

# RELIGIONSFREIHEIT IN DEUTSCHLAND – ALTE UND NEUE FRAGEN

■ HANS MAIER

## 1. Historische Voraussetzungen

Religionsfreiheit als subjektiver Anspruch des einzelnen, als persönliches Recht des Bürgers ist ein Postulat der Moderne. Sie tritt als öffentliche Forderung zu einer Zeit hervor, in der die alte Einheit von Religion und Politik sich aufzulösen beginnt, rivalisierende religiöse Bekenntnisse in der Öffentlichkeit um Macht und Einfluss ringen und der Staat immer häufiger mit Religionskonflikten konfrontiert wird. In den modernen staatlichen Verfassungen nimmt die Religionsfreiheit seit dem 18. Jahrhundert Gestalt an – historisch zuerst in den Vereinigten Staaten.

Die moderne Religionsfreiheit hat jedoch auch eine Wurzel in der Vergangenheit von Kirche und Christentum. Geschichtlich gründet sie in der *christlichen Freisetzung des Glaubens gegenüber den Staatskulten der antiken Welt*. Den frühchristlichen Gedanken, dass in Gewissensfragen Zwang von Übel ist, hat die Theologie nie gänzlich aufgegeben – trotz einer weitgehend *gegen* die Religionsfreiheit gerichteten Praxis im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, als der Gedanke der *res publica christiana*, der Einheit von Staat und Religion das gesamte kirchliche Denken beherrschte. An diese – teilweise verschüttete – Überlieferung konnte das Zweite Vatikanum in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis Humanae*) anknüpfen.

In Deutschland ist die mittelalterliche Einheit von Religion und Politik früher zerbrochen als in anderen Ländern. Religion war daher im Land der Reformation schon in der frühen Neuzeit grundsätzlich *Entzweite Religion*. Sie konnte folgerichtig bei der Entwicklung des modernen Staates kein ähnlich konstitutives und integrierendes Element des Gemeinwesens werden wie in den klassischen Ländern der Staat-Kirche-Einheit (und das waren in Europa die meisten, von Russland bis nach Frankreich und Spanien, Schweden und England).

Neben dem in Europa vorherrschenden religiös-politischen Einheitsdenken – und oft genug an seiner Stelle – hat sich in Deutschland vom 16. bis zum 18. Jahrhundert exemplarisch das entwickelt, was heutige Historiker ein „konfessionelles Krisen- und Konfliktmanagement“ nennen. Gemeint ist der Versuch, ein friedlich-schiedliches Miteinander verschiedener Konfessionen unter dem Dach des Gesamtstaates zu etablieren. Neben Polen

war das Alte Reich in dieser Zeit fast der einzige mehrkonfessionelle Staat in Europa. Da Katholiken und Protestanten in Deutschland einander weder bekehren noch verdrängen noch vernichten konnten, mussten sie auf die Dauer Frieden halten – *Religionsfrieden*; und die Artikel des Augsburger und des Osnabrücker Religionsfriedens bilden bis heute ein wichtiges Element der deutschen Verfassungstradition. So entstand eine zweipolige Ordnung, die bis zum Ende des Alten Reiches 1806 Bestand hatte: Im *Land*, in den Territorialstaaten des Reiches, herrschte konfessionelle „Purität“ (es gab nur eine Religion); im *Reich* dagegen galt als oberster Grundsatz das Nebeneinander, die „Parität“ der Konfessionen (Katholiken, Lutheraner und – seit 1648 – Reformierte). Über religiöse Fragen durfte im Plenum des Reichstags nicht abgestimmt werden; man ging in diesem Fall in die gesonderten Sitzungen der Religions-Parteien. Das Wort „Parteien“ als Rechtsbegriff taucht in Deutschland erstmals in diesem religiösen Zusammenhang auf (*Itio in partes*).

