

## Religionsfreiheit als Recht auf Differenz

Der ehemalige deutsche Bundespräsident Johannes Rau sagte in einer Rede anlässlich des 275. Geburtstags von Gotthold Ephraim Lessing am 22. Januar 2004: «Im demokratischen Rechtsstaat gilt das Recht auf Unterschiede, aber es gilt kein unterschiedliches Recht.»<sup>1</sup> Judith Wyttenbach, Fürsprecherin und Mitarbeiterin am Departement für öffentliches Recht an der Universität Bern, bezieht die von Rau prägnant zusammengefasste Korrelation von Gleichheit vor dem Recht und Differenzgewährung durch das Recht auf die Grundwerte der Verfassung: «Der Staat muss eine Balance zwischen der *Anerkennung von Differenz* (Achtung der Grundrechte der Einzelnen, Achtung ihres Andersseins) und der *Wahrung der Verfassungswerte* (Rechtstaatlichkeit, Rechtsgleichheit, Wahrung öffentlicher Interessen und Achtung der Rechte Dritter) finden.»<sup>2</sup> Dieses immer neu auszutarierende Gleichgewicht zwischen der Gewährung des Rechts auf größtmögliche Selbstbestimmung des Einzelnen und dem rechtsstaatlichen Gebot der rechtlichen Gleichbehandlung aller, tritt in den Verständigungsdebatten um Umfang und Grenzen des Grundrechts auf *Religionsfreiheit* in besonderer Weise zu Tage. Denn die Gewährung dieses Rechts führt zu Ausnahme- und Sonderregelungen für bestimmte religiöse Gruppen, um ihnen die Praktizierung von Lebensformen zu ermöglichen, in denen sich ihre religiöse, weltanschauliche und kulturelle Identität realisiert. Die strikt gleiche Anwendung der Rechte und Pflichten für alle Bürger würde in bestimmten Fällen die Freiheit der Religionsausübung beeinträchtigen und damit u.U. zu tiefen Identitätsverletzungen führen.

Religionsfreiheit gewährt das Recht auf Differenz und damit auf Wahrung und Entwicklung der je besonderen religiösen Identität. Weil religiöse Identitätsmuster – seien sie ererbt oder selbst gewählt – in die tiefsten Schichten des personalen Existenzverständnisses reichen und mit starken Verpflichtungsansprüchen verbunden sind, sind sie in besonderer Weise auf geschützte Entfaltungsräume angewiesen. Religionen stellen umfassende,

---

<sup>1</sup> Rede von Bundespräsident Johannes Rau beim Festakt zum 275. Geburtstag von Gotthold Ephraim Lessing in der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel, 22. Januar 2003, einzusehen unter: [www.bundespraesident.de](http://www.bundespraesident.de).

<sup>2</sup> J. Wyttenbach: Religionsfreiheit im Lichte des Bundesgerichts, in: *Reformatio* 4 (2005) 266–283, 281.

über die empirische Wirklichkeit hinausgehende Weltdeutungen und Lebensorientierungen von je eigenem Gepräge dar. Individuen und Gemeinschaften, die den von ihnen gewiesenen Wegen folgen, indem sie sich auf ihre normativen Sinnzentren ausrichten, bedürfen des Rechts auf existenzielle Selbstbestimmung in Differenz zu anderen Formen der religiösen und weltanschaulichen Lebensorientierung und -gestaltung.

Religionsfreiheit im rechtlichen Sinn der Gewährung von Glaubens-, Bekenntnisfreiheit sowie der Freiheit zur ungestörten Religionsausübung ist dabei eingebunden in weiterreichende Bestimmungszusammenhänge, die über die Beziehung zwischen Politik (bzw. Staat) und Religion hinausgehen. In einem ersten Teil der folgenden Überlegungen sollen daher zunächst die unterschiedlichen Dimensionen des Verhältnisses von Religion und Freiheit ausgeleuchtet werden: die gesellschaftliche, die religionsstrukturelle und die systematisch-theologische. Diese Unterscheidung führt vor die – im zweiten Teil zu erörternde – Frage, wie das inhaltlich gefüllte Freiheitsverständnis der Religionen und Weltanschauungen zum formalen Freiheitsverständnis des säkularen Staates in Beziehung steht bzw. gesetzt werden kann. Im dritten Teil sollen dann die Notwendigkeit einer theologischen Begründung der Forderung nach allgemeiner Religionsfreiheit reflektiert und Möglichkeiten dazu benannt werden.

## 1. Vier Bedeutungsdimensionen des Begriffs «Religionsfreiheit»

Legt man sich nicht von vorneherein fest auf die in der abendländischen Geistesgeschichte geprägte religions*rechtliche* Bedeutung des Kompositums «Religionsfreiheit», tritt man vielmehr einen Schritt zurück und fragt grundsätzlicher nach der darin vorgenommenen Relationierung von Religion und Freiheit, dann eröffnen sich vier semantische Dimensionen, die auf die folgenden vier Relationen verweisen:

- (1) auf die Relation zwischen dem religiösen Individuum und der Religionsgemeinschaft zum relativ religionsneutralen Staat;
- (2) auf die Relation des religiösen Individuums und der Religionsgemeinschaft zur säkularen, kulturell und religiös pluralistischen Gesellschaft;
- (3) auf die Relation der Religionsgemeinschaft zu ihren eigenen Anhängern sowie
- (4) auf die Relation der Religionsgemeinschaft zu ihren Traditionsquellen und -inhalten, zugespitzt gesagt, auf die Relation von Religion und Offenbarung.

(1) Es handelt sich bei der Religionsfreiheit zunächst um ein von der politischen Legislative eingeräumtes, von der staatlichen Exekutive in den

jeweiligen Kontexten ihres Handelns zu gewährendes und gegenüber den staatlichen Organen juristisch einklagbares grundlegendes Freiheitsrecht des Individuums gegenüber der staatlichen Ordnung und Herrschaftsausübung. Dieses umfasst zum einen das Grundrecht auf freie Überzeugungsbildung (also Glaubens-, Gewissensfreiheit) und zum anderen das Recht auf freie Ausübung der Religion in privaten und öffentlichen Räumen (also Bekenntnis-, Versammlungs- und Kultusfreiheit). Religionsfreiheit ist demnach einerseits auf die religiöse Gesinnung, andererseits auf den Handlungsvollzug der religiösen Praxis bezogen. Sie hat eine individuelle und eine kollektive Seite, betrifft nicht nur die Gesinnungsbildung und Religionsausübung des *einzelnen*, sondern auch der *Glaubensgemeinschaften*, seien sie als Körperschaften des öffentlichen Rechts oder als privatrechtliche Vereine organisiert.

Weiterhin umfasst sie negative (Freiheit *von* ...) und positive (Freiheit *zu* ...) Bestimmungen: einerseits die Eingriffsabwehr, d.h. den Anspruch auf Unterlassung von Zwang, den Schutz vor Störungen, die Abwendung von Diskriminierungen, die Vermeidung von Beeinträchtigung der freien Religionsausübung, andererseits die Gewährung von Rahmenbedingungen für die relativ ungehinderte Religionspraxis, also die Zuweisung von geschützten, aber auch begrenzten Freiräumen. Dies kann in der Anerkennung von Religionsgemeinschaften als Körperschaften öffentlichen Rechts seinen Ausdruck finden.<sup>3</sup>

Die positive und die negative Seite kommt in Art. 15 der Schweizerischen Bundesverfassung von 1999 in den Einleitungen der Sätze zum Ausdruck: *«Jede Person hat das Recht, ihre Religion und ihre weltanschauliche Überzeugung frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen. Jede Person hat das Recht, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören, eine religiöse Handlung vorzunehmen oder religiösem Unterricht zu folgen. Niemand darf gezwungen werden, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören, eine religiöse Handlung vorzunehmen oder religiösem Unterricht zu folgen.»* Darin sind Formulierungen aus Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Natio-

---

<sup>3</sup> Siehe dazu: P. Karlen: Zur öffentlich-rechtlichen Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften, in: SJKR 1 (1996) 39–46; R. Pahud de Mortanges: Fragen zur Integration der nichtchristlichen Religionsgemeinschaften in das schweizerische Kirchenverfassungsrecht, in: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht 3 (1998) 89–108; Chr. Winzeler: Fremde Religionen in der Schweiz unter Gesichtspunkten der Religionsfreiheit und des Religionsverfassungsrechts, in: Zeitschrift für schweizerisches Recht, NF 117 (1998) 237–261; C. R. Famos: Die öffentliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften im Lichte des Religionsgleichheitsprinzips, Freiburg i.Ue. 1999.

nen (1948)<sup>4</sup> und Artikel 18 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte (1966)<sup>5</sup> aufgenommen.

