

Religionen und Menschenrechte – Postsäkulare Herausforderungen für eine säkulare Pädagogik

Auch für die Bundesrepublik werden Religionen, wird insbesondere der Islam als Problem, mehr noch: als Gefahr für die Menschenrechte ausgemacht. So werden „dem“ Islam schwere Menschenrechtsverletzungen zugeschrieben: Ehrenmorde, Zwangsverheiratung und Verschleierung, Verfolgung von Konvertiten und Einschränkung der Meinungsfreiheit. Und selbst wenn Menschenrechte nicht akut verletzt werden, steht vor allem der Islam unter dem Verdacht, die in der Bundesrepublik staatlich kodifizierten und allgemein anerkannten Menschenrechte in Frage zu stellen, sie zumindest zu relativieren – und damit deren allgemeine Geltung zu beeinträchtigen. Doch gehört das Recht auf Religionsfreiheit zu den Menschenrechten, denen die Religionen – so zumindest die Gefahrenmeldung – Probleme machen. Wobei das Recht auf freie Religionsausübung keineswegs eine Marginalie unter den Menschenrechten ist, sondern – geschichtlich gesehen – an deren Anfang und – systematisch gesehen – in deren Zentrum steht. Auch in dieser Hinsicht fällt der Islam auf: Gilt das Menschenrecht auf Religionsfreiheit in der Bundesrepublik allgemein als gewährleistet, so wird man doch vermuten dürfen, dass vor allem Muslime dieses Recht nicht in vollen Zügen genießen und wegen ihrer Religionszugehörigkeit keineswegs immer vor Diskriminierungen gefeit sind.

Entgegen der populären Gefahrenmeldung sucht dieser Beitrag die Spannung zwischen den monotheistischen Religionen und den Menschenrechten, zugleich aber die Leistungsfähigkeit von religiösen Überzeugungen und Einstellungen, diese Spannung zu „managen“, und die Duldsamkeit säkularer Menschenrechte gegenüber religiös begründeten Gespanntheiten aufzuklären. Dabei soll die pädagogische Theorie, sofern auf Menschenrechte orientiert oder gar mit der Vermittlung von Menschenrechten beschäftigt, dafür gewonnen werden, in ihrer Bezugnahme auf die Menschenrechte die Religiosität der mit eben diesen Rechten „ausgestatteten“ Menschen hinreichend in Rechnung zu stellen.

Für unterschiedliche Kontexte muss die Spannung zwischen Religionen und Menschenrechten ganz unterschiedlich angegangen werden. Entsprechende Fragen stellen sich anders, ob man dabei auf religiöse Regime etwa in islamisch geprägten Gesellschaften oder aber auf das Völkerrecht der Staatengemeinschaft referiert. In diesem Beitrag geht es ausschließlich um Religionen und Menschenrechte in der Bundesrepublik – und damit in einer vor allem durch Migration

plurireligiös gewordenen Gesellschaft, in der die Menschenrechte durch einen säkularen Staat anerkannt, dabei nicht nur für den Staat selbst, sondern für die ganze Gesellschaft „gesetzt“ sind.

1. Religionen in modernen Gesellschaften

Sowohl was die Gefährdung der Menschenrechte durch Religionen, als auch was das Menschenrecht auf Religionsfreiheit angeht, besteht keineswegs Klarheit, welcher Sachverhalt mit dem Begriff ‚Religion‘ bezeichnet wird. Die Schwierigkeiten eines allgemeinen und zugleich eindeutigen Religionsbegriff sind bekannt¹ – und können an dieser Stelle nicht gelöst werden. Für diesen Beitrag soll es genügen, eine Funktion des Religionsbegriffs stark zu machen und auf diesem Weg den damit bezeichneten Sachverhalt auszuweisen: Mit ‚Religion‘ wird auf etwas Begrenztes hingewiesen, *erstens* auf eine Religion in Abgrenzung zu anderen Religionen, gegebenenfalls auch in Abgrenzung zu nicht religiösen Praxen, Einstellungen und Überzeugungen, und *zweitens* auf einen Bereich moderner Gesellschaften in Abgrenzung von allen anderen Bereichen.

Vor allem durch Kontakt mit anderen Religionen entsteht der Bedarf nach einem Oberbegriff, mit dem man zugleich die Besonderheit der eigenen religiösen Traditionen und Praktiken, der eigenen Einstellungen und Überzeugungen in Abgrenzung zu denen der jeweils anderen Religionen markieren und das Gemeinsame der Religionen ansprechen kann. Als ein solcher Oberbegriff hat sich ‚Religionen‘ durchgesetzt, wobei dieser Begriff durch die christliche Religion und die darüber vermittelte europäische Religionsgeschichte geprägt wird.² Bezogen auf die in diesem Beitrag gewählte Konstellation lässt sich mit dieser sonst recht problematischen Einfärbung ganz gut leben. Mit ‚Religion‘ wird dann das konfessionell ausdifferenzierte Christentum angesprochen, das über einen langen Traditionsstrom hinweg einen Bezug zu einem transzendenten Gott vermittelt, den transzendenten Gott aber gerade zugänglich und gegenwärtig, dadurch immanent „macht“, – und mit dem Christentum zugleich vergleichbare Traditionsströme mit gleichzeitigem Transzendenz- und Immanenzbezug.³ Innerhalb der Bundesrepublik tritt so neben dem katholischen und dem evangelischen Christentum mit jeweils knapp über 30 Prozent der Gesamtbevölkerung zuschreibbaren Kirchenmitgliedern vor allem der Islam mit einer geschätzten „Mitgliedschaft“ von 4 – 4,5 Millionen, also von rund 5 Prozent der Gesamtbevölkerung.⁴ Damit geht es bei ‚Religionen‘ vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, um die beiden der drei abrahamitischen, monotheistischen Religionen, die sich – im Unterschied zur jüdischen Religion – ausdrücklich an alle Menschen richten und sich damit unter universelle Ansprüche stellen.

Begrenzt wurde das Christentum auch im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung der westeuropäischen Gesellschaften – und wurde dadurch einmal mehr zur Religion. Mit dem Umbruch zur Moderne ist das Christentum, zuvor Repräsentanz des Ganzen der bekannten und bewohnten Welt, in die Gesellschaft „eingezogen“ und wurde zu einem Bereich neben anderen Bereichen der Gesellschaft, die nun als das Ganze erscheint und damit in die einstige Position des „orbis christianus“ gerückt ist.⁵ Dadurch, dass das Christentum, in konfessioneller Trennung, „einen Platz“ in den modernen Gesellschaften erhält, wird dessen Fortsetzung unter Bedingungen säkularer, d.h. nicht religiös grundierter Gesellschaften sichergestellt. Als Folge seiner Ausdifferenzierung konnte sich das zuvor „allzuständige“ Christentum auf eigenständige und eigensinnige Aufgaben konzentrieren, diese als Aufgaben von Religion definieren und nicht-religiöse Aufgaben abwehren. Nicht nur in Abgrenzung zu anderen Religionen, sondern auch in Abgrenzung von dem Nicht-Religiösen wurde es damit zur Religion. In konfessioneller Trennung hat sich das Christentum in Lehre und Organisation als Kirchen formen können, wobei diesen Kirchen bis in die jüngere Vergangenheit hinein ein gesellschaftliches Monopol auf Religion einnehmen konnten. Ein anderer, der nicht-öffentliche „Teil“ des Christentums ging hingegen als Religiosität insbesondere der bürgerlichen Bevölkerungsteile in die Privatsphäre ein – und hat seither einen mehr oder weniger lockeren Bezug zur kirchlich geformten Religion.