## 2. Korporative elemente der Religionsfreiheit

In Deutschland entwickelte sich die Religionsfreiheit aus dem in den Religionsfrieden geschaffenen labilen Gleichgewicht der Konfessionen. Das deutsche Religionsrecht trägt daher bis heute Züge der Konfliktschlichtung, der Friedenssicherung. Das Nebeneinander – und der Wettbewerb! – der Konfessionen hielt in Deutschland das öffentliche Leben auch in der Neuzeit in enger Verbindung mit christlichen Normen und Verhaltensweisen. Aufklärung und Toleranzgesetzgebung formten das christliche Erbe um, vertrieben und tilgten es aber nicht. Die Aufklärung war in Deutschland eine zwar kirchenkritische, aber nicht religionsfeindliche Strömung. Eine Forderung wie Voltaires: „Écrasez l’infâme!“ wäre im Mund Lessings oder Kants undenkbar gewesen. In Deutschland ging der Kirchenbürger nicht im Staatsbürger unter – im Gegenteil: der eine formte den anderen mit.

Daher die Züge einer – den ausländischen Beobachter oft überraschenden – bis heute sichtbaren *Nähe* von Staat und Religion, die sich äußert in konfessionellen Fakultäten, einer kirchlichen Militärseelsorge, dem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, staatlichen Zuschüssen für kirchliche Kindergärten, Schulen, Hochschulen, Krankenhäuser – ein System, das zusammengehalten wird durch die von der staatlichen Verwaltung eingehobene Kirchensteuer. Dies alles – seit der Weimarer Reichsverfassung von 1919 – bei grundsätzlicher *institutioneller Trennung* von Staat und Kirche, die sich jedoch bei genauerem Zusehen als „hinkende Trennung“ (Ulrich Stutz) erweist, positiv ausgedrückt: als ein System vielfältiger Kooperation zwischen Staat und Kirchen.

Dass der Augsburger Religionsfriede noch keinen Auftakt zu *genereller Religionsfreiheit* bildet, ist wiederholt hervorgehoben worden. Sein wesentliches Ergebnis war „nicht Glaubensfreiheit, sondern Glaubenszweiheit“ (Anschütz). Dennoch war die 1555 angebahnte rechtliche Gleichstellung der zwei großen Bekenntnisse (Katholiken und Lutheraner) für die spätere Entwicklung der religiösen Freiheit des einzelnen von Bedeutung. Denn trotz der überwiegend korporativ (kirchlich) konzipierten Form der religiösen Freiheit enthielt der Religionsfriede doch Bestimmungen, die der persönlichen Entscheidung Spielraum verschafften. So wurde den Konfessionsverschiedenen in § 24 die Möglichkeit gegeben, mit Frau und Kind gegen Bezahlung einer Nachsteuer auszuwandern – ein Recht, das gewiss in einer Zeit agrarischer und feudaler Ökonomie und starker Bindung an den Wohnort noch nicht allzu viel bedeutete, das aber doch ein bemerkenswertes Zugeständnis an die individuelle Gewissensentscheidung des einzelnen war.

Erheblich weiter zieht dann ein Jahrhundert später, nach der Erschöpfung der konfessionellen Leidenschaften im Dreißigjährigen Krieg, das *Instrumentum Pacis Osnabrugense* den Kreis der freien Religionsausübung. In Artikel V § 31 und 32 IPO wird bestimmt, dass die andersgläubigen Untertanen katholischer und protestantischer Stände, die im „Normaljahr“ 1624 das *exercitium Religionis* nach katholischer oder Augsburger Konfession besessen haben, dies auch in Zukunft behalten sollten; die es nicht besitzen oder künftig zur anderen Religion übertreten wollen, sollten vom Landesherrn „in Geduld ertragen werden“ (*patienter tolerantur*) und in *Gewissensfreiheit* – der Begriff der *conscientia libera* tritt hier zum ersten Mal im Reichsrecht auf – ihre Hausandacht pflegen und im benachbarten Gebiet dem öffentlichen Gottesdienst beiwohnen können. Die Abstufung in öffentliche und private Religionsausübung sowie ein als Mindestrecht jedem Reichsangehörigen zugesprochenes *Ius devotionis domesticae* (Recht zur Hausandacht, gelegentlich unter Beteiligung mehrere Familien und unter Heranziehung eines auswärtigen Geistlichen) lässt bereits die Ansatzpunkte für die spätere Ausgestaltung der Religionsfreiheit zu einem persönlichen Recht erkennen, wenn auch die individuellen Berechtigungen in dieser Zeit erst Nebenprodukte korporativer, im Begriff der Parität zusammengefasster Rechte der Religionsparteien als Reichsstände sind.

