

Wolfgang Huber

Der säkulare Staat und die Kirchen

Vortrag beim Parlamentarischen Abend
der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen

– Hannover, 12. Mai 2015 –

Im Blick auf das Verhältnis zwischen dem Staat und den christlichen Kirchen kommt dem Land Niedersachsen im Kreis der deutschen Bundesländer eine beispielhafte Bedeutung zu. Ich erinnere mich gut daran, wie im März 2005 im Kloster Loccum das fünfzigjährige Jubiläum des Loccumer Vertrags gefeiert wurde, der am Beginn der evangelischen Staat-Kirche-Verträge der Nachkriegszeit stand. Mit der Loccumer Formel von der „gemeinsamen Verantwortung“ von Staat und Kirche für den „evangelischen Teil der niedersächsischen Bevölkerung“ und dem damit verbundenen „freundschaftlichen Verhältnis zwischen Land und Landeskirchen“ wurde die These von der Partnerschaft zwischen Staat und Kirchen auf zwei einprägsame Formeln gebracht: „gemeinsame Verantwortung“ und „freundschaftliches Verhältnis“. Das Loccumer Modell setzte sich zunächst in anderen westdeutschen Ländern durch und fand in einer zweiten Welle nach der Einigung Deutschlands auch in den neuen Bundesländern Anwendung, schließlich und endlich 2006 sogar in Berlin.

Im Februar dieses Jahres konnten Sie fünfzig Jahre Niedersachsenkonkordat feiern; es war von vergleichbar epochaler Bedeutung wie der Loccumer Vertrag, weil es die Debatte über konkordatsrechtliche Regelungen von der Fixierung auf das Reichskonkordat von 1933 löste und die fortbestehende Leistungsfähigkeit dieser Gestaltungsform für den katholischen wie für den evangelischen Bereich demonstrierte.

Schließlich stellte das Land Niedersachsen unter Beweis, dass der Gottesbezug, wie er ursprünglich im Bonner Grundgesetz formuliert worden war, kein überkommenes Relikt, sondern eine durchaus zukunftsfähige Ortsbestimmung darstellt. Das geschah durch die Präambel, die der niedersächsischen Verfassung 1994 vorangestellt wurde; sie beschreibt den Verantwortungshorizont, in dem sich ein so grundlegender Akt wie die Verfassungsgebung eines demokratischen Gemeinwesens vollzieht, mit den Worten: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen hat sich das Volk von Niedersachsen durch seinen Landtag diese Verfassung gegeben.“

Doch auch wenn derart grundlegende Festlegungen zum Verhältnis von Staat und Kirche verfassungs- und vertragsrechtlich noch so stabil verankert sind, nötigen seismographische Veränderungen, ja vielleicht sogar tektonische Verschiebungen immer wieder zu neuen Vergewisserungen. Solche Veränderungen und Verschiebungen zeigen sich in allen Teilen Deutschlands. In ihnen spüren wir nicht nur Wandlungen, die mit der Vereinigung Deutschlands zusammenhängen, sondern auch Veränderungen, die durch das Zusammenwachsen Europas ebenso geprägt sind wie durch die wachsenden Verflechtungen in der einen Welt. Die Vereinigung Deutschlands hat neben allen Aufbrüchen auch Traditionsabbrüche zu Tage gefördert, die sich zwar schon über lange Zeit angebahnt hatten, nun aber unübersehbar wurden. Mit ihnen verbinden sich die kulturellen und religiösen Auswirkungen, die mit den Wanderungsbewegungen unserer Zeit verbunden sind. Zu ihnen gehört nicht nur die Migration von Menschen, sondern ebenso die Migration von Lebensformen, kulturellen Gewohnheiten und religiösen Prägungen. Die verbreitete Auffassung, Mitteleuropa sei durch einen Prozess durchgreifender Säkularisierung hindurchgegangen, wird durch die Erfahrung überlagert, dass wir in einer „postsäkularen“ Situation religiöser Pluralität leben. Die Auszehrung volkscirchlicher Bestände verbindet sich mit neuen Formen religiöser Vitalität, die am Islam vielleicht noch deutlicher und auch zwiespältiger zu Tage tritt als am Christentum. Das beruhigende Gefühl, im Herzen Europas in einer religiös gemäßigten Zone zu leben, wird durch die Irritation einer um sich greifenden religiösen Apathie auf der einen und eines nicht nur in fernen Ländern auffälligen religiösen Fundamentalismus auf der anderen Seite aufgestört. Neuartige Fragen werden gestellt. „Wie viel Religion verträgt der Staat?“ – so heißt eine dieser neuartigen Fragen.

