

Staatliches Religionsrecht in pluraler Gesellschaft

Anforderungen an die interne Rechtsentwicklung der Religionsgemeinschaften

Adrian Loretan

Das staatliche Religionsrecht hat sich in Europa am Verhältnis von Kirche und Staat entwickelt.¹ Das Verhältnis von Staat und Religion wird in den verschiedenen Kulturkreisen sehr unterschiedlich verstanden. Im Zeitalter weltweiter Kommunikation bleibt dies nicht ohne Rückwirkungen auf das Zusammenleben der Religionen in pluralen Gesellschaften, wie die folgenden drei Beispiele zeigen.

Erstes Beispiel: Es brachen Tumulte in der islamischen Welt um Karikaturen einer dänischen Zeitung aus, die nach Ansicht der muslimischen Beobachter den Propheten Mohammed in unerträglicher Weise verhöhnten.

Zweites Beispiel: Der Todesstrafe konnte der Afghane Abdul Raman, der vom Islam zum Christentum übergetreten war, nur entgehen, weil es weltweite Proteste gab und «weil den geneigten Juristen rechtzeitig ein Trick eingefallen war»². Denn «einen Menschen töten heisst nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten»³.

Drittes Beispiel: Der ehemalige Professor Joseph Ratzinger sprach als Papst Benedikt XVI. in seiner Vorlesung über das für die Theologie entscheidende Verhältnis von Glaube und Vernunft⁴ und über den damit verbundenen notwendi-

1 Vgl. *Berman, Harold J.*: Der Ursprung der westlichen Rechtstradition in der päpstlichen Revolution, in: *ders.*: Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition, Frankfurt a.M. 1995, 144–198 (Titel der Originalausgabe: *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge 1983); *Zippelius, Reinhold*: Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München 1997.

2 *Hassemer, Winfried*: Glaubensfreiheit als Menschenrecht. Eine Carte Blanche, in: Glaubenssache. Ein Buch für Gläubige und Ungläubige, Hg.: Stapferhaus Lenzburg, Baden 2006, 104–105, 104.

3 Vgl. *Guggisberg, Hans R. (Hg.)*: Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart 1984, 88; *Schmidinger, Heinrich (Hg.)*: Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, Darmstadt 2002.

4 Vgl. dazu *Habermas, Jürgen*: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001, 7–31; *ders.*: Die Grenzen zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: *ders.*: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 216–257.

gen Platz der Theologie im Rahmen der Universität⁵. Bei dieser Rede⁶ an der Universität Regensburg am 12. September 2006 zitierte der Papst den Satz des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaeologos (um 1391): «Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden, wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.»⁷

Benedikt XVI. distanzierte sich nicht nur von dem verwendeten Zitat. Er bedauerte später auch die Missverständlichkeit seiner Äusserungen⁸ – ein gemäss Konzilshistoriker Giuseppe Alberigo bisher einmaliger Vorgang. Dann empfing der Papst die beim Heiligen Stuhl akkreditierten Diplomaten islamischer Länder und islamische Vertreter aus Italien. Benedikt XVI. legte Zeugnis ab, wie wichtig für ihn der Dialog über die Grenzen von Religion und Kultur ist. Er setzte markante Akzente, sowohl formal als auch inhaltlich.

-
- 5 Vgl. *Schmidinger, Heinrich*: Hat die Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit, Innsbruck 2000, 68–70; *Loretan, Adrian*: Haben Theologische Fakultäten eine Zukunft in den staatlichen Universitäten Europas?, in: *Breitsching, Konrad/Rees, Wilhelm*: Recht – Bürge der Freiheit. Festschrift für Johannes Mühlsteiger SJ zum 80. Geburtstag, Berlin 2006, 1021–1030; *Loretan, Adrian (Hg.)*: Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven, Münster 2004 (Theologie Ost–West Europäische Perspektiven 1). Habermas nennt aus philosophischer Sicht Gründe, warum es eine Theologie als Gesprächspartnerin benötigt (in: *Habermas*: Grenzen 216–257).
- 6 Vgl. *Esterbauer, Reinhold*: Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI., in: *Stimmen der Zeit* 225 (2007) 147–160; *Gerosa, Libero*: Sind Wissenschaft und Religion unvereinbar?, in: *SKZ* 174 (2006) 720–723.
- 7 Eine vorläufige Veröffentlichung der Rede des Papstes sowie die römischen Stellungnahmen in der nachfolgenden Diskussion wurde abgedruckt in: *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg – 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grussworte*. VAS 174. Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006, 72–84. 118–122; Zitat ebd. 74. Die um Anmerkungen ergänzte Fassung ist im Internet abrufbar unter: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html.
- 8 In der im Internet veröffentlichten, um Anmerkungen ergänzten Fassung fällt die dritte Anmerkung schon wegen ihrer Länge auf. Nach dem Zitat von Kaiser Manuel II. Palaeologos schreibt der Papst: «Dieses Zitat ist in der muslimischen Welt leider als Ausdruck meiner eigenen Position aufgefasst worden und hat so begreiflicherweise Empörung hervorgerufen. Ich hoffe, dass der Leser meines Textes sofort erkennen kann, dass dieser Satz nicht meine eigene Haltung dem Koran gegenüber ausdrückt, dem gegenüber ich die Ehrfurcht empfinde, die dem heiligen Buch einer grossen Religion gebührt. Bei der Zitation des Textes von Kaiser Manuel II. ging es mir einzig darum, auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glauben und Vernunft hinzuweisen. In diesem Punkt stimme ich Manuel zu, ohne mir deshalb seine Polemik zuzueignen.»

Um Konfrontationen zwischen den Religionsgemeinschaften in einer pluralistischen Gesellschaft zu vermeiden, müssen die Kirchen und die Religionsgemeinschaften «aus ihrer Binnenperspektive [d. h. theologisch] das Verhältnis der religiösen Gemeinde (a) zum liberalen Staat, (b) zu anderen Religionsgemeinschaften und (c) zur säkularisierten Gesellschaft im Ganzen neu bestimmen»⁹. Erst dadurch werden sie zu Partnerinnen in einer multireligiösen Gesellschaft, die durch einen demokratischen Rechtsstaat zusammengehalten wird. Zwei dieser drei Schritte wollen wir im Folgenden einzeln etwas entfalten: das Verhältnis der Religionsgemeinschaften zum liberalen Rechtsstaat sowie das Verhältnis der Religionsgemeinschaften zur postsäkularen Gesellschaft und die Rückwirkungen dieser beiden Schritte auf die Religionsgemeinschaften.

