

BRIGITTE SCHINKELE

HERAUSFORDERUNGEN DES SÄKULAREN STAATES DURCH RELIGIÖSE TRANSFORMATIONSPROZESSE

BOHRMANN, Th., G. KÜENZLEN, Hrsg. (2012) *Religion im säkularen Verfassungsstaat* (Münster: LIT) 144 S., 23,5 cm, ISBN 978-3-643-10842-5, € 19.90.

Der acht Beiträge beinhaltende Band ist einem Thema gewidmet, das durch besondere Aktualität und Diskussionsintensität in verschiedenen Disziplinen gekennzeichnet ist. Dies hängt mit den gravierenden Transformationsprozessen im Bereich des Religiösen zusammen, die durch Pluralisierung, Individualisierung, Fragmentierung und weiter fortschreitende Säkularisierung gekennzeichnet sind. Damit geht ein Strukturwandel des Öffentlichen einher, der allerdings durchaus antagonistische Entwicklungstendenzen aufweist, sodass auch oftmals von einer „Wiederkehr der Religionen“ bzw. einer Re-Sakralisierung des öffentlichen Raumes die Rede ist. Angesichts solcher Gegebenheiten wird man wohl jedenfalls vom Vorliegen einer „Schwellenzeit“ ausgehen können, die durch eine entsprechende Entwicklungs- und Ergebnisoffenheit bestimmt ist. Vor diesem Hintergrund wird auch der liberale, religiös-weltanschaulich neutrale Verfassungsstaat vor enorme Herausforderungen gestellt. Ein Umstand, der sich wie ein roter Faden durch die Beiträge zieht, die sich mit dieser Thematik aus rechtswissenschaftlicher, theologischer, ethischer und sozialphilosophischer Sicht auseinandersetzen.

Goffried Küenzlen behandelt in seinem Beitrag „Die Säkularität des Staates und die Religion“ die Entwicklung des modernen liberalen Verfassungsstaates, eingebunden in die Herausbildung des Grundrechts auf Religionsfreiheit. Einen zentralen Aspekt stellt die Frage nach der Reichweite der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates und damit auch nach der Ausübung religiös-weltanschaulicher Überzeugungen im öffentlichen Raum dar. Diesbezüglich ist die vom Verfasser unter Verweis auf *Paul Mikat* vertretene, als „zumindest diskussionswürdig“ bezeichnete These zu unterstreichen, wonach sich der säkulare Staat zur Religion zwar neutral, aber nicht indifferent verhält (12). In diesem Sinn ist zu betonen, dass Nichtidentifikation keinesfalls Indifferenz bedeutet, Ignoranz jedoch unversehens zu diskriminierender Ausgrenzung führen kann.

Ausgehend von dem berühmten *Böckenförde*-Theorem geht der Autor „vorpolitischen“ Voraussetzungen für den säkularen Staat, insbesondere der Frage nach, aus welchen Quellen sich die „vorpolitische“ Kultur speist. Angesichts der abnehmenden kulturbestimmenden Kraft des Christentums wird zu Recht betont, dass auch Verfassungen „Ergebnis historisch-kontingenter Lagen“ sind, ihr Text „somit den kulturellen Wertehorizont der Zeit ihrer Entstehung [repräsentiert]“ (15). Für die künftige Gestal-

tung des Staat-Kirche-Verhältnisses, das einer paradigmatischen Veränderung bedarf, zeigt er – bei völliger Offenheit, welcher Weg sich durchsetzen werde – zwei Alternativen auf: die Beibehaltung des bestehenden, jedoch modifizierten Staatskirchenrechts oder dessen Abschaffung und Ersetzung durch ein „allgemeines Religionsrecht“. Die folgenden Überlegungen weisen gut nachvollziehbar in Richtung eines Mittelweges, einer „Beibehaltung der geltenden rechtlichen, in Sonderheit verfassungsrechtlichen Regelungen“ unter gleichzeitiger Betonung, dass diese „aber dann in einem Prozess neuer Vergewisserung offensiv (re-)formuliert und argumentativ verteidigt werden [müssen], um neue Akzeptanz und Legitimität zu gewinnen“ (19).