Vor einem Jahrhundert, das lange währende Bündnis von Thron und Altar im Rücken, konnte man noch fragen: Wie viel Staat verträgt die Kirche? Die Emanzipation der Kirche vom Staat sollte die Tür zu einem „Jahrhundert der Kirche“ öffnen. In der Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Regime war auf der einen Seite die Anpassungsbereitschaft nicht nur des „Kirchenvolks“, sondern auch der „Kirchenführer“ zu beobachten; zugleich wurde jedoch der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche auch

in seiner kritischen Funktion entdeckt. „Kritische Solidarität“, ja auch ein „kirchliches Wächteramt“ wurden deshalb zu unentbehrlichen Elementen des partnerschaftlichen Verhältnisses von Staat und Kirche. Im Prozess religiöser Pluralisierung mussten die Kirchen lernen, dass sie sich nicht auf einen unbefragten Alleinvertretungsanspruch in Fragen von Religion und Moral berufen konnten. Andere Angebote drängen in den öffentlichen Raum. Das überkommene Staatskirchenrecht wird als ein pluralismusoffenes Religionsverfassungsrecht neu interpretiert. Sogar der Verweis auf die christliche Prägung wichtiger Bildungsinhalte wird höchststrichterlich als eine unangemessene Privilegierung der Kirchen angesehen und entsprechend kritisch befragt. Der Religionsunterricht muss ebenso neu interpretiert und legitimiert werden wie die religionsrechtlichen Pflichten von Lehrkräften an staatlichen Schulen, das Befolgen islamischer Bekleidungs Vorschriften eingeschlossen.

Einen aufregenden „Platztausch“ zwischen Religion und Staat hat der katholische Theologe Hans-Joachim Höhn in diesem Zusammenhang beobachtet. Während in der europäischen Tradition die Religion als Legitimationsgrundlage für die staatliche Obrigkeit herangezogen wurde – das monarchische Gottesgnadentum verband sich mit der paulinischen Feststellung, es gebe keine Obrigkeit „außer von Gott“ (Röm 13,1) –, bedarf nun die Religion der staatlichen Sicherung. Auf den Staat kommt die Aufgabe zu, die legitime Wahrnehmung religiöser Belange und damit die friedliche Koexistenz religiöser Überzeugungen zu sichern.

Doch so neu, wie es in einer solchen Aussage erscheint, ist diese staatliche Aufgabe nicht. Bekanntlich entsteht die Aufgabe einer europäischen Friedensordnung in der Neuzeit aus den konfessionellen Bürgerkriegen der nachreformatorischen Zeit. Weil die christlichen Konfessionen selbst den Frieden nicht zu verbürgen wussten, den sie doch verkündigten, musste von Staatswegen eine Friedensordnung gesichert werden, „als ob es Gott nicht gäbe“ – „etsi deus non daretur“. Hugo Grotius hat mit dieser oft zitierten und oft missverstandenen Formel die Grundaufgabe einer europäischen Friedensordnung auf den Begriff gebracht. Schon damals zeigte sich, dass Religionen von Voraussetzungen leben, die sie

6

selbst nicht sichern können. Diese Seite im Verhältnis von Staat und Religion wird oft verkannt, wenn man sich nur auf Ernst Wolfgang Böckenfördes These beruft, der freiheitliche säkulare Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne. Nein, die Abhängigkeit ist wechselseitig. Auch die Religionen sind darauf angewiesen, dass der Staat die Herrschaft des Rechts gewährleistet, ohne die Religion nicht in Freiheit und Frieden ausgeübt werden kann. Religionsfreiheit und Religionsfrieden sind elementare Gewährleistungen des Staats, so wie Gottvertrauen und Nächstenliebe elementare Gewissheiten der Religion sind. Es gibt eine wechselseitige Abhängigkeit von Religion und Staat; sie bleibt aber nur im Lot, wenn die wechselseitige Unabhängigkeit von Staat und Religion gewahrt wird. Dieses Miteinander von Abhängigkeit und Unabhängigkeit bildet den entscheidenden Grund dafür, das in Deutschland herrschende System einer Kooperation von Staat und Kirchen auf der Basis der Freiheit auch unter den Bedingungen der Gegenwart und der voraussehbaren Zukunft zu bejahen.

