

Eine Publikation der
Brandenburgischen Landeszentrale
für politische Bildung



Martina Weyrauch, Rosemarie Will (Hrsg.)

Religionen – Weltanschauungen – Grundrechte

**Dritte Berliner Gespräche
über das Verhältnis von Staat,
Religion und Weltanschauung**

Eine gemeinsame Tagung der Brandenburgischen Landeszentrale
für politische Bildung und der Humanistischen Union
Potsdam, 13. April 2007

Copyright 2008
Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung / Humanistische Union

Martina Weyrauch, Rosemarie Will (Hrsg.):
Religionen – Weltanschauungen – Grundrechte.
Dritte Berliner Gespräche über das Verhältnis von Staat,
Religion und Weltanschauung.
[Dokumentation einer Tagung der Brandenburgischen Landeszentrale
für politische Bildung und der Humanistischen Union vom 13. April 2007].
Protokolle der Brandenburgischen Landeszentrale für politische Bildung.
Potsdam, 2008

Fotos:
Sven Lüders, Humanistische Union

ISBN: 3-932502-54-X

Gestaltung und Realisierung: Elke Sadzinski
Gesamtherstellung: TASTOMAT Druck GmbH, Eggersdorf

Diese Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung der Brandenburgischen Landeszentrale für politische Bildung dar. Für inhaltliche Aussagen tragen die Autoren die Verantwortung.

Inhalt

ROSEMARIE WILL Einleitung	7
HASSO HOFMANN Christlich-weltanschauliche Traditionen und die Verfassungswerte	15
ROLF SCHIEDER Religion in der pluralistischen Gesellschaft	29
BERNHARD SCHLINK Thesen zu Religionen, Weltanschauungen und den Grundrechten des Grundgesetzes	41
Grundgesetzliche Regeln des Staatskirchenrechts	43
Berliner Gespräche über das Verhältnis von Staat, Religion und Weltanschauung	45



Rolf Schieder, Hasso Hofmann, Rosemarie Will

ROSEMARIE WILL

Einleitung

Seit dem Jahr 2003 veranstaltet die Humanistische Union die Berliner Gespräche zum Verhältnis von Staat, Religion und Weltanschauung. Mit der von Dr. Jürgen Kühling, Bundesverfassungsrichter a. D., initiierten Reihe will sie Impulse für die religionspolitische Diskussion in Deutschland geben. Die zweiten Berliner Gespräche hatten 2005 das Selbstverständnis der Religionen und Weltanschauungen, ihr internes Verhältnis zum modernen Verfassungsstaat zum Thema. Die dritten Berliner Gespräche fanden in Kooperation mit der Brandenburgischen Landeszentrale für politische Bildung am 13. April 2007 in Potsdam statt. Die Landeszentrale hatte Menschenrechte zu ihrem Jahresthema gewählt. Die hier dokumentierte Tagung behandelte das äußere Verhältnis der Religionen und Weltanschauungen zu den verfassungsrechtlichen Werten, wie sie sich in den Grund- und Menschenrechten niedergelegt finden.

*

Die Frage nach den Voraussetzungen der Menschenrechte wurde in der Aufklärung im ausgehenden 17. Jahrhundert von Pierre Bayle (1647-1706) formuliert. Bayle unterschied bei seiner Antwort Religion und Moral voneinander und bestritt erstmals die noch in der Naturrechtslehre geltende Annahme, dass moralisches Handeln notwendig von religiöser Bindung abhängt. Er behauptete stattdessen, dass sich Sittlichkeit individuell, d. h. auch säkular und atheistisch begründen ließe.

Die Diskussion um die religiösen oder weltlichen Ursprünge des sittlichen Handelns sind seitdem nicht verstummt. Die gegenwärtige deutsche Diskussion bezieht sich dabei vor allem auf das so genannte Böckenförde-Diktum. Ernst-Wolfgang Böckenförde formulierte im Oktober 1964 jenen Satz, der heute nach ihm benannt ist: Demnach lebe der freiheitliche, säkularisierte Staat »von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das sei das Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen sei.«¹ Böckenförde hatte seinerzeit die Frage nach den integrativen Ursprüngen der westlichen, demokratisch verfassten Gesellschaften aufgeworfen: »Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, [homogenitätsverbürgende] Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann?«²

Nach Böckenfördes Vorstellung wird der integrative Wertehorizont vorsäkularer Gesellschaften durch die Religion gebildet. Deren homogenisierende Kräfte verlieren mit der Vollendung der Säkularisation an Bedeutung, erkennbar etwa an der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte in der Französischen Revolution. Die Menschen sind nun auf sich selbst und ihre Freiheit gestellt. Die emanzipierten Einzelnen müssten zu einer neuen Gemeinsamkeit und Homogenität zusammenfinden, soll der Staat nicht der inneren Auflösung anheim fallen. So stelle sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern.

Böckenfördes Antwort von 1964 auf die Frage nach den bindenden Kräften im freiheitlichen, die Menschenrechte garantierenden Verfassungsstaat, weist der Religion nicht nur eine zentrale Funktion innerhalb säkularer Gesellschaften zu, sondern verortet sie zugleich in einer übergeordneten Position. So lebe auch der freiheitliche, säkularisierte weltliche Staat letztlich von jenen inneren Antrieben und Bindungskräften, die der religiöse Glaube seinen Bürgern vermittelt. Die Behauptung vorausgehender, religiöser Werte verleitet zugleich zu der Annahme, dass diese Werte dem gesellschaftlichen Wandel entzogen seien.

Angesichts der Gefährdungen des säkularen Staates durch religiöse oder politische Fundamentalismen hat Wolfgang Böckenförde 2006 seine Antwort neu formuliert.³ Mit Blick auf den Islam widmete er sich nun dem Umfang und den Grenzen des Entfaltungsraums religiöser Freiheit im Rahmen der staatlichen Rechtsordnung. Er geht dabei besonders auf die Leistungen der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein und beschreibt an ihr beispielhaft das notwendige Verhältnis von Religion und Menschenrechten. Am 7. Dezember 1965 hatte das Zweite Vatikanische Konzil die bis dahin kontrovers diskutierte Anerkennung der Religionsfreiheit beschlossen. Böckenförde würdigt dies als epochalen Schritt, dessen Umsetzung freilich noch einige Zeit gebraucht habe. Die katholische Kirche sei aber keineswegs bei der Anerkennung der Religionsfreiheit als einer Konzession stehen geblieben. Sie habe vielmehr das äußere Recht auf religiöse Freiheit, als in der Freiheitsnatur und der Würde der menschlichen Person liegend, positiv begründet. Was sich hier ereignet habe, schreibt Böckenförde, »ist nicht mehr und nicht weniger als das Ergebnis des notwendigen, zuweilen beschwerlichen Dialogs zwischen Glaube und Vernunft, der hier zu einer Reinigung des Glaubens durch die Vernunft der Aufklärung geführt hat.«⁴

Das, was bei Böckenförde als Dialog und Reinigung der katholischen Kirche mit der Vernunft der Aufklärung beschrieben wird, verweist auf ein komplexes Verhältnis zwischen religiösen und weltlichen Werteordnungen. Der Wandel des katholischen Verhältnisses zur Religionsfreiheit und die sich daraus ergebenden Änderungen im katholischen Selbstverständnis machen deutlich, dass Religion nicht einfach als eine dem Staat vorausgehende, innere Antriebs- und

Bindungskraft begriffen werden kann, die frei von weltlichen Einflüssen wäre. Seit dem Einsetzen der Säkularisierung müssen sich Religionen und Weltanschauungen vielmehr selbst mit den aus der Geltung der Menschenrechte erwachsenden Ansprüchen auseinander setzen. Dass dies nicht ohne Auswirkungen auf ihr eigenes Menschenbild geschehen kann, ist kaum verwunderlich.

*

Die dritten Berliner Gespräche greifen dieses Verhältnis weltlicher und religiöser Werte auf verschiedenen Ebenen auf: In ihren drei Referaten setzen sie neben eine rechtsphilosophisch-historische Betrachtung (Prof. Dr. Hasso Hofmann) eine religionsoziologische (Prof. Dr. Rolf Schieder) und eine verfassungsrechtliche Perspektive (Prof. Dr. Bernhard Schlink). Den Abschluss der Veranstaltung bildete eine Podiumsdiskussion über aktuelle politische Fragen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit in Deutschland.

Die zahlreichen Verbindungen zwischen religiösen und Verfassungswerten zeigte einleitend *Hasso Hofmann* mit einem breit angelegten Rundgang durch die Entstehungsgeschichte der individuellen Freiheit, des Rechts auf Schutz des menschlichen Lebens und der Idee der Menschenwürde auf. Hofmann gelang es dabei, der rechtsphilosophischen Begriffsgeschichte höchst aktuelle Bezüge zu entlocken. So setzte sich Hofmann mit der Frage auseinander, inwiefern der im Grundgesetz verankerte Begriff der menschlichen Würde ein »Derivat des Christentums« (Isensee) sei. Gegen derlei Ansprüche verwies er auf den antiken Ursprung der *dignitas hominis* bei Cicero, der damit die Anteilnahme des Menschen an der umfassenden, den ganzen Kosmos erfüllenden Weltvernunft beschrieb. In der christlichen Tradition wurde aus dieser teilhabenden Menschenwürde eine Ähnlichkeitsbeziehung des Menschen mit seinem Schöpfer, die Gottesebenbildlichkeit. Die für die Neuzeit charakteristische Frage der Stellung des Menschen im Gemeinwesen und gegenüber der Obrigkeit, wie sie sich aus der Würde als sittlicher Qualität ergibt, ging dabei verloren. Die Kirche habe, trotz ihrer Lehre von der gleichen Gottesebenbildlichkeit aller, die Menschen über Jahrhunderte durchaus folgenreich nach Christen, Herätikern und Nichtchristen sowie nach Männern und Frauen unterschieden. Auch die Sklaverei, vom dunklen Kapitel inquisitorischer Folter ganz zu schweigen, haben die Päpste erst im 19. Jahrhundert definitiv verworfen. Es seien Laien gewesen, die die *imago-dei*-Lehre (die Lehre vom Bild Gottes im Menschen) unbefangen – gegen die Kirche – auf die soziale Sphäre bezogen. Diese Laienbewegungen hätten sich dabei auch gegen eine protestantische Tradition gewandt, der zufolge der Mensch seine Würde vor Gott durch den Sündenfall verloren habe. Die neuzeitliche Entwicklung der Idee menschlicher Würde habe folglich außerhalb der christlichen Theologie – »teilweise sehr entschieden gegen sie« – im

Humanismus der frühen Neuzeit und der neuzeitlichen Philosophie stattgefunden. Erst der kantianische Begriff der Menschenwürde, die als sittliches Grundverhältnis jeder Person zukomme und deren wechselseitige moralische Anerkennung sichere, bringe rechtsphilosophische und theologische Traditionen wieder einander näher.

Warum es nützlich ist, sich einmal mit der Entstehungsgeschichte unserer Verfassungswerte zu beschäftigen, wurde in der Diskussion zu Hofmanns Vortrag deutlich. Die religionspolitische Konfrontation verleitet zuweilen zu einem schematischen Dualismus zwischen religiösem Glauben und aufklärerisch-fortschrittlichem Denken, der nur die Differenzen und gegenseitigen Kritiken sieht, vorhandene Überschneidungen und Kontinuitäten aber ausblendet. Der historische Blick kann hier zu einer »Entzauberung« aufklärerischer wie religiöser Selbstgewissheiten beitragen. Bei näherem Hinsehen treten christlich-religiöse Wurzeln von Menschenrechten hervor wie sich andererseits nichtreligiöse Grundlagen moderner Verfassungswerte zeigen. Der Begriff der Menschenwürde sei, so Hasso Hofmann, ein hervorragendes Beispiel für einen Verfassungswert, der Anknüpfungspunkte für verschiedene religiös-weltanschauliche Werteordnungen biete. Diese Anschlussfähigkeit erlaube die Bildung eines gesellschaftlichen Konsens. »Dieser Befund bedeutet keine Schwäche der Verfassungswerte. Im Gegenteil: In der pluralistischen Gesellschaft muss die Verfassung für das Leben nach unterschiedlichen Moralitäten Verbindlichkeit beanspruchen. Und das kann sie umso erfolgreicher, je mehr Motive der Folgebereitschaft sie anspricht, je mehr Raum sie verschiedenen Grundüberzeugungen lässt. Verfassungswerte in einer lehrhaft strengen Weise auf bestimmte einzelne Traditionselemente festzulegen, stärkt die Verfassung daher nicht, sondern schwächt sie.«

Der zweite Vortrag über »Religionen in der pluralistischen Gesellschaft« des evangelischen Theologen *Rolf Schieder* polarisierte die Teilnehmer der dritten Berliner Gespräche. Seine These, wonach sich Religion und Politik gegenseitig bedürfen, stieß auf ein geteiltes Echo. Zunächst wollte er Missverständnisse über den Rückgang des Religiösen ausräumen. Dazu verwies er auf den Umstand, dass es sich bei der von Soziologen beschriebenen Säkularisierung um einen »europäischen Ausnahmefall« handle. Der von vielen als Folge westlicher Modernisierungsprozesse prognostizierte Niedergang der Religionen könne so nicht festgestellt werden. Zudem handle es sich bei allen politischen wie religiös-weltanschaulichen Überzeugungen um sinnstiftende, zielwahl-orientierende Gewissheiten. Religiöser Glaube könne deshalb auch nicht im Gegensatz zu wissenschaftlichen Formen des Wissens gesehen werden.

