens wird, ist ein Einschreiten gegen diese Störung möglich und statthaft. Eingeschritten wird gegen die Störung des Friedens, nicht gegen die Blasphemie.

4. Klärungsbedarf:

Grenzen der Rücksicht auf religiöse Belange im säkularen Rechtsstaat

Es bleibt abschließend noch eine andere Frage zu klären: Wie steht es um die legitime Einschränkung religiöser Belange in der Öffentlichkeit? Kann es nicht sein, dass Religionen, Kirchen und Konfessionen allein deshalb auf einem staatlich garantierten Recht auf freie Religionsausübung pochen, damit sie hinter dem Rücken dieser staatlichen Absicherung eine höchst prekäre „Eigenbrötelei“ praktizieren können? Dieser Verdacht wird häufig mit dem Hinweis auf das Gemeinwohlangagement der Kirchen relativiert. Die christlichen Kirchen haben in der Nachkriegszeit gezeigt, dass sie für die moralische Substanz und den Zusammenhalt der Gesellschaft einen wesentlichen Beitrag leisten. Solche Beiträge braucht der Staat. Und er zeigt sich erkenntlich. Den Kirchen hat er einen großen Freiraum gewährt. Bei Streitfragen einer christlichen Moral redet der Staat nicht rein, denn hier hat die Kirche das Sagen. Bei der Ausgestaltung ihres Arbeitsvertragsrechts hat er ihr für geraume Zeit weitgehend freie Hand gelassen – auch wenn es um Kindergärten und soziale Einrichtungen geht, die zu 90% staatlich finanziert sind. Offensichtlich erfolgt dort ein kirchliches Engagement unter Bedingungen, deren Erfüllung der Staat und nicht die Kirche garantiert. Damit droht aber das Gemeinwohlargument zum Bumerang zu werden: Können die Kirchen nur noch unter der Voraussetzung finanzieller staatlicher Unterstützung den Nachweis ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit und diakonischen Unentbehrlichkeit erbringen?

Offensichtlich sind die Kirchen tatsächlich nur mit staatlichen Finanzhilfen in der Lage, ihre vielfach reklamierte Bedeutung für Bildung und Wohlfahrtspflege zu realisieren. Diese Unterstützung kommt ihnen aber nicht allein im „Außenverhältnis“ zugute, sondern stabilisiert auch ihre Binnenverhältnisse – vor allem hinsichtlich der Ausgestaltung von Arbeitsverträgen der kirchlichen „Dienstnehmer“ mit durchaus restriktiven Besonderheiten (z.B. Kündigungsschutz). Dass kirchliches Recht staatliches Recht aushebeln kann, können Kirchen- und Religionskritiker nicht nachvollziehen. Sie warnen davor, dass ein ähnliches Modell übertragen wird auf andere Religionsgemeinschaften, die hierzulande inzwischen Fuß gefasst haben. Sie sehen dabei nicht nur die Liberalität, sondern auch die Rechtstaatlichkeit unseres Gemeinwesens bedroht.

Auslöser dieser Besorgnis sind einige islamische Gruppen, die bereits vordringen und eine eigene Befugnis der Rechtsetzung und der Rechtsprechung für sich reklamieren. Sie wollen keineswegs selbst mit Religion Staat machen. Vielmehr verlangen sie für die Autorität des Religiösen eine staatliche Anerkennung – und zwar als Konsequenz des Rechts auf freie Religionsausübung. Der Staat soll anerkennen, dass sie für die Regelung ihrer Angelegenheiten ihr eigenes Recht anwenden können. Vermehrt sorgen sogenannte islamische „Friedensrichter“ in europäischen Großstädten für die Klärung von

Streitigkeiten innerhalb islamischer „communities“. Eigentlich gehören diese Streitsachen vor ein ordentliches staatliches Gericht. Aber sie werden außergerichtlich geklärt. Bei der Schlichtung von Erb- und Familienauseinandersetzungen legen die islamischen „Friedensrichter“ jedoch nicht die Standards eines modernen Rechtsstaates an. Sie sprechen Recht auf der Basis der Scharia.²³

Darf der liberale Rechtsstaat so weit gehen, dass er religiösen Gemeinschaften eine eigene Gerichtsbarkeit einräumt, die weitreichende Konsequenzen im nicht-religiösen Bereich hat? Soll er nachgeben, wenn unter Berufung auf ein religiöses „Bilderverbot“ oder mit dem Hinweis auf die Verletzung religiöser Gefühle das Verbot religionskritischer Karikaturen oder die Einschränkung der Pressefreiheit gefordert wird? Ist das der Preis, denn der liberale Rechtsstaat zahlen muss, wenn er daran interessiert ist, von seinen religiösen Bürgern akzeptiert und mitgetragen zu werden?