In der schweizerischen Bundesverfassung – wie auch in Art. 4 des deutschen Grundgesetzes – ist die Religion der weltanschaulichen Überzeugung gleichgestellt. Glaubens- und Gewissensfreiheit beziehen sich auf religiöse wie nichtreligiöse Überzeugungen. Religionsfreiheit schließt die Negation des Religiösen mit ein. Darin drückt sich eine Akzentverschiebung des in der Neuzeit erkämpften Grundrechts aus. Während zu Beginn dieser Entwicklung nichtchristliche und mehr noch nichtreligiöse Weltanschauungen aus der Glaubens- und Gewissensfreiheit z.T. dezidiert ausgeschlossen waren (in der schweizerischen Bundesverfassung von 1848 betraf das noch die Juden), wird das Recht auf *Religionsfreiheit* heute zunehmend zu einem Anwendungsfall einer allgemeineren, von religiösen Grundlagen gelösten *Überzeugungsfreiheit*. Parallel dazu treten religiöse und weltanschauliche Bezüge in der Begründung der Religionsfreiheit wie überhaupt der Grundrechte in den Säkularisierungsschüben seit Mitte der 1960er Jahre zurück.<sup>6</sup>

Die Inanspruchnahme des in der Bundesverfassung in allgemeiner Form eingeräumten Rechts auf Differenz kann in einen Konflikt mit geltenden Rechtsbestimmungen führen, wo eine religiöse Überzeugung oder Vorschrift die Befolgung bürgerlicher Obliegenheiten – etwa hinsichtlich des Militärdienstes oder der Schulpflicht – verbietet. Aus solchen Spannungen ergibt sich die Forderung nach Dispensen von den gesetzlichen Pflichten aus religiösen Gründen, die dann in der Regel juristische Klärungen notwendig machen: Darf ein Sikh einen Turban statt eines Helms beim Motorradfahren tragen? Dürfen Zeugen Jehovas Bluttransfusionen für sich oder

---

<sup>4</sup> Darin heißt es: «Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Unterricht, Ausübung, Gottesdienst und Beachtung religiöser Bräuche zu bekunden».

<sup>5</sup> Dort ist (auf Druck islamischer Staaten) allerdings nicht mehr das Recht gewährleistet, die Religion zu wechseln, sondern nur noch, eine Religion eigener Wahl zu haben oder anzunehmen.

<sup>6</sup> Für die diesbezügliche Rechtsentwicklung in Deutschland siehe: P. Badura: Das Grundgesetz vor der Frage des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus, in: G. Baadte / A. Rauscher (Hg): Religion, Recht und Politik, 1997, 39–61, bes. 41ff. Für die Schweiz siehe: P. Karlen: Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Schweiz, Zürich 1988; U. Friederich: Kirchen und Religionsgemeinschaften im pluralistischen Staat. Zur Bedeutung der Religionsfreiheit im schweizerischen Staatskirchenrecht, Bern 1993.

ihre schutzbefohlenen Angehörigen ablehnen? Dürfen Mädchen oder gar Erzieherinnen und Lehrerinnen in Kindergarten und Schule ein Kopftuch anlegen? Darf es religiös begründete Befreiungen vom Sexualkunde- und vom Sport-, besonders vom Schwimmunterricht in der Schule geben? Soll das Schächten erlaubt sein? Usw.

Besondere Brisanz erhalten solche Konflikte zwischen religiösen Geboten und geltendem Recht, wo andere Grundrechte und elementare Rechtsgüter tangiert sind, wie etwa das Recht auf körperliche Unversehrtheit (aus dem sich die Helmpflicht ergibt) oder auf Ausbildung (welches den Sportunterricht einschließt), der Tierschutz (der beim Schächten verletzt wird) oder die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung (die bei bestimmten Formen aufdringlicher missionarischer Tätigkeiten in Gefahr geraten kann).<sup>7</sup>

Auch die positive und die negative Seite der Religionsfreiheit können in Konflikt miteinander geraten, etwa wo eine Erzieherin ihre (positive) Freiheit zur Religionsausübung durch Anlegen eines Kopftuchs in Anspruch nimmt, die Eltern sich dadurch aber in ihrem Erziehungsrecht und die Schüler sich in ihrer (negativen) Religionsfreiheit beeinträchtigt fühlen. Vergleichbar ist die Konfliktslage in Fällen, in denen ein religiöses Symbol – etwa ein Kreuzifix – in einem öffentlichen Gebäude platziert werden soll.

(2) In einem weiter gefassten, über den juristischen Bereich hinausgehenden Sinn bezieht sich Religionsfreiheit auf die rechtlich nicht mehr geregelten und in vielen Fällen auch nicht regelbaren Bereiche der Beziehung zwischen den Religionsgemeinschaften und der Gesellschaft: Welche Freiräume zur Selbstdarstellung werden diesen Gemeinschaften in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit eingeräumt, etwa für die Bekanntmachung von Veranstaltungen in der Presse oder für den Protest gegen Darstellungen ihrer Religion, die in ihren Augen diskriminierend oder verletzend sind (wie im Streit um die Mohammed-Karikaturen) oder für die öffentliche Präsentation religiöser Symbole? Inwieweit dürfen sie an der Willensbildung der politischen Organe partizipieren, etwa in Form interreligiöser Stadträte (wie in Birmingham)? Wird ihnen die Möglichkeit gegeben, Kultus und Gemeinschaftsräume einzurichten und diese als solche auch nach außen kenntlich zu machen (etwa durch den Bau von Minaretten)? Erhalten sie die Möglichkeit, Verstorbene ihren Traditionen gemäß zu bestatten? Usw.

In der gesellschaftlichen Meinungs- und Willensbildung finden Aushandlungsprozesse statt, die für das Verständnis und die Interpretation der Religionsfreiheit relevant sind und die dann wiederum auf die Religionspolitik

---

<sup>7</sup> Siehe dazu: J. Wyttenbach: Religionsfreiheit im Lichte des Bundesgerichts, a.a.O., 272ff.

und -gesetzgebung zurückwirken. Nur ein kleiner Teil davon wird rechtlich geregelt oder juristisch ausgetragen. Und doch handelt es sich bei den öffentlichen Debatten um die Inhalte, Regeln und Grenzen der (positiven) Religionsfreiheit gewissermaßen um den Horizont, in dem sich dann die Festlegung rechtlicher Regelungen, ihre politische Anwendung und ihre juristische Klärung vollziehen. Diese steht in «metajuristischen Sinnzusammenhängen»<sup>8</sup>.

(3) In der ersten und zweiten der bisher unterschiedenen Bedeutungen des Begriffs «Religionsfreiheit» ist damit die von der staatlichen Rechtsordnung und den gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen bestimmte, aber auch beschränkte Freiheit *für* die Religion bzw. *zur* Religion gegenüber Staat und Gesellschaft gemeint. In einem dritten Sinn bezieht sich Religionsfreiheit auf die interne Freiheit, die Religionsgemeinschaften ihren eigenen Anhängern zu gewähren haben, d.h. auf die Freiheit *in* der Religion *gegenüber* den religiösen Autoritäten. Die individuelle Religionsfreiheit beinhaltet somit nicht nur gegenüber dem Staat, sondern auch gegenüber der jeweiligen Religionsgemeinschaft die Freiheit *von* der Religion oder bestimmten ihrer Formen. Das schließt die Freiheit zum Austritt aus der Religionsgemeinschaft sowie zum Wechsel der Religionszugehörigkeit ein.

Als eine Zusammenfassung des damit verbundenen Anspruchs auf Alterität und Differenz lässt sich die Definition der Religionsfreiheit lesen, die der tunesische (muslimische) Rechtswissenschaftler Mohamed Charfi gegeben hat. Er bestimmt Religionsfreiheit als das (auch der eigenen Religionsgemeinschaft gegenüber geltend zu machende) «Recht, seine Religion selbst zu wählen, ebenso das Recht, eines jeden, seinen Fähigkeiten und seinem Gewissen entsprechend seine Religion zu verstehen und die heiligen Texte zu interpretieren; das Recht, die Religion ganz, teilweise oder gar nicht auszuüben, und schließlich das Recht, die Religion zu wechseln.»<sup>9</sup>

Wo eine Religionsgemeinschaft Freiheitsrechte ihrer Mitglieder beschneidet, die ihnen nach den staatlich gewährten unveräußerlichen Grund- bzw. Menschenrechten zugestanden werden müssen, haben staatliche Instanzen das Recht und die Pflicht einzugreifen, womit wieder die erste der bisher

---

<sup>8</sup> H. Schneider: Religiöser Glaube und kirchliches Wirken im neuen Europa. Religionsfreiheit, Kulturkampf – oder was sonst? Teil 1, in: Religionen unterwegs 1 (2006) 10–16, 14.