1 Religionsgemeinschaften treffen auf den liberalen Rechtsstaat

In einer Demokratie können die Bürgerinnen und Bürger an den politischen Prozessen aktiv mitwirken. Aber erst die liberale Demokratie fügt diesem politischen Recht die Gewährung individueller Grundrechte hinzu, so etwa das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit (Beispiel 1)¹⁰ oder das Recht auf Religionsfreiheit (Beispiel 2) oder das Recht auf Wissenschaftsfreiheit (Beispiel 3). Der neuzeitliche Liberalismus trägt dazu bei, dass jedes Individuum der Gesellschaft in grundlegenden Belangen vor der staatlichen Macht oder auch vor den Entscheiden der Mehrheit geschützt wird. Damit treten die Bedürfnisse des Individuums ins Zentrum. Die Religionsfreiheit schützt das Individuum und die Religionsgemeinschaft auch in Bezug auf religiöse Vorstellungen einer Mehrheit. Die religiöse Wahrheit wird in einem liberalen Rechtsstaat nicht mehr staatlich verordnet. Seit der Aufklärung herrscht ein Konsens über den Wert der Wahrheitssuche, doch die von den einen als die religiöse Wahrheit postulierte Wahrheit wird aber nicht staatlich vertreten.¹¹ Der persönliche Glaube wird nicht staatlich bestimmt.

Aber wir Europäer «sollten nicht so tun, als seien Todesstrafe für Apostaten, als seien blutige Religionskriege, Kreuzzüge, die Verschränkung von Staat und Kirche oder die obrigkeitliche Verfolgung religiöser Abweichler den christlichen Traditio-

9 *Habermas, Jürgen*: Intoleranz und Diskriminierung, in: *Mattioli, Aram u. a.*: Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen. Europa 1770–1848 (Kultur – Philosophie – Geschichte 1), Zürich 2004, 43–56, 48.

10 Vgl. die Beispiele zu Beginn dieses Artikels.

11 Vgl. *McCord Adams, Marilyn*: Wahrheit und Toleranz. Zum 300. Todestag von John Locke (1632–1704), übersetzt von Adrian Loretan, in: *Orientierung* 69 (2005) 47–48.

nen ganz fremd oder als seien sie auch nur im fernen Dunkel früherer Jahrhunderte längst versunken. Nein, sie sind Teile unserer historischen Erfahrung von Religion und Staat»¹². Die oben skizzierten islamischen Auswüchse erschrecken Christinnen und Christen auch deshalb so heftig, weil sie diese aus dem christlichen Umfeld kennen. Es gab einen langen Prozess der Ablehnung zwischen liberaler Demokratie und den christlichen Kirchen. Nachdem sich die Kirchen lange Zeit schwer getan haben, die Allgemeingültigkeit der religiösen Freiheitsrechte anzuerkennen, ist dieser Schritt mit der Erklärung über die Religionsfreiheit «*Dignitatis humanae*» des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965)¹³ und auch in der Ökumenischen Bewegung vollzogen worden. 1975 erklärte der Ökumenische Rat der Kirchen in Nairobi: «Die Religionsfreiheit ist und bleibt ein Hauptanliegen der Mitgliedkirchen des ÖRK. [...] Dieses Recht ist von anderen grundlegenden Freiheitsrechten der Menschen nicht zu trennen. Keine Religionsgemeinschaft darf für sich Religionsfreiheit beanspruchen, ohne selbst die Glaubensüberzeugungen und die grundlegenden Menschenrechte der anderen zu respektieren und zu wahren.»¹⁴

Diesen Schritt der Kirchen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts können andere Religionsgemeinschaften, die in Europa leben wollen, besser nachvollziehen, wenn sie einen Blick in die europäische Geschichte werfen. «Zwei abendländische Erfahrungen vor allem sind es, von deren Vermittlung die Glaubensfreiheit als universelles Menschenrecht profitieren könnte: die west-europäische Aufklärung und die europäischen Leiden aus Religionskriegen, die uns klüger gemacht haben.»¹⁵

12 Hassemer, Glaubensfreiheit 105.

13 Vgl. Höver, Gerbard: Das Recht der Person und der Gemeinschaft auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen. Zur Grundlegung und Konkretisierung der Religionsfreiheit im Verständnis der katholischen Kirche, in: Kress, Hartmut (Hg.): Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform, Münster 2004, 59–77; Loretan, Adrian: Wie entwickelte die Römisch-katholische Kirche ein Ja zum demokratischen Rechtsstaat und seinen Grundrechten?, in: Loretan-Saladin, Adrian/Bernet-Strahm, Toni: Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verständnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat, Zürich 2006, 19–34; Ratzinger, Joseph: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg i. Br. 2005; ders./Maier, Hans: Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Limburg 2005; Arens, Edmund: Ist Religion demokratietauglich?, in: Orientierung 68 (2004) 56–58.

14 Krüger, Hanfried/Müller-Römheld, Walter (Hg.): Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse. Offizieller Bericht aus der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 23.11–10.12.1975 in Nairobi/Kenia, Frankfurt a.M. 1976, 80.

15 Hassemer, Glaubensfreiheit 105.

1.1 Die Religionskriege

Die religiösen Auseinandersetzungen im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts wurden nicht durch die Ökumene, sondern durch die Politik befriedet. Sowohl Thomas von Aquin als auch Martin Luther meinten, den Häretiker in den Tod schicken zu müssen.¹⁶ Man glaubte auf beiden Seiten alle Mittel einsetzen zu können, um den Abfall vom wahren Glauben zu bestrafen und die religiöse Einheit wiederherzustellen. In dieser ausweglosen Situation der Konfessionskriege erklärte sich der Staat gegenüber der religiösen Wahrheit als neutral. Es stand nicht mehr die Frage im Vordergrund, welches die wahre Religion sei, sondern wie man in Frieden zusammenleben kann.