Mit dem „Einzug“ in die Gesellschaft hat das Christentum an gesellschaftsweiter Bedeutung und an Funktionen verloren. Sein Symbolrepertoire und entsprechend spezialisierte Interaktionen verloren an gesellschaftlicher Relevanz, da sie „für die in den übrigen Institutionen angesammelten Erfahrungszusammenhänge an Plausibilität und legitimierender Kraft“⁶ und in deren eigensinnigen Rationalitäten zunehmend bedeutungslos wurden.⁷ Dieser Verlust wurde frühzeitig unter dem Begriff der Säkularisierung diagnostiziert. Jedoch entspricht diesem Verlust ein Gewinn: Durch die Ausdifferenzierung wurde das Christentum zugleich von der Erfüllung gesellschaftlicher Funktionen, etwa von der Legitimation staatlicher Herrschaft oder der Begründung universaler Normen, entlastet – und eben dadurch in die Lage versetzt, sich auf die Erfüllung eigener Aufgaben zu konzentrieren, ihre spezifischen Symbole und Zeichen zu kultivieren, ihre Überzeugungen und Orientierungen zu rationalisieren.

Unter diesen Bedingungen finden Christen „ihr“ Christentum nicht mehr überall, sondern in einem ausdifferenzierten Bereich einer immer noch stark kirchlich geformten und immer noch konfessionell aufgespaltenen Religion oder in ihrer Privatsphäre vor. Jedoch verändert sich die in der Bundesrepublik bestehende Präsenz von Religion dramatisch: *Erstens* setzt sich der langfristige Trend des Verlustes an christlicher Religiosität fort, der durch andere Formen von Reli-

gionszugehörigkeit, auch durch den Islam, nicht kompensiert wird. So nimmt die Anzahl von religiösen Menschen, über die Zugehörigkeiten, Praktiken oder Überzeugungen und Einstellungen gemessen, in der Bundesrepublik weiter ab und geht in diesem Sinne Religion „verloren“. *Zweitens* nimmt die zunehmende Individualisierung und Pluralisierung auch das kirchlich verfasste Christentum in Bann, wodurch sich die im Zuge funktioneller Ausdifferenzierung vollzogene Verkirchlichung des Christentums zurückbildet. Für den in der Bundesrepublik präsenten Islam wird als konträres Bild gezeichnet, dass – zumal von den jungen Muslimen in der dritten Generation – ein recht homogener Islam vollzogen wird. Allerdings ist es soziologisch wenig wahrscheinlich, dass nicht auch der Islam von dem langfristigen Trend zunehmender Individualisierung und Pluralisierung eingenommen wird. Und *drittens*: Nicht zuletzt durch die migrationsbedingte Präsenz des Islams, aber auch durch Individualisierung der christlichen Religion verlieren die christlichen Kirchen zunehmend ihr Monopol auf Religion, so dass die Bundesrepublik zu einer plurireligiösen Gesellschaft wird. Dass der Islam zu Deutschland gehöre, ist ein erstes amtliches Zugeständnis des Bundespräsidenten an diese Entwicklung. Doch betreibt die staatliche Religionspolitik, etwa in der Einführung von islamischen Religionsunterricht an den Schulen, eine „Verkirklichung“ des Islams, da sich der Staat Verhandlungspartner nach dem Vorbild der christlichen Kirchen wünscht. Während also die christliche Religion an kirchlicher Verfasstheit verliert, wird der Islam zu einer nachholenden „Verkirklichung“, möglicherweise auch Konfessionalisierung angehalten.

Über die Differenzen funktional ausdifferenzierter Bereiche hinweg vermitteln die Akteure ihre bereichsspezifischen und deswegen differenten Erfahrungen, Erwartungen und Ansprüche – und zwar durch die ihnen eigene Subjektivität, so sie in den verschiedenen Bereichen nicht vollständig integriert sind, also auch nur unvollständig von ihnen bestimmt werden. Sofern religiöse Menschen in ihrer Subjektivität durch ihre Religiosität bestimmt werden oder – für die Bedingungen der Individualisierung genauer: – sich bestimmen lassen, können sie auch in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften „überall“ und d.h. auch außerhalb ihrer eigenen Religion in ihren religiösen Einstellungen und Überzeugungen herausgefordert werden. „Überall“ können ihnen Tatsachen und Sachverhalte so zum Problem für ihre religiösen Überzeugungen und Einstellungen werden, dass sie sich in ihrer religiös geprägten Subjektivität nur dadurch bestätigen können, dass sie ihre religiösen Überzeugungen und Einstellungen diesen Tatsachen und Sachverhalte gegenüber bestätigen und sie gegebenenfalls „durchsetzen“. „Überall“ – und damit auch außerhalb ihrer Religion – werden religiöse Menschen so „immer mal wieder“ *als* religiöse Menschen herausgefordert und suchen diese Herausforderung in Handlungsweisen so zu bewältigen, dass sie ihrem religiös bestimmten Selbstverständnis entsprechen.⁸

Ogleich Religiosität „überall“ und damit auch außerhalb der eigenen Religion vollzogen wird, stehen in Folge der Ausdifferenzierung der Religionen nicht ebenso überall die zur sprachlichen Auslegung notwendigen Symbolressourcen zur Verfügung. Deshalb wird der Vollzug von Religiosität außerhalb von Religionen zumeist nur dann auffällig, wenn die jeweils handelnden Akteure in der Bestätigung ihrer religiösen Einstellungen und Überzeugungen die Eigenheiten der nicht-religiösen Kontexte verletzen – und etwa religiöse Begriffe verwenden, die in nicht-religiös verfassten Kontexten nicht allgemein bekannt und schon deswegen für die Adressaten keine verständliche Bedeutung haben können. Hingegen bleibt der Vollzug von Religiosität unbemerkt, wenn es den Akteuren gelingt, die situativen Herausforderungen ihrer religiös geprägten Subjektivität gerade unter den Eigenheiten der jeweiligen Handlungsbereiche zu meistern und dazu ihre religiösen Einstellungen und Überzeugungen in die jeweils verfügbare Sprache zu „übersetzen“. Dieser Asymmetrie in der Wahrnehmung von Glaubenshandeln wird es maßgeblich geschuldet sein, dass dieses Handeln häufig nur als Verletzung ausdifferenzierter Eigenständigkeiten und damit als Übergriff von Religion auf nicht-religiöse Bereiche, eben als „fundamentalistische“ Religion wahrgenommen wird. Selbst (religions-)soziologische Forschung bemerkt abweichendes Glaubenshandeln häufig nicht, so sie – der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung folgend – nach ausdrücklich religiösen Einstellungen und Zugehörigkeiten forscht und zumeist nicht hinter die ersten Antworten von religiösen Menschen „schauen“ (kann), die die ihnen vorgegebene Ausdifferenzierung ihrer Handlungssituationen korrekt bedienen und entsprechend ihr Handeln nur innerhalb von Religion religiös codieren.

2. Menschenrechte und säkularer Staat

Wenn auch mit Wurzeln bis weit in die Antike hinein, setzt sich die Idee von allgemeinen Menschenrechten und der sie anzeigende Begriff ‚Menschenrechte‘ in der Neuzeit – und damit zeitgleich zur gesellschaftlichen Begrenzung der christlichen Religion – in den westlichen Gesellschaften durch. In dem neuzeitlichen Konzept der Menschenrechte werden grundlegende Rechte einem jeden Menschen und damit allen Menschen gleichermaßen zugesprochen – und zwar einzig auf Grund der Tatsache, dass sie Menschen sind, also der Gattung Mensch zugehören. Das Konzept verdankt sich der moralischen Einsicht, dass Menschen gleichermaßen berechtigt sind, ihr Leben in Autonomie zu führen, und dass sie alle darin – trotz aller Unterschiede – gleich sind. Weniger stark, nämlich negativ gewendet, lautet diese Einsicht, dass kein Mensch gedemütigt werden darf, indem er nicht wie alle anderen Menschen als Mensch, sondern so behandelt wird, als

ob er kein Mensch oder nur ein Mensch zweiter Klasse sei.⁹ Um dieser moralischen Einsicht zur allgemeinen Geltung zu verhelfen, zielt das Konzept der Menschenrechte auf deren rechtliche, später auch völkerrechtliche Kodifizierung, zielt also darauf, dass sich die Staaten bzw. die Staatengemeinschaft die Menschenrechte zu eigen, sie zum Teil ihres (Völker-)Rechts und folglich für deren Durchsetzung verantwortlich machen. Im Interesse an der Übernahme in das staatliche Recht bzw. Völkerrecht wird auf eine eindeutige Begründung der in ihrem Ursprung moralisch begründeten Menschenrechte verzichtet. Die kodifizierten Menschenrechte gelten, aber sie gelten gerade ohne eine gleichermaßen verbindliche, geschweige denn: kodifizierte Begründung.¹⁰ Im Konzept der Menschenrechte wird also mit Bezug auf deren (völker-)rechtliche Kodifizierung darauf verzichtet, dass man allen Menschen die selben grundlegenden Rechte *aus den selben Gründen* zuspricht; stattdessen hält man unterschiedliche Begründungswege zu den (völker-)rechtlich verbindlich gesetzten Menschenrechte für möglich und darüber hinaus auch für sinnvoll.¹¹