Erst das Ausbleiben der „Vergleichung“ der Religionsparteien, ihr tödlicher Kampf, der zur Bedrohung des Gemeinwesens wird, führt dann zu einer neuen Form der Religionsfreiheit, die nicht mehr Ausweich- und Aushilfslösung ist, sondern bereits den späteren weiten Begriff religiöser Freiheit vorwegnimmt. Die Initiative hierzu geht jetzt von den politischen Mächten aus – sei es, dass diese die widerstrebenden Kirchen und Bekennt-

nisse zum Vergleich zwingen (dabei Toleranz als jederzeit revozierbare Gewährung und politische Waffe handhabend) wie im absolutistischen Staatskirchentum des 16. und 17. Jahrhunderts, sei es, dass sie den Bereich des Religiösen privatisieren und freigeben und jeden „nach seiner Façon selig werden“ lassen wie auf dem Hintergrund der aufklärerischen Toleranzidee im 18. Jahrhundert in England, Holland, den USA. Entscheidend ist der Wandel des Kirchenbegriffs: nicht mehr die universale *Ecclesia* bildet den Hintergrund der Bemühungen um Religionsfreiheit, sondern eine Vielzahl von Kirchen und religiösen Gruppen, deren gegeneinanderstehende Ansprüche im öffentlichen Recht zum Ausgleich gebracht oder in die private Sphäre abgedrängt werden.

In dieser Lage nimmt Religionsfreiheit dann wesentlich den Charakter staatlicher Toleranzgewährung oder Privilegierung an, wobei die entscheidenden Tatsachen die Pluralität der religiösen Bekenntnisse, die Verhinderung der Monopolstellung einer Kirche wie in den USA oder doch deren strenge politische Beaufsichtigung in den Systemen des Staatskirchentums oder der Staatskirchenhoheit wie auf dem Kontinent, in Frankreich, Österreich, Preußen sind. Beispiele für eine solche Religionsfreiheit auf der Basis des Nebeneinanders gleichberechtigter (oder annähernd gleichberechtigter) Glaubensgemeinschaften sind die Utrechter Union von 1579, die Toleranzedikte von St. Germain (1562) und Nantes (1598), das englische Agreement of the People (1647) und die Religionsfreiheitserklärungen in den Verfassungen der nordamerikanischen Einzelstaaten und im Ersten Amendment der Verfassung der USA.

Im Alten Reich wandelt sich die zunächst auf die Augsburger Religionsparteien beschränkte, später auf die Reformierten ausgedehnte „Religionsfreiheit“ bereits im 17. Jahrhundert in einzelnen Territorien zu einer allgemeineren Glaubens- und Gewissensfreiheit, die zahlreiche neue Glaubensgemeinschaften in den staatlichen Schutz einbezieht. Diese Verhältnisse machen es erklärlich, dass Deutschland im 18. Jahrhundert ausländischen Beobachtern wie etwa Montesquieu und Rousseau – verglichen mit den westlichen, politisch-religiösen Einheitsstaaten – geradezu als Hort der Gewissensfreiheit und der bürgerlichen Rechte erscheinen konnte.

Der Übergang zur umfassenden, nicht mehr inhaltlich (christlich) bestimmten und nicht mehr korporativ (kirchlich) gebundenen Religionsfreiheit, zur Freiheit des Einzelmenschen, deren einzige Quelle die Vernunft ist, vollzieht sich dann – nach Vorspielen in Holland und England – im 18. Jahrhundert in den nordamerikanischen Staaten. Das Recht der freien Religionsausübung wird hier erstmals als fundamentales, naturrechtlich fundiertes Menschenrecht begriffen und in den Verfassungen verankert.