In Anlehnung an das Böckenförde-Diktum betonte Schieder: »Religionen in einem pluralistisch verfassten Gemeinwesen leben von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren können. Die elementarste Voraussetzung des Religiösen in einem Gemeinwesen ist die Religions- und Gewissensfreiheit. ...

Ohne Religionsfreiheit – zugespitzt formuliert – gäbe es keine Religion. Wenn das aber so ist, dann müssen alle Religionsgemeinschaften ein Interesse daran haben, dass die Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller – eben auch der Konkurrenten – geschützt und gewährleistet wird. Wie wir wissen, hatten die Kirchen daran nicht immer ein Interesse.«

Mit Blick auf die Diskussion um Religions-, Ethik- und Lebenskunde-Unterricht warnte Schieder davor, den berechtigten Anspruch nach einem religiösen-weltanschaulichen Pluralismus durch ein religionskundliches Fach erfüllen zu wollen (wie dies die Humanistische Union mehrfach gefordert hat). Werde die Positionalität des Religionsunterrichts gegen die Vielfalt eines LER- oder Ethik-Unterrichts ausgespielt, würde dies den Pluralismus entleeren. Religion an sich lasse sich so wenig lehren wie man nur »Äpfel, Birnen und Bananen essen [kann], und nicht Früchte überhaupt.«

Bernhard Schlink gab mit seinem Referat einen Überblick über den status quo des deutschen Staatskirchen- bzw. Staatsreligionenrechts. Angesichts zahlreicher neuer religiöser Gruppen und Bewegungen sah er zwei Gefahren: Zum einen werde das Staatskirchenrecht den Besonderheiten der neuen religiösen Bewegungen und den nicht-christlichen Weltreligionen nicht gerecht. Vor seinem traditionellen Hintergrund stelle es Anforderungen an die Organisation und Verfasstheit der religiösen Gemeinschaften, mit denen sich diese neuen Glaubensgemeinschaften nicht erfassen lassen. Die andere Gefahr sah Schlink darin, dass wir allen Glaubensrichtungen gerecht werden wollen und so das Staatskirchenrecht an die Beliebigkeit preisgeben. Wenn alles, was sich als religiös bezeichnet, als Religion bzw. Religionsgesellschaft anerkannt werde, gebe der Staat sein hoheitliches Kirchenrecht selbst preis. Deshalb beharrte Schlink darauf, dass die Unterscheidung zwischen weltlichem und religiösem Bereich eine staatliche Entscheidung, und im Zweifel eine gerichtliche Entscheidung bleibe. Was eine Religionsgemeinschaft im Sinne der Verfassung sei und was nicht, müsse von Seiten des Staates bzw. der Gerichte entschieden werden.

Anschließend skizzierte Schlink die Grenzen der positiven wie der negativen Religionsfreiheit. Er wandte sich strikt dagegen, einen »wall of separation« in der Gesellschaft zu errichten. Anstelle einer Verbannung religiöser Symbole und Bekundungen aus dem öffentlichen Raum warb er für ein pluralistisches Nebeneinander. Angesichts der Debatten um die Anerkennung islamischer Religionsgemeinschaften oder den Bau von Moscheen erinnerte Schlink in der Diskussion an die alltäglichen »Religionskämpfe« zwischen Katholiken und Protestanten, die noch in der Nachkriegszeit das Bild der Bundesrepublik prägten. Den anwesenden Vertretern islamischer Verbände empfahl er deshalb, noch etwas Geduld zu haben, bis sich die Menschen in Deutschland an den Anblick von Minaretten gewöhnt haben.

Die dritten Berliner Gespräche schlossen mit einer Podiumsdiskussion ab, an der Vertreter der großen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sowie des humanistischen Spektrums teilnahmen. Dr. Till Müller-Heidelberg stellte den Teilnehmern die Frage, welche Bedeutung speziell die von ihnen vertretenen religiösen bzw. humanistischen Werte und Anschauungen für das Zusammenleben in unserer Gesellschaft haben. In der Frage klang der Zweifel gegen das Böckenförde-Diktum an, ob unsere Gesellschaft auf (religiösen) Werten aufbauen müsse oder ob nicht der zivilgesellschaftliche *common sense* unseres Grundgesetzes für das Zusammenleben ausreiche.

Die Antworten der religiös-weltanschaulichen Vertreter konnten diese Zweifel nicht recht zerstreuen. Zwar wurde der zivilisatorische Beitrag der je eigenen Religion betont, jedoch benannte keiner der anwesenden Vertreter konkrete Wertvorstellungen, die das zivilgesellschaftliche Fundament des Grundgesetzes erweitern könnten. Michael Schmidt-Salomon von der Giordano-Bruno-Stiftung verwies dagegen auf ein weiteres Fundament westlicher Gesellschaften, das in der Wertediskussion oft übersehen werde: der Wahrheitsanspruch eines aufklärerisch-wissenschaftlichen Denkens. »Auf diesen gesicherten Prinzipien des Denkens beruht unsere Gesellschaft in mindestens genauso starkem Maße wie auf den normativen Werten«

Eine Dokumentation der Veranstaltung findet sich auf der Webseite der Humanistischen Union (www.humanistische-union.de/berlingespraechen/). Dort sind auch die Beiträge der Veranstaltung dokumentiert, die in diesem Band nicht abgedruckt werden konnten.

Quellen

- 1 Erstveröffentlichung in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, S. 75-94; wieder abgedruckt in: E.-W. Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2006, S. 92-114; im Folgenden zitiert aus: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der säkularisierte Staat, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen Bd. 86, München 2007.
- 2 Böckenförde 2007, S. 69.
- 3 Siehe Böckenförde 2007.
- 4 Böckenförde 2007, S. 23.



Hasso Hofmann

Christlich-weltanschauliche Traditionen und die Verfassungswerte

Über Verfassungswerte ist schon viel gestritten worden. Die Debatte um Bedeutung und Tragweite dieses Begriffs aufzunehmen, besteht heute jedoch keine Veranlassung. Denn in unserem Kontext ist klar: Es geht um jene Güter, welche die in den Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts entwickelten Verfassungen in ihren besonderen Schutz genommen haben, nämlich Leben, Freiheit, Gleichheit, Eigentum, dazu in der jüngeren Verfassungsgeschichte Menschenwürde und soziale Gerechtigkeit als Kern des Sozialstaatsgedankens. Das mir gestellte Thema wirft die Frage nach dem Verhältnis dieser verfassungsrechtlichen Hochschätzungen zu den christlich-weltanschaulichen Traditionen auf, von denen sie in einer näher zu bestimmenden Weise, wenn nicht geprägt, so doch jedenfalls beeinflusst worden sind. Weil dabei offenkundig auch antikes Erbe mit im Spiel ist, führt eine solche Spurensuche notwendig entsprechend weit zurück, und das unvermeidlich auf mehr oder minder verschlungenen Wegen. Schon der Begriff der Humanität, der ja auch über der heutigen Veranstaltung steht, gibt einen Wink: geprägt hat ihn im zweiten vorchristlichen Jahrhundert der griechische Philosoph Panaitios, der die Philosophie der Stoa nach Rom brachte. Von ihm hat ihn Tertullian übernommen, der älteste und einer der originellsten Kirchenschriftsteller des lateinischen Westens.

Bloß von historischem Interesse sind solche Aufhellungen freilich nicht. Es geht stets auch um ein Stück Interpretationsmacht über die Verfassungswerte. So ist immer wieder behauptet worden, die Menschenwürde sei ein genuin christlicher Gedanke, folglich könne die entsprechende Verfassungsgarantie auch nur von daher authentisch interpretiert werden. Für das Verhältnis von christlich-weltanschaulichen Traditionen und Verfassungswerten dürfte die Überprüfung dieser These besonders aufschlussreich sein. Zuvor aber möchte ich ein paar Bemerkungen zur Genealogie von Freiheit, Gleichheit und Lebensschutz machen. Am Ende des Ganzen sollen dann einige Schlussfolgerungen stehen.

I.

Die Verfassungswerte Freiheit und Gleichheit pflegen in einem Atemzug genannt zu werden. Das entspricht der aufklärerischen Tradition, die in den revolutionären Rechteerklärungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts ihren Niederschlag gefunden hat. »Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es«, beginnt in einem »vagen Rousseauismus« Artikel 1 der berühmten französischen Menschenrechtserklärung von 1789. Freiheit und Gleichheit, miteinander aus demselben Mutterschoß der Natur hervorgegangen, bleiben nach jener *Déclaration* politisch einander verbunden. Denn die Freiheit findet ihre Grenzen allein an den Gesetzen (Artikel 4), und deren Festlegung ist – direkt oder indirekt durch Repräsentanten – nach Artikel 6 die Sache aller in gleicher Weise. Diese politische Verklammerung von Freiheit und Gleichheit durch Teilhabe am Gemeinwesen ist altes Erbe republikanischen Denkens. Nicht von ungefähr haben die französischen Revolutionäre mit dem idealistisch überhöhten Andenken an die römische Republik einen großen Kult betrieben. Die antiken Bürger waren in gleicher Weise frei, soweit sie als Vollbürger Anteil hatten an einem Gemeinwesen, das frei von Tyrannei und Fremdherrschaft war. Die Vorstellung individueller Grundrechte gegen die Polis, gegen den »Staat«, fehlte dagegen völlig. Solche Rechte hatten die Bürger nicht, und die Sklaven erst recht nicht. Zwar haben die römischen Juristen von den stoischen Philosophen gelernt, dass die Menschen von Natur aus frei und die Sklaverei folglich gegen die Natur sei, haben aber doch gleichzeitig die Sklaverei mit dem *ius gentium*, also den bei allen zivilisierten Völkern anerkannten Rechtsgrundsätzen gerechtfertigt. Auch die stoischen Philosophen selbst zogen aus ihrer Lehre von der natürlichen Freiheit und Gleichheit aller über das moralische Gebot mitmenschlicher Behandlung der Sklaven hinaus keine sozialen und politischen Konsequenzen. Vielmehr entwickelten sie eine Philosophie der *inneren* Freiheit. Die innere Freiheit, und nur sie, war auch das Thema der frühen christlichen Theologen des griechischen Ostens, die unter dem Einfluss der Platonischen Philosophie standen. Wir werden ihnen im Zusammenhang mit der Genealogie der Menschenwürde noch einmal begegnen.

In der deutschen Tradition zeigt sich das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit nicht ebenso harmonisch wie im altrepublikanisch-französischen Modell. Bei uns herrscht eher Dissonanz. Was der ehemalige Verfassungsrichter Gerhard Leibholz vor gut 50 Jahren geschrieben hat, bringt einen weithin bemerkbaren Grundzug deutscher Staatsanschauung zum Ausdruck: »Liberalismus und Demokratismus (sind) letzthin an verschiedenen politischen Grundwerten orientiert ... Liberale Freiheit und demokratische Gleichheit stehen nicht zueinander in einem Verhältnis wechselseitiger natürlicher Harmonie. So wie liberale

und soziale Grundrechte stehen liberale Freiheit und demokratische Gleichheit in Wirklichkeit zueinander im Verhältnis einer letztlich unaufhebbaren Spannung. Freiheit erzeugt zwangsläufig Ungleichheit und Gleichheit notwendig Unfreiheit.« Ursache dieser Dissonanz ist offenkundig ein anderer, nicht in der *res publica*, sondern im Individuum zentrierter Freiheitsbegriff. Von daher werden rechtliche Regelungen von vornherein nicht als Ermöglichungsbedingungen von Freiheit, sondern als deren Einschränkungen verstanden. Die Genealogie führt auch hier auf die Philosophie der Stoa zurück. Im Gegensatz zur klassischen Aristotelischen Philosophie der geschlossenen, in sich gestuften und, wie wir heute sagen würden kommunitaristischen Polis, war sie, die Ethik der Stoa universal, egalitär und individualistisch. Sie zielte auf die Unerschütterlichkeit und innere Unabhängigkeit der moralisch selbstbestimmten Person. Dieser Tugend der Selbstbehauptung korrespondierte die stoische *Oikeiosis*- oder Aneignungslehre. Sie besagt, dass der für das naturgemäße Leben maßgebliche Naturtrieb der Selbsterhaltung beim Menschen nicht nur das Streben nach dem Glück des tugendhaften, naturgemäß-vernünftigen Lebens trägt, sondern auch das damit verbundene Streben nach allen Dingen, die seine seelische und leibliche Befindlichkeit fördern. So sie sich denn bieten – man soll ihnen also nicht nachjagen –, wählt er je nach den Umständen die ihm gemäß seiner Eigenart zukommenden Dinge aus und eignet sie sich an. Unter weniger beschaulichen Umständen, weniger bescheiden, weniger in sich gekehrt, weniger sanftmütig, den Blick mehr nach außen als auf das innere Glück des Weisen gerichtet, kann jene Lehre von der Selbsterhaltung dann neustoisch auch folgendermaßen lauten:

»Das natürliche Recht ... ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignete Mittel ansieht.«

So steht es in dem staatsphilosophischen Riesenwerk »Leviathan« von Thomas Hobbes aus der Zeit der englischen Bürgerkriege. Es ist dies ein Schlüsseltext für das neuzeitliche politische Denken, auch wenn der Leviathan-Staat, ist er einmal aus dem Unterwerfungsakt seiner ursprünglich grenzenlos freien Untertanen hervorgegangen, keine Grundrechte oder andere Machtschranken kennt. Das revolutionär Neue liegt im methodischen Individualismus dieser Staatskonstruktion, die nur noch das Eigeninteresse der Individuen und den Willen der Einzelnen als Rechtfertigungsgrund staatlicher Herrschaft anerkennt. In diesem neuartigen Spannungsverhältnis von persönlicher Freiheit und staatlicher Herrschaft verlangt der Begriff der Freiheit alsbald nicht nur den Schutz durch staatliche Allgewalt vor den Schrecken eines gesetzlosen Zustands wie bei Hobbes, sondern auch Schutz vor ihr im staatlichen Zustand durch Anerkennung fundamentaler Freiheitsrechte.