Im Rahmen des Diskurses zur Neugestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses in Deutschland zeigt der Verfasser das interessante Phänomen auf, wonach von unterschiedlichen Seiten kommende Bestrebungen in die gleiche Richtung weisen: Einerseits plädieren kämpferische atheistische Gruppierungen für eine laizistische Trennung, andererseits treten aber auch religionsfreundliche Stimmen für einen Abschied vom geltenden Staatskirchenrecht ein (*Hermann Lübke*), und auch innerhalb der Kirchen selbst sind Tendenzen erkennbar, „in einer gänzlichen Ablösung jeder rechtlich kooperativen Verbindung mit dem Staat, die wahre Chance für die Kirchen und ihre Botschaft in einer säkularisierten Welt“ zu sehen.

Auch Kathrin Groh beschäftigt sich in ihrem Beitrag „Das Verhältnis von Staat und Kirche aus verfassungsrechtlicher Perspektive“ mit der Frage nach der „Zukunftsfähigkeit des deutschen Staatskirchenrechts“. Ausgehend von den geschichtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts geht es dabei im Kern um die aktuelle Inhaltsbestimmung des *Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland* (Art 137 Abs 3 WRV iVm Art 140 GG), also der *lex regia* des deutschen Staatskirchenrechts. Die Verfassung zeichnet den Interpretationswandel anhand von Koordinationslehre, Subordinationslehre und nunmehr herrschender „Abwägungslehre“ nach und betont den „nicht nur auslegungsbedürftigen, sondern vor allem entwicklungs-offenen“ Charakter der Weimarer Kirchenartikel, was gerade im kirchlichen Ämter- und Dienstrecht angesichts des europäischen Antidiskriminierungsrechts eine spezifische Brisanz gewonnen hat. Es werden die beiden unterschiedlichen Konzepte – Religionsverfassungsrecht und Staatskirchenrecht – gegenübergestellt, wobei die Autorin zusammenfassend die Auffassung vertritt, dass das Staatskirchenrecht, obwohl „alt und angefochten . . . dynamisch und angemessen . . . das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften auch unter den Bedingungen der religiös heterogenen Moderne handhabbar machen [kann].“ Wenn jedoch „Staat und Verfassung alle Hoffnung für den Zusammenhalt und die Integration der Gesellschaft auf die Weimarer Kirchenartikel als Kultur bewahrenden Rechtsbestand inmitten einer freiheitlichen Verfassung“ setzen, dann „würde das Religionsverfassungsrecht damit den vielfältigen Funktionen, die es im Grundgesetz als Ordnung der ‚Heimstatt‘ aller Rechtsunterworfenen zu erfüllen hat, nicht gerecht“ (37). An dieser Stelle sei unterstrichen, dass ein weiterentwickeltes, primär am fundamentalen Menschenrecht auf Religionsfreiheit orientiertes Religionsverfassungsrecht im Vergleich zu dem institutionell ausgerichteten, traditionellen Staatskirchenrecht besser geeignet ist, den

vielfältigen Herausforderungen zu begegnen und Grundsatzfragen des freiheitlich-demokratischen Gemeinwesens wie Öffentlichkeit, Gleichheit, Toleranz, Neutralität und Pluralismus paradigmatisch auszuloten.

Zwangsläufig stellt sich in diesem Zusammenhang auch die Frage nach der Legitimation der öffentlich-rechtlichen Stellung von Kirchen und Religionsgemeinschaften bzw. nach einer Neubestimmung ihres Wesensgehaltes sowie nach der Rechtfertigung der im sogenannten „Privilegienbündel“ zusammengefassten Vorrechte. Damit geht es um die europaweit diskutierte Frage nach einer grund- und gleichheitsrechtlich einwandfreien Ausgestaltung des Rechtsstatus für Religionsgemeinschaften, deren Komplexität sich noch erhöht, wenn für diese mehrere spezifische Rechtsformen vorgesehen sind, wie dies etwa in Österreich der Fall ist. Zu Recht betont die Verfasserin zwar, dass „EMRK und EGMR eine einheitliche Konzeption des Religionsverfassungsrechts in Europa nicht voraus[setzen], sondern . . . die Charakteristika der nationalen staatskirchenrechtlichen Systeme [schützen]“, dies nicht zuletzt unter Verweis auf Art 17 AEUV, dessen Abs 3 mit seiner Dialogklausel „kooperative Elemente eines der deutschen Ordnung vergleichbaren Staatskirchenrechts an prominenter Stelle platziert“ (30). Dem sei ergänzend hinzugefügt, dass sich durchaus eine gewisse Konvergenz der unterschiedlichen in Europa bestehenden religionsrechtlichen Systeme abzeichnet, gemeinsame Merkmale eines *Common European Pattern* verstärkt betont werden und sich sukzessive ein „*ordre public européen*“ auch in religionsrechtlicher Hinsicht herausbildet.