Die Balance zwischen Abhängigkeit und Unabhängigkeit lässt sich nur halten, wenn man den Freiheitswert hoch hält, der mit der europäischen Unterscheidung zwischen Religion und Staat verbunden ist. Diese Unterscheidung gehört wesentlich zur politischen Kultur des Westens, wie Heinrich August Winkler sie in seiner epochalen „Geschichte des Westens“ beschrieben hat. Jesu Wort über die Steuermünze hat dafür emblematische Bedeutung: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mk 12,17). Diese Unterscheidung hat eine ebenso entlastende wie anspruchsvolle Konsequenz. Sie befreit jede irdische Instanz davor, einen totalen Anspruch auf den Menschen zu erheben: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29). Das befreit nicht nur von absoluten Gehorsamsansprüchen politischer, sondern auch kirchlicher Instanzen. Darin besteht die entlastende Bedeutung dieser Unterscheidung. Anspruchsvoll ist sie darin, dass sich aus ihr eine Widerstandspflicht gegen Gehorsamsforderungen ergeben kann, die mit der eigenen Gewissensüberzeugung kollidieren. Wichtig wurde es deshalb, einen Maßstab zu finden, an dem eine solche Widerstandspflicht verständlich gemacht werden konnte. Der Durchbruch zur universalen Anerkennung von Menschenwürde und Menschenrechten in der Mitte des 20. Jahrhunderts hängt mit dieser Frage zusammen.

Dieses Resultat ist nicht nur aus politischer Perspektive zu bejahen. Christen haben starke Gründe dafür, in kritischer Auseinandersetzung mit der Menschenrechtsdistanz früherer Epochen der Christentumsgeschichte den engen Zusammenhang zwischen dem christlichen Menschenbild und der Überzeugung von der Unantastbarkeit der Menschenwürde anzuerkennen. Der lange Weg, auf dem diese Einsicht sich durchsetzte, mitsamt den Irrwegen, die in dieser geschichtlichen Entwicklung eingeschlagen wurden, ist heute nicht nachzuzeichnen. Das bleibende Ergebnis besteht darin, dass eine Freiheitsordnung, die politische und religiöse Freiheit gewährleistet, auf dem Respekt vor der gleichen Würde jedes Menschen sowie auf der Unterscheidung, damit zugleich aber auch auf der Anerkennung des Politischen wie des

Religiösen beruht. Für den Staat bedeutet dies, dass er Religion respektiert, ohne sich mit ihr zu identifizieren, dass er den Glauben achtet, ohne über ihn zu verfügen, dass er Glaubensgemeinschaften Raum gewährt, ohne sie in seine Abhängigkeit zu bringen. Die Neutralität, zu der er um der Religionsfreiheit willen verpflichtet ist, trägt deshalb, wie das Bundesverfassungsgericht einmal gesagt hat, den Charakter einer „offenen und übergreifenden, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernden“ Neutralität.

8

Für religiöse Institutionen bedeutet diese Unterscheidung, dass sie die ihnen anvertraute Botschaft verkündigen, komme sie gelegen oder ungelegen, dass sie für die göttlich verbürgte Würde des Menschen eintreten, auch wenn sie das in Konflikt mit herrschenden Mächten führt, dass sie sich dabei aber nicht staatliche Macht oder Art anmaßen, weil die ihnen anvertraute Wahrheit sich durch das Wort durchsetzt, nicht jedoch mit den Mitteln politischen Zwangs.