Den epochalen Wendepunkt markiert die Unabhängigkeitserklärung der amerikanischen Revolutionäre oder – genauer gesagt – der nordamerikanischen Sesssionisten von 1776:

»Folgende Wahrheiten«, verkündeten sie, »erachten wir als selbstverständlich: dass alle Menschen gleich geschaffen sind; dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind; dass dazu Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören; dass zur Sicherung dieser Rechte Regierungen unter den Menschen eingesetzt werden, die ihre rechtmäßige Macht aus der Zustimmung der Regierten herleiten; dass, wenn immer irgendeine Regierungsform sich als diesen Zielen abträglich erweist, es das Recht des Volkes ist, sie zu ändern oder abzuschaffen usw.«

Jene »Wahrheiten«, auf die sich die Verfasser beriefen, sind die Lehren der Aufklärungsphilosophie, namentlich diejenigen von John Locke, der schon reichlich 80 Jahre früher, zur Zeit der unblutigen und daher glorreich genannten Revolution von 1688 für das, was man die rechtliche »Urausstattung« des Menschen nennen könnte, die Formel *life, liberty, property* geprägt hat. John Locke, dieser Ervater des Liberalismus und des »Besitzindividualismus«, wusste freilich noch, dass das Recht notwendige Bedingung der Freiheit ist: *Where there is no Law, there ist no Freedom*. Die erwähnte scharfe Antithese von Freiheit und notwendig egalisierender Rechtsetzung als prinzipieller Freiheitsbeschränkung zeigt sich erst im Liberalismus des 19. Jahrhunderts, bei John Stuart Mill vor allem. Daneben gab es eine Einstellung, die sich aus der kritischen Beobachtung des Verlaufs der Französischen Revolution gespeist haben mag. Goethe hat sie in die Worte gefasst: »Gesetzgeber oder Revolutionäre, die Gleichsein und Freiheit zugleich versprechen, sind Phantasten oder Charlatans.« Jedenfalls erwies sich dieser negative, bloß abwehrende Begriff der Freiheit gegenüber der älteren Tradition des positiven, auf Teilhabe am Politischen, Freiheit und Gleichheit in der repräsentativen Gesetzgebung versöhnenden Freiheitsbegriffs in den modernen zentralistischen Flächenstaaten als der stärkere. Im Wesentlichen dominierte er auch das Verständnis der einflussreichen Freiheitsphilosophie Kants, obwohl darin noch Elemente der positiven republikanischen Freiheitsphilosophie aufleuchten. Denn die Freiheit ist bei Kant schon im Ansatz durch die Freiheit der anderen beschränkt, wie sie in »einem möglichen allgemeinen Gesetz« zusammen bestehen können. Demnach ist die Gleichheit, wie sie im allgemeinen Gesetz mitgedacht wird, das zweite Prinzip des bürgerlichen Zustands. Ansatzweise ist damit auch die notwendige, aber unvermeidlich bloß repräsentative Mitwirkung aller an der Gesetzgebung berührt. Doch bleibt die Gleichheit bei Kant dann doch die rechtliche Gleichheit der Untertanen, eingeschränkt dazu durch das Erfordernis der Selbständigkeit, das Bediensteten und Eigentumslosen die Bürgerrechte verwehrte.

Kern des Verfassungswerts der negativen, abwehrenden, das Individuum schützenden Freiheit, also der Freiheit im Sinne individueller Selbstbestimmung,

ist die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Sie beschränkt nicht nur die staatliche Gewalt, sondern untergräbt auch deren Rechtfertigung aus dem Absolutheitsanspruch einer bestimmten Glaubensüberzeugung. Zwar führte dieser Gedanke keineswegs umstandslos und direkt zur Statuierung der Glaubensfreiheit eines jeden und auch nicht schnurstracks zur weltanschaulichen Neutralität des Staates. Religionsfreiheit bestand zunächst in der Freiheit der zwei, dann der drei großen Religionsparteien, der Katholiken, Lutheraner und Calvinisten. Über die Glaubenszugehörigkeit entschieden vor allem die Landesherren und Städte für ihre Untertanen und Bürger. Dieses im Augsburger Religionsfrieden von 1555 etablierte Bestimmungsrecht (*cuius regio, eius religio*) wurde durch den Westfälischen Frieden ein knappes Jahrhundert später mit der Fixierung des Bekenntnisstandes auf das sog. »Normaljahr« 1624 wieder eingeschränkt. Obrigkeiten, die auf diese Weise durch die Aufhebung von politischen Bekenntnisentscheidungen nach diesem »Normaljahr« unversehens zu andersgläubigen Untertanen kamen, mussten deren Gewissensfreiheit respektieren, ihnen Hausandachten und gegebenenfalls die Auswanderung gestatten. Gleichwohl erstarkten die absolutistischen Herrschaften in diesen Auseinandersetzungen, weil sie die weltliche Hoheit über die religiösen Angelegenheiten erlangten. Die Konfessionalisierung der Staatsgewalt unter dem Vorbehalt gewisser religiöser Duldungen erwies sich als ein folgenreicher Schritt zur Säkularisierung des Staates. Ihr korrespondiert der Weg von der religiösen Duldung zur Anerkennung der Religionsfreiheit. »Toleranz«, sagte schon Goethe, »sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.« Heute ist die Glaubens- und Religionsfreiheit fraglos eine notwendige Bedingung der modernen Staatlichkeit. Nach der mittelalterlichen Trennung des geistlichen und des weltlichen Bereichs, die bekanntlich nicht alle Kulturen kennen, haben wohl hauptsächlich die Glaubensspaltung und deren Folgen zu diesem Ergebnis geführt.

Eine politische Befriedung ist damit jedoch nicht unbedingt und für alle Fälle erreicht. In scheinbar paradoxer Weise geraten jetzt manche Glaubensrichtungen in Opposition zu eben diesen Funktionsbedingungen des Verfassungsstaates, die doch zugleich ihre Freiheit sichern. Das ist jedoch gar nicht so verwunderlich. Man erinnere sich nur, welche enormen Schwierigkeiten die katholische Kirche mit der Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution hatte. Über Generationen galt ihr jene *Déclaration* als Teufelswerk. Gewiss: da spielte die Religions- und Kirchenfeindlichkeit der französischen Aufklärung eine aufreizende Rolle. Dergleichen Radikalität war den deutschen Aufklärern wie den amerikanischen Rebellen fremd. Aber allein in der historisch gewachsenen Kirchenfeindschaft in Frankreich lag die Ursache des kirchlichen Widerstandes nicht. Letztlich war es die für die Kirche mit ihrem absoluten Wahrheitsanspruch unerträgliche Proklamation der Glaubensfreiheit. Mit ihr hat die katholi-

sche Kirche denn auch erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1965 ihren Frieden gemacht, unter hörbarem konservativen Zähneknirschen. In solche Schwierigkeiten kommt jede religiöse Richtung, die für ihre das private und das öffentliche Leben ihrer Anhänger erfassenden Lehren einen absoluten Wahrheitsanspruch erhebt, wenn das Gemeinwesen nicht ihr, sondern einer anderen oder überhaupt keiner derartigen Lehre folgt. Vielleicht ist für eine solche Gruppe ein religiös-weltanschaulich neutraler, in ihren Augen also »gottloser« Staat noch schwerer zu ertragen als ein Staat der »falschen« Gottesverehrung. Damit sind wir nach unserem Ausflug in die Geschichte wieder in der Gegenwart angekommen.

II.

Was den Verfassungswert »Leben« betrifft, so ist heute die Frage heftig umstritten, von welchem Zeitpunkt an der verfassungsrechtliche Schutz das werdende Leben erfasst. Dass Artikel 2 Absatz 2 Satz 1 Grundgesetz in einer Vorwirkung (wie immer man sie begründen mag) schon den Embryo schützt, steht fest. Die Frage ist nur, ob die Garantie bereits ab der Verschmelzung von Ei und Samenzelle oder erst ab Nidation, der Einnistung des befruchteten Eis in die Schleimhaut der Gebärmutter, oder von einem noch späteren Zeitpunkt der Schwangerschaft an gilt. Das Bundesverfassungsgericht scheint der erstgenannten Auffassung zuzuneigen. Jedenfalls hat es in seiner zweiten Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch von 1993 den bedeutungsschweren Satz aufgestellt, dass das menschliche Leben sich von seiner individuellen genetischen Bestimmung an – und die wird weithin, auch wenn das so nicht stimmt, mit der Befruchtung angesetzt – nicht *zum* Menschen, sondern *als* Mensch entwickle (BVerfGE 88, 203/251 f.). Das klingt wie ein Zitat und in gewisser Weise ist es das auch. Denn das Gericht beschwört damit eine bestimmte Position in einem naturphilosophischen Streit, der das Abendland in verschiedenen Versionen seit der Antike beschäftigt hat.

Die Ausgangslage: In der Antike und im mittelalterlichen weltlichen Recht gab es ursprünglich kein allgemeines Abtreibungsverbot. Der Fetus hatte keinen eigenen Rechtsstatus. Folglich hatte die Abtreibung nur dann Rechtsfolgen, wenn sie zum Tod der Schwangeren führte, gegen den Willen des Vaters erfolgte und damit die väterliche Gewalt verletzte oder – in gemeingefährlicher Weise – mit Giftmischerei verbunden war. Eine grundsätzliche Änderung dieser Einstellung bewirkte die Übersetzung von 2. Mose 21, 22 - 23 ins Griechische im Rahmen der sog. Septuaginta. Das Werk der angeblich 70 Übersetzer (daher der Name) entsprach einem Bedürfnis des Diasporajudentums, in dem man nicht mehr genug Hebräisch verstand, sondern im griechischen Kontext lebte.

Diese aus praktischen Bedürfnissen des Kultus entstandene Übersetzung war aber nicht nur eine philologische Übertragung, sondern bewirkte darüber hinaus einen Hellenisierung des Textes im Ganzen. In Luthers Übersetzung lautet die ursprüngliche hebräische Fassung:

»Wenn Männer hadern und verletzen ein schwangeres Weib, dass ihr die Frucht abgeht, und ihr kein Schade widerfährt, so soll man ihn um Geld strafen, wie viel des Weibes Mann ihm auferlegt, und er soll's geben nach der Schiedsrichter Erkennen. Kommt ihr aber ein Schade daraus, so soll er lassen Seele um Seele.«

Nach der Septuaginta aber greift das *ius talionis*, die Vergeltung mit Gleichem, nicht nur, wenn die Schwangere zu Tode kommt, sondern bereits dann, wenn der abgetriebene Fetus menschliche Züge aufweist – ein *paidion exeikonismenon* ist, wie es im griechischen Text heißt, also ein ausgebildetes Menschlein (praktisch meinte das die Ausformung der Gliedmaßen) –, während es sonst für den nicht ausgebildeten Fetus beim Schadensersatz bleibt. Damit wird der Embryo selbst zum ersten Mal Schutzgut. Zugleich entsteht das Urmuster aller im Einzelnen freilich sehr unterschiedlichen »Fristenlösungen« im Sinne zeitlicher Abstufungen des Schutzes. Im Prinzip entspricht das der Aristotelischen Lehre von der »Sukzessivbeseelung«. Sie besagt, dass gemäß dem langsamen Aufbau aller organischen Komplexe auch das Wesen des Menschen sich nicht sofort bei der Befruchtung ausprägen. Vielmehr erfolge die Formung oder Beseelung des Embryos 40 oder 90 Tage später, je nachdem, ob es sich um einen männlichen oder weiblichen Fetus handelt. Und dieser Vorgang – als sozusagen stufenweise Ausbildung von vegetativer, animalischer und geistiger Struktur der einen Seele gedacht – ist verkürzt und vergrößert als »Drei-Seelen-Lehre« bekannt geworden. Die Auffassung, dass der Embryo erst im Verlauf seiner Entwicklung zum Menschen heranreife, bestimmte auch die von Augustin und Thomas von Aquin geprägte mittelalterliche Tradition. Aristoteles folgend lehrt Thomas von Aquin: *embrio antequam habeat animam rationalem non est ens perfectum*. Oder kurz: Der noch nicht (vollständig) beseelte Embryo ist kein Mensch.