In den Verhandlungen für den Westfälischen Frieden herrschte die Parole: «Silete theologi in munere alieno! Schweigt, ihr Theologen, in fremden Obliegenheiten!»¹⁷ Der Dreissigjährige Krieg brachte unendlich viel Leid über Europa. Religionskriege konnten nicht «von innen heraus, von religiösen Führern überwunden werden. Meist haben erst politische Herrscher sie beendet, Politiker, die Toleranz aushandelten und verordneten, etwa 1598 im Edikt von Nantes nach dem Hugenottenkrieg, oder 1648 im Westfälischen Frieden nach dem 30-jährigen Krieg.»¹⁸

Die europäische politische Rechtsordnung begann seit dem Westfälischen Frieden, «sich auf sich selbst zu stellen, sich zu lösen von der bis dahin unbestrittenen Verankerung in der wahren Religion. Sie suchte ihren Grund und ihr Ziel unabhängig von der religiösen Wahrheit in der Begründung und Erhaltung von äusserem Frieden, öffentlicher Sicherheit und Ordnung. Und sie machte schliesslich die Frage der anerkannten Religion [...] selbst zu einer politischen, nicht mehr zu einer religiösen Angelegenheit.»¹⁹ Der Westfälische Frieden hat in Europa der Säkularisierung des Rechts oder, anders ausgedrückt, der religiösen Neutralität des Staates zum Durchbruch verholfen. Säkularisierung im Sinne des Westfälischen Friedens heisst Einbindung der Religionen in eine übergeordnete Rechtsordnung. Diese europäische Einbindung der Religion in eine übergeordnete staat-

16 *Loretan, Adrian*: Das Verhältnis der Kirchen zum Staat im Umbruch, in: *ders.*: Kirche – Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat, Zürich 1995, 12–18, 13 f.

17 *Kriele, Martin*: Säkularisierung und die islamische Herausforderung, in: *Lübbe, Hermann u. a. (Hg.)*: Religionsfreiheit und Konformismus. Über Minderheiten und die Macht der Mehrheit, Münster 2004, 242–259, 251.

18 *Leuenberger, Moritz*: Das Böse, das Gute, die Politik. Verführung in der Politik, in: *Bulletin ET* 13 (2002) 245–248, 246.

19 *Böckenförde, Ernst Wolfgang*: Die Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat, in: *ders.*: Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg i. Br. 1990, 33–58, 37 f.

liche Rechtsordnung gilt es theologisch von den Religionsgemeinschaften her zu bedenken.

«Das ‹westfälische› System der Staatsräson»²⁰ hat die Erfahrung der Religionskriege institutionell verarbeitet. Mit dem Rechtsphilosophen und Theologen Thomas von Aquin kann diese Autonomie des Staates theologisch bejaht werden. Thomas ist der Meinung: Die Kirche ist dem Staat übergeordnet in allen Dingen, die das Heil der Seelen berühren, d. h. in religiösen Fragen. Hinsichtlich des *bonum commune*, des Gemeinwohls, aber kommt dem Staat der Vorrang zu. Dem Staate sei «hinsichtlich des irdischen ‹bonum commune› mehr zu gehorchen», so der Aquinate.²¹

Von diesem Denken aus kann heutige katholische Theologie einen Zugang zum säkularen Rechtsstaat in den verschiedenen Ländern entfalten. Ähnliches müsste in islamischem, buddhistischem und anderem religiösem Denken gefunden werden, um einen theologischen Zugang zu schaffen zur Autonomie der staatlichen Rechtsordnung aus der jeweiligen Religionsgemeinschaft heraus.

Der moderne Staat ist entstanden, als das weltliche Recht sich «von seiner religiösen Determiniertheit zu lösen begann»²². Er wird aber auf Dauer nicht fortbestehen können, wenn er aufhört, Religion zur Kenntnis zu nehmen, und sich weigert, ihr Raum zu gewähren.

Die Religionsgemeinschaften sind Kräfte, die den Rechtsstaat zum Teil positiv mitgestalten als Wertelieferanten, zum Teil aber auch strapazieren durch fundamentalistische Tendenzen. Der Rechtsstaat sollte sich Religionsgemeinschaften gegenüber deshalb nicht einfach indifferent verhalten. Er hat einen religionspolitischen Auftrag. Dieser Auftrag bezieht sich namentlich auch darauf, dass die Religionsgemeinschaften, welche die Grundwerte des Rechtsstaates anerkennen, unterstützt werden, denn damit wird eine friedliche Rechtsgrundlage für das Zusammenleben in einer multireligiösen Gesellschaft geschaffen.

Aber auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften müssen sich auf den demokratischen Rechtsstaat einlassen, d. h., es muss ein Gespräch zwischen Theologie und Rechtswissenschaften in den einzelnen Ländern entstehen. Denn wie

20 Kallscheuer, Otto: Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte? Religiöse Identität und europäische Politik, in: *ders.*: Das Europa der Religionen, Frankfurt a.M. 1996, 17–38, 19.

21 Leisching, Peter: Der Wandel in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat, in: Pfammatter, Josef/Furger, Franz (Hg.): Die Kirche und ihr Recht, Zürich/Einsiedeln/Köln 1986, 83–111, 89.

Thomas lehrte in Paris (1252–1259, seit 1256 als Universitätsprofessor), in Rom (1259–1269), wieder in Paris (1269–1272), in Neapel (1272–1274).

22 Kraus, Dieter: Schweizerisches und europäisches Religionsrecht im Dialog, in: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht 2002, Bern 2003, 11–38, 38.

wollen die Kirchen und Religionsgemeinschaften in einer multireligiösen Gesellschaft mitspielen, wenn sie die Spielregeln dieser Gesellschaft nicht kennen oder für sich ablehnen?²³ Die Theologien der Religionsgemeinschaften und der liberale Rechtsstaat²⁴ werden in Zukunft einen intensiven Dialog²⁵ zu pflegen haben.