<sup>9</sup> M. Charfi: Die Menschenrechte im Bezugfeld von Religion, Recht und Staat in den islamischen Ländern, in: J. Schwartländer (Hg): Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden 2), Mainz 1993, 93–118, 102.

unterschiedenen Dimensionen der Religionsfreiheit zur Geltung käme. Viele der Freiheitsbeschränkungen, die von den Religionsgemeinschaften gegenüber ihren Mitgliedern ausgehen, liegen aber unterhalb dieser Schwelle, in rechtlich nicht relevanten repressiven Strukturen, die oft von den Mitgliedern selbst nicht einmal als solche empfunden werden, sondern als identitätsstiftende kulturell-religiöse Orientierungsvorgaben gelten. Innen- und Außenperspektive können also in dieser Hinsicht sehr verschieden voneinander sein.

Auf dieser dritten Ebene bedeutet Religionsfreiheit nicht die Religions- als Überzeugungsgemeinschaften *ingeräumte* Freiheit, sondern die von ihnen *eingeforderte* Freiheit, nicht die ihnen gewährte, sondern die von ihnen (ihren Mitgliedern gegenüber) zu gewährende Freiheit, nicht das ihnen zugesicherte Recht auf Differenz, sondern die moralische und teilweise auch rechtliche Verpflichtung, in ihrem Binnenraum Differenz zu dem für sie normativen Selbstverständnis, mithin einen internen Pluralismus zuzulassen. Das schließt auch die Vorgaben ein, die sie ihren Mitgliedern für den Austritt und den Wechsel der Religionsgemeinschaft, sowie für die Bestimmung und Gestaltung der Beziehung nach außen, d.h. zu anderen Religionskulturen machen.

(4) Auf einer vierten, vom Bereich des Juridischen am weitesten entfernt liegenden Bedeutung des Begriffs «Religionsfreiheit» steht die Beziehung zwischen Freiheit und Religion *theologisch* zur Debatte. Hier geht es um Freiheit *aus* der Religion: Welches Verständnis von Freiheit und welche Impulse zur Realisierung dieses Verständnisses gehen aus den geistigen Grundlagen, d.h. den kanonischen und geschichtlichen Überlieferungen der jeweiligen Religionskulturen hervor? Auf dieser Ebene ist nicht mehr von Religionsfreiheit als einem einerseits zugestandenen und andererseits in Anspruch genommenen Recht die Rede, auch nicht der Gewährung gesellschaftlicher Entfaltungsmöglichkeiten, auch nicht von der internen Pluralität und Liberalität der Religionsgemeinschaften, sondern von der Freiheit, die in der Transzendenzbeziehung grundgelegt ist und sich realisiert in der letztlichen Ent-Bindung des Menschen von allem, wovon er psychisch, physisch, ökonomisch, sozial, politisch, kulturell und auch religiös abhängig ist.

## 2. Freiheit als formaler Rahmen und als inhaltliche Bestimmung

Spätestens mit der vierten der oben unterschiedenen Bedeutungsebenen kommt ein inhaltlich gefülltes Freiheitsverständnis zur Sprache, das von dem formal bestimmten der säkularen Staatsauffassung charakteristisch unterschieden ist. In seiner substantialen Selbstzurücknahme bietet das «formale» den Rahmen für die Zulassung inhaltlich differenter Freiheitsüberzeugungen. Die Egalität des Rechts erlaubt und fördert positionelle Differenz, Alterität und Pluralität.<sup>10</sup> Zwischen dem prinzipiell egalitären formalen Recht und den inhaltlichen Überzeugungen besteht aber die Beziehung gegenseitiger Inanspruchnahme. «Dieses Ineinander-Gelagertsein zeigt ein fein austariertes Verhältnis der inneren Differenz und der äußeren Konkordanz zwischen dem staatlich-säkularen und dem kirchlich-bekennnisgebundenen Freiheitsbegriff.»<sup>11</sup>

Die Überzeugungsgemeinschaften nehmen die formale Freiheitsbestimmung des säkularen Staates in Anspruch, um ihre Selbstentfaltung in der Gesellschaft gegen staatliche Beschränkung zu sichern und wohl auch um die Einflussnahme anderer Religionsgemeinschaften auf die gesellschaftliche und staatliche Ordnung in den Grenzen des damit gesetzten Rahmens zu halten. Umgekehrt muss der Staat darum bemüht sein, bei den Überzeugungsgemeinschaften Akzeptanz für das formale Freiheitsverständnis zu gewinnen – und dies nicht nur durch pragmatische, auf die Erfordernisse friedlicher Koexistenz hinweisender Begründungen, sondern auch durch die Rückbindung dieses Freiheitsverständnisses an die kulturellen und religiösen Traditionen der in der Gesellschaft lebenden und sie tragenden Gruppen. Auch der religiös neutrale Staat wird also zumindest eine Offenheit für das Religiöse an den Tag legen müssen, worauf Hermann Lübke immer wieder hingewiesen hat.<sup>12</sup>

Doch reicht die Angewiesenheit des formalen Freiheitsverständnisses auf das inhaltliche noch weiter. Sie beschränkt sich nicht auf die Gewinnung von Anerkennung und damit auf faktische Legitimierung durch die Überzeugungsgemeinschaften; so als würde der in sich gründende, für sich beste-

---

<sup>10</sup> Siehe dazu: J. Dierken: Das Religionsrecht und die Dialektik der Freiheit, in: ZThK 100 (2003) 64–89, bes. 67ff.

<sup>11</sup> M. Heckel: Art. Religionsfreiheit, I. Geschichte und Grundsatzfragen, in: Evangelisches Staatslexikon, Bd. 4, 1988<sup>7</sup>, 820–825, 824f.

<sup>12</sup> H. Lübke: Religion nach der Aufklärung, 1986; ders.: Das Christentum, die Kirchen und die europäische Einigung, in: EGTSK 31 (1997) 107–126.



hende und seiner Geltung sichere Freiheitsrahmen lediglich nach äußerer Akzeptanz streben. Demgegenüber ist immer wieder darauf verwiesen worden, dass dieser formale Rahmen selbst von inhaltlichen Überzeugungen getragen ist. Der Grundsatz relativer inhaltlicher Neutralität des Staates gegenüber religiösen, ethischen und weltanschaulichen Positionen ist angewiesen auf anthropologische, gesellschaftstheoretische, sozialetische, politikphilosophische Anschauungen mit normativem Charakter. Diese wiederum wurzeln in den Traditionen der abendländischen Geisteskultur einschließlich ihrer religiösen Komponenten. Eher andeutungshaft kommt das in dem von Theologen und Kirchenvertretern gerne und oft zitierten<sup>13</sup> Diktum Böckenfördes zum Ausdruck: «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.»<sup>14</sup>

In der Begründung zum sog. «Kruzifix-Urteil» hatte das deutsche Bundesverfassungsgericht formuliert: «Auch ein Staat, der die Glaubensfreiheit umfassend gewährleistet und sich damit selber zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtet, kann die kulturell vermittelten und historisch verwurzelten Wertüberzeugungen und Einstellungen nicht abstreifen, auf denen der gesellschaftliche Zusammenhalt beruht und von denen auch die Erfüllung seiner eigenen Aufgaben abhängt. Der christliche Glaube und die christlichen Kirchen sind dabei, wie immer man ihr Erbe heute beurteilen mag, von überragender Prägekraft gewesen, die darauf zurückgehenden Denktraditionen, Sinnerfahrungen und Verhaltensmuster können dem Staat nicht gleichgültig sein».<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Exemplarisch: H. Bedford-Strohm: Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat? in: ZEE 49 (2005) 248–265.

<sup>14</sup> E. W. Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung (1967), in: ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a.M. 1991, 92–114, 112. Böckenförde präzisiert seine Aussage folgendermaßen: Der säkularisierte Staat lebt «letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften ..., die der religiöse Glaube seinen Bürgern vermittelt» (a.a.O., 113).