Diese grundsätzliche Zuordnung von Staat und Religion kann natürlich in unterschiedlichen Formen ausgestaltet werden. Ihr entspricht allerdings meiner Überzeugung nach eine Ausgestaltung besonders gut, in der sich die staatliche Religionsneutralität mit der Anerkennung der individuellen wie der öffentlichen Bedeutung von Religion verbindet. Darüber hinaus muss dem Staat daran gelegen sein, dass das Bewusstsein für die Wurzeln einer solchen Freiheitsordnung lebendig bleibt. Das Bundesverfassungsgericht hat diesen Gedanken im Jahr 1995 folgendermaßen ausgedrückt: „Ein Staat, der die Glaubensfreiheit umfassend gewährleistet und sich damit 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 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.“

Die Entwicklung zum säkularen und religiös neutralen Staat hat sich insgesamt als ein Segen erwiesen. Denn die Religionsfreiheit lässt sich nur dann gewährleisten, wenn sich der Staat nicht mit einer bestimmten Religion identifiziert. Im Blick auf die politische Ordnung hat der Prozess der Säkularisierung zu einer aufgeklärten Säkularität geführt, die man heute auch aus Gründen des christlichen Glaubens aktiv vertreten und verfechten muss. Ein aktives Eintreten für aufgeklärte Säkularität ist heute gegenüber muslimischen Gesprächspartnern genauso notwendig wie gegenüber den Verfechtern eines staatlichen Laizismus, der sich unter Umständen sehr gut mit Bestimmungsansprüchen über den Bereich der Religion verbinden kann. Das habe ich Berlin und Brandenburg in den Auseinandersetzungen um einen einheitlichen staatlichen Werteunterricht intensiv erlebt.

9

Es tut dem Staat ohne Zweifel gut, dass es in ihm glaubende Menschen und religiöse Gemeinschaften gibt, die unabhängig vom Staat für eine religiöse Identität stehen, die in die Gesellschaft hinein ausstrahlt und lebensdienliche Grundhaltungen vermittelt. Aber um der Freiheit der Religion wie um der Aufgabe des Staates willen sollte man den Staat dringend davor bewahren, selbst eine religiöse Seele haben zu wollen. Für den Politiker ergibt sich daraus eine Unterscheidung, die Frank Walter Steinmeier vor wenigen Tagen bei einer Ansprache im Dom zu Brandenburg auf die bündige Formel brachte: „Als Politiker bin ich hier zu Gast, aber als Christ bin ich hier zu Hause.“

Mit Absicht habe ich die positive Bedeutung von Säkularität hervorgehoben. Ich sehe in ihr eine der wichtigsten Errungenschaften des neuzeitlichen Verfassungsprozesses, ja eine unentbehrliche Freiheitsbedingung. Aber ich spreche dabei von der Säkularität des Staats und der Rechtsordnung. Viel häufiger ist jedoch in der öffentlichen Debatte – kirchliche Äußerungen eingeschlossen – von der „säkularisierten Gesellschaft“ die Rede. Entweder wird mit einem negativ-kulturkritischen Akzent hervorgehoben, in einem unaufhaltsamen Verfallsprozess erodiere das Religiöse immer mehr; der Verlust von Glaubensgewissheit und Orientierungssinn stehe am Ende. Oder es wird positiv-fortschrittsoptimistisch geltend gemacht, zur Modernisierung gehöre die Auflösung religiöser Traditionsbestände; erst im Ausgang von selbstverschuldeter religiöser Unmündigkeit werde der Mensch zu einem selbstbestimmten, autonomen Wesen. Doch weder die pessimistische noch die optimistische Variante kann der Säkularisierungsthese Evidenz verleihen. Es zeigt sich nicht ein unaufhaltsamer Prozess gesellschaftlicher Säkularisierung; viel plausibler ist es, von religiöser Pluralisierung zu sprechen, innerhalb derer freilich die säkulare Option auf Dauer einen beachtlichen Raum in Anspruch nehmen wird. Wenn wir von der religiösen Demographie unserer Gegenwart sprechen, so sind wir also gut beraten, nicht nur die verschiedenen Christentümer, die Spielarten des Judentums, die kontrastreichen Erscheinungsformen des Islam sowie weitere traditionelle wie neue Religionsformen in den Blick zu nehmen, sondern ebenso die Spannweite säkularen Selbstverständnisses einzubeziehen, die von sanften Spielarten der Kultur- und Naturreligion bis zu militanten Formen des Atheismus reicht. Aber das beachtliche Gewicht dieser säkularen Option bildet keinen zureichenden Grund dafür, pauschal von einer „säkularen“ oder „säkularisierten“ Gesellschaft zu sprechen. Sie rechtfertigt es nicht, Religion auf den Bereich des Privaten zu beschränken und ihre Bedeutung für den öffentlichen Raum zu ignorieren. Sie bildet keinen Anlass dafür, die Bedeutung religiöser Traditionen und Einflüsse für die kulturelle Identität Europas zu ignorieren.