Hier gründet die kanonische Rechtstradition und ihr folgt mit maßgeblicher Wirkung nun auch für das weltliche Recht Kaiser Karls V. Peinliche Gerichtsordnung von 1532, die sog. Carolina. Deren Artikel 133 stellt alle Abtreibungen unter Strafe, unterscheidet aber im Sinne der Tradition, ob »eyn lebendig kindt« oder »eyn Kind, das noch nit lebendig wer«, abgetrieben wurde, und bedroht nur den erstgenannten Fall mit der Todesstrafe. Das entspricht also der Septuaginta-Übersetzung des Alten Testaments: Ein nur eingeschränkter Schutz des Embryos, der noch nicht voll ausgebildet ist; ein starker Schutz für den ausgebildeten Fetus.

Es gab allerdings von Anfang an einen geistigen Kontrapunkt. Für ihn steht ein Mann, der uns schon begegnet ist: Tertullian. In einem zeittypischen Streit

gegen die Gnostiker betonte er die Bedeutung des Körperlichen. Daher behauptet er in seiner Schrift *De anima* auch die Körperlichkeit der Seele in der Gestalt des Leibes. Die Seele, heißt es, werde zusammen mit dem Leib »empfangen, ausgebildet, vollendet«. Diese keineswegs spezifisch christliche Vorstellung, dass der Organismus aus seiner im Keim bereits fertigen verkleinerten Form erwächst, geht nach dem Zeugnis des Aristoteles auf den von ihm kritisierten Anaxagoras, Philosoph des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, zurück. Mikroskopische Entdeckungen und mechanisches Denken brachten diese Auffassung im 17. Jahrhundert zur Blüte. Leibniz prägte dafür den Begriff der *Präformation*, also der Vorformung des vollständigen Organismus bereits im Keimling. Und er unterstrich diese Vorstellung im Hinblick auf die Bedeutung, die sie für eine mechanische Deutung der organischen Entwicklungen hatte. Dabei gab es zwei Richtungen: Die sog. *Animalkulisten* gingen von einem kleinen Menschlein im Spermium, die sog. *Ovulisten* von einem solchen in der Eizelle aus. Verbesserte Beobachtungsmöglichkeiten führten ab der Mitte des 18. Jahrhunderts zur Ablösung durch die Theorie der *Epigenesis* – der Theorie des Zuwachses. Gemeint ist damit, dass ein Organismus sich allmählich durch aufeinanderfolgende Neubildungen entwickelt. Bahnbrechend wirkte ein Buch des von Goethe hochgeschätzten Mediziners Caspar Friedrich Wolff: *Theorie von Generation*, 1764. Das bedeutete allerdings keine einfache Rückkehr zur Lehre von der Sukzessivbeseelung im Sinne der »Drei-Seelen-Lehre«, die damals längst als widerlegt galt. Wohl aber verhalfen die Epigenetiker der Aristotelischen Grundidee der Unterscheidung vom ungeformten und dem daraus erwachsenden geformten Leben, dieser *generalissima Aristotelis veritas*, wie Wolff gesagt hatte, neuerlich zur Geltung.

So waren die Präformisten wissenschaftlich in Rückstand geraten, aber dafür jetzt im kirchlichen Strafrecht siegreich. Hatte die Verschärfung des Abtreibungsverbots durch Nichtberücksichtigung des Beseeltheitszustands des Embryos 1588 durch Sixtus V. unter dem Druck der uralten und mächtigen Traditionen schon drei Jahre später wieder der Fristenlösung weichen müssen, so war Pius IX. mit der Rückkehr zur Position Sixtus' V. 1869 dauerhaft erfolgreich. Seiner Lehre folgte 1993 auch das Bundesverfassungsgericht, jedenfalls in seinen theoretischen Grundsätzen, ohne dies erkennbar zu reflektieren. Die vom Bundesverfassungsgericht gezogenen Konsequenzen stimmen damit freilich nicht überein.

III.

Ein bisschen verwickelter ist die Genealogie des Verfassungswerts »Menschenwürde«, dieses »humanistischen Leitbegriffs«, wie Hans-Georg Gadamer gesagt hat. »Die dignitas humana«, schrieb kürzlich der Bonner Staatsrechtler Josef

Isensee, habe »keine andere Begründung als den christlichen Glauben«; sie sei »unmittelbares Derivat des Christentums, von jeher Lehre der Kirche«. Das mag man von einem bestimmten Glaubensstandpunkt aus so sehen. Tatsache aber ist, dass es sich bei der *dignitas hominis*, der Würde des Menschen, um eine Begriffsprägung Ciceros handelt (der bekanntlich schon vor der Zeitenwende ermordet wurde). Er hat in seiner Ethik die der Antike ziemlich selbstverständliche Vorstellung von der Sonderstellung des Menschen in der Natur aufgegriffen und mit dem Geist der stoischen Philosophie erfüllt. Danach haben wir alle Anteil an der einen, den ganzen Kosmos erfüllenden göttlichen Weltvernunft und sind sämtlich Glieder eines großen, göttlich beseelten Körpers. Da konnten die Christen anschließen. Die in der Apostelgeschichte berichtete Predigt des Paulus in Athen (17, 16 ff.) bietet eine Schlüsselszene. Im Blick auf die epikureischen und stoischen Philosophen, die da anwesend waren und vermutlich skeptisch dreinschauten, sagte der Apostel: »Führwahr, er (Gott) ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch etliche Dichter bei euch gesagt haben: ›Wir sind seines Geschlechts.« Die Angesprochenen wussten selbstverständlich, wer und was gemeint war: der Hymnus auf den allgegenwärtigen Gott (Zeus) des Kleanthes, den Aratos am Anfang seines ungemein populären, auch als Schullektüre dienenden Lehrgedichts über Sternbilder und Wetterzeichen zitierte. Kleanthes aber hatte nicht nur wie Aratos bei Zenon, dem Gründer der Stoa gehört, sondern war dessen Nachfolger in der Leitung dieser Philosophenschule. Nicht zufällig bildet sich dieser geistesgeschichtliche Zusammenhang auch in der Biographie des uns schon fast vertrauten Kirchenlehrers Tertullian ab: er, der sich verhältnismäßig spät taufen ließ, war zunächst in der stoischen Philosophie heimisch gewesen.

Nach der theologiegeschichtlichen Forschung haben christliche Autoren den ursprünglich stoischen Begriff der Menschenwürde später mit der biblischen Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gemäß 1. Mose Kapitel 1 Vers 27 in Verbindung gebracht, wo es bekanntlich heißt: »Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie einen Mann und ein Weib.« Damit gewinnt der Begriff der Würde insofern eine spezifisch christliche Bedeutung, als er sich auf die Ähnlichkeitsbeziehung zu einem der Welt transzendenten persönlichen Schöpfergott stützt. Das geht über die Stoa weit hinaus. Auch kann die Gottesebenbildlichkeit als Fähigkeit des Menschen verstanden werden, vermöge der ihm verliehenen Freiheit und Schöpferkraft, Gott ähnlich zu werden. Hier öffnet sich die christliche Lehre nun andererseits der griechischen Freiheitsphilosophie. Das zeigt sich z. B. bei Tertullian, hauptsächlich aber in der mystischen Theologie der griechischen Kirchenväter des Ostens. Nicht das Wesen des Menschen definierte seine Freiheit, lehrte etwa Gregor von Nyssa, sondern seine Freiheit bestimmte sein Wesen. Wir seien gewissermaßen die Väter unserer selbst, indem wir uns nach unserer Vorstel-

lung von uns bilden. In dieser Tradition steht auch der sehr um die Wiedervereinigung der West- und der Ostkirche bemühte Kardinal Nikolaus von Kues. Ihn hat dieser Freiheitsgedanke gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts in seiner Erkenntnistheorie zur Bezeichnung des Menschen als eines »zweiten Gottes« (*deus secundus*) geführt: Wie Gott der Schöpfer des wirklichen Seienden und der natürlichen Formen, so sei der Mensch Urheber des gedanklichen Seienden und der künstlichen Formen. Ein Echo findet diese überlieferte Freiheitsphilosophie noch Ende des 15. Jahrhunderts bei den Renaissance-Humanisten der platonischen Akademie im Mediceischen Florenz. Einer jener gelehrten Humanisten hat es in den letzten Jahren zu größerer Bekanntheit gebracht. Mittlerweile wird er in allen juristischen Kommentaren zu Artikel 1 Grundgesetz zitiert: Pico della Mirandola, der Verfasser der *oratio de hominis dignitate* von 1486. Mit geradezu »existenzialistischem Timbre« leitet Pico, an der Schwelle zur Moderne einen neuen Horizont erschließend, die Würde des Menschen nicht aus der im göttlichen Schöpfungsplan fixierten Stellung des Menschen im Kosmos zwischen Gott und der übrigen Schöpfung her, sondern aus des Menschen gottgegebener Freiheit und Schöpferkraft, sich und seine Stellung im Kosmos ohne Bindung an ein Urbild selbst zu bestimmen. Das eröffnet eine neue Welt, eine neue Perspektive, ist aber im Kern der Aussage uralte.

Der erwähnten christlichen Vertiefung der Menschenwürdeidee durch den Gedanken eines personalen Bezugs zu einem jenseitigen Schöpfergott entspricht andererseits eine gewisse religiöse Exklusivität dieser Sicht. Die für die Neuzeit charakteristische Frage nach der Stellung des Menschen im Gemeinwesen und gegenüber der Obrigkeit, wie sie sich aus der Behandlung des Menschen als eines Naturwesens und der Würde als sittlicher Qualität ergibt, erscheint in dieser Perspektive nicht. So hat die Kirche trotz ihrer Lehre von der gleichen Gottesebenbildlichkeit aller, die Menschen über Jahrhunderte durchaus folgenreich nach Christen, Häretikern und Nichtchristen sowie nach Männern und Frauen unterschieden. Und die Sklaverei (vom dunklen Kapitel inquisitorischer Folter zu schweigen) haben die Päpste nach partikulären Vorstößen – keine Versklavung von Christen, kein Sklavenhandel, Anmahnung menschlicher Behandlung der Sklaven – erst im 19. Jahrhundert definitiv verworfen. Es waren Laien, die die *imago-dei*-Lehre (die Lehre vom Bild Gottes im Menschen) unbeeinträchtigt schon früher gegen die Kirche auf die soziale Sphäre bezogen. So lesen wir im »Sachsenspiegel« des Eike von Reggow (um 1230):

»1. Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen und hat ihn durch sein Martyrium erlöst, den einen wie den anderen. Ihm steht der Arme so nah wie der Reiche. ... 3. Als man zum ersten Mal Recht setzte, da gab es keinen Dienstmann und da waren alle Leute frei. Mit meinem Verstand kann ich es auch nicht für Wahrheit halten, dass jemand des anderen Eigentum sein sollte.«

Und der puritanische Dichter John Milton hat 1649 zur Zeit der englischen Revolution aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen nicht nur gefolgert, dass alle Menschen von Natur aus frei, sondern dass sie alle zum Herrschen geboren seien und in der Glaubens-, Gewissens- und Meinungsfreiheit ihr wichtigstes Recht hätten. Mit gewissen Konsequenzen einer solchen Bedeutungsverschiebung hatte bekanntlich schon Luther in den Bauernkriegen seine Not.