<sup>15</sup> BVerfG, 1 BvR 1087/91, BVerfGE, 93, 1 vom 16.5.1995, Abs. 22. Diese Aussage wurde in der 1997 hg. Erklärung des Rates der EKD «Christentum und politische Kultur. Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum» (EKD Texte 63) aufgenommen (Ziffer 4, 26, 33) in das Zentrum der im Untertitel genannten Beziehungsbestimmung gestellt. Aus dieser Aussage folgerten die Autoren, dass «bei aller staatlichen Neutralität ein besonderes Verhältnis zwischen dem Denken und dem Handeln christlicher Kirchen und ihrer Glieder einerseits und der staatlichen Gemeinschaft andererseits (besteht)» (Ziffer 49, siehe auch Ziffer 52 u.ö.). Dazu ist kritisch anzumerken, dass nicht schon die historische Präge-

Die Verwurzelung des Rechts und der Politik in geistesulturellen, ethischen, weltanschaulichen und religiösen Wertefundamenten wird besonders augenfällig, wo der Staat in der Anerkennung solcher Werte seine Macht selbst beschränkt, um seinen Bürgern unveräußerliche Schutzrechte zu garantieren. Diese Grundrechte, die aller staatlichen Verfügbarkeit voraus liegen, gründen in den kulturellen und religiösen Traditionen Europas. Die Religionsfreiheit, die man nicht zu Unrecht als «Eckstein der Menschenrechte» bezeichnet hat<sup>16</sup>, speist sich ideengeschichtlich aus den Quellen des Humanismus (etwa Castello)<sup>17</sup>, der spanischen Barockscholastik, des frühneuzeitlichen Naturrechtsdenkens, der aufklärerischen Konstruktionen einer Natur- bzw. Vernunftreligion, den religionskritischen Forderungen der Französischen Revolution und den Grundsätzen des Liberalismus. Sie geht aus vom Verständnis des Menschen als eines mit Geistigkeit, unverwechselbarer Individualität, unveräußerlicher Würde, Sozial- und Transzendenzbezug begabten, zur Selbstbestimmung in Freiheit berufenen, anderen Menschen grundsätzlich gleichberechtigten Wesens.

Das Prinzip der Religionsfreiheit geht weiter von einem bestimmten, spezifisch neuzeitlichen (vor allem in der Aufklärung ausgeprägten) allgemeinen Religionsbegriff aus, der die einzelnen historischen Religionen als Spezifizierungen dieses Genus auffasst und damit den Pluralismus der Reli-

---

kraft der christlichen Tradition zu einer solchen «besonderen Würdigung» der Kirchen (Ziffer 52) berechtigen darf, sondern einzig ihr gegenwärtiger und zukünftiger Beitrag zum «gedeihlichen Zusammenleben der Bürgerinnen und Bürger» (Ziffer 53). «Dazu gehören Demokratienähe, der Toleranzgehalt des Christentums und die Verpflichtung auf Freiheit und Gleichheit der Menschen ebenso wie die nachhaltige Förderung und Stärkung der Gemeinschaftsfähigkeit durch die Kirchen» (Ziffer 53). An diesen Maßstäben wären dann allerdings die christlichen wie auch alle anderen Religionsgemeinschaften immer wieder neu zu messen. – Siehe dazu auch: H. Goerlich: Art. Religionsfreiheit, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 2006, 2004–2006 (dort findet sich auch die aktuellste Zusammenstellung der themarelevanten Literatur).

In der am 12.12.06 in der Humboldt-Universität gehaltenen «5. Berliner Rede zur Religionspolitik» nahm die deutsche Bundesjustizministerin Brigitte Zypries das Wort von der «überragender Prägestärke» des Christentums auf, leitete daraus aber keine besondere Beziehung des Staates zu den Kirchen ab, sondern betonte die Notwendigkeit, den Religionsgemeinschaften gleiche Aufmerksamkeit zukommen zu lassen (Service, Pressemitteilungen und Reden abrufbar unter <http://www.bundesjustizministerium.de>, Stand: 8.1.07).

<sup>16</sup> J. Schwartländer (Hg): Freiheit der Religion, a.a.O., 29, 57, vgl. auch 229.

<sup>17</sup> Siehe dazu: J. Lecler: Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, 2 Bde., Stuttgart 1965.

gionen schon im Religionsverständnis anlegt. Freiheit wird dabei vor allem für die individuelle Religiosität gefordert, d.h. für die religiöse Gesinnungsbildung.

Die Idee der Religionsfreiheit geht zudem von einer bestimmten Zuordnung von Staat bzw. Politik und Religion bzw. Religionsgemeinschaften aus: von einer Beziehung der weitgehenden bis vollkommenen Entflechtung. Die Palette der möglichen Zuordnungsmodelle reicht vom laizistischen Modell der vollständigen Trennung über das Modell einer privilegierten Partnerschaft, in der die Partner in relativer Unabhängigkeit zur Bewältigung bestimmter gesellschaftlicher Aufgaben zusammenwirken.<sup>18</sup> Religionsfreiheit kann auch in staatskirchlich verfassten Gesellschaften – wie etwa in Skandinavien – praktiziert werden, wenn den religiösen Minderheiten rechtlich geschützte freie Entfaltung gewährt wird.

Unverträglich ist dieses Grundrecht jedoch mit der Sakralisierung des Rechts und der Politik, d.h. der Monopolisierung einer Religion, deren Repräsentanten politische Macht ausüben und anderen Religionsgemeinschaften dabei bestenfalls eine Tolerierung gewähren, ihnen aber keine Freiheitsrechte übereignen. Dies raubte nicht nur den religiösen Minderheitsgemeinschaften die Freiheit, sondern auch der herrschenden Religion. Denn: «Nur dann kann sich die Religion gestalten in reinem Verhältnis, wenn sie neben dem Staat steht. Diese Stellung gebührt ihr.»<sup>19</sup>

All diese Voraussetzungen sind präjuridischer, anthropologischer, sozial-ethischer Art und stehen damit im Bezugsrahmen philosophischer, religiöser oder weltanschaulicher Überzeugungskomplexe. Sie sind implizit mit in Anspruch genommen, wo ein Staat sich auf die Grundrechte im Allgemeinen und auf die Gewährung zur Religionsfreiheit im Besonderen verpflichtet. In diesem Sinne ist die gegenüber inhaltlichen religiösen und weltanschaulichen Positionen relativ neutrale Garantie der Religionsfreiheit auf vorgängige inhaltlich bestimmte Positionen angewiesen – und dies nicht nur zur äußeren Sicherung ihrer Verbindlichkeit, sondern auch zu ihrer substantiellen Grundlegung.

Allerdings haben sich die genannten Voraussetzungen (und das auf sie gegründete Recht auf Religionsfreiheit) nicht mit Notwendigkeit aus der inneren Logik der christlichen Tradition ergeben, sondern mussten dem

---

<sup>18</sup> Wolfgang Huber spricht von einer «wechselseitigen Unabhängigkeit von Kirche und Staat», die in der Religionsfreiheit gründet (W. Huber: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 453).

<sup>19</sup> F. Schleiermacher: Die Lehre vom Staat, Kolleg 1817, Nachschriften Varnhagen, in: KGA II.8, Berlin/New York 1998, 370.

kirchlich verfassten Christentum erst abgerungen werden. Das hatte historisch seinen Grund auch darin, dass sie mit kirchenkritischen politischen Programmen verbunden waren, wie sie im Zusammenhang der Französischen Revolution vertreten worden sind. Dass es starke Kompatibilitäten zwischen dem christlichen Verständnis der Menschenwürde und den allgemeinen Grundrechten gibt, wurde von den Kirchen Europas erst in der Abwehr der Totalitarismen im 20. Jh. erkannt und herausgearbeitet. Erst diese historische Krisensituation führte dazu, die in der christlichen Tradition durchaus angelegten geistigen Voraussetzungen für die Forderung nach Gewährung von Religionsfreiheit, stark zu machen. Die christliche Tradition musste also einer teleologischen Auslegung unterzogen, d.h. auf die Grundrechtsbegründungen hin ausgelegt werden.

Die inhaltlichen Widerstände, die es zu überwinden galt (und die es auch in anderen, nichtchristlichen Religionsgemeinschaften zu überwinden gilt) haben in den o.g. Implikationen, die das Prinzip der Religionsfreiheit in sich schließt, ihren Grund: die Anerkennung der gegenseitigen Unabhängigkeit von Staat und Religionsgemeinschaften, die Unterstellung unter einen allgemeinen Religionsbegriff, die Akzeptanz eines religiösen Pluralismus, die gleichberechtigte Anerkennung nichtreligiöser und sogar antireligiöser Weltanschauungen. All diese Postulate verlangten dem Christentum und verlangen auch den anderen religiösen Überzeugungsgemeinschaften eine Selbstbeschränkung und damit auch Relativierung ihrer religiösen Geltungsansprüche und ihres Einflusses auf Moral, Recht und Politik in der Gesellschaft ab. Diese Implikationen stellen besonders für diejenigen Religionstypen eine enorme Zumutung dar, die nicht primär auf Erlösung von der Welt, sondern auf die Gestaltung der Welt ausgerichtet sind und die der von ihnen in Anspruch genommenen Wahrheit einen eindeutigen Vorrang vor der Gewährung von Freiheit einräumen. Der Blick in die Religionsgeschichte fördert zahlreiche Belege dafür zu Tage und bestätigt damit im Wesentlichen das Urteil von Robert Leicht: «Die Religionsfreiheit gehört, erstens, nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit von Religion – sehr wohl aber zu den Bedingungen der Freiheit. Noch schärfer, zweitens: Freiheit kann Religion nicht unterdrücken – sehr wohl aber Religion die Freiheit, zumindest in einigen Spielarten der Religion.»<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> R. Leicht: Religion und Freiheit – ein historisches Spannungsverhältnis, in: EKD (Hg): Bedrohung der Religionsfreiheit. Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern - Eine Arbeitshilfe, EKD-Texte 78, Hannover 2003, 10; ders.: In Wahrheit frei. Protestantische Profile und Positionen, Tübingen 2006, 25. – Als Kontrast zu dieser Aussage ist an Tocquevilles Einsicht zu erinnern: «Der Despo-