Zugespitzt gesagt: Der Staat kann gerade deshalb durchgängig säkular sein, weil die Gesellschaft nicht durchgängig säkular ist. Ja, der Staat hat gerade deshalb durchgängig säkular zu sein, weil die Gesellschaft nicht in der Verpflichtung steht, durchgehend säkular zu sein. Nur dank der Säkularität und Neutralität des Staates kann die Gesellschaft jenen freien Raum bieten, in dem die Koexistenz von Religiösem und Säkularem möglich ist. Religiöser Frieden kann nur in einem säkularen Staat gelingen. Dass er auch im 21. Jahrhundert immer wieder gegen religiöse Ansprüche verteidigt werden muss, steht uns allen vor Augen. Die schreckliche Verbindung von religiösem und politischem Totalitarismus im „Islamischen Staat“ zeigt das überdeutlich. Kurzum: Der säkulare Staat ist ein Segen – gerade auch für die Religion. Die Rede von der säkularen Gesellschaft dagegen führt in die Irre, so verbreitet sie in Deutschland derzeit auch ist.

Wer das Loblied des säkularen Staates gerade deshalb singt, weil dieser zur Wahrung und Sicherung der Religionsfreiheit im Stande ist, muss bereit sein, den Preis zu zahlen. Die Nähe zwischen dem christlichen Glauben und der modernen Demokratie muss sich – und das schließt eine selbstkritische Aufarbeitung der eigenen Geschichte ein – darin bewähren, dass die christlichen Kirchen nicht nur die Religions- und Glaubensfreiheit für sich selbst in Anspruch nehmen, sondern auch für andere gelten lassen. Schon aus diesem Grund verbietet sich jegliches Staatskirchentum, das in Deutschland durch die Verfassung ausdrücklich ausgeschlossen ist. Doch die religionspolitische Ordnung in Deutschland zeigt zugleich ebenso klar wie überzeugend, dass die wechselseitige Unabhängigkeit von Staat und Kirche nicht in eine beziehungslose Trennung umzuschlagen braucht, ja um der Menschen wie um der konkreten Aufgaben willen auch nicht umschlagen sollte. Vielmehr herrscht in Deutschland ein System „fördernder Neutralität“. Auch unter den Bedingungen einer verschärften Pluralität sollte dieses System fruchtbar gemacht und, wo nötig, weiterentwickelt werden.

Die veränderte religionspolitische Lage wird von manchen zum Anlass genommen, eine Verschiebung in die Richtung eines laizistischen Systems vorzuschlagen oder zu befördern. Das wird aber der religionspolitischen Lage gerade nicht gerecht. Denn diese ist – im Guten wie im Bösen – dadurch bestimmt, dass Religion sich im öffentlichen Raum artikuliert und organisiert. Im Bösen geschieht dies, wenn religiöse Machtansprüche mit Gewalt – bis hin zum Völkermord – durchgesetzt werden sollen; das fordert Widerspruch im Namen der Religion, aber auch Widerstand durch entschlossenes politisches Handeln heraus. Im Guten geschieht es durch öffentliches Handeln von Religionsgemeinschaften in den Bereichen von Gottesdienst und Seelsorge, von Bildung und Diakonie, von Gemeinschaftsbildung und praktizierter Nächstenliebe, von Pflege der Kultur und öffentlicher Verantwortung.

Einen Anspruch, mit solchen Handlungsformen im öffentlichen Raum präsent zu sein, haben nach dem deutschen Religionsverfassungsrecht alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Dabei sind die Kirchen sich ihrer besonderen Verantwortung für die gesellschaftliche und politische Kultur bewusst; sie nehmen diese Verantwortung in einer Weise wahr, die nicht nur an ihren besonderen Interessen, sondern am Gemeinwohl orientiert ist.