Nicht zuletzt in dieser Offenheit für unterschiedliche Begründungen reflektiert das Konzept der Menschenrechte die Erfahrung von Pluralität sowohl in den staatlich kontrollierten Gesellschaften als auch in der von der Staatengemeinschaft kontrollierten Welt. In den weltanschauungs- und interessenpluralen Gesellschaften, aber auch zwischen den verschiedenen Gesellschaften dieser Welt können bzw. müssen unterschiedliche Wege beschritten werden, um allen Menschen die selben grundlegenden Rechte zuzusprechen und sie auf diesem Wege gleichermaßen vor Demütigungen zu bewahren. Zugleich regelt das Konzept der Menschenrechte die Pluralität, zumindest in normativer Hinsicht. Es behauptet eine grundlegende, pluralen Verhältnissen vorausgehende Gemeinsamkeit aller Menschen, nämlich deren gemeinsame Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, die nur dadurch bestritten werden kann, dass man Menschen demütigt, nämlich so behandelt, *als ob* sie nicht, zumindest nicht gleicher Weise zu dieser Spezies gehören. Und es behauptet in Konsequenz dieser Gemeinsamkeit, dass alle Menschen unter den Bedingungen von Pluralität die selben grundlegenden Rechte „besitzen“ – und dass dieser „Besitz“ ihre pluralen Verhältnisse und ihr Zusammenleben unter diesen Bedingungen regeln soll.

Die Verantwortung dafür, die Menschenrechte zu gewährleisten, wird zunächst an den sich in der Neuzeit herausbildenden, säkularen Staat adressiert. Dieser Staat ist das Ergebnis der selben Ausdifferenzierungsprozesse, der sich auch die Religion als ein eigenständiger Bereich in den modernen Gesellschaften verdankt. In der Trennung von Kirche und Staat hat diese Entwicklung ihre Vorgeschichte, wobei das, was die Zeitgenossen heutzutage unter ‚Kirche‘ und ‚Religion‘ bzw. unter ‚Staat‘ verstehen, erst in der Neuzeit und d.h. im Zuge der funktionalen Ausdifferenzierung nicht nur von Religion und Staat, sondern auch

anderer gesellschaftlicher Bereiche entstanden ist. Indem der säkulare Staat die Menschenrechte anerkennt und sie in sein Recht „aufnimmt“, verzichtet er auf eine wie die Menschenrechte selbst verbindliche Begründung eben dieser – und erweist sich gerade in diesem Verzicht als ein säkularer, nämlich ein gegenüber den gesellschaftlich bestehenden Welt- und Selbstdeutungen neutraler Staat. Statt *positiv* eine besondere Begründung zu privilegieren oder *negativ* gesellschaftlich präsenste Begründung auszuschließen, hält der säkulare Staat seine Menschenrechte für unterschiedliche Begründungen offen – und erhöht damit die Wahrscheinlichkeit, dass diese Menschenrechte breite gesellschaftliche Akzeptanz finden. Worin man sich in den unterschiedlichen Begründungen einig ist, nämlich die begründeten Menschenrechte, kann der Staat als eigene Legitimationsgrundlage sowie als Grundlage seiner gesellschaftlichen Interventionen nehmen. Worin man sich hingegen nicht einig ist, die unterschiedlichen Begründungen, kann der Staat zumindest solange ignorieren, bis die Differenzen in der Begründung nicht auf die Menschenrechte selbst zurückschlagen und die Einigung in dem, was auf unterschiedliche Weise begründet wird, zerstören. Ähnliches gilt auch für die Ebene der Staatengemeinschaft. In ihrer (völker-)rechtlichen Kodifizierung lassen sich daher die Menschenrechte – mit Ronald Dworkin – als ein „concept“ verstehen, das durch unterschiedliche, wenngleich nicht beliebig unterschiedliche „conceptions“ begründet und auch ausgedeutet werden kann.¹²

Sowohl im Christentum als auch im Islam wird die Begründungsoffenheit der Menschenrechte genutzt – und auf unterschiedliche Weisen den Menschenrechten spezifisch religiöse Begründungen gegeben. Dazu werden die mit grundlegenden Rechten ausgestatteten Menschen in Relation zu dem im Christentum und im Islam bekannten Gott gedacht und ihnen von diesem her – häufig, wenngleich nicht notwendig¹³ – eine grundlegende Würde als Eigenschaft oder als Bestimmung zugesprochen, von der dann auf die grundlegenden Rechte aller Menschen geschlussfolgert wird. Der wesentliche Unterschied zu einer moralischen Begründung liegt nicht, wie gemeinhin vermutet, in der höheren Verbindlichkeit, weil doch die Menschenrechte gleichsam von der im Christentum und Islam denkbar höchsten Autorität, nämlich von Gott, gesetzt würden. Mit dieser Vermutung liegt man schon deshalb falsch, weil moralische Begründungen mit mindestens ebenso starken, epistemisch eigentlich sogar stärkeren Verbindlichkeit ausgestattet sind, zumindest wenn man in dieser Frage den Ethiktheorien der kantischen Traditionslinie folgt. Der Unterschied liegt auch nicht, zumindest nicht notwendig darin, dass religiöse Begründungen im Gegensatz zu moralischen Begründungen heteronom angelegt sind und die Menschenrechte in der externen Autorität Gottes begründet werden. Denn *erstens* ist eine solche Heteronomie für religiöse Begründungen keineswegs zwangsläufig – und zwar selbst dann nicht, wenn darin auf den Willen Gottes Bezug genommen wird. So wird im

christlichen Naturrechtsdenken der Wille Gottes auf dem Wege der moralischen Vernunft erhoben, wodurch auf diesem Begründungsweg die theozentrische Heteronomie – zumindest in der Tendenz – über die moralische Autonomie „entsteht“. Und *zweitens* ist die moralische Autonomie, also die Begründung moralischer Normen aus der den Menschen eigenen Rationalität, zwar eine philosophisch gut begründete Rekonstruktion eben dieser Rationalität. Deshalb ist es aber keineswegs so, dass diese Form moralischer Rationalität von allen Menschen bedient und so die Geltung moralischer Normen tatsächlich über die Rationalität moralischer Subjekte erreicht wird. Stattdessen gelten moralische Normen für viele Zeitgenossen, nicht weil sie von ihrer Gültigkeit aus guten Gründen überzeugt sind, sondern weil sie den Eindruck haben, dass ihnen diese Normen, möglicherweise von „der“ Gesellschaft, vorgeschrieben werden.

In Unterschied zur moralischen Begründung werden in religiösen Begründungen – zumindest unter Bedingungen moderner und deshalb ausdifferenzierter Gesellschaften – Begriffe, Chiffren und Konzepte benutzt, deren Bedeutung – in Folge der angesprochenen Ausdifferenzierung – außerhalb der jeweiligen Religionen nicht gesichert ist.¹⁴ So begründen zwar religiöse Begründungen allgemeine Menschenrechte, wenn sie denn tatsächlich die im Konzept der Menschenrechte ausgezeichneten Rechte zu begründen suchen; sie können jedoch die dabei intendierte Allgemeinheit aller Menschen – „bei bestem Willen“ – nicht erreichen, weil sie nicht von allen Menschen verstanden, geschweige denn: angenommen werden können. Als Begründung allgemeiner Menschenrechte bleiben sie deshalb notwendigerweise unvollständig.