Die Entwicklung eines freiheitsfördernden Selbstverständnisses durch die Religionsgemeinschaften kann nur von diesen selbst geleistet werden (a). Die staatliche Religionspolitik kann und darf aber darauf Einfluss nehmen (b):

(a) Von den Religionsgemeinschaften im säkularen Staat muss die Entwicklung eines Freiheitsverständnisses erwartet werden, das mit den Grundsätzen der freiheitlichen Demokratie und der allgemeinen Religionsfreiheit zusammenstimmt. In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels hat Jürgen Habermas drei Reflexionsleistungen benannt, die dem religiösen Bewusstsein in den abendländischen Gesellschaften abverlangt werden müssen: «Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen. Ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential.»<sup>21</sup>

Diese Reflexionsanforderungen muten christlichen wie nichtchristlichen Religionsgemeinschaften zu, sich den Rahmenbedingungen der pluralistisch verfassten Gesellschaft, der vernunftgeleiteten Geisteskultur und des säkularen Staates zu unterstellen. Wenn die damit verbundene Selbstzurücknahme universaler gesellschaftlicher, kultureller und politischer Geltungsansprüche nicht nur in einem äußerlichen Zugeständnis bestehen, sondern in innerer Zustimmung gründen soll, muss auch in den außerchristlichen Religionsgemeinschaften die Bereitschaft wachsen, ihre Traditionsinhalte daraufhin auszulegen. Über die genetisch-exegetische, am Ursprungssinn orientierte Interpretation der Traditionsinhalte ist also eine teleologische Deutung auf die anvisierte Aussageabsicht hin erforderlich. Dabei werden die Ausleger bestrebt sein, die Kompatibilität ihrer Positionsbestimmungen mit den für normativ erachteten Überzeugungen ihrer jeweiligen Tradition zu wahren und zu erweisen.

---

tismus kommt ohne Glaube aus, die Freiheit nicht» (A. Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika I, Stuttgart 1959, 340).

<sup>21</sup> J. Habermas: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a.M. 2001, 13f. Siehe auch: ders.: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1995, 119–154.

(b) Der Staat kann und muss nicht nur (im Sinne der negativen Religionsfreiheit) Freiräume für die religiösen Agenten garantieren und auch nicht nur (im Sinne der positiven Religionsfreiheit) Rahmenbedingungen schaffen, in denen religiöse Gesinnungen innerlich frei gebildet und äußerlich frei praktiziert werden können. Über eine solche mehr oder weniger «blinde» Neutralität hinaus darf er durchaus auch Einfluss nehmen, um bestimmte Formen der Religionskultur aktiv zu fördern, etwa solche, die reflexiv-diskursive, pluralismusfähige, auf Kenntnis und Anerkennung religiöser Differenz zielende religiöse Selbstbestimmung hervorbringen. So sehr sich der Staat selbst religionspolitischer Parteinahmen zu enthalten hat, so wenig muss demnach die vom Religionsrecht geforderte Neutralität zu einer Beschränkung auf eine lediglich passive Respektierung von Freiräumen und auf eine aktive Schaffung von Regelungen zur freien Selbstentfaltung des religiösen Lebens in seiner Eigendynamik führen. Er kann und darf selbst als Träger einer freiheitlichen Religionsbildung (im Sinne von Bildung *in* der Religion, aber auch Bildung *der* Religion) tätig werden, um die Entstehung und Stärkung innerreligiöser Reflexionskulturen im Horizont der ihn tragenden Werte zu unterstützen und um die Religionsgemeinschaften zu einem produktiven Umgang mit religiös Differentem, zum Aushalten und Austragen der Differenzen in wechselseitigem Respekt anzuleiten – wie es Habermas fordert –, aber auch um die Wertpotenziale der religiösen Traditionen kulturell konstruktiv zur Geltung zu bringen. Zu diesem Zweck darf er staatlichen Religionsunterricht an den Schulen und die Ausbildung von Geistlichen an staatlichen Fakultäten unterstützen und auch reglementieren.

Das deutsche Bundesverfassungsgericht hat in diesem Zusammenhang von einer «fördernden Neutralität» des Staates gesprochen, die den Grundsatz der Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften nicht verletzt. In der Begründung eines Urteils, in dem das Gericht einer Beschwerde gegen das in Baden-Württemberg ausgesprochene Verbot für Lehrkräfte, an Schulen ein Kopftuch zu tragen, recht gab, heißt es: «Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität ist indes nicht als eine distanzierende im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung zu verstehen. Art. 4 Abs. 1 und 2 GG gebieten auch in positivem Sinn, den Raum für die aktive Betätigung der Glaubensüberzeugung und die Verwirklichung der autonomen Persönlichkeit auf weltanschaulich-religiösem Gebiet zu sichern».<sup>22</sup> Offen bleibt hier allerdings,

---

<sup>22</sup> BVerfG, 2 BvR 1436/02 vom 3.6.2003, Absatz-Nr. 43, [http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20030924\\_2bvr143602.htm](http://www.bverfg.de/entscheidungen/rs20030924_2bvr143602.htm), Stand: 5.1.07.

worin die Förderung besteht und welchen Religionsgemeinschaften sie in welcher Weise zugute kommen soll.

### 3. Religionsfreiheit und christlicher Glaube

In der bisherigen Darstellung habe ich zunächst vier unterschiedliche Verständnisse dessen, was mit «Religionsfreiheit» gemeint sein kann, gegenübergestellt und dann vor allem die Beziehung zwischen dem primär formal bestimmten Freiheitsverständnis des säkularen Rechtsstaates und der inhaltlich bestimmten Freiheit religiöser Subjekte und Gemeinschaften thematisiert. Dabei habe ich betont, dass das Postulat religiöser Neutralität des Staates als regulative Idee nach wie vor unaufgebbar, für die religionspolitische Aktivität des Staates aber nicht ausreichend ist. Dieser muss ein Interesse daran haben, bestimmte Weisen der religiösen Selbstbestimmung zu fördern: solche, die zu einem reflektierten, differenzbewussten, freiheitlichen Umgang mit der eigenen Tradition und anderen Religionskulturen führen, indem sie die Forderung anerkennen, dass Religionsfreiheit immer auch die Freiheit des Andersgläubigen einschließt<sup>23</sup>, und die auf diese Weise zur Freiheit in der Religion und zum Frieden zwischen den Religionen beitragen. Vielleicht ließe sich auch der Verfassungsauftrag von Art. 72. Abs. 2 der Schweizerischen Bundesverfassung in dieser Weise deuten. «Bund und Kantone können im Rahmen ihrer Zuständigkeit Maßnahmen treffen zur Wahrung des öffentlichen Friedens zwischen den Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften.»

Im nächsten Schritt meiner Überlegungen möchte ich die Frage aufgreifen, auf welchen Wegen eine christlich-theologische Rechtfertigung einer solchen, zur Anerkennung allgemeiner Religionsfreiheit führenden Selbstbestimmung möglich ist. Ich frage also nach der Beziehung von Wahrheit und Freiheit in der christlichen Religion und wende mich damit der vierten der eingangs unterschiedenen Ebenen zu. Mit dem Betreten dieser Ebene wechselt der Diskurs schwerpunktmäßig vom Feld der theologischen Ethik, in deren Zuständigkeitsbereich die Grundrechtsthematik in der Regel verwiesen wurde und wird, in das der Dogmatik. Ihr Beitrag zu diesem Diskurs besteht in der Offenlegung von Gründen, die aus der Perspektive des christlichen Glaubensdenkens für die Gewährung von Religionsfreiheit angeführt werden können. Eine scharfe Trennung von dogmatischer und ethischer

---

<sup>23</sup> Nach: R. Leicht: In Wahrheit frei, a.a.O., 25, in Abwandlung des bekannten Ausspruchs von Rosa Luxemburg.

Behandlung dieser Thematik kann und soll damit jedoch nicht vollzogen werden.

Zunächst ist zu fragen, ob es überhaupt spezifisch theologische Konzepte zur Begründung des Grundrechtes auf Religionsfreiheit geben sollte und geben darf. Würde damit nicht ihr säkularer Charakter und damit ihre Unabhängigkeit von religiösen und weltanschaulichen Traditionen und damit wiederum ihre Allgemeingültigkeit gefährdet? Ist also aus Respekt vor der inhaltlichen Neutralität dieses Grundrechts Zurückhaltung gegenüber inhaltlichen Begründungsversuchen geboten, um jeden Anschein einer theologischen Vereinnahmung zu vermeiden?