1.2 Die Aufklärung

Immanuel Kant postulierte vor über 200 Jahren die Trennung von politischer Macht und Religion und verlangte die Unterscheidung von Recht und Ethik. «So gesteht das Recht gemäss Kant dem Einzelnen die Freiheit zu, provokative Meinungen zu äussern [Beispiele 1 und 3²⁶], solange diese im gesetzlich erlaubten Rahmen sich bewegen. Ob hingegen jede Provokation ein kritisches Potential im Sinn der Aufklärung beinhaltet, ist eine andere Frage.»²⁷

Das Modell der liberalen Demokratie birgt aber auch ein Konfliktpotential, wie schon die Ringparabel zeigt, die Nathan der Weise in Lessings gleich lautendem Stück dem Sultan Saladin vorträgt.²⁸ «In der kurzen Erzählung wird dargelegt, dass der liberalen Demokratie mit ihrer Vorstellung einer weltanschaulich

23 Vgl. *Hafner, Felix*: Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwesens (Basler Studien zur Rechtswissenschaft, Reihe B: Öffentliches Recht 15), Basel 1985.

24 Die katholische Theologie mit dem liberalen Rechtsstaat ins Gespräch zu bringen, war mir als Vorstandsmitglied der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie (ET) ein Anliegen. Auf dem 5. Internationalen Kongress der ET in der Schweiz wurden deshalb Repräsentanten des Schweizerischen Bundesstaates zu Vorträgen eingeladen, so Alt-Nationalratspräsidentin Dr. Gret Haller als ehemals höchste Vertreterin der Legislative, Bundesrat Dr. Moritz Leuenberger als Vertreter der Exekutive (mehrfacher Bundespräsident) sowie der damalige Vizepräsident des Bundesgerichts, Dr. Giuseppe Nay, als Vertreter der Judikative. In der Nummer 15 des Bulletin ET (2004), H. 2, sind die Beiträge dieser drei Repräsentanten des Schweizer Rechtsstaates abgedruckt: *Haller, Gret*: Erwartungen einer europäischen Politikerin an den Beitrag der Theologie zum Frieden, 142–154; *Leuenberger, Moritz*: Die Wiederkehr des Religiösen in der Politik, 164–174; *Nay, Giuseppe*: Die Kirche und die Menschenrechte als Rechte auch des Menschen als Geschöpf Gottes, 289–291. Das Bulletin ET hat schon im Vorfeld des Kongresses den Dialog zwischen diesen drei Repräsentanten des Rechtsstaats Schweiz und der Theologie in Europa aufgenommen.

25 Dazu werden in meiner Reihe «ReligionsRecht im Dialog» seit 2005 religionsrechtliche (d. h. kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche) Arbeiten publiziert, die im interdisziplinären Dialog entstanden sind.

26 Die Beispiele wurden zu Beginn dieses Artikels angeführt.

27 *Abbt, Christine*: Kopftuch, Kreuz und Karikatur. Kontroversen zwischen Recht und Ethik, in: Glaubenssache, 106–109, 106.

28 *Lessing, Gotthold Ephraim*: Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen, Stuttgart 1990 (erstmalig 1779), 71–75.

neutralen Staatsgewalt eine universelle Idee zugrunde liegt. Diese universelle Idee besagt, dass keine Religion eine absolute und umfassende Wahrheit beanspruchen kann. Keine Religion kann demnach behaupten, allein selig machend zu sein. Denn, so die Pointe der kurzen Erzählung bei Lessing, kein Glauben kann beweisen, der richtige zu sein. [...] Das aufklärerische Moment liegt in der Absage an die Exklusivität einer Religion.»²⁹

Der liberale Rechtsstaat kommt überall dort in Konflikt mit den Religionsgemeinschaften, wo Weltdeutungen und religiöse Vorstellungen den Anspruch auf allein selig machende Wahrheit erheben. «Dabei sind religiöse Dogmatik und Rechtgläubigkeit nicht mit Fundamentalismus zu verwechseln. Jede religiöse Lehre stützt sich auf einen dogmatischen Kern.»³⁰ Kritisch wird die Situation dann, wenn Vertreter einer Religionsgemeinschaft die Strukturen der weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft ignorieren und mit Gewalt auf der politischen Durchsetzung und Allgemeinverbindlichkeit ihrer religiösen Lehre, ihres göttlichen Rechts beharren.³¹

Moses empfängt von Gott die Gesetzestafeln und gibt sie an sein Volk weiter. Diese Urszene göttlicher Gesetzgebung ist fest im kulturellen Gedächtnis von Juden, Christen und Muslimen verankert.³² Die Art und Weise, wie die Religionsgemeinschaften damit umgehen, hängt von der Art und Weise der Rezeption der Aufklärung ab. «Die Philosophie der Aufklärung hat gezeigt, dass kein Wort der Natur und auch kein Wort Gottes uns Menschen so erreichen, dass wir es für bare Münze nehmen könnten und stracks in die Wirklichkeit umsetzen. Wir müssen um ihr Verständnis ringen und brauchen dabei auch die anderen – und zwar alle anderen. Die Religionskriege haben uns gelehrt, den Glauben an das Wort Gottes von der Einrichtung des Staates zu unterscheiden: die Freiheit des Glaubens zu schützen und zu fördern, ihm aber nicht die Möglichkeit einzuräumen, fremden Glauben zu unterdrücken.»³³

Die Grenze zwischen «Glauben» und «Wissen» wird in nachmetaphysischer Philosophie neu verstanden. Natürlich ist das spekulative Bedürfnis seit Platon der Philosophie eigen. «Aber die Rückgewinnung der Tradition der abendländischen Metaphysik^[34] zielt nicht immer auf die griechischen Anfänge, sondern oft auch [...] auf die Ontotheologie des Mittelalters. [...] Dann geht es vielmehr,

29 *Abbt*, Kopftuch 107.

30 *Ebd.*

31 *Habermas, Jürgen*: Philosophie in Zeiten des Terrors, Berlin 2004, 55.

32 Vgl. *Graf, Friedrich Wilhelm*: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München 2006.

33 *Hassemer*, Glaubensfreiheit 105.