Die umfassende, totale Religionsfreiheit, die keine Gruppe, ja keine Einzelüberzeugung weltanschaulicher Art mehr ausschloss, ist in den modernen Verfassungstexten nur sehr allmählich rezipiert worden: ihr mächtiger Gegenspieler blieb bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein die Privilegierung von Staatskirchen und Staatsreligionen in den Verfassungen. Je mehr freilich die Kirchen, auch die staatlich privilegierten, in der modernen Welt in eine Minderheits- und Diasporasituation kamen, desto schwächer wurde dieser Widerpart, und so gewann die Religionsfreiheit für die öffentliche Stellung der Kirchen im 20. und 21. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung – ein Prozess, der noch nicht abgeschlossen ist.

Dass die katholische Kirche im 20. Jahrhundert nicht nur die Tradition der Menschenrechte, sondern speziell auch das sperrige Gut der Religionsfreiheit für sich erschlossen hat, hängt zum einen mit dieser universellen Diasporasituation zusammen: Die Kirche lebt – wie ihr zunehmend bewusst wird – in der Moderne nicht mehr im alten Kondominium mit dem Staat, sie lebt wieder in der „reinen Welt“ wie in ihren apostolischen Anfängen. Der andere, tieferliegende Grund liegt in einem neuen Denken bezüglich des Verhältnisses von Wahrheit und Freiheit, in der Entdeckung, dass nicht nur vom Staat, sondern auch von der Kirche her eigene Wege zur religiösen Freiheit führen. Wie es Karl Rahner ausgedrückt hat: „Und darum ist die religiöse Freiheit nicht bloß der Anwendungsfall einer allgemeinen Forderung nach Freiheit für den Menschen, sondern im Wesen der religiösen Wahrheit als solcher begründet. Die religiöse Freiheit ist kein Einzelfall von Meinungsfreiheit. Sie ist vielmehr dort gegründet, wo es sich nicht mehr um beliebige Meinungen handelt, sondern um jenen Grundvollzug des geistigen Subjektes, in dem die radikalste Wahrheit notwendig die freieste ist und die radikale Freiheit, so sie nur ihrem eigenen Wesen getreu, also sittlich gut ist, auch die Wahrheit wirklich erreicht“ (Rahner-Maier-Mann-Schmaus, Religionsfreiheit, München 1966, 13).

### 3. Aktuelle Fragen

Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs haben sich in Deutschland die sozialgeschichtlichen Voraussetzungen der Religionsfreiheit grundlegend verändert. Einmal löste sich der alte Zusammenhang von Territorium und Konfessionalität bis auf geringe Reste auf.<sup>1</sup> Sodann multiplizierten sich die „Adressaten“ der Religionsfreiheit: Nach 1945 waren es nicht mehr allein oder doch überwiegend die christlichen Konfessionen, die im Blickfeld standen; vielmehr kamen jetzt immer stärker außereuropäische und nicht-christliche Religionen ins Spiel, die im Zug von Migration und Globalisierung an Gewicht gewannen – an erster Stelle der Islam, aber auch

fernöstliche Religionen.<sup>2</sup> Verändert hat sich auch die verfassungsrechtliche Stellung der Religionsfreiheit: sie wurde im Grundgesetz (1949) an hervorgehobener Stelle im Grundrechtsteil der Verfassung – dem „unveränderlichen Verfassungsrecht“ – verankert und bildete mit den aus der Weimarer Reichsverfassung übernommenen institutionellen Regelungen bezüglich der Kirchen (Art 140 GG) eine spannungsvolle Einheit.<sup>3</sup>