Andererseits wird das Grundrecht auf Religionsfreiheit – wie oben gesagt – die Anerkennung durch die Religionsgemeinschaften nur dann dauerhaft gewinnen können, wenn es sich aus ihren Traditionen heraus untermauern lässt. Es bedarf des Aufweises von traditionsimmanenten Gründen, die den Anhängern der jeweiligen Religionsgemeinschaft ein Eintreten für eine möglichst weitgehende, prinzipiell alle Religionen, Konfessionen und auch nicht-religiöse Weltanschauungen umfassende Religionsfreiheit nahe legen.

Die Darstellung von Gründen muss aber in dem Bewusstsein erfolgen, dass die Geltung des Grundrechtes der Religionsfreiheit – wie auch die Geltung aller anderen Grundrechte – nicht von der Validität dieser Gründe oder gar von der Zustimmung zu ihnen abhängig sein darf. Sonst stünde diese Geltung in den Begründungsdiskursen immer wieder neu zur Disposition. Demgegenüber muss daran festgehalten werden, dass sie axiomatisch (mit dem Postulat selbst gesetzt), universal (die Religionstraditionen übergreifend) und unbedingt (von keiner Geltungsbedingung abhängig) ist. Die Bindung der Geltung an spezifische, bestimmten religiösen oder philosophischen Traditionen verhaftete Begründungen würde die Geltung beschränken.<sup>24</sup>

Die Forderung, inhaltliche Gründe für Prinzipien anzuführen, die aber nicht beanspruchen, die Geltung dieser Prinzipien zu konstituieren, wird einlösbar, wenn diese Fundierungen im Sinne von *Rechtfertigungen* oder von

---

<sup>24</sup> Die von Stefan Grotefeld in seinem Buch «Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft» (Forum Systematik 29), Stuttgart 2006 ausführlich und tiefgreifend diskutierte Frage, ob es eine moralische Verpflichtung gibt, religiöse Überzeugungen aus politischen Beratungs- und Entscheidungsprozessen auszuklammern, bietet viele weiterführende Hinweise zu der hier erörterten Problematik inhaltlicher systematisch-theologischer Untermauerungen der Forderung nach Religionsfreiheit. Siehe auch: W. Pannenberg: Christliche Rechtsüberzeugungen im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft, in: ders.: Beiträge zur Ethik, Göttingen 2004, 55–68.



*Untermauerungen* statt von Begründungen (im strengen Sinn von Ableitungen) aufgefasst werden. Begründungen gehen dem Postulat sachlich voraus, Rechtfertigungen folgen ihm nach.<sup>25</sup> Rechtfertigungen leiten das Postulat nicht aus übergeordneten Axiomen ab, sondern gehen von ihm aus und suchen seine Geltung zu erweisen, nicht aber hervorzubringen. Mit der (allen Begründungsstrategien voraus liegenden) Geltungsanerkennung ist dessen Begründungsoffenheit zugestanden, d.h. die Möglichkeit eingeräumt, es auf unterschiedliche Weise im Rahmen verschiedener Traditionen zu verankern.

Solche Begründungsoffenheit eignet den Grundrechten als basalen, nicht begründungsbedürftigen Setzungen<sup>26</sup>: «Was für alle gelten soll, kann jeder auf seine Weise rechtfertigen (und so in der eigenen Gruppe zustimmungsfähig machen).»<sup>27</sup> Es geht bei den hier anvisierten Rechtfertigungen nicht um den von Heinz Eduard Tödt und Wolfgang Huber zu Recht zurückgewiesenen Versuch, die Menschenrechte «im nachhinein für christlich zu erklären oder sie christlich zu legitimieren»<sup>28</sup>, sondern darum, ihre außer Frage stehende Legitimität aus dem christlichen Glauben heraus darzulegen. Kants klare Unterscheidung von Recht und Ethos (inkl. Religion) bleibt bestehen.

Nach dieser Vorüberlegung sollen nun die m.E. wichtigsten systematisch-theologische Rechtfertigungsfiguren zur Untermauerung des Grundrechts auf Religionsfreiheit ausgewiesen werden. Sie stehen nicht nebeneinander, sondern in Beziehung zueinander, ergänzen und korrigieren sich wechselseitig. Ich rekonstruiere sie nicht aus bestimmten Entwürfen, sondern als idealtypische Argumentationsstränge.

---

<sup>25</sup> Siehe zu dieser Unterscheidung: A. Plantinga: *Warranted Christian Belief*, New York/Oxford 2000.

<sup>26</sup> Siehe dazu die Überlegungen von Wolfgang Vögele zur Begründungsoffenheit von Menschenwürde: W. Vögele: *Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit*, in: J. Dierken / A. von Scheliha (Hg): *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus (Religion in Philosophy and Theology 16)*, Tübingen 2005, 265–276, bes. 271ff.

<sup>27</sup> F.-W. Graf: *Mehr als eine Idee*, in: EK 29 (1999) 639.

<sup>28</sup> W. Huber / H. E. Tödt: *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, München 1988<sup>3</sup>, 71.

### 3.1 Der Ansatz bei der Glaubens- und Gewissensfreiheit

Zu Recht hat Trutz Rendtorff die Glaubens- und Gewissensfreiheit als «materiale(n) Kern protestantischen Staatsverständnisses»<sup>29</sup> bezeichnet. Ihre Traditionslinie lässt sich bis zu Paulus zurückverfolgen. Dabei zeigt sich allerdings auch, dass zwischen Glaubens- und Gewissensfreiheit unterschieden werden muss: Nach Paulus ist das Gewissensurteil nicht mit dem Glaubensvollzug identisch, denn das Gewissen eignet auch dem natürlichen Menschen (wie sich aus Röm 2,14f ergibt). Der Christ hat das Gewissensurteil anderer zu achten, auch wenn er es für falsch hält. Die erkannte Wahrheit darf sich nicht über die Liebe zum Nächsten hinwegsetzen, sondern muss sich darin bewähren. Das zeigt sich an der paulinischen Position zum Genuss des Götzenopferfleisches (1. Kor 8,7-13).

Wenn auch nicht im neuzeitlichen Sinn der autonomen Selbstbestimmung, so lokalisiert doch Luther das unvertretbare Personenzentrum des Menschen in dessen Gewissen. Die Freiheit des Gewissens liegt ihm zufolge allerdings nicht in diesem selbst. Es ist vielmehr von der Sünde im Gesetz gefangen und kommt erst im Freispruch durch das Evangelium von der Gnadenstat Gottes in Christus zur Freiheit – als «Gefangensein» im Wort Gottes. Das Gewissen kann und darf allerdings nur von Gott bezwungen werden, niemals von Menschen. Daraus ergibt sich die Forderung Luthers, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf.<sup>30</sup>

Die Wahrheit des christlichen Glaubens geriete in einen performativen Selbstwiderspruch, wenn sie sich mit Zwangsmitteln durchsetzen wollte. Wie sie der Liebe weder über- noch untergeordnet werden kann, sondern in dieser selbst besteht, so darf sie auch der Freiheit nicht entgegen gestellt werden. Sie führt in die Freiheit (Joh 8,32).

In der sog. neuprotestantischen Theologie ist diese pisteologische Rechtfertigungsfigur dann subjektivitätstheoretisch ausgebaut und auf den *Akt* der Gewissensbildung bzw. auf den *Vollzug* des Glaubens als personaler Selbstbestimmung zentriert worden. Für das am Gewissen der Person orientierte Glaubensverständnis des neuzeitlichen Protestantismus ist Freiheit die fundamentale, von Gott gegebene Konstitutionsbedingung des Glaubens wie der Subjektivität überhaupt. Daher widersprechen Glaubensinhalte, welche die Freiheit des Glaubensvollzugs bestreiten, dem Wesen des Glaubens. Der Glaubensvollzug ist ein Freiheitsvollzug. Freiheit ist dem *Glaubensinhalt*

---

<sup>29</sup> T. Rendtorff: Die Autorität der Freiheit. Die Stellung des Protestantismus zu Staat und Demokratie, in: ders.: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, 92.

<sup>30</sup> WA 11, 264.

gegenüber vorrangig. Als wesentlich uneingeschränkt muss die Freiheit des Glaubens dann auch die Selbstbestimmung zu anders- und nichtchristlichen, sowie zu anders- und nichtreligiösen Überzeugungs- und Gewissensbildungen einschließen und d.h. prinzipiell jede religiöse und nichtreligiöse Haltung unter Rechtsschutz stellen. Aus dem Wesen der subjektiven Selbstbestimmung *zum* und *im* Glauben leitet sich demnach die Forderung nach Religionsfreiheit ab.