Wenn sich der Rechtsstaat in solchen Fällen die Forderungen seiner religiösen Bürger zu eigen macht, gibt er jedoch das Prinzip auf, nur die Voraussetzungen freier Religionsausübung abzusichern. Er würde jetzt auch zu ihren Inhalten Stellung nehmen. Hierfür aber hat er kein Mandat. Er hat nicht darüber zu entscheiden, was ein religiöses Gefühl ist und wann es verletzt wird. Seine Aufgabe besteht darin, jene äußeren Bedingungen freier Religionsausübung zu sichern, für deren Bestand und Erhalt die Religionen selbst nicht einstehen können. Mehr will und darf er für sie nicht tun. Denn auch den nicht-religiösen Bürgern ist er etwas Entscheidendes schuldig. Er hat nicht bloß ihr Recht zu wahren, kein religiöses Bekenntnis zu haben und keine religiösen Praktiken auszuüben. Er muss ihnen auch verdeutlichen, dass er nicht mit zweierlei Maß misst. Beim Eintreten für das Recht auf freie Religionsübung muss er Maß nehmen an den Bedingungen und Umständen, die für die Wahrnehmung eines jeden Grundrechts zutreffen. Und er muss von seinen religiösen Bürgern verlangen, dass sie diese Grundrechte respektieren und die Bedingungen ihrer Ausübung akzeptieren. Religionen, die öffentlich antreffbar sein wollen, müssen daher hinnehmen, dass auch Religionskritik öffentlich antreffbar ist. Und die Verfechter der Liberalität eines Gemeinwesens müssen akzeptieren, dass diese Liberalität Schaden nimmt, wenn eine freie Religionsübung beschnitten wird. Was diese wechselseitige Akzeptanz inhaltlich auszeichnet und welche konkreten kulturellen Arrangements sie verlangt, darüber ist eine öffentliche Debatte zu führen. Auch diese Debatte hat ein säkularer Rechtsstaat zu ermöglichen. Und er hat dafür zu sorgen, dass dabei religiöse und säkulare Stimmen in gleicher Weise zu Wort kommen.²⁴ Vielleicht werden sich im Laufe dieser Debatte die Verfechter und Verächter religiöser Traditionen einig in der Bestimmung von allseits akzeptablen Bedingungen zur Ausübung dieser Traditionen, auch wenn ihre Inhalte für die nicht-religiösen Bürger inakzeptabel bleiben. Schließlich lautete ein Versprechen der Moderne auch: Man muss ebenso religiös wie religionslos sein können. Man muss beides sein können, aber weder das eine noch das andere sein müssen. Auf diesem Unterschied zu bestehen, ist ein Kennzeichen von Liberalität. Der moderne Staat ist in einer laizistischen Weise säkular, wenn er Religionen aus dem öffentlichen Leben verdrängt. Mit einer solchen Begünstigung von Religionslosigkeit verletzt er aber seine weltanschauliche Neutralität

²³ Zu diesem Phänomen siehe Joachim Wagner, Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat, Berlin 2012.

²⁴ Vgl. Johannes Frühbauer, Religion und Republik. Der Anspruch auf religiöse Argumente im öffentlichen Diskurs als Konkretisierung der positiven Religionsfreiheit im säkularen Staat, in: Rechtsphilosophie 2 (2016) 225-236.

nicht weniger als seine Liberalität. Liberal ist er erst dann, wenn „er die Koexistenz einer Vielfalt religiöser wie areligiöser Überzeugungen ermöglicht.“²⁵

²⁵ Wolfgang Thierse, Religion in pluralistischer Gesellschaft und weltanschaulich neutralem Staat, in: IkaZ 47 (2019) 69.