Trotzdem wird, in der Bundesrepublik vor allem aus dem Christentum heraus, ein Monopol auf die Begründung der Menschenrechte beansprucht. So wird etwa behauptet, dass die Menschenrechte ohne den christlichen Begriff der Gottebenbildlichkeit nicht verstanden und folglich auch nicht begründet werden können.¹⁵ Mit derartigen Monopolansprüchen kommen allerdings religiöse Begründungen der Begründungsoffenheit der Menschenrechte in die Quere – und werden dadurch den Menschenrechten zur Last, die sie doch eigentlich begründen sollen. Sie schließen nämlich alternative Begründungszugänge zu den Menschenrechten aus, die – im Interesse ihrer allgemeinen Geltung – gerade zugelassen werden sollen und nur deshalb auch dem Christentum zugestanden wurden.¹⁶

Dem Konzept nach zielen Menschenrechte auf ihre rechtliche Kodifizierung, entstehen aber nicht auf diesem Wege. Im Zuge ihrer (völker-)rechtlichen Kodifizierung werden sie durch den Staat bzw. die Staatengemeinschaft „nur“ anerkannt und dadurch dem jeweiligen Staat und der Staatengemeinschaft zur Aufgabe gemacht. Dem Konzept nach ist also der Staat bzw. die Staatengemeinschaft nicht Herr der Menschenrechte; und immer dann, wenn er bzw. sie sich dazu macht, verpasst er oder sie diese. Durch ihre rechtliche Kodifizierung erscheinen

die Menschenrechte als „fertig“ und abgeschlossen, gleichwohl sind sie dies nicht: Was grundlegende Rechte aller Menschen sind, wurde und wird in der Verarbeitung von Erfahrungen konkreter Demütigungen bewusst. Darüber konnte bzw. kann politisch manifest und dem Staat und der Staatengemeinschaft zur Auflage gemacht werden, welche grundlegenden Rechte für alle Menschen gewährleistet werden müssen, damit sie gleichermaßen als Menschen behandelt werden. Dieser Prozess ist weder abgeschlossen, noch abschließbar, weswegen Menschenrechte durch ihre (völker-)rechtliche Kodifizierung in ihrer verbindlichen Geltung geschützt, nicht aber vor Veränderungen, vor Ergänzungen und Modifikationen „bewahrt“ werden können.¹⁷

In der Verarbeitung von Demütigungen kann Religion zweifach relevant werden. Religiöse Überzeugungen und Einstellungen können *erstens* Erfahrungen von Unrecht provozieren, so Menschen auf Grund ihrer religiösen Überzeugungen und Einstellungen an sich oder anderen erfahrenen Verletzungen oder Diskriminierungen als Demütigungen deuten – und sich deshalb über die erfahrenen Verletzungen und Diskriminierungen empören. Zur Entwicklung von Menschenrechten, zu deren Modifikation oder Präzisierung trägt religiös angelegte Empörung allerdings erst dann bei, wenn sie von ihren religiösen und deswegen partikularen Überzeugungen und Einstellungen gelöst werden und – in politischen Auseinandersetzungen – in der Allgemeinheit ausgesagt werden kann, die in der Empörung darüber bereits intendiert wird. Allerdings und *zweitens* können auch Erfahrungen mit Sachverhalten und Tatbeständen der eigenen Religion oder fremder Religionen, möglicherweise auch religiöse Überzeugungen und Einstellungen, eine solche Empörung auslösen – und kann auf diesem Wege öffentlich manifest werden, dass aus der eigenen Religion oder fremden Religionen heraus Menschen gedemütigt werden und deswegen die Menschenrechte auf diese besonderen Demütigungen hin *ergänzt*, modifiziert oder präzisiert werden müssen.

Mit ihrer rechtlichen Kodifizierung übernimmt der Staat den Auftrag, die Menschenrechte in den von ihm kontrollierten Grenzen zu gewährleisten, wobei er als Mitglied der Staatengemeinschaft dazu sogar über diese Grenzen hinaus verpflichtet ist. Zunächst wurde dieser Auftrag vor allem als *Begrenzung* staatlicher Aktivitäten und als Schutz seiner Bürgerinnen und Bürger gedacht; dann kamen aber zunehmend aktive Verpflichtungen hinzu, die Menschenrechte der in den staatlichen Grenzen weilenden Menschen zu gewährleisten. Dadurch „uferte“ die in den Menschenrechten liegende Verpflichtung des Staates aus, so dass er für die Gewährleistung eben dieser Menschenrechte nicht nur in seinem eigenen Bereich, sondern auch in anderen, von ihm getrennten Bereichen verantwortlich ist bzw. *gemacht* wird. Im Zuge ihrer rechtlichen Kodifizierung wird der Staat zum wichtigsten Instrument der Gesellschaft, die Menschenrechte gesellschaftsweit durchzusetzen.

Diesen Auftrag hat der Staat auch gegenüber den gesellschaftlich präsenten Religionen. Auch wenn er den Religionen – aus guten Gründen – ein weitgehendes Selbstbestimmungsrecht zugesteht und sich damit ein ebenso weitgehendes Interventionsverbot auferlegt, kann er gleichwohl Menschenrechtsverletzungen in den Religionen nicht dulden. Die Neutralität des säkularen Staates erweist sich deshalb „nur“ gegenüber den in den Religionen vollzogenen Begründungen der von ihm ratifizierten Menschenrechte, nicht aber gegenüber deren Gewährleistung innerhalb der Religionen. Ähnliches gilt auch gegenüber der dem Staat grundsätzlich verwehrten Privatsphäre, wobei es als ein Menschenrecht gilt, eine solche Privatsphäre zu haben und dort ein eigenes, nicht einsehbares Leben führen zu können. Trotzdem darf der den Menschenrechten verpflichtete Staat es nicht tolerieren, dass Menschen mit Hinweis auf religiöse Überzeugungen oder Einstellungen in ihrer privaten Sphäre in ihren auch dort geltenden Menschenrechten verletzt werden, sofern ihm dies auffällig wird bzw. gemacht wird. Trotz der ihm als Folge der Religionsfreiheit verlangten Neutralität gegenüber religiösen Überzeugungen und Einstellungen wird der Staat schließlich auch religiös motivierte Menschenrechtsverletzungen in den unterschiedlichsten Bereichen der Gesellschaft nicht durchgehen lassen dürfen – und dies zumal dann nicht, wenn diese Bereiche, wie etwa die schulische Bildung, unter seiner unmittelbaren Kontrolle stehen.

3. Religionsfreiheit

Gerade weil die Religionsfreiheit zu den klassischen Menschenrechten gehört und ihre Geltung in der Bundesrepublik nicht in Frage steht, wird zumeist nicht realisiert, dass sie für das Konzept der Menschenrechte zentral ist: Jeder Mensch ist in den von den Religionen vertretenen „letzten Dingen“, gegenüber den von ihnen vermittelten Weltdeutungen sowie in den von ihnen eingeübten Praxen frei, wie sie oder er sich dazu entscheidet und verhält. Dafür, dass man sich in der von ihnen gewählten Weise zu den von Religionen vertretenen Gemeinschaften, Praxen, Überzeugungen und Einstellungen verhält, darf man weder vom Staat, noch von Mitmenschen oder anderen gesellschaftlichen Organisationen gegenüber anderen Menschen benachteiligt werden. Rechtsträger der Religionsfreiheit sind nicht die Religionen, zu denen sich Menschen frei verhalten können sollen, sondern die einzelnen Menschen. Da das Recht auf Religionsfreiheit, wie alle anderen Menschenrechte auch, universal gilt, gilt sie nicht nur in bezug auf die in einer Gesellschaft jeweils üblichen oder durch ihre historische Bedeutung oder Größe typischen Religionen,¹⁸ sondern – zumindest in einem ersten Schritt – in bezug auf alle Religionen, denen sich Menschen unter Bedingungen ihrer Reli-

gionsfreiheit zurechnen. Diese Freiheit schließt entsprechende Überzeugungen und Einstellungen, mithin auch komplexe Welt- und Selbstdeutungen ein. Gleichwohl zielt dieses Menschenrecht nicht ausschließlich auf den Schutz von religiösen „Weltanschauungen“, sondern auch auf die in Religionen angebotenen Gemeinschaftsformen und Praxen, die mit religiösen Überzeugungen und Einstellungen zumeist verbunden, in einigen Religionen, zumindest in einigen ihren Ausdrucksformen sogar primär, gleichsam der eigentliche Inhalt der religiösen Überzeugungen und Einstellungen sind. Im Recht auf Religionsfreiheit geht es mithin nicht nur um die Freiheit von „Weltanschauungen“, sondern auch um die Freiheit der Religionsausübung. In der Bundesrepublik ist die Freiheit zu religiösen Überzeugungen und Einstellungen sowie zur Religionsausübung als Menschenrecht rechtlich¹⁹ und durch die Staatengemeinschaft ist sie völkerrechtlich kodifiziert,²⁰ wenn auch – auf der völkerrechtlichen Bühne – gegenwärtig in seiner Bedeutung nicht unumstritten.²¹