Damit ist das in diesem Zusammenhang wichtige Stichwort »Reformation« gefallen. Sie aktivierte in besonderer Weise noch einen ganz anderen Strang der christlichen Überlieferung, der viel stärker war als der bislang behandelte. Hatte Augustin, der einflussreichste der lateinischen Kirchenväter, in seinem epochalen Werk über den Gottesstaat doch gelehrt, dass der nach Gottes Bild geschaffene, durch Seele, Geist und Einsicht vor allen anderen Geschöpfen ausgezeichnete Mensch seine Würde durch Sündenfall und Erbsünde verloren habe, wenn er nicht durch die Gnade Gottes erlöst werde. Damit wird die christliche Lehre von der Menschenwürde in sich widersprüchlich, es ergibt sich eine »Unstimmigkeit«, wie man gesagt hat, die nur durch die Annahme zweier Würdebegriffe für den Zustand vor und nach dem Sündenfall zu beheben ist. Die Reformatoren Luther und Calvin folgten Augustin: Die sündigen Menschen haben ihre Gottesebenbildlichkeit eingebüßt; sie wiederzuerlangen, sei eine bloße Hoffnung, die sich auf die Güte und Gnade Gottes richte und aus unser aller Gotteskindschaft nähere. Da wir aber über Gottes Gnadenwahl nichts wissen, müssen wir alle Menschen als unsere Brüder achten und an ihnen die gnadenweise wiedergewinnbare Gottähnlichkeit ehren. Der Gedanke der Gottesebenbildlichkeit wird so von dem der gemeinsamen Gotteskindschaft überlagert. Damit deutet sich ein Gemeinschaftsbezug des Gedankens an und verschiebt sich der Akzent von der Freiheit auf die Gleichheit der Menschen. Dementsprechend legt Luther die Schöpfungsgeschichte dahin aus, dass die Menschen ihre Würde vor Gott durch den Sündenfall verloren haben, im gegenseitigen Verhältnis (*inter se*) aber von gleicher Würde und Beschaffenheit sind (*aequali dignitate et conditione*).

Die neuzeitliche politische Entwicklung der Idee von Freiheit, Gleichheit und Würde des Menschen vollzieht sich im Wesentlichen außerhalb der kirchlichen Lehren, teilweise entschieden gegen sie. Theologiegeschichtlich tut sich hier mit anderen Worten eine große Lücke auf. Erst angesichts des proletarischen Elends infolge der Industrialisierung und nach dem Protest gegen die bourgeoise Zerstörung der »persönlichen Würde« im »Kommunistischen Manifest« zeigt sich im sog. »Sozialprotestantismus« eine gewisse Wiederbelebung der theologischen Diskussion im Kontext von sozialer Frage und sozialer Gerechtigkeit. Auf dem 4. evangelisch-sozialen Kongress von 1893 wandte sich der Berliner Theologieprofessor Julius Kaftan, ein durchaus konservativer Mann, gegen die Missstände bei der Arbeitszeit, den Wohnungsverhältnissen der Arbeiter

und der Lohnregulierung, »die den Grundsatz von der Menschenwürde verletzen«. Denn die Wirtschaftsordnung sei um der Menschen willen gemacht und nicht umgekehrt. Kaftan sagte weiter: »Der Mensch darf nie und in keinem Fall zum bloßen Mittel herabgewürdigt werden, darf es selbst dann nicht, wenn er sich selbst dazu anbietet«. Andere Theologen sprachen in diesem Kontext freilich lieber vom »ewigen Wert« der einzelnen Person, da ihnen der Terminus Menschenwürde sozialistisch imprägniert schien.

Die Weimarer Reichsverfassung von 1919 zog in Artikel 151 Absatz 1 dann eine gewisse Bilanz der neueren Diskussion: »Die Ordnung des Wirtschaftslebens muss den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziele der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen.« Die entsetzlichen Erfahrungen der Hitler-Herrschaft führten 1949 zu einer Verschiebung der Akzente: Die Menschenwürdegarantie stieg zur Staatsfundamentalnorm auf.

In der aktuellen bioethischen Debatte um den Embryonenschutz, in der Artikel 1 Absatz 1 Grundgesetz gern zum Zwecke der Verstärkung des Lebensschutzes instrumentalisiert wird, fällt auf, dass die theologischen Vertreter der Menschenwürde sich selten auf die Schöpfungsgeschichte und die Gottesebenbildlichkeit des Menschen berufen, sehr oft und nachhaltig aber auf Kant. Das ist wahrscheinlich weniger eine Folge der erwähnten großen Traditionslücke, vielleicht eher schon eine Konsequenz jener gewissen, durch die Lehre vom Sündenfall bewirkten inneren Unstimmigkeit der *imago-dei*-Lehre, entspringt hauptsächlich aber wohl dem Bemühen, das theologische Anliegen den Zeitgenossen verständlich zu machen. Es scheint, dass manche Theologen Kants Philosophie menschlicher Würde kraft absoluter moralischer Selbstzweckhaftigkeit des Menschen im Sinne von Jürgen Habermas als eine »Übersetzung« religiöser Erfahrung der Gottesnähe in eine gänzlich säkularisierte Umwelt verstehen. Das bedeutet freilich einen ziemlich radikalen Wechsel der Kontexte: statt personalem Gottesbezug absolute moralische Selbstbezüglichkeit des Menschen. Denn Würde steht bei Kant für den »absoluten inneren Wert«, der aus der moralischen Selbstzweckhaftigkeit der sittlichen Autonomie einer jeden Person kommt. Sie nötigt allererst zur Selbstachtung, die einen jeden jedem anderen moralisch gleichstellt, so dass er Achtung von ihm verlangen darf, wie er dann umgekehrt dessen Würde anerkennen muss. So findet sich der maßgebliche Text bei Kant denn auch nicht in der Rechts-, sondern in der Tugendlehre, und zwar im Abschnitt über die Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Dort ist er gegen ein bestimmtes Laster gerichtet, nämlich gegen die »Kriecherei«. Wie man sieht, schließt die theologische Verwendung der Kantischen Philosophie im Zusammenhang mit dem Embryonenschutz noch eine zweite Verfremdung ein, weil dort von Selbstachtung als Basis der Würde schwerlich die Rede sein kann.

Aber wie das im Einzelnen sich verhalten mag: festzuhalten bleibt, dass auch Kants idealistische Philosophie der Freiheit, Autonomie und Würde nur aus ei-

nem kulturellen Wurzelgrund erwachsen konnte, in dem Motive der antiken Philosophie, der christlichen Lehre in mehreren Varianten, des Humanismus und der Aufklärung verflochten sind. Dabei ist im Auge zu behalten, dass das Christentum, mit dem nach Hegel die Idee in die Welt gekommen ist, dass »das Individuum als solches einen *unendlichen* Wert hat«, nicht nur neue Werte geprägt, sondern in einem hohen Maße kontinuierätswahrend gewirkt hat.

IV.

Was folgt aus alledem für das Verständnis und den Umgang mit unseren Verfassungswerten?

Ihre Genealogien bieten – wie zu sehen war – ein buntes Bild mit vielen Übermalungen. Manche Linie ist gebrochen, verschwindet, setzt sich an anderer Stelle in anderem Lichte fort. Oppositionen verändern sich. Was unsere Verfassungswerte trägt, ist eine Weltanschauung, in der das Individuum einen zentralen Platz und einen besonders hohen Rang einnimmt. Dieser Verfassungshumus resultiert aus einem kulturellen Sedimentierungsprozess, in dem verschiedene, heterogene oder gar gegensätzliche Elemente sich aus ihren ursprünglichen Kontexten von Philosophie, Religion und Theologie lösen, ihren kantigen Charakter als Bruchstücke anspruchsvoller, ja exklusiver Lehr- oder Glaubenssysteme verlieren und zu einer Art von *common sense* zusammenfinden. Der Verfassungswert der Menschenwürde ist ein Beispiel dafür, dass sich von verschiedenen feststehenden Ausgangspositionen her Folgerungen entwickeln können, die die Bildung sich überlappender gesellschaftlicher Konsense ermöglichen. Dieser Befund bedeutet keine Schwäche der Verfassungswerte – im Gegenteil: In der pluralistischen Gesellschaft muss die Verfassung für das Leben nach unterschiedlichen Moralien Verbindlichkeit beanspruchen. Und das kann sie umso erfolgreicher, je mehr Motive der Folgebereitschaft sie anspricht, je mehr Raum sie verschiedenen Grundüberzeugungen lässt. Verfassungswerte in einer lehrhaft-strengen Weise auf bestimmte einzelne Traditionselemente festzulegen, stärkt die Verfassung daher nicht, sondern schwächt sie.

Andererseits gilt: Die Ausübung individueller und kollektiver Religions- und Weltanschauungsfreiheit im religiös-weltanschaulich neutralen Staat setzt die Akzeptanz der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates und die Profanität seiner Moral ebenso voraus wie die Aufnahme des Anerkennungspostulats für andere in die eigene religiöse Verkündung. Aktivitäten jenseits dieser Grenze können dem fundamentalen Ordnungsanspruch des Staates nicht durch Berufung auf die Freiheit von Religion und Weltanschauung entzogen werden. Eine andere Frage ist, ob der Ordnungsanspruch des Staates stets derart existenziell und nicht manchmal bloß traditionell begründet ist.



Rolf Schieder

ROLF SCHIEDER

Religion in der pluralistischen Gesellschaft

Als ein junges Mädchen aus Ost-Berlin kurz nach dem Fall der Mauer gefragt wurde, ob sie denn religiös sei, antwortete sie: »Nö, ich bin eigentlich völlig normal.« Diese kleine Episode ist der Auftakt des ersten Teils meines Vortrages. Ich möchte nämlich hier auf Missverständnisse im Umgang mit dem Phänomen Religion aufmerksam machen. Im zweiten Teil werde ich die gegenwärtige religiöse Lage in Deutschland beschreiben, wie sie sich aus einer religionssoziologischen Sicht darstellt. Im dritten Teil geht es schließlich darum, wie denn die allzeit gefährdeten religionspluralistischen Verhältnisse im Lande erhalten werden können.

I.

Das Ost-Berliner Mädchen wuchs offensichtlich mit der kulturellen Selbstverständlichkeit auf, nicht religiös zu sein sei die Norm, und religiös zu sein sei die Ausnahme. Das maßgebliche kulturelle Konzept von Religion in der DDR lautete: Religion ist ein sozialer Sachverhalt, der mit geschichtsphilosophischer Notwendigkeit im Zuge des sozialistischen Fortschrittes untergehen wird. Das hat nicht nur Honecker so formuliert, sondern das war auch gängige Theorie der Soziologie. Dieses Verständnis von Religion ist von der Geschichte selbst falsifiziert worden. Aber nicht nur im Osten dachte man so, auch im Westen war die Mehrheit der Sozialwissenschaftler bis vor kurzem davon überzeugt, dass die politische, soziale und ökonomische Modernisierung den Niedergang der Religion zur Folge hätte. Das Schlagwort, mit dem das beschrieben wurde, lautete Säkularisierung. Je mehr sich jedoch der Blick in die Welt hinaus weitete, umso mehr wuchs die Einsicht, dass nirgendwo sonst auf diesem Globus Modernisierungsprozesse mit einem Niedergang der Religion einhergingen; lediglich in Europa konnte man das beobachten, so dass mittlerweile die Soziologen der Meinung sind, Säkularisierung ist ein europäischer Ausnahmefall.

Aber selbst diese Sicht der Dinge gerät immer mehr unter Druck, denn der Einfluss des Papstes beispielsweise auf die Umwälzungen in den 80er Jahren ist nicht zu bestreiten. Die Orthodoxie in Osteuropa wächst und wächst und auch der Katholizismus ist ein paar Kilometer weiter östlich lebendig wie eh und je. Zugunsten einer spezifisch europäischen Säkularisierung machen die Sozialwis-

senschaftler gern auf die gravierenden Unterschiede zwischen den USA und Deutschland aufmerksam. Immer weist man darauf hin, dass der Gottesdienstbesuch in Deutschland doch ein erschreckend niedriges Niveau hätte. Das ist so. Knapp 10 Prozent der Deutschen gehen noch zur Kirche. Das sind zwar immer noch mehr Menschen als jene, die ins Stadion gehen, aber im Vergleich zu den Amerikanern ist das doch eine gravierend niedrige Zahl. Bei den Amerikanern liegen die Zahlen des Gottesdienstbesuchs zwischen 60 und 70 Prozent. Zumindest geben das die Amerikaner an. Nun gab es einige findige Soziologen in den USA, die einmal gegen gerechnet haben, ob denn wirklich so viele Amerikaner in der Kirche sind, wie sie es zu tun behaupten. Und siehe da, das Ergebnis lautete: Bei weitem nicht.