Daraus ergeben sich einige der Hauptfragen der Religionsfreiheit im heutigen Deutschland. In gedrängter, knapper Auswahl: Welche spezifischen Probleme und Konflikte gibt es gegenwärtig im Zusammenleben der Religionen in Deutschland, und wie sind sie mit Rechtsmitteln zu lösen?<sup>4</sup> Wo verlaufen die Grenzlinien zwischen Religion und Kultur – sind beide überhaupt in allen Fällen unterscheidbar, da uns doch Religion in der Öffentlichkeit fast immer in kulturellem Gewand, als „akkulturierte Religion“ erscheint?<sup>5</sup> Verlangt die Rücksicht auf religiöse Pluralität am Ende den Verzicht auf jegliche religiöse Symbolik außerhalb der Kirchen- und Gebetsräume, wie es das Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichtes von 1995 nahezulegen scheint?<sup>6</sup> Und endlich: In welcher Weise wird die Interpretation der Religionsfreiheit in Deutschland heute nicht mehr nur von (inländischen) Theorien und Gerichtsentscheidungen beeinflusst, sondern auch von europäischen Institutionen?<sup>7</sup>

### 1. Konfessionalität und territorialität

Kirche und Staat waren im Alten Reich seit dem Augsburger Religionsfrieden territorial und konfessionell organisiert. Religionen wurden auf diese Weise „in den Staat verwebt“ (Hegel). Zwar findet sich der Grundsatz „Wes das Land, des die Religion“ noch nicht im Augsburger Religionsfrieden – die Formel *Cuius regio eius religio* hat erst der Greifswalder Jurist Joachim Stephani im Jahr 1576 geprägt. Aber sie ist sprichwörtlich geworden als Kennzeichnung des „deutschen Systems“ landesherrlicher Entscheidungsgewalt in Sachen Religion – und tatsächlich bringt sie den Ausgangszustand der Zeit nach 1555 – und ihr Nachdauern bis ins 19. und 20. Jahrhundert hinein – anschaulich zum Ausdruck.

Die daraus im Lauf der Zeit entstandenen konfessionell-territorialen Besitzstände haben sich 1944–47 in der millionenfachen Bewegung von Flucht und Vertreibung, in der riesigen Wanderung und Neuansiedlung der deutschen Bevölkerung von Ost nach West definitiv aufgelöst. Geschlossene Konfessionsgebiete verschwanden. Bisher überwiegend „katholische“ Städte nahmen evangelische Minderheiten auf, „evangelische“ Städte öffneten sich für katholische Bürger. Die Diasporasituation wurde nahezu überall zur Regel. Das Zeitalter des *Cuius regio eius religio* ging in der letzten Phase des

Zweiten Weltkriegs und in der Nachkriegszeit unwiderruflich zu Ende. Mit diesem historischen Vorgang wurden wichtige Weichen für die endgültige Ent-Korporierung und Ent-Territorialisierung, für die definitive Individualisierung der Religionsfreiheit im Deutschland der Nachkriegsjahre gestellt.

## 2. Konfessionen und Religionen

Während in Deutschland über Jahrhunderte hin religiöses Zusammenleben fast ausschließlich ein Problem *zwischen den Konfessionen* war – so dass die (christlichen) Kirchen den Horizont von „Religion“ in Deutschland fast zur Gänze ausfüllen konnten –, trat nun neben die christlichen *Konfessionen* ein Spektrum alter und neuer *Religionen*. Es reichte vom Judentum bis zum Islam, von den „klassischen“ östlichen Religionen bis zu Neuschöpfungen in einer sich verbreiternden religiösen „Szene“, von Splittergruppen am Rand überlieferter Bekenntnisse bis zu den „virtuellen Kirchen“ im Internet. An der Spitze der „Neuzuwanderer“ standen die Muslime mit über 4.000.000, die Buddhisten mit rund 100.000 und die jüdischen Gemeinden mit gleichfalls ungefähr 100.000 Angehörigen (die letzten wachsen heute vor allem durch Zuwanderung aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion). Hinzukommt eine schwer überblickbare religiöse Szene außerhalb der christlichen Groß- und Freikirchen, die auf rund 800.000 Mitglieder geschätzt wird – nicht zu reden von der – bisher kaum organisierten – Millionenzahl derjenigen, die den Kirchen den Rücken gekehrt haben oder die von Anfang an keiner Religionsgemeinschaft angehörten.