34 Vgl. *Schmidinger, Heinrich*: Metaphysik. Ein Grundkurs, Stuttgart 2000.

wie einst im Neuhomismus oder heute in der islamischen Philosophie, um die metaphysische Rechtfertigung von Grundaussagen monotheistischer Lehren.»³⁵

Einer der bedeutendsten politischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, der Amerikaner John Rawls, formulierte diesen Zwiespalt für die Religionsgemeinschaften in pluralistischen Gesellschaften so: «Die Philosophie, verstanden als Suche nach der Wahrheit einer unabhängigen metaphysischen und moralischen Ordnung, kann nach meiner Überzeugung in einer demokratischen Gesellschaft keine brauchbare gemeinsame Basis für eine politische Gerechtigkeitskonzeption bereitstellen.»³⁶

Die Frage in einer liberalen Demokratie bleibt aber, «wie wir eine öffentliche Grundlage der politischen Übereinstimmung finden können». Entscheidend ist, dass es gelingt, «die der öffentlichen politischen Kultur eines Verfassungsstaates zugrunde liegende tiefere Übereinstimmung zu einer kohärenten Auffassung zu formen, die mit besonders festen, wohlerwogenen Überzeugungen dieser Kultur zusammenstimmt»³⁷.

John Rawls hat in seinen Arbeiten zum Politischen Liberalismus zunehmend die Relevanz des Pluralismus erkannt. «Ihm kommt das grosse Verdienst zu, über die politische Rolle der Religion frühzeitig nachgedacht zu haben.»³⁸ Die Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und seinen Antworten auf die multireligiöse Gesellschaft kann den religiösen Menschen und ihren Organisationen (Kirchen und Religionsgemeinschaften) nicht erspart bleiben. «Ob die liberale Antwort auf den religiösen Pluralismus von den Bürgern selbst als richtige Antwort akzeptiert werden kann, hängt nämlich nicht zuletzt davon ab, ob sich säkulare und religiöse Bürger, je aus ihrer Sicht, auf eine Interpretation des Verhältnisses von Glauben und Wissen einlassen, welche ihnen in der politischen Öffentlichkeit ein selbstreflexiv aufgeklärtes Verhalten zueinander erst möglich

35 *Habermas*, Grenzen 253.

36 *Rawls, John*: Gerechtigkeit als Fairness, politisch und nicht metaphysisch, in: *ders.*: Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978–1989, Hg.: Wilfried Hinsch, Frankfurt a.M. 1992, 255–292, 264.

Kant war – neben Lincoln – der Leitstern seines Lebens, und er verwendete viel Energie darauf, die kantischen Wurzeln seiner «Theorie der Gerechtigkeit» offen zu legen. Diese besondere Qualität schlägt sich auch in den quantitativen Verhältnissen seiner «Geschichte der Moralphilosophie» nieder. Knapp hundert Seiten Hume, jeweils ungefähr fünfzig Seiten Leibniz und Hegel stehen mehr als zweihundert Seiten Kant gegenüber (vgl. *Rawls, John*: Geschichte der Moralphilosophie. Hume, Leibniz, Kant, Hegel, Hg.: Barbara Herman, Übers.: Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2002).

37 *Rawls*, Gerechtigkeit 263. Vgl. Jürgen Habermas, der genau in dieser Richtung nachfragt.

38 *Habermas, Jürgen*: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger, in: *ders.*: Naturalismus 119–154, 154.

macht.»³⁹ Nur die Mitglieder einer Religionsgemeinschaft und ihre religiösen Organisationen können die Frage entscheiden, ob ein modernisierter religiöser Glaube noch ein wahrer Glaube ist.⁴⁰ Die Frage kann nicht mit normativen Erklärungen der politischen Theorie beantwortet werden.

Nehmen wir zum Beispiel die «radikale Orthodoxie» in verschiedensten Religionsgemeinschaften. «Theologen dieser Richtung bestreiten der Neuzeit ein Eigenrecht, um die nominalistisch entwurzelte moderne Welt wieder ontologisch in «der Wirklichkeit Gottes» zu begründen. Die Auseinandersetzung mit diesen Opponenten muss in der Sache selbst geführt werden.»⁴¹ Das heisst, theologische Aussagen können nur mit theologischen, historische und epistemologische Aussagen nur mit historischen und epistemologischen Gegenargumenten beantwortet werden.

Seitdem die Aufklärung sich in den Verfassungstexten niedergeschlagen hat, wird jede Religionsgemeinschaft im Rahmen der Religionsfreiheit (z. B. Art. 15 Abs. 4 Schweizerische Bundesverfassung) mit der Möglichkeit konfrontiert, dass ihre Mitglieder austreten können aus der einzig wahren Religionsgemeinschaft. Wer im Rahmen eines liberalen Rechtsstaates und nicht im Rahmen eines totalitären Gottesstaates, welcher Couleur auch immer, sich entfalten will, muss mit dieser Denkmöglichkeit auch theologisch fertig werden. Gemeint ist die Wahlfreiheit der Mitglieder einer Religionsgemeinschaft. Gemeint ist aber auch die Missionsmöglichkeit der anderen Religionsgemeinschaften.⁴²

Der amerikanische Religionssoziologe Peter L. Berger spricht von einem «häretischen Imperativ». Keine religiöse Tradition gelte mehr fraglos. «Alle Gläubigen oder Glaubenswilligen, eine jede und ein jeder für sich, seien gehalten, aus den

39 Ebd. Vgl. auch *ders.*: Glauben und Wissen, in: *ders.*: Glauben und Wissen 7–31; *ders.*, Grenzen.

40 *Habermas*, Religion 152. Vgl. *Schmidt, Thomas M.*: Vernünftiger Pluralismus – rationaler Glaube. Zum politischen und epistemischen Status religiöser Überzeugungen in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 2001; *Berger, Peter L.*: Erlösender Glaube. Fragen an das Christentum, Berlin 2006 (englischer Originaltitel: Question of Faith. A Sceptical Affirmation of Christianity, Oxford 2004).

Der amerikanische Religionssoziologe befragt aus seiner skeptischen Grundhaltung heraus die Aussagen des Glaubensbekenntnisses und stellt diese in einen Diskurs mit verschiedenen Strömungen innerhalb der Theologie und mit Positionen moderner Denker und anderen Religionen: Wie kann ein denkender Mensch in einer pluralistischen Gesellschaft glauben?

41 *Habermas*, Religion 153.