Wie soll man sich diesen Sachverhalt erklären? Offensichtlich ist der Kirchgang in den USA ein positiv besetztes Sozialverhalten. Das Ich-Ideal der Befragten erzeugt sozusagen die Erwartung an sich selbst, öfter in die Kirche zu gehen, als man es tatsächlich tut. Kirche-Gehen ist in Amerika ein positives kulturelles und soziales Konzept. In Deutschland hingegen fühlt sich kein Befragter genötigt, irgendjemandem irgendetwas vorzumachen. Denn jeder in Deutschland weiß: Wer seinen Kummer in der Kneipe im Alkohol ertränkt, genießt mindestens so viel Anerkennung wie jemand, der Gott in der Kirche sein Leid klagt. Kirche-Gehen hat mit Sozialprestige nichts zu tun. Es gibt in Deutschland eine kulturelle Selbstverständlichkeit, die man vielleicht so formulieren könnte: Religiös sind immer die Anderen. Noch hat sich die Einsicht nicht durchgesetzt, dass religiös zu sein eine ebenso rationale Wahl darstellt, wie die Wahl, an den Fortschritt, an die Demokratie oder an die Natur zu glauben. Sozialismus, Darwinismus, Nihilismus, Buddhismus, Judentum, Islam und Christentum haben dieses eine gemeinsam: »Es handelt sich jedes Mal« – ich leihe hier eine Formulierung meines Tübinger Kollegen Eilert Herms – »um zielwahlorientierende Gewissheiten vom Ursprung, von der Verfassung und von der Bestimmung unseres Daseins, ohne die kein Mensch handlungsfähig wäre.«

Religionen und Weltanschauungen stimmen in dieser Hinsicht vollkommen überein. Man könnte es so formulieren: Religionen sind Weltanschauungen, die den Gedanken Gottes in ihre Daseinsgewissheiten integriert haben. Die Formulierung »Daseinsgewissheit« ist mit Bedacht gewählt. Sicherheit gibt es nämlich, wenn es ums Ganze geht, nicht. Gewissheiten sind also nur Annahmen hinreichender Evidenz, die aber notwendig sind, um überhaupt in unserem Leben handlungsfähig zu werden. Wir nennen das Orientierung. Religionen sprechen vom Glauben. Dieser Glauben ist selbstverständlich kein Gegensatz zum Wissen oder zur Wissenschaft, denn die Bedingung aller Wissenschaft ist die Gewissheit von der Überholbarkeit allen unseres Wissens und die selbstkritische Bereitschaft, zwischen unseren Modellen von Wirklichkeit und der Wirklichkeit selbst zu unterscheiden. Seit Kant ist uns, wenn man so will, der unmittelbare

Zugang zur Wirklichkeit verschlossen. Jedoch ist es ganz unvermeidlich, dass sich jeder von uns einen Reim auf seine Welt machen muss. Ganz offensichtlich ist es auch so, dass es eine Vielzahl von Daseinsgewissheiten, also konkurrierenden Daseinsverständnissen gibt, sofern man dem Menschen nur die Freiheit dazu einräumt.

Die Anerkennung von Pluralismus ist daher in einer Gesellschaft kein Ausdruck billigen Relativismus oder billiger Subjektivität, vielmehr nimmt sich das erkennende Subjekt in seiner Endlichkeit und in seiner Erkenntnisleistung ganz ernst. Papst Benedikt XVI. richtete den Vorwurf des Relativismus und des Subjektivismus – übrigens schon lange vor seiner Wahl zum Papst – gerne an die Adresse der Protestanten. Ich selbst bin protestantischer Theologe und kann deshalb auch von innerchristlicher Pluralität durchaus einiges erzählen. In der Aufregung über die Regensburger Rede des Papstes ging geflissentlich unter, dass sein Hauptgegner gar nicht die Muslime, sondern die Reformation und die aus ihr hervorgegangene westliche Welt waren. Diese hätte nämlich mit ihrer Betonung des individuellen Glaubens und der Freiheit des einzelnen Christenmenschen dafür gesorgt, dass die ewigen universalen Wahrheiten des Christentums und der Antike der Beliebigkeit und einem gefährlichen Dezessionismus ausgeliefert worden seien. Es haben aber zu viele protestantische Christen ihr Leben für die Freiheit ihres Glaubens lassen müssen, als dass ich es erlauben würde, dass man so die Geschichte der Neuzeit erzählt. Es ist eine persönliche Entscheidung, die man trifft und es ist eben gerade nicht Beliebigkeit und Relativismus, wenn man zu seinem eigenen Glauben individuell steht. Ich habe deshalb als Reaktion auf die Rede des Papstes einen Artikel verfasst mit dem Titel »Wann protestieren eigentlich die Protestanten?« gegen diese Erzählung der Geschichte der Neuzeit.

Dieser grundsätzliche Unterschied zwischen protestantischem und katholischem Christentum weist auf ein weiteres Missverständnis im Umgang mit Religion hin: Religion gibt es nämlich nur im Plural. Die religiöse Welt ist so plural wie beispielsweise die philosophische. Der bloße Gattungsbegriff Religion ist also nichtssagend, genauso nichtssagend wie der Gattungsbegriff Philosophie, wenn man nicht dazu sagt, was für eine Philosophie es denn nun ist, auf die man Bezug nimmt. Gattungsbegriffe helfen uns einerseits, unsere Welt zu ordnen, sie können aber auch die Wirklichkeit verzerren. Man kann nur Äpfel, Birnen und Bananen essen und nicht Früchte überhaupt. Analog kann man eben nur in einer ganz bestimmten Weise religiös sein und nicht religiös überhaupt. Diesen Sachverhalt kann man sich auch anhand der Sprache verdeutlichen: Man kann nicht Sprache überhaupt lernen, sondern eben nur eine ganz bestimmte, und diese auch nur dann, wenn man mit einer ganz bestimmten Sprache beginnt. Das war für mich immer das Argument für religiöse Erziehung unter einer bestimmten Perspektive und ein Gegenargument gegen eine allge-

meine Religionskunde. Dieses Allgemeine gibt es nicht. Es wird immer eine bestimmte Perspektive eingenommen. Religion ohne bestimmte Perspektivierung kann es nicht geben.

Der heute übliche Religionsbegriff, der als Gattungsbegriff für eine Vielzahl von Konfessionen verwendet wird, ist eigentlich ein politischer Begriff. Er entstand im Zeitalter der Konfessionskriege, als die entstehenden Nationalstaaten mit dem Faktum umgehen mussten, dass sich auf ihrem Territorium eine Pluralität von Konfessionen befand. Aus Gründen der Gleichbehandlung benötigte der Staat diesen Gattungsbegriff. Bis dahin war *religio* Ausdruck der Intensität einer Frömmigkeit. Nun aber wurde *religio* Ausdruck für eine Vielzahl von Konfessionen. Aber wie wir wissen und erfahren, unterläuft die Realität unsere Gattungsbegriffe immer wieder. Der Streit um Scientology zeigt dies z. B. ganz deutlich, aber auch in der Frühen Neuzeit hatten die Gesetzgeber durchaus Probleme bei der Frage, wie sie zwischen anerkannten und nicht anerkannten Religionen unterscheiden sollten. Wir wissen, wie viele Menschen ins Exil in die Vereinigten Staaten gezwungen worden sind.

Ernst-Wolfgang Böckenförde ist es nicht erlaubt worden, seinen 1964 veröffentlichten Satz, dass der Staat von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne, wieder zu vergessen. Zumal Kirchenführer zitieren ihn wieder und wieder. Unausgesprochen verbinden sie damit die Hoffnung, dass die Rolle der Religion für das Politische mehr Anerkennung findet. Vielleicht wirkt dieser Satz aber auch nur deshalb so plausibel, weil er von einer schlicht unüberbietbaren Allgemeinheit ist. Vor allem ist er auch vielfach variierbar. Auch die Ökonomie lebt selbstverständlich von Voraussetzungen, die sie nicht selbst garantieren kann. Kein System kann das, und ganz selbstverständlich kann man diesen Satz auch auf die Religion anwenden. Er würde dann lauten: »Religionen in einem pluralistisch verfassten Gemeinwesen leben von Voraussetzungen, die sie selbst nicht garantieren können«.

Die elementarste Voraussetzung des religiösen Lebens in einem Gemeinwesen ist die Religions- und Gewissensfreiheit. Ohne diese staatliche Garantie gäbe es auch kein blühendes religiöses Leben im Lande. Ohne Religionsfreiheit, zugespitzt formuliert, gäbe es keine Religion. Wenn das aber so ist, dann müssen alle Religionsgemeinschaften ein Interesse daran haben, dass die Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller, eben auch die der Konkurrenten, geschützt und gewährleistet wird. Die Kirchen hatten daran nicht immer ein Interesse, und wir wissen auch, dass in anderen Kulturkreisen mit der Religionsfreiheit des Individuums durchaus anders umgegangen wird. Das kann aber eigentlich nur ein umso größerer Grund für uns sein, dieses Fundament unseres geistigen Lebens gemeinsam zu schützen und zu verteidigen.

Die Religionsfreiheit ist freilich nicht nur durch Religionen bedroht, die fundamentalistische Absolutheitsansprüche erheben, und die nicht erkennen, dass

sie aus dieser Freiheit leben. Sie ist auch bedroht, wenn der Begriff der Pluralität faktisch entleert wird. Die Debatten im Bildungsbereich legen davon manchmal Zeugnis ab. So gibt es die These, dass angesichts der zunehmenden religiösen Pluralität die öffentlichen Schulen nicht mehr auf diese Vielfalt Rücksicht nehmen können. Besser sei es, wenn nicht die konkreten vielen, sondern irgendwie alle Religionen für alle in den Blick genommen würden. Aber dann wird Pluralität zu einem vollkommen leeren Begriff. Denn ohne eine Vielzahl von real existierenden Positionen ist der Pluralismusbegriff sinnlos. Es gibt Pluralismus nur, sofern es verschiedene Positionen gibt. Also muss jeder, der für Pluralität eintritt, gleichzeitig dafür eintreten, dass es eine Vielzahl von wirklich erfahrbaren unterschiedlichen Positionen gibt. Ein Kampf gegen Positionalität im Namen von Pluralität ist ein Widerspruch in sich. Ich weise auch darauf hin, dass jemand, der eine eigene Position vertritt, noch lange kein Fundamentalist ist.

Ich komme nun zu einem letzten Punkt, der meinen ersten Teil abschließen soll. In den letzten Jahren ist es bei uns zu einer Überdehnung des Religionsbegriffes gekommen. Ich möchte das an folgendem Beispiele erläutern: Noch vor zehn Jahren bezeichneten wir die Migranten nach ihrem Herkunftsland. Wir hatten also Türken, Bosnier, Iraner in Deutschland. Heute sprechen wir ganz selbstverständlich von 3,3 Millionen Muslimen in Deutschland, obwohl wir über keinerlei valide Daten zur Religiosität dieser Menschen verfügen. Im Gegensatz zu den Christen, die man über die Kirchensteuerstatistik zählen kann, wissen wir nämlich nicht, wie viele Muslime es in Deutschland gibt. Gleichwohl nennen wir sie Muslime, obwohl wir gar nicht wissen, ob der Türke, der aus Istanbul oder Ankara nach Deutschland gezogen ist, wirklich als Moslem angesprochen werden möchte. Der Wechsel von einem ethnischen in ein religiöses Kategoriensystem hat überhaupt nichts mit einer gewachsenen Frömmigkeit im Lande zu tun. Vielmehr handelt es sich um eine Zuschreibungspraxis der Mehrheit gegenüber einer Minderheit. Ehrlicher Weise muss man natürlich dazu sagen, dass es nicht wenige Migranten gibt, die ihrerseits mithilfe des Religionsbegriffes Identitätspolitik betreiben, so dass es manchen ganz recht ist, dass sie nun als Muslime bezeichnet werden. Aber trotzdem müssen wir uns genau überlegen, wann wir den Religionsbegriff einsetzen wollen und wann nicht.

II.

Ich komme nun zu meinem zweiten Teil. Was lässt sich über die gegenwärtige religiöse Lage in unserem Land sagen? Ist Religion eigentlich zur Privatsache geworden? Die Aussage »Religion ist Privatsache« findet sich im Erfurter Programm der SPD aus dem Jahre 1891. Sie beschrieb damals keinen realen Sach-

verhalt, sondern zielte darauf, den Einfluss der Kirchen auf die Politik zurückzudrängen. Und auch heute muss man sich fragen, ob der Satz »Religion ist Privatsache« nicht eher eine Parole und ein Programm als Realität ist. Ich möchte an einen ganz schlichten Sachverhalt erinnern: Es gibt weltweit 1,1 Milliarden römisch-katholische Christen. Ihr Oberhaupt ist der Papst, er hat das Petrusamt inne. Dieses Amt ist ein eigenständiges, unabhängiges Völkerrechtssubjekt. Es trägt im diplomatischen Sprachgebrauch den Namen »Heiliger Stuhl«. Der Heilige Stuhl ist ordentliches, auf eigenen Wunsch beobachtendes Mitglied der Vereinten Nationen. Er hat Rederecht in den Vollversammlungen. 174 von 192 in der UN vertretenen Staaten unterhalten diplomatische Beziehungen zum Heiligen Stuhl. Der Apostolische Nuntius in Deutschland ist der Doyen des Diplomatischen Corps. Die Bundesrepublik Deutschland und ihre Länder haben eine Reihe von Konkordaten, also völkerrechtlich verbindliche Staatsverträge, mit dem Heiligen Stuhl.

Kann man da ernsthaft noch von »Religion ist Privatsache« sprechen? Auch ein Blick in die öffentlichen Räume zeigt, wie wenig plausibel die Aussage von der Privatheit der Religion ist: Kirchen bestimmen nach wie vor das Stadtbild an stadtplanerisch signifikanten Orten. Die Dresdner Frauenkirche zieht Millionen von Besuchern an. Sie ist Gottesdienstraum der sächsischen Protestanten, aber gleichzeitig sind Dresden und das Land stolz darauf, dass sie ein öffentliches Symbol für Versöhnungsbereitschaft und den Friedenswillen in Deutschland und Europa ist. Bei öffentlichen Katastrophen und Gedenktagen versammeln sich Politiker aller Glaubensrichtungen, Konfessionslose eingeschlossen, im Berliner Dom, der mittlerweile so etwas wie das zivilreligiöse Heiligtum der Berliner Republik geworden ist.