Im Beitrag „Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit: Kirchliche Positionen“ zeichnet Thomas Bohrmann die in einer „Kindesweglegung“ wurzelnden Leidensgeschichte der katholischen Kirche mit dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit nach. Von der mit Papst Leo XIII. (*Libertas praestantissimum* 1888, DS 3245–55) sehr behutsam beginnenden und auch weiterhin zurückhaltenden Annäherung der katholischen Kirche an die Menschenrechtsidee, über die Friedens- und Sozialenzyklika *Pacem in Terris* (1963, DS 3955–97) Papst Johannes XXIII – mit einer naturrechtlichen Begründung der Menschenrechtsidee unter Verweis auf das in der christlichen Sozialethik bzw. katholischen Gesellschaftslehre entwickelte Personenprinzip – hin zur „kopernikanischen Wende“ in der katholischen Menschenrechtslehre im Konzilsdokument *Dignitatis humanae* (1965, DS 4240–45). Darin geht es, wie unter Zitierung von *Walter Kasper* hervorgehoben wird, „um ein Positivum, ein Seinsollendes, nicht um ein Negativum, das bloße Ertragen eines Nicht-seinsollendes“ (46). Mit Blick auf diverse Botschaften zum Weltfriedenstag wird als ein wesentlicher Aspekt hervorgehoben, dass das Recht der negativen Religionsfreiheit dem der positiven Religionsfreiheit gleichwertig gegenübersteht.

Schließlich wendet sich der Verfasser noch kurz der Religionsfreiheit als Thema in der evangelischen Kirche in Deutschland sowie in der ökumenischen Bewegung zu. Hier wird besonders die vom Ökumenischen Rat der Kirchen bei seiner ersten Vollversammlung 1948 verabschiedete Erklärung über die religiöse Freiheit genannt, in der die darin ausformulierten einzelnen Rechte in beeindruckender Weise eine inhaltliche Nähe zu der 17 Jahre später veröffentlichten Konzilserklärung

Dignitatis humanae (1965, DS 4240–45) aufweisen. In ökumenischer Perspektive wird der personaethische Ansatz der Kirchen in ihrer menschenrechtlichen Begründung zusammenfassend dahin gehend umschrieben, dass „allein die unverlierbare *Würde der menschlichen Person* . . . den Ausgangspunkt der Idee der Menschenrechte [bildet]“, womit „ihre Position kompatibel mit dem neuzeitlichen Denken und dem Verständnis des Menschen als moralischem Subjekt [sei], das selbstbestimmt sein Leben führt, unabhängig von staatlichen Regeln und staatlicher Einflussnahme“ (55). Dieser Befund macht deutlich, dass die Orthodoxie nicht in den Blick genommen wurde, was durchaus interessant gewesen wäre, unterscheidet sich deren personaethischer Ansatz, insbesondere was die offiziellen Positionen der Russischen Orthodoxen Kirche betrifft, doch erheblich davon.

Zu Recht wird abschließend betont, dass das immer wieder aufgegriffene Schlagwort „Religion ist Privatsache“ und die damit verbundene Verdrängung von Religionsausübung aus dem öffentlichen Raum in Konflikt mit den umfassenden Gewährleistungen der Religionsfreiheit steht, für die nur der säkulare und zu religiöser Neutralität verpflichtete Staat den entsprechenden Rahmen garantieren kann.