Im Blick auf die Konsequenzen für das Verständnis der Religionsfreiheit ist dieser subjektivitätstheoretisch ausgerichtete, von der Analyse des Glaubensvollzuges als religiöser Selbstbestimmung des Menschen ausgehende Ansatz jedoch in dreifacher Hinsicht diskussionswürdig – aufgrund seiner Subjektzentriertheit, seines verinnerlichenden bzw. vergeistigenden Glaubensverständnisses und seiner starken Betonung des Glaubensvollzuges.

(a) Zum einen geht er aus von einer durch das individuelle Subjekt vollzogenen sittlichen und religiösen Selbstbestimmung, ist also an einem spezifischen anthropologischen, subjekt- und subjektivitätszentrierten Vorverständnis orientiert, das eine Tendenz zum Individualismus hat und die Dimensionen der Sozialität als sekundär erscheinen lässt. Damit steht er in Spannung zur Priorisierung der Beziehunghaftigkeit des Menschen vor seiner Individualität in der philosophischen und theologischen Anthropologie in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. und er steht auch in Spannung zu kommunitär ausgerichteten Traditionen innerhalb und außerhalb des Christentums.

(b) Zum zweiten geht sie von der Innerlichkeit des Glaubens aus und fokussiert den Blick damit ganz auf die innere Gewissens- und Glaubensfreiheit. Die äußere Bekenntnis- und Kultusfreiheit, also die Freiheit zur öffentlichen Religionsausübung erscheint dann als deren Derivat. Die Gewährung äußerer Religionsfreiheit ergibt sich religionsrechtlich und -politisch aber keineswegs selbstverständlich aus der Gewährung der inneren. Deren Freigabe kann auch mit der Zurückdrängung der Religion in die Sphäre des Privaten verbunden sein und die öffentliche Religionsausübung damit gerade einschränken. Die heute drängenden Fragen betreffen jedoch die juristischen und präjuridischen Vermessungen der Spielräume für die *öffentliche* Religionspraxis und sie betreffen – damit zusammenhängend – nicht nur die individuellen, sondern auch die korporativen religiösen Handlungssubjekte, d.h. die Vergemeinschaftungen.

Die Religionspraxis kann nicht nur – wie es der subjektivitätstheoretische Ansatz tut – als primär individuelles Ausagieren persönlicher religiöser Überzeugungen gedeutet werden. Die relative Eigenständigkeit und Eigen Dynamik religiöser Gemeinschaften, Institutionen und Traditionen bleibt dabei unterbestimmt. Als Grundrecht ist die Religionsfreiheit auf die einzelne Person bezogen; die Wahrnehmung und Ausübung von Religionsfreiheit

bezieht sich aber darüber hinaus auf die Beziehung von korporativer Religionspraxis und ziviler Gesellschaft – bis hin zum Recht der Religionsgemeinschaften, die politisch Herrschenden öffentlich zu kritisieren. Gegenüber den in dieser Beziehung vorzunehmenden Konkretionen der Religionsfreiheit – sei es in religionsrechtlichen Bestimmungen oder in der Aushandlung gesellschaftlicher Darstellungs- und Handlungsspielräume – bleibt der subjektivitätstheoretische Ansatz relativ abständig.

(c) Der subjektivitätstheoretische Ansatz geht drittens von einem formalisierten Glaubensverständnis aus, das sich ganz auf den *Vollzug* des Glaubensaktes konzentriert und diesen Vollzug als Realisierung der Konstitutionsbedingungen der Subjektivität deutet. Alle spezifisch christlichen Glaubensinhalte treten zurück. Damit tritt auch die Notwendigkeit zurück, Religionsfreiheit aus diesen Glaubensinhalten zu begründen.

Wenn das allgemeine Grundrecht auf Religionsfreiheit aber von den christlichen Religionsgemeinschaften nicht nur äußerlich und aus pragmatischen Erwägungen anerkannt, sondern in der christlichen Tradition verankert und aus ihr heraus entfaltet werden soll, dann braucht es inhaltliche Rechtfertigungsfiguren aus der Mitte des christlichen Glaubensdenkens, die sich nicht nur auf den *Vollzug* der Freiheit beziehen, sondern auf deren *Ermöglichung*. Ohne dem Ansatz bei der Glaubens- und Gewissensfreiheit seine Geltung insgesamt zu bestreiten, nenne ich vier weitere solcher Rechtfertigungsfiguren, die sachlich eng verbunden sind: Sie kreisen um die Gravitationszentren der Theologumena von der Schöpfungsliebe, der Gnade, der Geschichtsherrschaft und der Entzogenheit Gottes.

### 3.2 Der schöpfungstheologisch-fundamentalanthropologische Ansatz

Zur Untermauerung nicht nur des Rechts auf Religionsfreiheit, sondern der Grundrechte insgesamt wurde und wird sowohl in der katholischen wie in der protestantischen Theologie immer wieder Bezug genommen auf die Prädikation der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Als erster Freigelassener der Schöpfung und Mandatar Gottes in der Schöpfung ist der Mensch Träger von unveräußerlicher Würde und daraus folgenden Freiheitsrechten. Zu diesen Grundrechten gehört auch das Recht auf religiöse Selbstbestimmung; theologisch gewendet: das Recht, in Freiheit die Antwort auf das Wort Gottes zu geben oder auch zu verweigern, d.h. in Sünde zu fallen. Daraus ergibt sich die Forderung, die Person mit ihren Überzeugungen und ihrem Recht der freien Überzeugungsbildung als Geschöpf Gottes anzuerkennen.

Diese Rechtfertigungsfigur steht im Zentrum des theologischen Durchbruchs zur Anerkennung der Religionsfreiheit durch die römisch-katholische Kirche. Unter Zurückdrängung eines subjektivitätstheoretisch angelegten

Freiheitsverständnisses stellt die «Erklärung über die Religionsfreiheit» («*Dignitatis humanae*») des Zweiten Vatikanischen Konzils fest, «das Recht auf religiöse Freiheit (sei) nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet» (d.h. in ihrer Gottebenbildlichkeit; DH 2). Hinzu tritt der offenbarungstheologische Gedanke, dass Gottes Selbstmitteilung nach einer freiwilligen Antwort und Annahme verlangt (DH 9ff), die nur in der «Freiheit des christlichen Glaubensaktes» (DH 9f) gegeben werden kann.<sup>31</sup>

### 3.3 Der soteriologisch-rechtfertigungstheologische Ansatz

Während die bei der Prädikation der Gottebenbildlichkeit ansetzende Rechtfertigungsfigur von der Geschöpflichkeit des Menschen ausgeht und darin anschlussfähig für philosophisch-naturrechtliche Begründungsfiguren ist, nimmt die *soteriologisch-rechtfertigungstheologische* ihren Ausgang bei der in Christus eröffneten «Freiheit eines Christenmenschen», die im Glauben zugeeignet wird. Hier wird der Ermöglichungsgrund der im Gewissen wahrgenommenen Freiheit thematisch. Er liegt in der zugesagten Freiheit, die ihren Ursprung in Gottes befreiender Gnade hat und die sich in der Bedingungslosigkeit der göttlichen Anerkennung der menschlichen Person unabhängig von ihren Taten und auch von ihren Überzeugungen realisiert.

Als «in Christus» eröffnete Freiheit ist sie zunächst jedoch nur auf die christliche Existenz bezogen. Darin scheint die Schwäche dieser Rechtfertigungsfigur gegenüber den philosophischen, mit allgemeingültigen Vernunftargumenten operierenden und auch gegenüber den schöpfungstheologischen, bei der Gottebenbildlichkeit ansetzenden Grundlegungen zu bestehen. Schließlich soll Religionsfreiheit nicht als Christenrecht, sondern als allgemeines Menschenrecht verantwortet werden. Da vor allem protestantisch bestimmte Erklärungen zur Religionsfreiheit auf christozentrisch-rechtfertigungstheologische Begründungen rekurrieren<sup>32</sup>, muss herausgear-

---

<sup>31</sup> Aus der Fülle der Literatur zu «*Dignitatis humanae*» siehe: J. Hamer / Y. Congar (Hg): Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit, Paderborn 1967; E.-W. Böckenförde: Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Bd. 3), Freiburg i.Br. 1990, 13ff; Th. Weißenborn: Religionsfreiheit. Christliche Wahrheit und menschliche Würde im Konflikt? Marburg 2003, bes. 159ff.