Richtig an der Aussage »Religion ist Privatsache« bleibt freilich, dass niemand mehr zu einem öffentlichen Bekenntnis gezwungen werden darf. Dieses Recht nehmen unsere Abgeordneten in Anspruch: Mittlerweile behalten 192 von 614 Abgeordneten des Deutschen Bundestages ihre Konfessionszugehörigkeit für sich, was freilich nicht heißt, dass sie konfessionslos sind. Nur 28 bekennen sich zur Konfessionslosigkeit, einer ist erklärter Atheist, darüber hinaus gibt es vier muslimische, 180 katholische und 209 protestantische Abgeordnete. Interessant ist hierbei, dass sich Konfessionslose, Protestanten und Katholiken in allen Parteien des Bundestages finden. Aber wie gesagt, »Religion ist Privatsache« – da muss man sehr genau erklären, was man damit meint, will man diesen Satz aufrechterhalten.

War Deutschland früher religiös-weltanschaulich homogener als heute? Das wird häufig unterstellt. Wir haben eine schwer ausrottbare Vorstellung davon, dass in den guten alten Zeiten irgendwie alle frömmer waren – was aber nicht stimmt. Deutschland hat nämlich allein in den letzten 100 Jahren unter religiös-weltanschaulichen Konflikten weitaus mehr gelitten als heute. Bis 1989 war das

Land weltanschaulich-religiös zerklüftet. Vor 100 Jahren lieferte sich die Regierung im protestantisch geprägten Preußen einen Kulturkampf mit der katholischen Kirche. Wie bei allen Kulturkämpfen gewann die Religion und der Staat verlor. Die SPD und die Zentrumspartei haben in der Weimarer Republik scharfe Weltanschauungskämpfe miteinander geführt. Die Weimarer Republik zerbrach daran. Die politische Religion des Nationalsozialismus bekämpfte die Sozialisten und die Christen und rottete das Judentum nahezu aus.

Mit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland trat im Westen eine Befriedung der religiös-weltanschaulichen Lage ein. Sowohl der Katholizismus als auch der Sozialismus verabschiedete sich von einer weltanschaulichen Politik. In der Weimarer Republik verteilte die SPD in den Arbeitervierteln noch Kirchenaustrittsformulare. Das hat sich spätestens mit dem Godesberger Programm geändert. Die SPD wurde zur Volkspartei, genauso wie auch die CDU sich von ihrer weltanschaulichen Prägung verabschiedet hat. Insofern leben wir in religiös weitaus befriedeteren Verhältnissen als beispielsweise im 19. Jahrhundert. Bis 1989 gab es ein Weltanschauungsregime im Osten. Der Blick zurück macht deutlich, dass der religiöse Friede noch nie höher war als heute. Insofern warne ich auch davor, im Hinblick auf die Muslime apokalyptische Bilder zu malen. Unser Gemeinwesen ist religionspolitisch gesehen weitaus stabiler, als das in der Vergangenheit der Fall war.

Wie plural ist die religiöse Landschaft in Deutschland wirklich? Der Marburger Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst (REMID) liefert in regelmäßigen Abständen Mitgliederzahlen der religiösen Gemeinschaften in Deutschland. Für das Jahr 2006 verzeichnete REMID etwa 130 religiöse Gruppierungen in Deutschland. Die Liste reicht von der Römisch-katholischen Kirche mit 25 Millionen Mitgliedern über die Evangelische Kirche in Deutschland mit ebenfalls 25 Millionen Mitgliedern bis hin zur Germanischen Glaubens-Gemeinschaft wesensmäßiger Lebensgestaltung mit 140 und dem Dachverband für traditionelle Naturreligionen mit 120 Mitgliedern. Sieht man einmal von allen Splittergruppen ab und zählt lediglich die religiösen Gemeinschaften, die mehr als 50 000 Mitglieder zählen, dann ist die religiöse Pluralität in Deutschland durchaus ausgeprägt, aber auch nicht überbordend groß. Im protestantischen Milieu haben wir noch die Neuapostolische Kirche, die Baptisten, die Zeugen Jehovas, die Methodisten und die Mennoniten. Die weltweit wachsenden Pfingstgemeinden übrigens kommen in Deutschland nur auf einen Mitgliederbestand von 40 000 Mitgliedern. Das hat wahrscheinlich damit zu tun, dass Pfingstgemeinden vor allem in den Ländern wachsen, wo die sozialen Verhältnisse weitaus unsicherer sind als in Deutschland. Es gibt 1,4 Millionen orthodoxe Christen, 110 000 Juden in Deutschland und die Gesamtzahl der Muslime schätzt man auf 3,3 Millionen – mit allen Unsicherheiten, auf die ich hingewiesen habe. 90 000 Hinduisten, sowie 240 000 Buddhisten gibt es in Deutsch-

land. Die neueren religiösen Bewegungen, die Jugendreligionen, um die man in den 80er Jahren so viel Aufhebens machte, fallen zahlenmäßig kaum ins Gewicht. Die transzendente Meditation zählt etwa 1 000 Mitglieder und auch die Scientology Church hat trotz ihres großen Gebäudes an der Otto-Suhr-Allee in Berlin nur etwa 6 000 Mitglieder in Deutschland.

Bemerkenswert ist aber, dass die religiösen Verhältnisse in Deutschland auffallend stabil sind. Von einer religiösen Dynamik ist in Deutschland weit und breit nichts zu spüren. Religiöse Pluralität gibt es im Wesentlichen nur als Folge der Migration. Das führt mich zu der These, dass das Bedürfnis der Deutschen nach religiös-weltanschaulicher Stabilität ausgesprochen groß ist. Und das lässt sich am besten an den Menschen im Osten nach der Wende zeigen. Sowohl die Hoffnungen der Kirchen im Westen, dass jetzt die Kircheneintritte wachsen würden, als auch die Hoffnungen amerikanischer Freikirchen, dass sie durch aggressives Missionsmanagement nun ein großes religiöses Revival im Osten hervorrufen könnten, haben sich nicht erfüllt. Die Menschen im Osten blieben nämlich nach der Wende das, was sie vor der Wende auch schon waren, nämlich konfessionslos. Wenn sich also die Stabilität der Volkskirchen im Westen darauf stützen kann, dass man seine Konfessionszugehörigkeit oder Konfessionslosigkeit sozusagen erbt, so hat sich das im Osten wie im Westen auch bestätigt.

Konfessionslosigkeit im Osten ist eine genauso konservative Haltung wie die Konfessionszugehörigkeit im Westen. Das lässt sich besonders gut an der Jugendweihe studieren: Obwohl das weltanschauliche Fundament der Jugendweihe voll und ganz weg gebrochen ist, ist es einfach Familientradition, die Jugendweihe weiterhin als Familienfest zu feiern. An der Normalität der Konfessionslosigkeit halten im Osten 73 Prozent aller Bürgerinnen und Bürger stabil fest, 27 Prozent der Bevölkerung im Osten gehören also nur noch einer christlichen Kirche an.

Nehmen eigentlich die Bindungen an die Kirche und der Einfluss der Kirchen in Deutschland stetig ab? Auch dazu einige Zahlen: Im Jahr 2004 traten 61 744 Menschen in die evangelische Kirche ein. Dem stand eine Zahl von 141 567 Kirchenaustritten gegenüber; die Mitgliederzahlen der Kirchen schrumpfen also. Sie schrumpfen aber nicht nur wegen der Austritte, vor allem schrumpfen sie aufgrund der demographischen Kurve. Damit stehen die Kirchen nicht allein da. Gewerkschaften, Sportvereine, vor allem aber die politischen Parteien haben massive Mitgliederverluste zu beklagen. Vergleicht man die Zahl der Konfessionslosen mit der Zahl der Parteilos in Deutschland, dann ergibt sich folgendes Bild: In Deutschland gibt es knapp 30 Prozent Konfessionslose und 70 Prozent Mitglieder christlicher Kirchen. Dem stehen 97,82 Prozent Parteilose (bezogen auf die Zahl der Parteieintrittsberechtigten) und nur 2,18 Prozent Parteimitglieder gegenüber. Die Parteien halten das aber merkwürdigerweise

für gar keinen dramatischen, schon gar nicht öffentlich zu diskutierenden Sachverhalt, da sie damit rechnen, dass die parteilosen Bürgerinnen und Bürger bei den Wahlen ihrer Neigung zu der einen oder anderen Partei durchaus Ausdruck verleihen werden. Deshalb nennen sich die Parteien auch trotz ihres verschwinden geringen Mitgliederbestandes munter Volksparteien.

Mit 27 Prozent Mitgliedschaft liegen die Kirchen im Osten der Republik weit vor den Parteimitgliedschaftszahlen, und bei den fast 70 Prozent Konfessionslosen kann die Kirche nicht nur auf Zustimmung bei Gelegenheit hoffen, also z. B. an Weihnachten oder bei anlassbezogenen Gottesdiensten. Vielmehr kann die Kirche darauf bauen, dass ihre Bildungsangebote sehr reichlich in Anspruch genommen werden. Dazu gehören die kirchlichen Kindergärten, dazu gehören die Schulen und vor allem die diakonischen Einrichtungen. Aktuelle statistische Daten der Berlin-Brandenburgischen Kirche zeigen, dass die Attraktivität von Kindertagesstätten in kirchlicher oder diakonischer Trägerschaft ungebrochen ist. Im Jahre 2002 gab es 17 570 Plätze in 370 Einrichtungen, im Jahr 2006 gab es bereits 21 000 Plätze in 411 Einrichtungen. Ein Zuwachs um 20 Prozent also innerhalb von vier Jahren. Bedenkt man ferner, dass mehr als 80 Prozent aller Kindergärten in Deutschland von den Kirchen und ihren Einrichtungen getragen werden und dass die Ausbildung von Erzieherinnen und Erziehern größtenteils an Fachschulen kirchlicher Trägerschaft geschieht, dann kann von einem schwindenden Einfluss der Kirchen eher nicht gesprochen werden. Der Einfluss der Kirchen auf die Erziehung der Kinder wird übrigens von vielen Konfessionslosen gutgeheißen. Am Religionsunterricht in Thüringen und Sachsen nehmen bis zu einem Drittel Kinder konfessionsloser Eltern teil. Die Schulen in kirchlicher Trägerschaft sind für konfessionslose Eltern genauso attraktiv wie für konfessionelle, und ihre Zahl steigt stetig an. Zu diesem Befund passt übrigens eine Feststellung in Wilhelm Heitmeyers Studie »Deutsche Zustände 4«, dass sich nämlich 32 Prozent aller Konfessionslosen eine stärkere Berücksichtigung christlicher Werte in der Politik wünschen. Übrigens wünschen sich nur 56 Prozent aller Protestanten mehr christliche Werte in der Politik und 63 Prozent der Katholiken.

Der Begriff »konfessionslos« suggeriert noch die Existenz einer Gruppe von Menschen, die in Analogie zu den Protestanten und den Katholiken gemeinsame Überzeugungen teilen. Das scheint aber nicht der Fall zu sein. Umgekehrt muss aber auch zugegeben werden: Wer einer Kirche angehört, teilt nicht unbedingt die gleichen Überzeugungen wie der Bischof der jeweiligen Kirche.

Einen Blick möchte ich noch auf die Kirchbauvereine im Osten Deutschlands werfen:

Wir beobachten das interessante Phänomen, dass sich flächendeckend in fast allen Dörfern im Osten Kirchbauvereine zum Erhalt der Dorfkirchen konstituiert haben. Das Interessante hierbei ist, dass in diesen Vereinen die Mehrzahl

der Mitglieder Konfessionslose sind und diese Menschen die Kirche nicht wieder herrichten wollen, damit dort wieder Gottesdienste stattfinden. Diese Kirchen sind eher Ausdruck eines Bewusstseins für Tradition, einer Verantwortung für das Gemeinwesen, aber auch für Familientraditionen. Wenn man die Mitglieder der Vereine fragt, warum sie das denn machen, dann antworten sie: »Meine Oma liegt auf dem Friedhof beerdigt und die Kirche soll nicht verfallen, weil auch ein Stück unserer Familiengeschichte daran hängt.« Von einem rapiden Verfall religionskultureller Bestände in Deutschland kann man eigentlich nicht reden.