Der Beitrag von Said AlDailami trägt den programmatischen Titel „Gelebte Paradoxie“ mit dem verdeutlichenden Untertitel: „Muslimische Identität und moderner Verfassungsstaat“. Die Frage nach der Demokratie- und Modernisierungsfähigkeit des Islam stellt ein Dauerthema der letzten Jahrzehnte dar und erfuhr durch die Ereignisse des „Arabischen Frühlings“ in dramatischer Weise eine Aktualisierung. Bei der Diskussion um den Demokratiebegriff zeigt sich nicht zum ersten Mal und auch nicht nur in durch den Islam geprägten Gesellschaften, dass im Rahmen von Demokratisierungsprozessen die seitens der westlichen Politik verursachte nahezu totale Fokussierung auf Wahlen zu Missverständnissen und Verzerrungen führt. Häufig wird immer noch übersehen, dass nicht die ersten freien Wahlen als Maßstab einer Demokratisierung genommen werden dürfen, sondern die folgenden freien Wahlen, bei denen die demokratische Reife der Regierenden auf dem Prüfstand steht. Vor allem aber sind die Unabhängigkeit der Justiz und die Gewährleistung von Grundrechten, insbesondere der Meinungs- und Medienfreiheit, unabdingbar.

Ein zentraler Aspekt des Beitrags ist der Paradigmenwechsel in der „westlichen“ Islamforschung, wonach zwischen islamischer Religion und islamischer Kultur unterschieden wird. Dieser Befund, der vor allem unter Verweis auf die Arbeiten von *Thomas Bauer*, islamwissenschaftlich durchaus überzeugt, schafft allerdings eine Schwierigkeit, die im Kontext der globalen religiös-kulturellen Pluralisierung zu sehen ist. Das essenzialistische integrative Islamverständnis ist – wie der Verfasser zu Recht bemerkt, treffen sich hier insbesondere auch islamkritische und islamistische Positionen – bei Muslimen durchaus verbreitet, was aus rechtlicher, und hier insbesondere aus grundrechtlicher Sicht, ein fundamentales Problem mit sich bringt. Da für den religiös neutralen Staat grundsätzlich das Selbstverständnis des Grundrechtsträgers der entscheidende Anknüpfungspunkt ist, wirft die islamwissenschaftliche Differenzierung zwischen islamischer Religion und islamischer Kultur angesichts des spezifischen Schutzbereichs von Religionsfreiheit komplexe Fragestellungen auf.

Dies trifft auch auf den mit dem Paradigmenwechsel in der westlichen Islamforschung verbundenen Hinweis auf die traditionelle interne Pluralität in der „islamischen Welt“ zu, die lange Zeit eine hohe Ambiguitätstoleranz aufgewiesen hat. Zu Recht betont der Verfasser (64), dass diese interne Vielfalt allerdings dem negativ konnotierten Pluralismus gegenübergestellt wird. Hier wäre aus rechtshistorisch-rechtstheoretischer Sicht anzumerken, dass auch das westliche Christentum eine beachtliche interne Ambiguitätstoleranz aufgewiesen hat, ehe es seit dem späten Hochmittelalter und besonders nach Reformation und Aufklärung mit einer externen Pluralisierung konfrontiert wurde. Sich in eine pluralisierte Welt eingebunden zu sehen, hat immer noch die interne Ambiguitätstoleranz schrumpfen lassen. Wenngleich der Beitrag gerade unter diesem Aspekt Einiges offen lässt, enthält er eine ganze Reihe bedenkenswerter Anregungen.

Jochen Bohn begibt sich in seinem Beitrag „Als ob nicht: Politische Theologie in nachmetaphysischer Zeit“ auf die Suche nach einer politischen Theologie, die den paulinischen Ungültigkeitsdiskurs wieder aufnimmt. Durchaus bemerkenswert ist dabei die Folgerung, wonach sich der säkulare demokratische Rechtsstaat unter Bedingungen der Ungültigkeit nicht halten lässt. Wenn der Verfasser im Gefolge *Carl Schmitts* den säkularen Rechtsstaat als nach römischen Prinzipien konstruiert deutet, dann überspannt er geistgeschichtlich dessen berühmtes Zitat, wonach alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe sind (84).

Wer mit Paulus springen will, der muss willens sein, alle lockenden Gültigkeiten loszulassen, die ihn positiv oder negativ an die Wirklichkeit binden wollen: Der eine hat seine Gerechtigkeitsutopie zu zahlen, der andere seinen Nihilismus, der dritte sein religiöses Symbol und Bekenntnis. So teuer ist es, dem unhörbaren Ruf zu folgen. (95)

Hinzuzufügen wäre dem allerdings, dass man für diesen Sprung die als Ungültigkeitshoffnung verbrämte Sicherheit einer endzeitlichen Landung braucht.