Zentral ist die Religionsfreiheit nicht nur für die Menschen; sie ist zugleich konstitutiv für die Gesellschaft, in der sie leben. Zumindest unter Bedingungen von Pluralität lassen sich über die in den Religionen überlieferten Überzeugungen und Einstellungen keine gesellschaftsweite Einigung erzielen; genauso wenig lassen sich die in den Religionen eingeübten Gemeinschaftsformen und Praxen gesellschaftsweit verbindlich oder auch nur plausibel machen. Mithin besteht in religiösen Fragen zwischen den in pluralen Gesellschaften lebenden Menschen Dissens – und zwar ohne jede Aussicht, diesen Dissens auf irgendeinem, geschweige denn: auf friedlichem Wege auflösen zu können. Zwar stiftet auch das Menschenrecht auf Religionsfreiheit keinen Konsens in den Fragen, die strittig sind. Indem es aber jeden in diesen Fragen frei- und darüber hinaus unter den Schutz vor Diskriminierungen stellt, ermöglicht es *allen* und diesen *gemeinsam* für die Gesellschaft, in der man gemeinsam mit anderen lebt, in diesen Fragen auf eine Einigung zu verzichten und stattdessen „nur“ noch Einigungen „unterhalb“ der unlösbar strittigen Fragen zu suchen, – und ermöglicht damit so etwas wie „Religionsfrieden“. Gesellschaftliche Auseinandersetzungen werden davon entlastet, über die Wahrheit religiöser Überzeugungen, die Richtigkeit religiöser Einstellungen und die Verbindlichkeit religiöser Gemeinschaften und Praxen – positiv oder negativ – zu entscheiden, so dass man sich in Absehung davon auf anderweitige Wahrheiten und Verbindlichkeiten einigen kann. Davon profitieren nicht nur die unterschiedlichen Bereiche ausdifferenzierter Gesellschaften, etwa Wissenschaft und Kunst. Der durch das Menschenrecht auf Religionsfreiheit gestiftete „Religionsfrieden“ ermöglicht auch politische Öffentlichkeiten, in denen Streitfragen über die Entwicklung und die Ordnungen der Gesellschaft auf dem Wege von Einigungen, zumindest über Versuche in diese Richtung entschieden werden und auf diesem Wege die Gesellschaft zumindest grundlegend über so

etwas wie einem gemeinsamen Willen gesteuert werden kann.²² Nicht zuletzt wird über diesen „Religionsfrieden“ auch der moderne Staat ermöglicht, der sich weder mit einer Religion identifiziert, noch auf die Legitimation durch Religionen angewiesen ist, dazu aber in einer Gesellschaft bestehen muss, die selbst mit dem Dissens in religiösen Fragen bestehen kann. So aber ist das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ein notwendiges Moment der eingangs angesprochenen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften – und mithin für sie konstitutiv.

Die sich im Prozess der funktionalen Differenzierung einstellende Säkularisierung der Gesellschaft und deren von Religion entkoppelten Bereiche wurde oftmals als Privatisierung von Religion missverstanden. Analog dazu wird auch das Recht auf Religionsfreiheit „privatistisch“, gleichsam als Anspruch darauf gedeutet, dass niemand durch die Religiosität eines anderen und die Gesellschaft nicht durch die Religiosität ihrer Mitglieder belästigt werden darf. In dieser Deutung verfehlt man jedoch die Religionen, zu denen ein jeder Mensch freigestellt werden soll: Wenn sie auch im Zuge funktionaler Differenzierung „in“ die Gesellschaft eingezogen und somit nicht mehr für das Ganze der Lebensverhältnisse der Menschen stehen (können), so werden sie durch diesen Einzug gerade gesellschaftlich präsent, wobei über diese Präsenz auch bedeutungsvolle religiöse Einsichten über und religiöse Ansprüche auf Sachverhalte und Tatbestände „außerhalb“ der Religionen entstehen und vertreten werden können. Zudem gehört es, wie eingangs ausgeführt, zu einer „innerhalb“ von Religionen geprägten Identität, auch „außerhalb“ ihrer jeweiligen Religion, also „überall“ in ihrer religiösen Prägung und von daher auch zu entsprechendem Handeln herausgefordert werden zu können. Unter das Recht auf Religionsfreiheit und den dazu gehörenden Schutz vor Diskriminierungen fällt es deshalb, seine jeweils eigene und – auch unter Bedingungen hoher Individualisierung – mit anderen geteilten Religiosität öffentlich anzuzeigen, religiöse Überzeugungen und Einstellungen auch außerhalb seiner Privatsphäre und außerhalb religiöser Kontexte zu äußern und zu vertreten. Mithin gibt das Menschenrecht auf Religionsfreiheit jedem Menschen das Recht, andere Menschen – auch gegen deren Willen – sowie Öffentlichkeiten mit ihren religiösen Praxen, Überzeugungen und Einstellungen zu „belästigen“, und schützt sie außerdem davor, deswegen diskriminiert zu werden. „Eine Politik, die darauf abzielt, religiöse Bekenntnisse zur bloßen ‚Privatsache‘ zu erklären und aus dem öffentlichen Raum fernzuhalten, gerät deshalb in Konflikt mit dem umfassenden Anspruch der Religionsfreiheit“.²³ Das Recht, andere mit eigenen religiösen Praxen, Einstellungen und Überzeugungen konfrontieren zu dürfen, impliziert nicht, dass einzelne oder Gruppen darin erfolgreich sind und mit ihren Praxen, Einstellungen und Überzeugungen von anderen verstanden werden, geschweige denn: auf deren Zustimmung stoßen. Und es impliziert schon gar nicht, dass die anderen, die damit konfrontiert werden, die Bedeutung dieser Pra-

nen, Überzeugungen und Einstellungen verstehen oder gar akzeptieren sollen. Das Recht auf Religionsfreiheit schützt die öffentliche Religionsausübung sowie den „überall“-Vollzug der Religiosität, sichert aber weder allgemeines Verständnis, noch Akzeptanz – und schützt damit weder religiöse Menschen noch ihre Religionen vor Kritik und Widerspruch.²⁴

Dass das Menschenrecht auf Religionsfreiheit öffentliche Manifestationen eigener und gemeinschaftlicher Religiosität einschließt, gilt auch für den politischen Bereich. Auch als politische Akteure haben religiöse Menschen oder religiösen Einrichtungen, Religionsgemeinschaften und Kirchen das Recht, ihr eigene religiösen Welt- und Selbstdeutungen zu vertreten und zur Sprache zu bringen. Dieses Recht haben sie nicht, oder zumindest nicht nur deshalb, weil sie nicht „vom politischen Entscheidungsprozess ... entfremdet“ werden sollen, wenn sie in ihrer Religiosität „einsprachig“ sind und deshalb ihre Überzeugungen und Einstellungen nicht mit „säkularen Gründen“ vertreten können.²⁵ Es entspricht ihrem ureigenen Recht als Menschen, das – zumindest dem Konzept der Menschenrechte zufolge – selbst der demokratischen Konstitution vorgelagert und damit auch dem Bürgerrecht auf gleichberechtigte Partizipation vorgegeben ist. An diesem Menschenrecht scheitert die „institutionelle Trennung von Religion und Politik“²⁶, zumindest sofern man unter ‚Politik‘ nicht nur den in modernen Gesellschaften ausdifferenzierten Staat versteht, der in (zumindest weitgehender) institutioneller Trennung von jeder Religion besteht und bestehen soll. Sofern aber in einer demokratischen Gesellschaft der Staat gerade kein Monopol auf Politik hat, weil er selbst – im Gegenteil – durch politische Öffentlichkeit und damit über öffentliche Diskurse gesteuert werden soll, würde die strikte Trennung von Politik und Religion das auch demokratischen Gesellschaften aufgegebene Menschenrecht auf Religionsfreiheit verletzen.