Die Teilnahme am öffentlichen Raum setzt voraus, dass religiöse Gemeinschaften sich in erkennbarer Form als rechtlich verfasste Religionsgemeinschaften erkennbar machen. Die Verantwortung in einer rechtlich verfassten Öffentlichkeit hat dazu geführt, dass den Kirchen von Staats wegen die Gestaltungsformen des Vereins sowie der Körperschaft des öffentlichen Rechts angeboten und gewährt wurden. Die Debatte, ob unser Staatskirchenrecht korrekturbedürftig sei, entzündete sich vor allem an der Frage, ob die Bindung an solche rechtlichen Formen für den Islam zumutbar sei. Der Deutsche Juristentag hat diese Frage im Jahr 2010 intensiv geprüft. Er hat die Freiheit der Religionen in der Gestaltung ihrer inneren Ordnung anerkannt, aber keinen Grund dafür gesehen, zwischen Vereinsrecht und Körperschaftsstatus eine neue Gestaltungsform – die „Körperschaft light“ – vorzusehen. Vielmehr muss es dabei bleiben: Die Anerkennung als Verein wie als Körperschaft setzt voraus, dass es klare Regeln über Mitgliedschaft, Eintritt und Austritt gibt; sie setzt ebenso voraus, dass es verlässliche Verantwortungsstrukturen gibt. Auf diese Notwendigkeit hat vor kurzem auch das österreichische Islamgesetz aufmerksam gemacht. Einer österreichischen Tradition folgend wählt es den Weg, für die verschiedenen religiösen Gemeinschaften – darunter auch die islamischen – staatliche Spezialgesetze zu schaffen. Dieser Weg ist in Deutschland verwehrt, weil Bestimmungen dieser Art den Charakter eines für alle geltenden Gesetzes tragen müssen. Deshalb hat das Land Nordrhein-Westfalen im vergangenen Jahr einen anderen Weg eingeschlagen und ein Gesetz zur Regelung der Verleihung von Körperschaftsrechten an Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften (Körperschaftsstatusgesetz) erlassen. Entscheidend sind dabei die beiden Voraussetzungen, dass die entsprechenden Gemeinschaften „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten, wobei sie generationenüber-

greifend bestehen sollen und zur Ausübung der ihnen mit der Verleihung übertragenen Rechte im Stande sein müssen," und dass sie „rechtstreu sind, was sich insbesondere durch ihre Satzung und ihr tatsächliches Verhalten ausdrückt.“ Dieser Weg sollte meines Erachtens konsequent verfolgt werden; insbesondere bei der Weiterentwicklung eines islamischen Religionsunterrichts ist darauf zu beharren, dass sich auf islamischer Seite Partner finden, die den Anforderungen an eine körperschaftlich verfasste Religionsgemeinschaft genügen.

Mein Thema ist heute nicht der säkulare Staat und der Islam, sondern der säkulare Staat und die christlichen Kirchen. Doch dieses Thema lässt sich nicht ohne einen Blick auf die religiöse Pluralität erörtern. Deshalb will ich eine knappe Bemerkung zur jüngsten Kopftuchentscheidung des Bundesverfassungsgerichts anfügen.

Vor zwölf Jahren erklärte das Bundesverfassungsgericht Einzelfallentscheidungen für unzulässig, die einer muslimischen Lehrerin das „Kopftuch“ untersagten. Gesetzliche Regelungen der Bundesländer wurden gefordert. Damals musste man mit Bedauern feststellen, dass der von Fereshta Ludin beschrittene Klageweg zu der Notwendigkeit eines allgemeinen Gesetzes führte. Situationsbezogene Abwägungen und die Berücksichtigung von Schulkultur und Schulfrieden konnten nicht mehr maßgeblich sein. Dass der Gesetzgeber mit einer für alle geltenden Norm über das Ziel hinausschießen würde, war zu befürchten. In einer Reaktion auf diese voraussehbare Entwicklung geht das Bundesverfassungsgericht nun den umgekehrten Weg: Ein für alle geltendes Gesetz kann sich nur auf eine abstrakte Gefahr beziehen; ein gravierender Eingriff in die Religionsfreiheit setzt jedoch eine konkrete Friedensgefährdung voraus. Folgerichtigerweise kann ein Kopftuchverbot gerade keinen allgemeinen Charakter tragen, sondern muss sich konkret auf nachweisbare Gefahren für den Schulfrieden an einem bestimmten Ort beziehen. Doch damit dreht sich die Debatte im Kreis. Denn gegen diesen Weg lässt sich einwenden, dass das Schutzniveau für das Grundrecht der Religionsfreiheit abgesenkt wird; der Schutzzaun wird niedriger. Für die Einschränkung dieses Grundrechts genügt es nun, dass Einzelne gegen eine solche Manifestation einer religiösen Überzeugung rebellieren und da-

durch Unfrieden stiften. Subjektive Willkür kann nun ein Grundrecht einschränken. Ein gefährlicher Weg.