Aus juristischer Sicht macht der poetisch-paranätische Beitrag ein wenig ratlos. Vielleicht hängt dies damit zusammen, dass man als Juristin zu den „Halben“ gehört, denen „ein Gesetz . . . bequemer“ – durchaus auch im Sinne einer konkreten Frage nach der gerechten Ordnung – „als ein Evangelium [ist]“. So der Verfasser unter Zitierung von *Adolf v. Harnack*.

Friedrich Lohmann untertitelt seinen Beitrag „Die multikulturelle Gesellschaft“ mit „Ethische Reflexionen zwischen ‘melting pot’ und ‘laïcité’“. Es geht also um die durch die religiöse Pluralisierung bedingten Veränderungen, insbesondere in der europäischen Gesellschaft. Nicht nur in Deutschland stehen dabei muslimische Immigranten im Vordergrund, unabhängig davon, dass „multikulturelle“ Konflikte global auch in anderen Kontexten auftreten können, wie dies insbesondere in Einwanderungsstaaten mit einer indigenen Vorbevölkerung der Fall ist. Hier wären neben dem australischen Beispiel jene lateinamerikanischen Staaten hervorzuheben, die den „Bikulturalismus“ zum Verfassungsgrundsatz gemacht haben.

Der Verfasser entwickelt vier Modelle einer multikulturellen Gesellschaft, die zum großen Teil mit den klassischen Modellen des Staat-Kirche-Verhältnisses konvergieren. Die französische *laïcité* ist mit dem Assimilationskonzept weitestgehend

identisch. Zu Recht wird hervorgehoben, dass dieses Modell in einer Aufklärungstradition stehend, von der Unterscheidung von öffentlicher und privater Sphäre ausgeht. Zu ergänzen wäre hier, dass es in Frankreich zusätzlich zu einer strikten Identifizierung von öffentlich und staatlich gekommen ist, während in den USA von Beginn an Freiräume für nichtstaatliche Öffentlichkeit eröffnet wurden. Das zweite Modell beruht auf der amerikanischen Idee des „melting pot“, das vom Anspruch her dem Assimilierungsmodell entgegengesetzt, durchaus Konvergenzen zu diesem, aber auch zu Integrationsmodellen aufweist, da sie die Möglichkeit eines Verschmelzens im Grundkonsens einer amerikanischen „Leitkultur“ voraussetzt, wofür sich in den klassischen Modellen kein unmittelbares Pendant findet. Als drittes Modell verweist der Verfasser auf *Horace Kallen*, der – sich gegen eine „Amerikanisierung“ im „melting pot“ wendend – für eine multikulturelle Integration optiert, für eine harmonische Vielfalt in Einheit. Hier finden sich deutliche Parallelen zu den europäischen Systemen einer Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, die diesen ein ihrem Selbstverständnis entsprechendes Wirken ermöglichen. Diesen drei Modellen fügt der Verfasser den liberalen Kulturalismus von *Will Kymlicka* hinzu, der einerseits die kulturelle Prägung des Menschen ernst nimmt, andererseits aber den liberalen Primat der individuellen Entscheidung nicht aufgibt und damit den vielfach geforderten Vorrang von Gruppenrechten zurückweist.

Im folgenden Abschnitt „Multikulturalismus aus christlicher Sicht“ sieht der Verfasser eine Nähe zwischen dem Ansatz von *Kymlicka* und einem protestantischen Verständnis, wonach „die Individuen und nicht eines der Kollektive, denen sie angehören mögen, die grundlegende Bezugsgröße“ sei (115). Im Besonderen setzt er sich mit der bekannten Diskussion um die These von *John Rawls* auseinander, wonach partikuläre religiöse Argumente dem Erfordernis vernünftiger Rechtfertigung in der deliberativen Demokratie nicht entsprechen (können). Der Verfasser weist hier zu Recht darauf hin, dass die für die Einbindung in den öffentlichen Vernunftgebrauch notwendige Selbstrelativierung dem christlichen Wirklichkeitsverständnis vor allem aufgrund der christlichen Sicht von Schöpfung und Inkarnation durchaus adäquat ist. Zum Schluss erinnert der Beitrag an das Problem der Universalität der Menschenrechte und insbesondere daran, dass das Friedensgebot und die Verpflichtung, den Dialog nicht zu verweigern, nicht infrage gestellt werden dürfen. Hier wäre aus juristischer Sicht der Verweis auf die oft übersehene Funktion des Rechts als Verfahrensethik angebracht.