Mit dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit wird dem säkularen Staat nicht nur eine passive Aufgabe zugewiesen, die Freiheit der Religionsausübung der Menschen nicht einzuschränken und Menschen wegen ihrer frei gewählten Religiosität nicht zu diskriminieren. Wie mit Hinsicht auch auf andere Menschenrechte begründet die Religionsfreiheit zugleich eine aktive Verantwortung des Staates. Er trägt – nicht exklusiv, sondern in subsidiärer Kooperation mit anderen gesellschaftlichen Einrichtungen – die Verantwortung, die einzelnen in die Lage zu versetzen, sich in autonomer Weise zu Religionen zu verhalten, sowie die in den von ihm kontrollierten Grenzen gegenwärtigen Religionen in die Lage zu versetzen, den einzelnen Angebote zu machen, zu denen diese sich frei verhalten können. In Sachen Religionsfreiheit hat der säkulare Staat also eine aktive Religionspolitik zu betreiben. Dieser Auftrag steht vermutlich in einer theoretisch nicht auflösbaren und praktisch nur periodisch bewältigbaren Spannung zu dem ebenfalls im Menschenrecht auf Religionsfreiheit begründeten Neutralitätsgebot.

Die europäischen Staaten, obgleich gleichermaßen auf die Gewährleistung der Religionsfreiheit verpflichtet, bestimmen ihr Verhältnis zu den christlichen Kirchen und den Religionsgemeinschaften unterschiedlich und beschreiten so verschiedene Wege, die Gewährleistung ihrer religiösen Neutralität und die aktive Förderung der Religionsfreiheit auszutarieren.²⁷

4. Religionssensible Pädagogik der Menschenrechte

Auch wenn man Religionen nicht von vornherein als Gefahr für die Menschenrechte zur Sprache bringen sollte, besteht doch eine unauflösbare Spannung zwischen den Menschenrechten und den in der Bundesrepublik präsenten Religionen: Obgleich moralisch und damit säkular begründet, sind die Menschenrechte über deren rechtliche Kodifizierung auf religiöse Begründungen angewiesen, soll sich der säkulare Staat in der Gewährleistung der Menschenrechte auf eine allgemeine Akzeptanz verlassen können. Zwar intendieren diese religiösen Begründungen zumindest im Christentum und Islam, weil selbst mit universalen Ansprüchen versehen, die den Menschenrechten eigene Allgemeinheit; sie können diese Allgemeinheit unter den Bedingungen gesellschaftlicher Ausdifferenzierung aber prinzipiell nicht erreichen. Dennoch können sie die Menschenrechte unter Problemdruck bringen – und dies nicht nur als Gefahr für deren Geltung, sondern auch in einem produktiven Sinn, indem auf diesem Wege die Erfahrungen von Demütigungen gesellschaftlich zur Sprache gebracht und grundlegende Rechte von Menschen „entdeckt“ werden können. In einer Gesellschaft, in der das Menschenrecht auf Religionsfreiheit gilt und mehr noch: verwirklicht wird, werden die mit diesem Recht ausgestatteten, mithin alle Menschen gefördert, sich in freier Weise zu religiösen Traditionen zu verhalten. Wenngleich in einer solchen Gesellschaft die Religionen nicht selbst Gegenstand der Religionsfreiheit sind, folglich die Religionen selbst nicht und schon gar nicht vor Kritik geschützt werden, werden dennoch den Religionen Raum und Möglichkeiten eingeräumt, die Menschen mit ihren Traditionen anzusprechen, zu denen sie sich frei verhalten können. Eine ausdifferenzierte Gesellschaft bietet dafür zumindest prinzipiell ausgezeichnete Möglichkeiten, insofern sie Religionen einen Platz innerhalb der Gesellschaft „anbieten“ kann, ohne deshalb aber die Gesellschaft im ganzen diesen Religionen, geschweige denn: einer Religion „auszuliefern“.

Die angesprochenen Spannungen „bestehen“ zunächst einmal nur in der Theorie über die Menschenrechte, können aber in pädagogischen Situationen „ausbrechen“ oder aber zu Konstellationen führen, die pädagogische Interventionen auslösen oder zumindest auslösen sollten. Derartige „Ausbrüche“ muss man sich nicht nur als für die Menschenrechte destruktive Widersprüche vorstellen, so

als ob religiöse Praxen, Überzeugungen und Einstellungen immer und notwendig hinter der Idee der Menschenrechte zurückfallen. Die „Ausbrüche“ können auch in für die Durchsetzung oder die Entwicklung der Menschenrechte förderlichen, aber dann möglicherweise nicht weniger eruptiven und deshalb gesellschaftlich unerwünschten Anstößen bestehen. Ob nun für die Geltung oder die Entwicklung der Menschenrechte destruktiv oder produktiv, derartige Situationen lassen sich pädagogisch nicht dadurch bewältigen, dass man die Religiosität der in den Situationen beteiligten Menschen ignoriert oder gar dethematisiert, dass man die situativ relevanten Praxen, Einstellungen und Überzeugungen „außen vor hält“. Dies gilt zumal dann nicht, wenn in den pädagogischen Interventionen die Sache der Menschenrechte verfolgt werden soll. Denn sowohl in den für die Menschenrechte destruktiven, als auch in den für sie produktiven Fällen ist den Menschenrechten nur gedient, wenn die jeweils ausgebrochenen Spannungen, wenn auch nicht grundsätzlich, doch zumindest für die Situation gelöst werden, dazu aber eben nicht nur den problematisierten Menschenrechten, sondern auch den sie problematisierenden Praxen, Überzeugungen und Einstellungen Rechnung getragen wird, was nicht heißt: recht gegeben wird. Dies gilt zumal deshalb, weil die pädagogischen Interventionen selbst der Gewährleistung der Menschenrechte zu dienen haben, deshalb aber nicht nur im Moment der Interventionen das Menschenrecht auf Religionsfreiheit gewährleisten, sondern darüber hinaus die Adressatinnen und Adressaten zur Ausübung ihrer Religionsfreiheit befähigen sollen.