<sup>32</sup> Wie dies etwa in der «Erklärung zur Religionsfreiheit» der Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 (abgedruckt in: F. Lüpsen [Hg]: Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948, Bethel 1948<sup>2</sup>, 70–73) und in der «Stellungnahme zur Religionsfreiheit» der Vollver-

beitet werden, inwiefern sich aus diesem Ansatz überhaupt ein Bekenntnis zur allgemeinen Religionsfreiheit gewinnen lässt.<sup>33</sup>

Es ist dies möglich, wenn die im Glauben zugesprochene Freiheit, die in der Teilhabe an Christus gründet, auf ihre Folgen hin ausgelegt wird. Die erste und wichtigste Frucht, die sie hervorbringt, besteht in der freiheitsgewährenden Liebe zum Nächsten, die dessen Anders- und Besonderheit respektiert. Da Liebe in die Gemeinschaft führt, kommt hier die Sozialität der Freiheit zum Tragen, die einer einseitig individualisierenden Auslegung der grundlegenden Freiheitsrechte entgegengesetzt werden kann. Auch Religionsfreiheit realisiert sich demnach als «kommunikative Freiheit» in achtender Teilhabe und d.h. auch als Freiheit des verantwortlichen Handelns in der Welt.<sup>34</sup>

### 3.4 Der geschichtstheologisch-pneumatologische Ansatz

Nicht mehr nur auf die Person und damit auf die subjektive Freiheit, sondern auf die Religionen als Geschichtswirklichkeiten bezogen ist der *geschichtstheologisch-pneumatologische* Ansatz. Er ist in der Geschichtsphilosophie des Deutschen Idealismus ausgebaut worden. Geschichte als Prozess zunehmender Freiheit gründet demnach in der Vergeschichtlichung der un-

---

sammlung in Neu-Delhi 1961 (abgedruckt in: W. A. Vissert't Hooft [Hg]: Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962, 178–181) der Fall war. Siehe dazu: Th. Weißenborn: Religionsfreiheit, a.a.O., 226–242; D. C. Epps: Der ökumenische Beitrag, in: EKD (Hg): Bedrohung der Religionsfreiheit, a.a.O., 16–24.

<sup>33</sup> Die deutliche Differenz zwischen dem theologischen Freiheitsbegriff der reformatorischen Theologie und der Rechtsgarantie auf Religionsfreiheit als «Wahlfreiheit des freien Individuums zwischen verschiedenen religiösen Meinungen und Gruppen» ist präzise herausgearbeitet in: M. Heckel: Art. Religionsfreiheit, I. Geschichte und Grundsatzfragen, in: Evangelisches Staatslexikon, a.a.O., 822f. Siehe auch: ders.: Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie, Heidelberg 1987. – Die Behauptung, dass «mit der Anerkennung der Konstitutionsbedingungen eigener Gewissheit», wie sie der Christ im Glauben erfährt, «notwendig die Anerkennung anderer, ebenso durch Unverfügbarkeit und Freiheit konstituierter Gewissheiten gegeben» ist und dass Religionsfreiheit «damit im ureigensten Interesse religiöser Gewissheitsbildung selbst» liegt (D. Schlenke: Art. Religionsfreiheit, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 7, Tübingen 2004, 308), verzichtet auf eine inhaltliche Vermittlung zwischen der theologisch bestimmten christlichen Freiheit und der allgemeinen Religionsfreiheit und stützt sich ganz auf das Prinzip der Wechselseitigkeit.

<sup>34</sup> Siehe dazu: W. Huber: Christliche Freiheit in der freiheitlichen Gesellschaft, in: EvTh 56 (1996) 99–116, bes. 108f.

endlichen zur endlichen Freiheit, in der Selbstverendlichung, Selbstvergegenwärtigung, Kontextualisierung der absoluten göttlichen Freiheit. Darin ist nicht nur das menschliche Personsein konstituiert, sondern die geschichtliche Wirklichkeit insgesamt – als Geschehen endlicher Freiheit, das in den Religionen in kulturspezifischen Formen subjektiv erfasst und vergewissert wird. Dieser Sicht zufolge gehören die Religionen als Geschichtswirklichkeiten mit in das von Gott konstituierte Freiheitsgeschehen, auch wenn sie dies in ihren Lehr-, Organisations- und Praxisformen zuweilen eher ver- als entgegenbringen. In politisch auszuhandelnden Grenzen ist ihnen das größtmögliche Recht auf Selbstentfaltung zuzugestehen.

### 3.5 Der offenbarungstheologisch-eschatologische Ansatz

Bei der spezifischen Verfasstheit der christlichen Wahrheitsgewissheit setzt ein Rechtfertigungsversuch an, den man als *offenbarungstheologisch-eschatologischen* bezeichnen kann und der in einer gewissen Nähe zur Dialektischen Theologie steht. In vorsichtiger Übertragung kann er aber auf alle Offenbarungsreligionen bezogen werden. All diese Religionen wissen mehr oder weniger deutlich um die Dialektik von Offenbarung und bleibender Geheimnishaftigkeit Gottes bzw. um die Differenz zwischen ihrem Konstitutionsgrund aller Wirklichkeit und den in ihren Traditionen vorgenommenen Symbolisierungen dieses Konstitutionsgrundes. Indem sie diesen «eschatologischen Vorbehalt» zur Geltung bringen, führen sie ein religionskritisches Prinzip ein. Das Bewusstsein der unaufhebbaren Differenz und Alterität Gottes müsste sie dazu bewegen, Freiheitsräume für religiöse Differenz und Alterität zu eröffnen.

Der Dialektik von Offenbarkeit und Entzogenheit Gottes entspricht die prinzipielle Ungesicherheit des Glaubens, der seinem Wesen gemäß nicht über eine *certitudo* hinaus zur *securitas* gelangen kann. Auch daraus ergibt sich die theologisch begründete Notwendigkeit, differente Vergewisserungsformen – bis hin zur Gottesleugnung – zuzulassen. Oft haben gerade atheistische Positionen mit quasi prophetischer Kraft erstarrte Glaubensgewissheiten aufgerüttelt.

Unter den Bedingungen der Entzogenheit Gottes und der Geschichtlichkeit und Endlichkeit der menschlichen Existenzverfassung kann es Wahrheit nicht in einem abstrakten An-Sich geben. Sie existiert immer nur im Wahrheitsbewusstsein konkreter Subjekte. Daher «gibt es kein abstraktes Recht der Wahrheit, sondern nur das Recht konkreter Menschen, nach der Wahrheit zu suchen und nach der erkannten Wahrheit zu leben. Das Recht kann deshalb nicht die Wahrheit selbst oder gar die absolute Wahrheit verwirklichen ... Das Recht kann und muss aber den Raum der Freiheit ge-

währleisten, in dem die Wahrheit gesucht und gemäß der erkannten Wahrheit gelebt werden kann.»<sup>35</sup>

Zusammenfassend kann man sagen, dass sich aus dem christlichen Glaubensdenken heraus starke Argumentationsfiguren zur Rechtfertigung der Forderung nach Religionsfreiheit ergeben. Es sind dies zum einen pisteologische Denkformen, die bei der Gewissensbildung und beim freien Glaubensvollzug des einzelnen ansetzen, zum zweiten schöpfungstheologische, von der ontologischen Wesens- und der funktionalen Auftragsbestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes ausgehende Ansätze, zum dritten rechtfertigungstheologische, die nach dem Grund und den Früchten der christlichen Freiheit fragen, viertens geschichtstheologische Konzepte, welche die Religionen als mehr oder weniger gebrochene Manifestationen des freiheitsschaffenden Geistes Gottes würdigen und schließlich die «eschatologische» Erinnerung an die Differenz zwischen der Wahrheit Gottes und den Wahrheitsansprüchen der Religionen bzw. der religiösen Subjekte. Sie alle lassen sich auf unterschiedliche Weise mit den Grundsätzen der christlichen Ethik verbinden – wie dem Gebot der unbedingten Nächstenliebe, die nach 1. Kor 13,7 zu einer «Alltoleranz» führt.

Diese (erweiter- und ausbaubare) Zusammenstellung von Rechtfertigungsfiguren kann die Forderung nach allgemeiner Religionsfreiheit aus der Mitte des christlichen Glaubensdenkens heraus unterstützen. Christen können und sollen sich aus gutem Grund dafür einsetzen, freiheitliche Grundordnungen in den Gesellschaften zu stärken und den Religionsgemeinschaften darin möglichst weitgehende Freiheitsrechte einzuräumen. Nicht die Freiheitsgewährung, sondern die Freiheitseinschränkung ist rechtfertigungsbedürftig. Nur dort, wo hochrangige Werte verletzt zu werden drohen, wo etwa die freiheitliche, demokratische Ordnung des Rechtsstaates oder der innere Frieden der Gesellschaft gefährdet ist oder wo es zu Verletzungen von Menschenrechten kommt, darf die Freiheit der Religionsausübung für einzelne und Religionsgemeinschaften beschränkt werden – und auch dies nur, soweit es unbedingt notwendig ist.

---

<sup>35</sup> W. Kasper: Religionsfreiheit als theologisches Problem, in: J. Schwartländer (Hg): Freiheit der Religion, a.a.O., 288.