Matthias Reichelt geht in seinem Beitrag „Voraussetzungen säkularer Staatlichkeit“ der „richtige[n] Balance im Verhältnis von Religion und Staat“ nach und stellt entsprechend dem Untertitel „Sozialphilosophische Überlegungen zur bürgerlichen Solidarität“ an. Wie der Autor einleitend ausführt, geht es ihm zunächst um eine problemorientierte Rekonstruktion der ideengeschichtlichen Transformationsprozesse des Verhältnisses von Religion und Politik bzw. Kirche und Staat, wobei vor allem die Säkularisierungsprozesse im Gefolge der Aufklärung nachgezeichnet werden. In der Folge werden deren Auswirkungen auf die Entstehung des liberalen demokratischen Verfassungsstaats sowie die gesellschaftspolitischen Konsequenzen moderner Staatlichkeit aufgezeigt. Im Zentrum steht die Frage nach den moralischen Grundla-

gen der Gegenwartskultur in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft, insbesondere die angesichts der starken Abnahme der identitätsstiftenden Dimension des Glaubens aufbrechende Identitätsproblematik, mit der sich das Individuum konfrontiert sieht. Dies in einer Zeit, in der „eine Rückbesinnung auf christliche Werte . . . nur als Option einzelner Bürger im Rahmen der Religionsfreiheit denk- und wünschbar“ (119–20) sein kann. Erklärte Absicht des Verfassers ist es nicht, eine Lösung des genannten Identitätsproblems vorzulegen, sondern vielmehr die für die Diskussion relevanten Ausgangslagen aufzuzeigen.

Ausgehend von Überlegungen zum Dilemma des modernen Staates, wie es im *Böckenförde*-Theorem mit seiner „skeptischen Zustandsbeschreibung“ und seinem „spekulativen Charakter“ zum Ausdruck kommt, beschäftigt sich der Autor mit der nicht unumstrittenen liberalen Vertragstheorie von *John Rawls* und den zentralen Kritikpunkten am Liberalismus Rawl'scher Prägung, vor allem durch *Charles Taylor* und *Michael Sandel*.

Die Tatsache, dass sich die Vertragspartner in Rawls Konzeption nicht mit den Interessen der übrigen Vertragspartner auseinandersetzen müssen, ist nicht nur Ausdruck einer unter pluralistischen Bedingungen vielleicht sogar hilfreichen weltanschaulichen Indifferenz, sondern vielmehr einer gewissen Geschichtslosigkeit, welche die prominente Rolle der Gerechtigkeit für die Etablierung der von Rawls idealtypisch angezielten freiheitlichen Ordnung selbst nicht mehr begründen kann. (131)

Der Verfasser zeigt zwei unterschiedliche Konzepte liberaler Staatlichkeit auf – das wirtschaftsliberale Modell eines in sozialen Belangen weitgehend untätigen Nachwächterstaates und das sozialliberale Modell eines unterstützenden Sozialstaates – und spricht deren spezifische Stärken und Schwächen an. In einem vorläufigen Fazit hält er auf der „Suche nach einem einigenden Band“ drei Antwortmöglichkeiten bereit, wobei er in überzeugender Weise nur den Weg als zielführend ansieht, den *Jürgen Habermas* mit der „republikanischen Alternative“ vorgibt (134–35). Dies verlangt von den Bürgern und Bürgerinnen die Verantwortung als „Mitgesetzgeber“ zu übernehmen, die sich in die diskursive Auseinandersetzung einbringen und die gesellschaftlichen Norm- und Wertvorstellungen mitbestimmen. „Dadurch bietet sich für jeden die Gelegenheit, auch die eigenen, möglicherweise religiös fundierten Überzeugungen in den öffentlichen Diskurs einzubringen und auf diese Weise das gemeinschaftliche Zusammenleben zu fördern und zu gestalten“ (135). Dies setzt die Bereitschaft voraus, „die politischen ‚Kommunikations- und Teilnahmerechte‘ (*Habermas*) im Sinne des Gemeinwohls einzusetzen.“ Diese Sichtweise soll besonders unterstrichen werden, nicht zuletzt im Hinblick auf die von Amerika ausgehende und nun auch in Europa geführte religionsphilosophische Diskussion zur Frage nach der Zulässigkeit bzw. Legitimität religiöser Überzeugungen im öffentlichen Diskurs. Im Sinn der Überlegungen des Verfassers kann es meines Erachtens letztlich nicht darum gehen, religiöse Gründe sekundär zu rationalisieren, somit eine „Übersetzungsleistung“ zu erbringen, sondern darum, dass die Argumente – religiöse wie nicht-religiöse – insbesondere mit der Garantie der Grund- und Freiheitsrechte kompatibel sein müssen.