- Peter Antes/Heinrich de Wall (Hg.), Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Verfassungsrechtliche Grundlagen und konfessionelle Perspektiven, Stuttgart 2018.
- Edmund Arens u.a. (Hg.), Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven, Zürich/Baden-Baden 2014.
- Eugen Biser, Provokationen der Freiheit, Antriebe und Ziele des emanzipierten Bewußtseins, München/Salzburg 1974.
- Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1964), in: Ders., Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007.
- Ernst-Wolfgang Böckenförde, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002, Münster 2004.
- Thomas Brose (Hg.), Umstrittene Religionsfreiheit. Zur Diskussion um ein Menschenrecht, Frankfurt 2016.
- Franco Buzzi/Markus Krienke, Toleranz und Religionsfreiheit in der Moderne, Stuttgart 2017.
- Oliver Dimbath, Soziologische Zeitdiagnostik. Generation – Gesellschaft – Prozess, Paderborn 2016.
- Horst Dreier, Staat ohne Gott? Religion in der säkularen Moderne, München 2018.
- Johannes Frühbauer, Religion und Republik. Der Anspruch auf religiöse Argumente im öffentlichen Diskurs als Konkretisierung der positiven Religionsfreiheit im säkularen Staat, in: Rechtsphilosophie 2 (2016) 225-236.
- Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken II, Berlin 2012, 101.
- Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt 2005.
- Hans-Joachim Höhn, Wieviel Staat braucht die Religionsfreiheit?, in: Theologie und Glaube 108 (2018) 73-86.
- Hans-Joachim Höhn, Wir sind anders! Wir sind gleich! Identität, Religion und Integration, in: Herderkorrespondenz spezial: Gelobtes Land. Wie Migration unsere Gesellschaft verändert, Freiburg: Herder 2018, 24-27.
- Hans-Joachim Höhn, „Die Freiheit nehme ich mir!“ - oder: Wenn es um stille Feiertage immer wieder Krach gibt, in: T. Braune-Krickau u.a., (Hg.), Das Christentum hat ein Darstellungsproblem, Freiburg/Basel/Wien 2016, 124-134.
- Hans-Joachim Höhn, Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015.
- Jonathan. I. Israel/Martin Mulsow (Hg.), Radikalaufklärung, Berlin 2014.
- Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 2012.
- Hans G. Kippenberg, Regulierungen der Religionsfreiheit, Baden-Baden 2019.

- Ulrich Krähnke, Die Zeitdiagnose als Fingerzeig der Sozialwissenschaftler, in: M. Junge (Hg.), Metaphern soziologischer Zeitdiagnosen, Wiesbaden 2016, 7-19.
- Hartmut Kress, Religiöse Vorgaben und individuelle Grundrechte im Konflikt. Die Frage der rituellen Beschneidung nicht einwilligungsfähiger Säuglinge und Jungen und ihr Stellenwert für das heutige Religions- und Staatskirchenrecht, in: Ethica 22 (2014) 195-218.
- Winfried Kretschmann/Verena Wodtke-Werner (Hg.), Wie viel Religion verträgt der Staat? Aktuelle Herausforderungen und grundsätzliche Überlegungen, Ostfildern 2014.
- Michael Kühnlein (Hg.), Das Politische und das Vorpolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie, Baden-Baden 2014.
- Karl Lehmann, Toleranz und Religionsfreiheit. Geschichte und Gegenwart in Europa, Freiburg/Basel/Wien 2015.
- Dirk Lüddecke, Der säkulare Staat und die Religionsfreiheit, in: O. Hidalgo/C. Polke (Hg.), Staat und Religion, Wiesbaden 2017, 349-363.
- Stefan Muckel, Religionsfreiheit gestern, heute, morgen, Baden-Baden 2017.
- Barbara Rox, Blasphemie im Spannungsverhältnis zwischen Meinungs- und Religionsfreiheit?, in: Th. Laubach (Hg.), Kann man Gott beleidigen? Zur aktuellen Blasphemiedebatte, Freiburg/Basel/Wien 2013, 161-177.
- Tine Stein, Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt/New York 2007.
- Wolfgang Thierse, Religion in pluralistischer Gesellschaft und weltanschaulich neutralem Staat, in: IkaZ 47 (2019) 66-79.
- Martin Thurner (Hg.), Freiheit. Begründung und Entfaltung in Philosophie, Religion und Kultur, Göttingen 2017.
- Joachim Wagner, Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat, Berlin 2012.