Es ist richtig, dass Menschen in Deutschland eher nicht zur Kirche gehen, sondern ihre Kirchenmitgliedschaft eher passiv verstehen. Das hat aber mit der Mentalität in Deutschland überhaupt zu tun. So, wie man vom Staat erwartet, dass er die soziale Versorgung übernimmt, so erwartet man auch von der Kirche, dass sie einen sozusagen religiös versorgt. Man hat ein Verhältnis zur Kirche wie zur Feuerwehr und zum Arzt: Man geht nur hin oder ruft sie nur, wenn man sie unbedingt braucht und möchte ansonsten in Ruhe gelassen werden. Während man beispielsweise in den USA für seinen Glauben aktiv tätig wird, herrscht bei uns eine Versorgungsmentalität vor. Meine Kollegin Grace Davie hat das »*believing without belonging*« genannt – eine typisch europäische Weise des Glaubens. Aber auch das Umgekehrte gilt: man pflegt auch das *belonging without believing*.

III.

Ich komme zu meinem letzten Punkt: Was ist zu tun, um die religionspluralen Verhältnisse in Deutschland zu erhalten? Gesellschaft und Staat haben die Aufgabe, den Religionen dabei zu helfen, sich im Pluralismus zu beheimaten. Ich bin ein dezidiertes Vertreter islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, weil ich glaube, dass der Religionsunterricht in Deutschland ein Erfolgsmodell war und ist. Ich habe das auf die Formel der »Zivilisierung der Religionen durch Bildung« gebracht. Je gebildeter ein Mensch ist, umso fähiger ist er, mit anderen Religionen so umzugehen, wie es ein Gemeinwesen erfordert.

An die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften muss die Forderung gestellt werden, den Anderen als Anderen anzuerkennen und nicht mit falschen Absolutheitsansprüchen ihr Daseinsrecht zu bestreiten. In nach wie vor unübertroffener Weise hat das Lessing in seinem Nathan der Weise zum Ausdruck gebracht. Lessing wird immer wieder der Vorwurf gemacht, er rede dem Relativismus und der Beliebigkeit das Wort. Aber das ganze Gegenteil ist der Fall. Der Muslim Saladin befragt den Juden Nathan ja gerade deshalb nach der wahren Religion, weil er ihn für einen wirklichen Weisen hält.

»Ha! das nenn' Ich einen Weisen!
Nie die Wahrheit zu verhehlen!
für sie alle alles auf das Spiel zu setzen!
Leib und Leben! Gut und Blut!«

Das ist kein billiger Relativismus. Nathan findet die Frage Saladins nicht angemessen:

»Und er will – Wahrheit!
Und will sie so – so bar, so blank –
als ob die Wahrheit Münze wäre!«

Und daraufhin entscheidet sich dann Nathan der Weise, die Geschichte vom Ring zu erzählen, also von dem Vater, der drei Söhne so sehr liebte, dass er den wahren Ring, der die Kraft hatte, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, wer in dieser Zuversicht ihn trug, vervielfältigen ließ und jedem einen Ring vermachte. Er ließ aber jeden Sohn im Glauben, sein Ring wäre der Einzige. Daraufhin hob nach seinem Tod ein großer Streit an, wer nun die Kopie und wer den echten Ring hatte. Schließlich ging man vor Gericht. Der Richterspruch hat eine sowohl ethische als auch eine eschatologische Spitze. Der Richter sagte nämlich:

»Wohlan! Es eifere jeder seiner unbestochnen,
von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
die Kraft des Steins in seinem Ring an den Tag zu legen,
und wenn sich dann der Steine Kräfte
bei euren Kindes-Kindeskindern äußern:
So lad' ich über tausend tausend Jahre
sie wieder vor diesen Stuhl.

Da wird ein weiser Mann auf diesem Stuhle sitzen als ich, und sprechen.«
Erst am Ende der Zeiten wird sich also zeigen, ob die Wahrheitsansprüche der Religionen und Weltanschauungen wirklich Wahrheit sind. Bis dahin soll die Konkurrenz einer Ethik, die der jeweiligen Botschaft entspricht, den Menschen zugute kommen. Angesichts von Kriegen, die auch heute noch im Namen von Religionen geführt werden, ist und bleibt die Ringparabel ein alternativloses Koexistenz-Paradigma. Jeder sollte es so ernst und aufrichtig wie nur möglich mit seinen Glaubensgewissheiten meinen, und gerade darum auch Andersgläubigen zugestehen, dass auch sie es mit ihrem Glauben ernst nehmen. Vielleicht hätte Lessing seine Ringparabel heute nur um eine kleine Nuance modernisiert: Vielleicht hätte er die humanistische Weltanschauung noch in seine Parabel aufgenommen.



Bernhard Schlink

Thesen zu Religionen, Weltanschauungen und den Grundrechten des Grundgesetzes

1. Jeder hat die grundrechtlich geschützte (sog. positive) Freiheit, seine Religion und Weltanschauung zu bilden, zu haben und zu bekennen – sie mag unserem Kulturkreis vertraut, fremd oder anstößig sein, viele oder wenig Mitglieder haben, fest, locker oder gar nicht organisiert sein. Der Staat kennt keine richtigen und falschen, guten und schlechten Religionen und Weltanschauungen. Aber er entscheidet, ob eine Auffassung tatsächlich eine Religion oder Weltanschauung und ob eine Gesellschaft tatsächlich eine Religions- oder Weltanschauungsgesellschaft ist.

2. Jeder hat die grundrechtlich geschützte (sog. positive) Freiheit, sein Verhalten an seiner Religion oder Weltanschauung auszurichten. Der grundrechtliche Schutz dieser Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Handelns ist unterschiedlich intensiv und nicht grenzenlos.

a) Den stärksten grundrechtlichen Schutz genießen die Manifestationen des Glaubens durch Symbole und Riten, mit denen die Gläubigen unter sich bleiben oder zwar an eine Öffentlichkeit treten, diese aber nicht ernstlich beeinträchtigen. Selbst wo die Gläubigen unter sich bleiben, kann der Staat allerdings berechtigt und verpflichtet sein, Grenzen zu setzen, zumal zum Schutz von Kindern.

b) Auch das übrige glaubensgeleitete, d. h. unter Maximen des Glaubens und nicht etwa der Wirtschaft oder der Politik stehende Handeln ist grundrechtlich besonders geschützt. Unter der Maxime des Glaubens steht das Handeln dann, wenn es von der Religion geboten, nicht wenn es von der Religion lediglich erlaubt ist.

c) Das von der Religion lediglich erlaubte oder mit dem religiösen Leben nur im äußeren, angelegentlichen Zusammenhang stehende Handeln steht nicht unter dem besonderen Schutz der Religions- und Weltanschauungsfreiheit, aber unter dem Schutz der allgemeinen Handlungsfreiheit und der anderen grundrechtlichen Freiheiten.

3. Jeder hat auch die grundrechtlich geschützte (sog. negative) Freiheit, keine Religion oder Weltanschauung zu bilden, zu haben, zu bekennen oder religiös oder weltanschaulich zu handeln. Streitig ist, inwieweit dazu auch die Freiheit gehört, religiösen Symbolen, Riten oder Handlungen nicht unentziehbar ausgesetzt zu sein.

4. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften haben für ihre eigenen Angelegenheiten das Recht der Selbstbestimmung und Selbstverwaltung. Das Recht ist durch die Schranken der allgemeinen Gesetze begrenzt.

5. Religions- und Weltanschauungsgesellschaften genießen von Grundrechts und Grundgesetz wegen gegenüber anderen gesellschaftlichen Formationen Privilegien, z. B. in den meisten Ländern das Recht auf Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach, in allen Ländern das Recht auf Anstaltsseelsorge, auf die Qualifizierung zur Körperschaft des öffentlichen Rechts und bei Qualifizierung auf Erhebung von Steuern. Die ausdrückliche Verbürgung dieser Privilegien schließt nicht aus, dass weitere Privilegien zwischen Staat und Religions- und Weltanschauungsgesellschaften vereinbart werden, sofern dabei die grundrechtlichen und grundgesetzlichen Maßgaben der Gleichheit und Neutralität gewahrt bleiben.

6. Klassisches Konfliktfeld der Religionsfreiheit ist die Schule. Hier können sich die positive und die negative Religionsfreiheit der Schüler, Eltern und Lehrer, das Erziehungsrecht der Eltern, die Schulhoheit und das den Kindern geltende Wächter- und Schutzamt des Staates stoßen. Ein Weg zur Lösung dieser wie auch anderer Konflikte zwischen dem sich auf die Religionsfreiheit berufenden Bürger und dem Staat ist das Eröffnen von Alternativen; es obliegt nicht nur dem Staat, sondern kann auch vom Bürger verlangt werden.

Grundgesetzliche Regeln des Staatskirchenrechts

Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland

Artikel 4

(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.

(2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.

(3) Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden. Das Nähere regelt ein Bundesgesetz.

Artikel 140

Die Bestimmungen der Artikel 136, 137, 138, 139 und 141 der Deutschen Verfassung vom 11. August 1919 sind Bestandteil dieses Grundgesetzes.

Deutsche Verfassung vom 11. August 1919 («Weimarer Reichsverfassung«)

DRITTER ABSCHNITT: Religion und Religionsgesellschaften

Artikel 136

(1) Die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten werden durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt.

(2) Der Genuss bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis.

(3) Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Die Behörden haben nur soweit das Recht, nach der Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft zu fragen als davon Rechte und Pflichten abhängen oder eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung dies erfordert.

(4) Niemand darf zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit oder zur Teilnahme an religiösen Übungen oder zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden.

Artikel 137

(1) Es besteht keine Staatskirche.

(2) Die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften wird gewährleistet. Der Zusammenschluss von Religionsgesellschaften innerhalb des Reichsgebiets unterliegt keinen Beschränkungen.

(3) Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde.

(4) Religionsgesellschaften erwerben die Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechtes.

(5) Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. Schließen sich mehrere derartige öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften zu einem Verbandsverbande zusammen, so ist auch dieser Verband eine öffentlich-rechtliche Körperschaft.

(6) Die Religionsgesellschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, sind berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben.

(7) Den Religionsgesellschaften werden die Vereinigungen gleichgestellt, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen.

(8) Soweit die Durchführung dieser Bestimmungen eine weitere Regelung erfordert, liegt diese der Landesgesetzgebung ob.

Artikel 138

(1) Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften werden durch die Landesgesetzgebung abgelöst. Die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf.

(2) Das Eigentum und andere Rechte der Religionsgesellschaften und religiösen Vereine an ihren für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigen Vermögen werden gewährleistet.

Artikel 139

(1) Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.

Artikel 141

(1) Soweit das Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge im Heer, in Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Anstalten besteht, sind die Religionsgesellschaften zur Vornahme religiöser Handlungen zuzulassen, wobei jeder Zwang fernzuhalten ist.

Berliner Gespräche über das Verhältnis von Staat, Religion und Weltanschauung

Mit den *Berliner Gesprächen* hat die Humanistische Union ein Forum für die Auseinandersetzung über das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften geschaffen. Im Gegensatz zu den von den Kirchen organisierten Essener Gesprächen verstehen sie sich als Plattform für den kritischen Austausch über bestehende staatliche Privilegierungen der Kirchen. Die Berliner Gespräche setzen auf den freien und fairen Diskurs unter streitbaren Köpfen. Ein solcher Dialog, an dem alle Religionen und Weltanschauungen aber auch Atheisten teilnehmen, kann zu neuen Einsichten führen, Vorbehalte und Ressentiments abbauen sowie Toleranz und gegenseitigen Respekt fördern.



Unter den aufmerksamen Zuhörern auch Bertold Sommer,
Verfassungsrichter a. D. (links)

Die Berliner Gespräche sollen dabei helfen, die religionspolitischen Ziele der Humanistischen Union einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Die Bürgerrechtsorganisation tritt seit ihrer Gründung im Jahre 1961 für eine strikte Trennung von Staat und Kirchen ein. Zugleich soll der Staat allen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die uneingeschränkte Freiheit zum Bekenntnis und zur Ausübung ihres Glaubens in gleicher Weise gewähren. Gläubige aller Religionen sollen ebenso wie Religionsfreie ihre geistigen und geistlichen Kräfte frei entfalten und ungehindert nach ihren eigenen Vorstellungen und Regeln leben können. Der Staat schützt diese Freiheiten. Er darf einzelne Religionsgemeinschaften nicht privilegieren. Seine Macht darf er nicht mit ihnen teilen.

Die Berliner Gespräche widmen sich wechselnden Themenschwerpunkten. Bisher wurden folgende Themen behandelt:

2002

Erste Berliner Gespräche

Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und seine Schranken

2005

Zweite Berliner Gespräche

Religionsgemeinschaften in Deutschland – ihre politische Ethik im Kontext der Verfassung

2007

Dritte Berliner Gespräche

Religionen – Weltanschauungen – Grundrechte

Die Berliner Gespräche sind interdisziplinär angelegt. In ihnen kommen Fachleute verschiedener Disziplinen zu Wort, Juristen und Theologen, aber auch Philosophen, Historiker, Ökonomen, Finanzwissenschaftler und nicht zuletzt Politiker. Die Berliner Gespräche finden ungefähr in einem zweijährigen Turnus statt. Sie sind öffentlich, jeder Gast ist herzlich eingeladen, mit zu diskutieren.