Jochen Bohn fragt in seinem Beitrag „Religion vs. Rechtsstaat, oder: wenn die

Neutralität endet“ – wie auch sein Untertitel „Ein skeptischer Ausblick“ bereits signalisiert – ob sich der säkulare Rechtsstaat angesichts der „gegenwärtigen Aporien“, vor denen er steht, „noch einmal stabilisieren“ lasse oder ob er „gerade seine grundstürzende Transformation“ erlebe (140). Dies im Hinblick auf die Herausforderungen und mitunter sogar Zerreißproben, vor die er sich durch eine zunehmende weltanschauliche Pluralisierung der Gesellschaft sowie fundamentalistische, dogmatisierte Gruppierungen gestellt sieht. Wenn angesichts innerer Widersprüche im Rechtsstaat die Möglichkeit angesprochen wird, dass Rechtsstaaten „durch die Offenheit, die sie konstruktionsbedingt gewähren und durchsetzen müssen, zugleich ihr eigenes Grab schaufeln [könnten]“ (139f), so wird letztlich die Gefahr nicht nur einer postsäkularen, sondern sogar einer „postrechtsstaatlichen“ Gesellschafts- und Verfassungsordnung beschworen. Der Verfasser stellt die weltanschauliche Neutralität des Staates in Abrede und fragt weiter, „welche weltanschauliche Farbe der Rechtsstaat denn eigentlich an seiner Grenze bekennen soll“ (138). Die „Farbe“, nach der der Verfasser fragt, ist jedoch ein „Farbenspektrum“, das – wie das sichtbare Licht auch – selbstverständlich nicht alle Frequenzen umfassen kann. Mag das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität auch vor einer existenziellen Bewährungsprobe stehen, die im Einzelfall vorzunehmende und einem materiellen Grundrechtsverständnis verpflichtete Rechtsgüterabwägung sollte bei einem Höchstmaß an Argumentationsaufwand selbst „an der Grenze“, wo es gilt Farbe zu bekennen, gelingen können. Dies wohl auch in Bezug auf die aus religiösen Gründen vorgenommene Beschneidung Minderjähriger, die der Autor als Ausgangspunkt für seine Überlegungen nimmt.

Mit dem vorliegenden Band wird eine neue Schriftenreihe des Instituts für Theologie und Ethik der Universität der Bundeswehr München eröffnet. Die Herausgeber wollen darin, wie sie im Vorwort deutlich machen, das „traditionelle[n] Säkularisierungsparadigma der Moderne“ hinterfragen und „durch einen interdisziplinären Zugriff nach möglicherweise neuen Einsichten Ausschau . . . halten“. Insgesamt werden die Beiträge dieser Absicht gerecht, und der Band gibt daher auch Anlass, mit Spannung der Fortsetzung dieser Reihe entgegen zu sehen.

Abkürzungen

DS – DENZINGER, H. (2014)

GG – *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (1949)

Referenzen

DENZINGER, H. (2014) *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen: Lateinisch – Deutsch*, hg. v. P. HÜNERMANN (44. Aufl.; Freiburg i.B.: Herder).

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland (1949) heruntergeladen am 28 Jan 2015 von <http://dejure.org/gesetze/GG/140.html>.