Folgt man dem auch diesem Beitrag zugrundegelegten Verständnis von Menschenrechten, dann „sind“ diese auch nach ihrer rechtlichen Kodifizierung keine „fertigen Wahrheiten“. Allein schon deswegen lassen sie sich nicht als eine kontextfreie und universale Idee vermitteln, wenn sie denn zum ausdrücklichen Gegenstand pädagogischer Interventionen genommen werden. Ihre Adressatinnen und Adressaten können nicht einfach über das Konzept universalistischer, gleichermaßen für alle Menschen geltender Rechte gewonnen werden, sondern müssen stattdessen als Ressource zur Vertretung eigener Interessen vermittelt werden. Menschenrechte gelten zwar allgemein, sind aber als solche auch Rechte der Adressatinnen und Adressaten der „Menschenrechtsbildung“, die darüber, dass sie sich diese Rechte zur Wahrung ihrer eigenen Interessen aneignen, diese als Rechte für gleichermaßen alle anderen Menschen „entdecken“ müssen. Menschenrechtsbildung muss deshalb „ihren Lerngegenstand so bestimmen, dass gesellschaftlich situierte Formen von Diskriminierung, Entrechtung und Demütigung als zentraler Gegenstand gefasst werden“²⁸. Daraus lassen sich zwei didaktische Schlüsse ziehen: Menschenrechtsbildung sollte *erstens* von konkreten Rechten ausgehen und von daher zu der in diesen Rechten steckenden Idee allgemeiner Menschenrechte „aufsteigen“. *Zweitens* gilt es, die Menschenrechte

„mit der kritisch-selbstreflexiven Auseinandersetzung mit Erfahrungen und eigenem Handeln sowie im sozialen Nahraum beobachtbaren Formen der Demütigung und Diskriminierung (...) zu verbinden“.²⁹ Auf diesem Wege werden die in der historischen Entdeckung der Menschenrechte steckende Empörung über erfahrene Demütigungen und die Verallgemeinerung von darüber entdeckten Ansprüchen in deren pädagogischen Vermittlung für die jeweiligen Adressatinnen und Adressaten immer wieder neu nachvollzogen.

Zumindest bei einem solchen Ansatz wird Menschenrechtsbildung von der Religiosität ihrer Adressatinnen und Adressaten nicht absehen können, da religiöse Praxen, Gemeinschaftsformen, aber auch Überzeugungen und Einstellungen die Kontexte und deren Wahrnehmung maßgeblich bestimmen, auf die die pädagogischen Interventionen Bezug nehmen sollen. Selbst wenn die Menschenrechte im Verständnis der Pädagoginnen und Pädagogen – vollkommen zurecht – säkular begründet sind, so müssen sie diese gegenüber Menschen mit religiösen Praxen, Überzeugungen und Einstellungen reflexiv einholbar „machen“, sofern die jeweilige Situation durch deren Religiosität eingefärbt wirbt. Zudem müssen sie mit der Möglichkeit rechnen, dass sich ihre Adressatinnen und Adressaten in ihrer Religiosität gedemütigt fühlen und sich in ihrer Religionsausübung eingeschränkt sehen, was allerdings noch nicht heißt, dass man ihnen tatsächlich Anlass gegeben hat, sich zurecht gedemütigt zu fühlen, oder dass man sie in ihrer Religionsausübung übergebührlich beschränkt hat. Derartigen Erfahrungen gegenüber werden die Pädagoginnen und Pädagogen Reflexionsprozesse anregen müssen, ob und in welchem Maße die Empörung ihrer Adressatinnen und Adressaten berechtigt ist, – und diese im positiven Fall dazu befähigen, sich ihrer Demütigung und den Beschränkungen ihrer freien Religionsausübung zu widersetzen und dazu das ihnen wie allen anderen zustehende Menschenrecht auf Religionsfreiheit in Anspruch zu nehmen. Im negativen Fall werden sie eine realistischere Wahrnehmung der Situation sowie des Menschenrechts auf Religionsfreiheit nahelegen und gegebenenfalls anregen, Kritik an der eigenen Religiosität und der eigenen Religion zu „ertragen“ oder sogar produktiv zu verarbeiten.

Zumal als Menschenrechtsbildung müssen pädagogische Interventionen ihre Adressatinnen und Adressaten darin unterstützen, ihr Recht der freien Religionsausübung einzufordern und sich gegenüber Diskriminierungen ihrer Religiosität zu widersetzen. Hinsichtlich dieses Auftrags wird man damit rechnen müssen, dass gerade in intensiven Formen von Religiosität Erfahrungen von Diskriminierungen verarbeitet werden, wenn sich etwa islamische Jugendliche stärker als ihre Eltern und Großeltern als Muslime verstehen und darin ihre stereotypische Zuschreibung als Muslime und die darin liegende Diskriminierung „beantworten“. Diese Religiosität ist nicht nur das Ergebnis freier Wahl und familiärer Sozialisation; in religiösen Praxen, Überzeugungen und Einstellungen reagieren Menschen

auch auf soziale Zuschreibungen und eignen sich dabei auch stereotype Fremdzuschreibungen an.³⁰ Um Religiosität bereits als eine Verarbeitung von Diskriminierung wahrnehmen zu können, ist ein weiterer didaktischer Anspruch der Menschenrechtsbildung zu erfüllen, sind nämlich in der Wahrnehmung der Religiosität ihrer Adressatinnen und Adressaten „gesellschaftsstrukturelle und soziale Bedingungen (...) ins Blickfeld zu rücken“.³¹

Brechen die Spannungen zwischen Menschenrechten und Religionen in konkreten Situationen als Widersprüche aus, sollten sie zum Anlass für pädagogische Interventionen genommen – und diese Widersprüche für die Vermittlung von Menschenrechten genutzt werden.³² Grundsätzlich wird man zwar den religiös induzierten Widersprüchen zubilligen, für die Entwicklung von Menschenrechten produktiv sein zu können. Gleichwohl ist die Erwartung realistisch, dass in derartigen Situationen Menschenrechte und darin die ihr zugrundeliegende Gleichheit von Menschen und ihres Rechts, von anderen nicht gedemütigt zu werden, negiert oder relativiert werden. Um den Adressatinnen und Adressaten trotz solcher Widerstände Zugänge zu den Menschenrechten zu eröffnen, wird man in pädagogischen Interventionen mit ihnen Wege beschreiten müssen, in ihrer jeweiligen Religion eine überzeugende Begründung für die bislang noch negierten oder relativierten Menschenrechte und die ihnen zugrundeliegenden Idee zu finden. Von den Pädagoginnen und Pädagogen wird dazu nicht nur eine entsprechende Offenheit für unterschiedliche und eben auch religiöse Begründungswege, sondern auch gewisse konfessionelle Kompetenzen gefordert, für die Religionen ihrer Adressatinnen und Adressaten geeignete Begründungswege aufzeigen zu können.³³ So die Wege nicht „außerhalb“ der Religionen beschritten werden können, müssen sie innerreligiöse Diskurse anregen, obgleich sie daran nur begrenzt teilnehmen können.