42 Vgl. *Krämer, Peter/Demel, Sabine/Gerosa, Libero/Hierold, Alfred/Müller, Ludger (Hg.)*: Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand, Münster 2007. *Loretan, Adrian*: Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit – oder ist der Kirchenaustritt Privatsache, in: *Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.)*: Jenseits der Kirchen. Analyse und Auseinandersetzung mit einem neuen Phänomen in unserer Gesellschaft, Zürich 1998, 113–145.

Traditionsbeständen Passendes auszuwählen. (Das griechische Wort *haireisis* bedeutet Wahl oder Auswahl). Auch die, die sich zu einer religiösen Orthodoxie bekennen, kämen in einer global pluralistisch gewordenen Umgebung nicht umhin, sich für ihre Rechtgläubigkeit eigens zu entscheiden. Alle, so die aufmunternde Botschaft dieses Befundes, sind *«Häretiker»*.⁴³

Liberalen Gesellschaften ist daher gemeinsam, dass sie pluralistisch sind, d. h., dass in der religiösen Vielfalt – und nicht gegen diese Vielfalt – der Religionsfrieden gesucht werden muss. Der Begriff Pluralismus beschreibt eine Situation, *«in der verschiedene Weltanschauungen und Moralsysteme friedlich zusammen leben, und in der deren Anhänger miteinander verkehren und sprechen»*⁴⁴. Der amerikanische Liberale Thomas Jefferson hat dies so umschrieben: *«Wenn mein Nachbar meint, es gebe zwanzig Götter oder es gebe keinen Gott, tut er mir nicht weh.»*⁴⁵ Dies gilt in einem Rechtssystem, in dem Religion und Staat getrennt sind, wie es Immanuel Kant postuliert hatte. Die Trennung von Staat und Religion führt zu einer Verschiebung des Religiösen in den Bereich des Privaten, so sehen es viele europäische Autoren.⁴⁶ Besser ist es zu sagen, die Trennung von Staat und Religion führt dazu, die Religion im Bereich der Gesellschaft anzusiedeln.

2 Religionsgemeinschaften treffen auf «postsäkulare» Gesellschaften

In säkularen (d. h. religiös neutralen) Staaten entstehen «postsäkulare Gesellschaften». Jürgen Habermas führte den Begriff postsäkular in die Diskussion ein, der eine Veränderung des säkularen Bewusstseins anzeigt. Die postsäkulare Gesellschaft bedeutet eine Zumutung sowohl für die religiösen Bürgerinnen und Bürger als auch für die nicht-gläubigen. Beide Seiten sind aufgefordert, die Grenze zwischen Religion und säkularer Gesellschaft zu beachten und kontinuierlich zu bearbeiten. *«Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin*

43 Wenzel, Uwe Justus: Wir sind alle Häretiker. Eine Erörterung der Frage: Was ist eine gute Religion, in: NZZ vom 26./27. Mai 2007, Nr. 120, 49.

44 Berger, Erlösender Glaube VIII.

45 Zitiert nach Rorty, Richard: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: *ders.*: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Übers.: Joachim Schulte, Stuttgart 1988, 82–125, 82.

46 Vgl. z. B. Abbt, Kopftuch 106. Dagegen äussern sich z. B. Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago 1994, Gabriel, Karl: Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext, in: JCSW 44 (2003) 13–16, Eder, Klaus: Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung, in: Berliner Journal für Soziologie 12 (2002) 331–343.

fliessend», so Habermas. «Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.»⁴⁷ Gemäss diesem Autor sind die religiösen Bürger sogar einen Schritt weiter, weil sie permanent dazu angehalten werden, das Spannungsverhältnis zwischen Glauben und Wissen, zwischen religiöser Absolutheit und dem Konsens der demokratischen Gesellschaft auszuhalten. «Das religiöse Bewusstsein ist damit kein Ausdruck minderer Intellektualität oder Aufgeklärtheit, sondern ist, jedenfalls in der westlichen Moderne seit der Aufklärung, einem massiven ›Reflexionsschub‹ unterworfen worden.»⁴⁸

Die postsäkulare Gesellschaft ist das widersprüchliche und widerspenstige Pendant des säkularen Staates. Postsäkular ist die Gesellschaft insofern, als in der Öffentlichkeit zugleich säkulare und nicht-säkulare Kommunikation stattfindet. Diese Gleichzeitigkeit setzt eine Entwicklungs- und Konfliktodynamik frei. Es ist eine «Herausforderung von säkularem und religiösem Bewusstsein»⁴⁹, so Marianne Heimbach-Steins. Die Religionsfreiheit bleibt ein Stachel für den Wahrheitsanspruch einer Religion und eines Agnostizismus, denn der Überzeugung des Anderen ist dieselbe Dignität zuzumessen wie der eigenen, ganz im Sinne der Goldenen Regel⁵⁰. Es gilt, sich eines Urteils zu enthalten über die religiösen bzw. agnostischen Prämissen des Anderen und auf einer strikten Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen zu bestehen. Gegen eine szientistisch beschränkte Konzeption der Vernunft, die religiöse Lehren ausschliesst aus der Genealogie der Vernunft, wehrt sich die Theologin Heimbach-Steins zu Recht mit Argumenten des Philosophen Jürgen Habermas.⁵¹

Die Implikationen des Rechts auf Religionsfreiheit müssen formuliert werden für den Staat und die religiösen Akteure. Der Staat soll mit den Instrumenten des Rechts möglichst günstige Rahmenbedingungen für eine Wertekommunikation der Werte- und Religionsgemeinschaften schaffen. An dieser Kommunikation in der Öffentlichkeit können nur jene religiösen Institutionen und weltanschaulichen Akteure teilnehmen, die sich den Spielregeln der Verfassung unterstellen. Der Staat soll sich jeder Instrumentalisierung von Religion für eigene Zwecke ent-

47 Habermas, Glauben und Wissen 22.

48 Nolte, Paul: Religion als neue gesellschaftliche Ressource. Warum wir einen religionsfreundlichen Staat brauchen, in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik 45/1 (2006) 3–20, 11.

49 Heimbach-Steins, Marianne/Wielandt, Rotraud/Zintl, Reinhard (Hg.): Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften (Judentum – Christentum – Islam. Bamberger Interreligiöse Studien 3), Würzburg 2006, 9–24, 17 f.