Das Urteil bezieht sich auf eine neue Wahrnehmung der religiösen Pluralität; das Gericht misst dieser Pluralität heute offenbar eine stärkere Bedeutung bei als vor zwölf Jahren. Deshalb will es erreichen, dass sich die religiöse Pluralität in der Gesellschaft auch in der Schule abbilden kann. Dafür wird nicht auf einen im Maß des Möglichen plural angelegten Religionsunterricht verwiesen, sondern auf Lehrkräfte, die – ganz unabhängig vom Religionsunterricht – ihre religiöse Überzeugung erkennbar machen. Der Grundsatz, dass staatlichen Amtsträgerinnen und Amtsträgern eine Zurückhaltung in der Demonstration religiöser und anderer Überzeugungen gut ansteht, tritt dahinter zurück.

15

Weil ich der staatlichen Säkularität und Neutralität in religiösen Fragen einen hohen Rang zuerkenne, sehe ich diese Weichenstellung als sehr problematisch an. Das subjektive Recht auf Religionsfreiheit und die Pflicht der staatlichen Amtsträgerin zur Zurückhaltung in der Manifestation ihrer religiösen Überzeugungen scheinen mir nicht auf überzeugende Weise zum Ausgleich gebracht zu sein. Selbstverständlich kann die Zurückhaltungspflicht nicht einen generellen Ausschluss der persönlichen Überzeugung aus dem schulischen Alltag zur Folge haben. Auch in Kleidung und Symbolen sollte deswegen ein angemessener Spielraum für den Ausdruck persönlicher Überzeugungen gewahrt werden, so weit Lehrkräfte auf einen solchen Spielraum Wert legen. Doch so weit die Gefahr einer Kollision zwischen der darin ausgedrückten Religionsfreiheit einer Lehrkraft und der Religionsfreiheit von Schülerinnen und Schülern besteht, darf die Einschränkung der Religionsfreiheit nicht einfach von der Einschätzung der Situation durch Schulleitung oder Schulaufsicht abhängig gemacht werden. Auf die Pflicht zur Zurückhaltung kann vielmehr in einer allgemeinen Form aufmerksam gemacht werden, die einen Spielraum für Ausnahmen einschließt. Deshalb wäre, wie Reinhard Merkel dargestellt hat, ein Verbot mit Erlaubnisvorbehalt der richtigere Weg. Dann wären diejenigen, die ihre Überzeugungen durch das Befolgen von Kleidungsregeln oder durch Symbole erkennbar machen wollen, erklärungsspflichtig. Das wäre auch deshalb zu begrüßen,

weil es in diesem Zusammenhang nur um Überzeugungen gehen kann, die unter das Dach der Freiheit passen. Das höchste deutsche Gericht ist in seiner Entscheidung der Frage ausgewichen, ob die in der Autoritätsstellung einer Lehrkraft befolgte Bedeckungspflicht für muslimische Frauen dieser Bedingung genügt. Der Streit darüber wird weitergehen.

Ein weiterer Punkt bedarf der Diskussion. Das Urteil verwarft sich gegen eine Ausrichtung der Bildungsziele „zu Gunsten der Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen“. Kein Zweifel: Überhebliches Reden von einer abendländischen Leitkultur muss selbstkritischer Bescheidenheit weichen. Und von den Menschenrechten muss begründungsoffen geredet werden, ohne einen Monopolanspruch für eine einzige – religiöse oder nichtreligiöse – Herleitung. Doch zugleich gilt: Zur Bildung gehört die Beschäftigung mit prägenden kulturellen Traditionen. Deshalb hat der Beitrag jüdisch-christlicher wie antiker oder moderner Traditionen zur Kultur Europas in der Schule einen unaufgebbaren Ort. Es wäre fatal, wenn der Bildungsauftrag sich künftig nicht an interkultureller Kompetenz, sondern an kulturellem Relativismus orientierte. Welche Teile der europäischen Kunst-, Musik- und Literaturgeschichte dürften dann noch unterrichtet werden?