Ein solches Anforderungsprofil verlangt von der Menschenrechtsbildung nicht, dass sie die säkulare Begründung der Menschenrechte relativieren und deren Gültigkeit religiösen Begründungen „ausliefern“ muss. In pädagogischen Interventionen soll lediglich die Begründungsp pluralität der Menschenrechte genutzt werden, damit sich die Adressatinnen und Adressaten diese als ein für sie sinnvolles und plausibles „Unternehmen“ aneignen können. Bei diesem Unterfangen wird die auf Menschenrechte orientierte, erst recht die mit der Vermittlung von Menschenrechten beschäftigte Pädagogik Religionen stärker auf den Schirm holen, als sie es hat, wenn sie sich in einer hoch säkularisierten Gesellschaft wähnt oder Religion für ein „Privatissimum“ hält. Vielleicht braucht es dazu einer „post-säkularen“³⁴ Aufklärung einer aus guten Gründen säkularen Pädagogik.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Wagner, Falk (1991): Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., Gütersloh: Mohn.
- 2 Vgl. Matthes, Joachim (2005): Bemerkungen zur Säkularisierungsthese in der neueren Religionssoziologie [1962], in: ders.: Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion, Würzburg: Ergon, S. 137–150; vgl. auch ders. (2005): Reflexionen auf den Begriff ‚Religion‘ [1989], in: ebd., S. 195–208.
- 3 Vgl. Pollack, Detlef (2008): Die Einheit von Immanenz und Transzendenz in der Krise. Religionssoziologische Anmerkungen zum Wandel des evangelischen Abendmahlsverständnisses, in: Große-Kracht, Hermann-Josef/Spieß, Christian (Hg.): Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahme zu Sozialethik und Religionssoziologie. FS Karl Gabriel, Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh, S. 361–388, insb. S. 370–373.
- 4 Vgl. etwa die Zahlen des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst auf http://www.remid.de/index.php?text=info_zahlen (Zugriff: 30.04.2011).
- 5 Einschlägig dazu: Kaufmann, Franz-Xaver (1979): Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg: Herder; Gabriel, Karl (1992): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae Bd. 141), Freiburg im Breisgau: Herder; als kurze Einführung: ders. (2006): Gesellschaftliche Differenzierung und Individualisierung der Lebenswelt, in: Concilium(De), Jg. 42, Nr. 2, 132–141.
- 6 Gabriel 1979, 161.
- 7 Vgl. Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 62–76. Siehe jedoch als aktuelle Gegenbewegung dazu Höhn, Hans-Joachim (2007): Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn: Schöningh.
- 8 Vgl. Möhring-Hesse, Matthias (2008): „Überall“ glauben in ausdifferenzierten Gesellschaften. Eine soziologische Verortung christlicher Glaubenspraxis in theologischer Absicht, in: Ethik und Gesellschaft, 1/2008, online verfügbar unter http://www.ethik-und-gesellschaft.de/pdf-aufsaezte/EuG-1-2008_Moehring-Hesse.pdf, zuletzt geprüft am 12.05.2011.
- 9 Vgl. dazu Margalit, Avisay (1999): Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- 10 Vgl. zum Beispiel für die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 Koenig, Matthias (2005): Menschenrechte, Frankfurt am Main [u.a.]: Campus-Verlag, S. 61–63.
- 11 Innerhalb der christlichen Sozialethik wird die Begründungsoffenheit der Menschenrechte u.a. von Per Sundman (1996), Human rights, justification, and Christian ethics, Uppsala, Stockholm: Uppsala University; Distributor Almqvist & Wiksell International sowie von Wolfgang Vögele (2000), Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus, für den Islam von Abdullahi Ahmed An-Na‘im (2010), Die Selbstbestimmung der Muslime, in: Frankfurter Rundschau, 28.10.2010 behauptet.
- 12 Vgl. Dworkin, Ronald (1977): Taking rights seriously, Cambridge, Mass: Harvard University Press, S. 134–136 (In der deutschen Übersetzung wird die begriffliche Unterscheidung mit ‚Begriff‘ und ‚Konzeption‘ übertragen: Dworkin, Ronald (1984):

- Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 228f.). Heiner Bielefeldt (1998, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt: Primus-Verlag, 145-149) sucht den Sachverhalt mit den von John Rawls geprägten Begriff des „overlapping consensus“ (dt.: „übergreifender Konsens“) anzuspüren; vgl. Rawls, John (2003): Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 63f.
- 13 Innerhalb von Christentum und Islam sind grundsätzlich auch andere Begründungswege möglich, wobei auf einigen an die säkulare Begründung der Menschenrechte angeschlossen wird: So können bei einer konsequenten Trennung von Religion und Welt die Menschenrechte in ihrer moralischen Begründung übernommen und als verbindliches „Gesetz“ innerhalb der Welt akzeptiert, dann allerdings aus dem „Reich“ der Religion genommen werden. Ohne diese Konsequenz können moralisch begründete Menschenrechte theologisch ausgedeutet und auf dem Wege dieser Deutung in das jeweilige Universum religiöser Überzeugungen und Einstellungen „beheimatet“ werden. So können sie etwa in ihrer säkularen Begründung als „Sakramente“ des heilsam wirkenden Gottes gesehen werden, ohne dass dadurch der Verbindlichkeit dieser Menschenrechte etwas an Verbindlichkeit hinzugefügt wird. In diese Richtung geht etwa die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils zur „Religionsfreiheit. Vgl. dazu Will, Rosemarie (2008): Gefährdungen der Menschenrechte durch Religionen, in: Bielefeldt, Heiner u.a. (Hg.): Religionsfreiheit. Jahrbuch Menschenrechte 2009, Wien [u.a.]: Böhlau Verlag, S. 209–220, S. 214f.
 - 14 Darauf weist vermutlich Rainer Forst (Der aufrechte Gang, in: Frankfurter Rundschau, 25.11.2011, online verfügbar: <http://www.fr-online.de/kultur/debatte/der-aufrechte-gang/-/1473340/4866664/-/index.html>, letzter Zugriff am 04.05.2011), wenn er behauptet, dass „es eine unter allen Menschen gleichermaßen gesprochene moralische Sprache geben“ muss, um Menschenrechte „identifizieren“ zu können.
 - 15 Vgl. etwa Leimgruber, Stephan (2006): Die Menschenrechte im christlich-islamischen Dialog, in: Hilpert, Konrad/Bohrmann, Thomas (Hg.): Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten, Regensburg: Pustet, S. 305–316, S. 307. Siehe auch: Spaemann, Robert (1987): Über den Begriff der Menschenwürde, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert (Hg.): Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart, S. 295-313 oder Pannenberg, Wolfhart (1991): Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde, in: Kerber, Walter (Hg.): Menschenrechte und kulturelle Identität, München, S. 61-76.
 - 16 Vgl. dazu Bielefeldt, Heiner (2007): Ideengeschichte(n) der Menschenrechte, in: Janz, Nicole/Risse, Thomas (Hg.): Menschenrechte. Globale Dimensionen eines universellen Anspruchs, 1. Aufl., Baden-Baden: Nomos, S. 177–185, 179-180.
 - 17 Vgl. ebd., 180-184.
 - 18 Vgl. Bielefeldt, Heiner (2010): Religionsfreiheit – ein „sperriges“ Menschenrecht, in: Heimbach-Steins, Marianne/Bielefeldt, Heiner (Hg.): Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion (Judentum – Christentum – Islam Bd. 7), Würzburg: Ergon-Verlag, S. 19–35, 22.
 - 19 Vgl. Art. 4 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland.
 - 20 Vgl. Art. 18 der UN-Erklärung von 1948, Art. 18 des „Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte“ von 1966, Art. 9 der „Europäischen Menschenrechtskonvention“; Dokumente enthalten in Tomuschat, Christian (Hg.) (2002): Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz, 2.

- Aufl., Bonn. Siehe auch den General Comment Nr. 22 des Menschenrechtsausschusses (abgedruckt in: Deutsches Institut für Menschenrechte (Hg.) (2004): Die ‚General Comments‘ zu den VN-Menschenrechtsverträgen. Deutsche Übersetzung und Kurzeinführung, Berlin 2004, S. 92-96).
- 21 Vgl. etwa Bielefeldt 2010, 29ff.
 - 22 Vgl. Habermas, Jürgen (2005): Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 119–154, 125ff.
 - 23 Bielefeldt 2010, 22.
 - 24 Deswegen kann aus dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit auch kein Schutz der Religionen vor Diffamierungen geschlussfolgert werden; vgl. dazu Rivers, Julian (2008): Diffamierung von Religionen und die Menschenrechte, Aachen: Internationales Katholisches Missionswerk e.V., online verfügbar unter <http://www.missio.de/media/pdf/menschenrechtsstudie/30-diffamierung-von-religionen-de-en-fr.pdf>, letzter Zugriff: 06.05.2011.
 - 25 Vgl. Habermas, S. 136.
 - 26 Ebd., S. 135.
 - 27 Vgl. dazu den Überblick von Robbers, Gerhard (2003): Status und Stellung von Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union, in: Minkenber, Michael/Willems, Ulrich (Hg.): Politik und Religion (Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft Bd. 33), Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 139–163.
 - 28 Hormel, Ulrike/Scherr, Albert (2004): Bildung für die Einwanderungsgesellschaft, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 153.
 - 29 Ebd., 155.
 - 30 Vgl. Weyers, Stefan (2011): Zwischen Selbstbestimmung und religiöser Autorität, säkularem und göttlichem Recht. Normative Orientierungen christlicher und muslimischer Jugendlicher, in: Bohler, Karl Friedrich/Corsten, Michael (Hg.): Begegnungen von Kulturen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 105–180, S. 173f.
 - 31 Hormel/Scherr, S. 155.
 - 32 Vgl. Weyers, S. 175.
 - 33 Vgl. ebd., 175.
 - 34 Vgl. zum Begriff ‚post-säkular‘ Joas, Hans (2004): Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas, in: Braucht der Mensch Religion, Freiburg 2004, S. 122-128.