50 Mt 7,12: Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!

51 Heimbach-Steins/Wielandt/Zintl, Religiöse Identität(en) 9–24, 18.

halten. Religiös motiviertes Engagement für die Humanisierung der Gesellschaft ist zu unterscheiden von allen Versuchen, den Staat und seine Organe zur Durchsetzung eigener religiöser Interessen und Positionen zu beanspruchen.

3 Rückwirkungen auf die Religionsgemeinschaften

«So unzweifelbar der Gedanke der Menschenrechte sich [u. a.] unter christlichem Einfluss entwickelt hat, so unzweifelbar ist zugleich, dass er gegen erheblichen kirchlichen Widerstand durchgesetzt werden musste»⁵², so der evangelische Bischof Wolfgang Huber.⁵³ Lassen sich Glaubenswahrheiten einerseits und subjektive Freiheitsrechte andererseits in den Religionsordnungen theologisch verbinden? Welche Rolle spielt der Staat? Nimmt er durch die starke Betonung der kollektiven Religionsfreiheit Partei für die Religionsgemeinschaften gegen die individuellen Rechte der Mitglieder? Oder erlaubt er den Mitgliedern der Religionsgemeinschaften selbst zu definieren, was ihre kulturelle und religiöse Identität ausmacht? Rechtlich ausgedrückt: individuelle contra kollektive Religionsfreiheit.

3.1 Kollektive kulturelle Rechte kontra subjektive Rechte

3.1.1 Die Bedeutung des Kollektivs für das Subjekt

Der freie Zugang zum eigenen kulturellen Hintergrund macht die Einführung von kollektiven Rechten im Staat verständlich. Solche kulturellen Rechte stärken aber auch die religiösen Organisationen. Damit entstehen neue Konfliktfelder, die man in individualistisch strukturierten Ordnungen der Gleichheit nicht kennt.⁵⁴ Als Beispiel werden Frauen in jenen Religionen genannt, die aufgrund des Geschlechts nicht zu allen Ämtern zugelassen werden. Diese Nichtzulassung

52 *Huber, Wolfgang*: Menschenrechte – Christenrechte, in: *Recht nach Gottes Wort. Menschenrechte und Grundrechte in Gesellschaft und Kirche*. Im Auftrag der Synode der Evangelisch-reformierten Kirchen in Nordwestdeutschland herausgegeben vom Landeskirchenvorstand, Neukirchen 1989, 82–99, 82.

53 Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und Präsident des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands.

54 Jürgen Habermas nennt folgende Konfliktfelder:

- a) Verschiedene Identitätsgruppen machen sich gegenseitig ihre Rechte streitig.
- b) Eine Gruppe fordert im Hinblick auf den Status anderer Gruppen Gleichbehandlung.
- c) Nichtmitglieder sehen sich benachteiligt gegenüber Mitgliedern privilegierter Gruppen.
- d) Gruppeninterne Unterdrückung. Vgl. *ders.*: Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51(2003) 367–394, 385.

aufgrund des Geschlechts ist gemäss den Gleichstellungsartikeln der Verfassungen (z. B. Art. 8 Abs. 2 Schweizerische Bundesverfassung) diskriminierend. Diese Diskriminierung wird toleriert, da bei der Güterabwägung zwischen Religionsfreiheit und Gleichstellung bisher die Religionsfreiheit stärker gewichtet wurde.⁵⁵ Diese Gewichtung wird aber in neuerer Literatur auch bestritten.⁵⁶

3.1.2 Der Konflikt zwischen Kollektiv und Subjekt

«Die katholische Kirche [geniesst] das Recht, Frauen vom Priesteramt auszuschliessen, obwohl die Gleichberechtigung von Mann und Frau Verfassungsrang hat und in anderen Sektoren der Gesellschaft durchgesetzt wird. [...] Aus der Sicht des liberalen Staates ist das Gleichheitsprinzip nicht verletzt, solange es keinem Mitglied verwehrt ist, seinen Dissens durch Austritt zu bekunden oder durch eine Mobilisierung von Gegenkräften in der Organisation selbst zur Geltung zu bringen.»⁵⁷ Wie kann sich ein Religionsmitglied einer grundrechtlich geschützten Gesellschaft in einem grundrechtlich nicht geschützten Bereich, den Religionsgemeinschaften, einbringen?

Jürgen Habermas verweist auch auf die religiös begründete Rassendiskriminierung der Bob Jones University, einer amerikanischen Einrichtung fundamentalistischer Christen. Der amerikanische Staat war nicht mehr bereit, die religiös motivierte Rassendiskriminierung dieser Universität durch Steuerprivilegien mitzutragen. Als die zuständige Behörde mit Entzug der Steuerprivilegien drohte, änderte man dort die Zulassungspraxis und nahm auch schwarze Studierende auf. Wenn der Staat religiös motivierte Rassendiskriminierung nicht mittragen kann, warum soll der Staat religiös motivierte Geschlechterdiskriminierung mittragen?

Einerseits will man durch die Gewährung kollektiver Rechte die Gleichbehandlung kultureller Gruppen sichern. Andererseits löst dies eine Ungleichbehandlung z. B. der Frauen in diesen Gruppen aus, was zu einem Binnenkonflikt führen kann. Wie wird mit diesem Problem der Toleranz nach innen umgegangen?

55 *Hafner, Felix/Buser, Denise*: Frauenordination via Gleichstellungsgesetz? Die Anwendbarkeit des Gleichstellungsgesetzes auf die Dienstverhältnisse in der römisch-katholischen Kirche, in: Aktuelle Juristische Praxis 10 (1996) 1207–1214.

56 Vgl. *Ahlers, Stella*: Gleichstellung der Frau in Staat und Kirche – ein problematisches Spannungsverhältnis (ReligionsRecht im Dialog 2), Münster 2006, 7–49; *Sahlfeld, Konrad*: Aspekte der Religionsfreiheit im Lichte der Rechtsprechung der EMRK-Organe, des UNO-Menschenrechtsausschusses und nationaler Gerichte (Luzerner Beiträge zur Rechtswissenschaft 3), Zürich 2004, 186–188.

57 *Habermas*, Gleichbehandlung 383 f.