Muslimische Gesprächspartner wundern sich über die „westliche“ Gleichgültigkeit gegenüber der eigenen Tradition. Ihnen kann man erwidern, dass kritisches Traditionsbewusstsein keine Schwäche, sondern eine Stärke ist. Denn es dient, recht verstanden, dem Aufbau eigener Überzeugungen und dem Zugang zu den sie prägenden Überlieferungen. Dass dafür in der Schule Raum sein muss, ist nach meinem Verständnis keine „Privilegierungsbestimmung“, sondern ein unverzichtbarer Bildungsauftrag.

Ich habe in diesem Vortrag das Verhältnis des säkularen Staats zu den Kirchen und zum religiösen Pluralismus aus einer europäischen, weithin sogar aus einer deutschen Perspektive betrachtet. Natürlich müssen wir uns fragen, ob die europäische beziehungsweise die deutsche Entwicklung zu einem auf Dauer tragfähigen Modell geführt hat, und ob wir dieses Modell auch für andere als verbindlich ansehen können. Lässt sich der Verzicht der Religion darauf, sich mit den Mitteln staatlichen Zwangs Anerkennung zu verschaffen, mitsamt der dazu gehörigen Vorstellung vom säkularen Charakter der staatlichen Ordnung auch für andere Traditionen als verpflichtend zur Geltung bringen? Taugt die Zusammengehörigkeit von Demokratie, Religionsfreiheit und säkularem Staat als Modell? Ist sie womöglich sogar eine unentbehrliche Voraussetzung für den Frieden zwischen den Religionen wie auch für den Frieden zwischen den Staaten?

Religiöse Überzeugungen und religionsbestimmte Verhaltensweisen betreffen nicht nur das private, sondern auch das öffentliche Leben. Der moderne Staat erwartet, dass dies in einer Form geschieht, die mit der Pluralität in der Gesellschaft vereinbar ist. Die Grundlage dafür kann nur eine Haltung wechselseitiger Toleranz sein. Das erfordert, dass alle Beteiligten Toleranz als das Komplementärprinzip zur Religionsfreiheit begreifen. Toleranz meint dabei nicht: alles für richtig zu halten und jedem Recht zu geben. Wenn alles gleich gültig ist, wird alles gleichgültig. Oder noch etwas drastischer: Wer nach allen Seiten hin offen ist, ist nicht mehr ganz dicht.

Religiöse Toleranz in einem ernsthaften Sinn meint das Aushalten und Austragen von Differenzen in Anerkennung der Verbindlichkeit von religiösen Überzeugungen. Eine freiheitliche Gesellschaft, in der religiöse Überzeugungen ernst genommen werden, braucht eine wache, selbstbewusste Toleranz, die den Dialog einfordert, um gemeinsam Antworten auf die für alle wichtigen Fragen zu suchen, und bleibend unvereinbare Positionen auf diese gemeinsame Aufgabe bezieht. Toleranz erfordert stets die Anerkennung

der Person des anderen; aber sie schließt den Streit um Überzeugungen und Haltungen durchaus ein. Dieser Streit mag unüberwindbar sein; dann mag das Ergebnis darin bestehen, die gegensätzlichen Positionen zu „tolerieren“, also zu dulden. Insofern hat Goethe mit seinem berühmten Diktum „Dulden heißt beleidigen“ keineswegs recht. Zur Toleranz gehört aber schließlich auch der klare Widerspruch gegen Überzeugungen und Haltungen, die die Toleranz selbst negieren, weil sie es an der Anerkennung der Personen und ihrer Würde fehlen lassen. Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, fundamentalistische Überlegenheitsansprüche oder die Rechtfertigung von Gewalt zur Durchsetzung der eigenen Überzeugungen sind Haltungen, die elementare Bedingungen von Toleranz leugnen und deshalb auch ihrerseits keine Toleranz beanspruchen können.

Das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft ist eine anspruchsvolle Aufgabe, die das Zusammenwirken von Staat und Zivilgesellschaft erfordert. Die Kirchen können – in kritischer Erinnerung an ihre eigene Geschichte und im Bewusstsein der allen Menschen gemeinsamen Würde – dazu wirksame Beiträge leisten. Religiöse Pluralität und Migration sind dafür besonders wichtige Betätigungsfelder. Auf solche Weise leisten die Kirchen Beiträge zur Funktionsfähigkeit des säkularen Staats – wie dieser Staat auf seine Weise die freie Ausübung von Glauben und Religion ermöglicht.