3.2 Das Grundrecht der Religionsfreiheit

Die Religionsfreiheit war die *politische* Antwort auf die Unversöhnlichkeit der Kirchen in den Religionskriegen. Sie hat bis heute dazu beigetragen, dass weltanschauliche Konflikte die pluralistische Gesellschaft nicht zerreißen. Sie bot den Religionsgemeinschaften einen rechtlichen Rahmen für die Lösung ihrer eigenen Fragen. Nach modernem Rechtsverständnis dürfte es aber keinen Staat im Staate geben. «Wenn sich gleichwohl innerhalb eines liberalen Staates eine [nach dessen Verständnis] illiberale Gruppe eine eigene Rechtsordnung geben darf, hat das unauflösbare Widersprüche zur Konsequenz.»⁵⁸

Es gibt zwei Möglichkeiten damit umzugehen: In den USA und in Kanada besitzen indianische Territorien Selbstverwaltungsrechte. Daraus ergeben sich Konsequenzen für eigentums- und familienrechtliche Ansprüche. Leidtragende dieser Rechtsordnung sind in erster Linie weibliche Mitglieder.⁵⁹

Anders verhält es sich mit religiösen Gruppen, die sich an die Säkularisierung von Staat und Gesellschaft anpassen, um sich innerhalb des differenzierten Gefüges der Moderne behaupten zu können.⁶⁰

3.3 Das Grundrecht der Gleichstellung

3.3.1 Gleiche Freiheiten für alle, ausser den Frauen

In der europäischen⁶¹ und amerikanischen Verfassungsgeschichte erkennen wir rückblickend drastische Beispiele von Ungerechtigkeit, z. B. der Ausschluss von Frauen und Sklaven. Die retrospektive Einsicht lässt auf einen sich selbst korrigierenden Lernprozess schliessen. Ob auch die Religionsgemeinschaften davon erfasst werden?

Unter gleichberechtigten Bürgerinnen und Bürgern wirft jede Statusordnung die Frage nach der Legitimität des zugelassenen Masses an rechtlicher Ungleichheit auf. Innerhalb pluralistischer Gesellschaften kann der politische Vorrang eines religiös imprägnierten Gemeinwohls vor der effektiven Gewährleistung gleicher individueller Freiheiten zu Diskriminierungen aufgrund des Geschlechts führen.

58 Ebd. 390.

59 Vgl. ebd.

60 Ebd. 391. Vgl. *Lacroix, Justine: Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique?*, Bruxelles 2003.

61 Vgl. z. B. *Meier, Josi J.: Kampf um Gleichheit und Gerechtigkeit*, in: *Buser Denise/Loretan, Adrian (Hg.): Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion (Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 3)*, Freiburg 1999, 15–21.

3.3.2 Was heisst Diskriminierung?

Diskriminierung lässt sich mit Walter Kälin umschreiben als «eine qualifizierte Art von Ungleichbehandlung von Personen in vergleichbaren Situationen, welche eine Benachteiligung eines Menschen zum Ziel oder zur Folge hat, die als Herabwürdigung einzustufen ist, weil sie an einem Unterscheidungsmerkmal anknüpft, das einen wesentlichen Bestandteil der Identität der betreffenden Person ausmacht. Das Diskriminierungsverbot ist verletzt, wenn die Schlechterstellung wegen eines verpönten Merkmals erfolgt und in der konkreten Situation nicht gerechtfertigt werden kann.»⁶² Beispiele sind das Geschlecht, die Rasse, die Religionsgemeinschaft.

3.4 Und die Religionsgemeinschaften?

Können die oben genannten Kriterien des Diskriminierungsverbots auch auf die Religionsgemeinschaften und andere vormoderne Kulturen angewandt werden?

Oder werden die Religionsgemeinschaften in einer Rechtskultur der Gleichstellung der Geschlechter eine Struktur der Ungleichstellung der Geschlechter aufrechterhalten können? Werden einige Religionsgemeinschaften die Menschenrechte nach aussen einfordern können und gleichzeitig Symbole der Ungleichstellung der Geschlechter in ihrer Liturgie und ihrem Innern beibehalten? Kann das Recht einer solchen Kirche Vorbildfunktion für Gesellschaft und Staat übernehmen?⁶³

Papst Johannes Paul II. z. B. forderte, dass es «daher dringend einiger konkreter Schritte [bedürfe ...], dass den Frauen Räume zur Mitwirkung in verschiedenen Bereichen und auf allen Ebenen [sic!] eröffnet werden, auch in den Prozessen der Entscheidungsfindung, vor allem dort, wo es sie selbst angeht»⁶⁴. Er führt weiter aus: «Sicher muss man viele Forderungen, die die Stellung der Frau in verschiedenen gesellschaftlichen und kirchlichen Bereichen betreffen, als berechtigt anerkennen.»⁶⁵ Wie diese Forderungen umgesetzt werden, darauf darf man gespannt

62 Kälin, Walter: Grundrechte im Kulturkonflikt. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft, Zürich 2000, 107.

63 Vgl. Mieth, Dietmar: Die Spannung zwischen Recht und Moral in der katholischen Kirche, in: Concilium 32 (1996) 410–415, bes. 411–413. Der Autor verneint die Frage – im Unterschied zu Demmer, Klaus: Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts. Ethische Bausteine der Rechtstheologie, Freiburg/Freiburg i. Br./Wien 1995, 137.

64 Johannes Paul II.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben «Vita consecrata». Über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt, Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996, VAS 125, Nr. 58.

65 Ebd. Nr. 57.

sein. Margot Käßmann, lutherische Landesbischöfin von Hannover, bezeichnete die Frauenordination als eines der Schlüsselprobleme in der Ökumene.⁶⁶

Die Stellung der Frau in den Religionsgemeinschaften ist ein Paradebeispiel, wie Religionsgemeinschaften bis heute die Frage der Menschenrechte ihrer Mitglieder mit Traditionsargumenten verdrängen. Menschenrechtliche Probleme in den Religionsgemeinschaften sind von ihren Mitgliedern und vom Staat beim Namen zu nennen, himmelschreiende Ungerechtigkeiten auch in den Religionsgemeinschaften sind nicht einfach als gottgegeben hinzunehmen. Was wären das für Gottesbilder?

66 «Schlüsselproblem», in: SKZ 171 (2003) 579.