Dass sich die Religions-Nachbarn vervielfachen, dass sie unterschiedlicher und unberechenbarer werden, dass eine Fülle neuer Beziehungen entsteht, aber auch neue Auseinandersetzungen sich abzeichnen – das alles lässt die bisherige übersichtliche Religions-Kartographie komplexer und schwieriger werden. Vieles ändert sich, vieles muss neu bedacht werden, von der Gemeindestruktur bis zu den Gotteshäusern, von den religiösen Vollzügen bis zur Finanzierung des Gemeindelebens, vom „Eintritt“ in eine Religion bis zu den diversen Regeln, die Tod und Begräbnis betreffen (in jüngster Zeit ein wachsendes Konfliktfeld!). Hinzukommen das Dienst- und Arbeitsrecht und seine Anpassung an die neue Religionsvielfalt, die Militär, Polizei – und Anstaltsseelsorge – nicht zu vergessen die mannigfaltigen und durchaus unterschiedlichen Tätigkeiten der Religionsgemeinschaften im Bildungswesen, im Gesundheits- und Sozialbereich.

## 3. Religionsfreiheit im Grundgesetz

Angesichts dieser eingreifenden strukturellen Veränderungen (deren Verlauf und Bedeutung 1949 noch kaum absehbar war!) hat der Verfassungs-



gesetzgeber weitsichtig gehandelt, indem er seinerseits der Religionsfreiheit im Grundgesetz eine neue Stellung zugewiesen hat. Die Religionsfreiheit wurde in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG – ohne dass sie mit Namen genannt wurde – im einzelnen als Freiheit des Glaubens und des Gewissens, als Freiheit des Bekenntnisses und der Religionsausübung ausgestaltet. Die ins Grundgesetz inkorporierten Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung (Art. 140 GG) spezifizierten diese Religionsfreiheit im Licht der deutschen Geschichte und ihrer besonderen Überlieferungen. Das Bundesverfassungsgericht hat in ständiger Rechtsprechung stets den inneren Zusammenhang von Art. 4 und Art. 140 betont. Die Verfassung lässt den Kirchen sowohl institutionell wie grundrechtlich ihren Schutz angedeihen.

Wie freilich das Verhältnis von Grundrecht und institutioneller „Verdeutlichung“ in den Weimarer Artikeln im einzelnen zu bestimmen ist, darüber gibt es in jüngster Zeit lebhaft Debatten. Das Verhältnis wird zunehmend kontrovers diskutiert. Betonten Lehre und Rechtsprechung lange Zeit den Zusammenhang, die wechselseitige Erhellung von Art. 4 und Art. 140, so betonen jüngere Stimmen deutlicher die Spannungen und Dichotomien. Es wächst die Neigung, die institutionellen Garantien des Grundgesetzes im Grundrecht der Religionsfreiheit (Art 4 GG) ausreichend „aufgehoben“ zu sehen, ohne den „Ballast“ eigener organisatorischer Verbürgungen – mit dem Argument, das Grundrecht enthalte selbst schon alle denkbaren Spezifikationen, weitere „Verdeutlichungen“ seien überflüssig. Vereinzelt wird gefordert, das „Staatskirchenrecht“ solle auf diese Weise in ein „Religionsverfassungsrecht“ zurückgeführt werden. Es ist freilich nicht zu sehen, wie das System hochkomplexer, geschichtlich gewachsener Beziehungen zwischen Staat und Kirche (allein) aus einem Grundrecht abgeleitet werden soll – in dem es bestenfalls „in nuce“ präsent sein kann. Insofern sind die staatskirchenrechtlichen Artikel des Grundgesetzes zur umfassenden Darstellung der Beziehungen zwischen Staat und Kirchen wohl kaum entbehrlich. Konsequenterweise verbindet sich denn auch der Ruf nach einem „Religionsverfassungsrecht“ meist mit der Forderung nach grundsätzlicher Beseitigung überlieferter staatskirchlicher „Privilegien“.

#### 4. Religionskonflikte

Das engräumige Zusammenleben heutiger Menschen vor allem in den Städten lässt Konflikte schneller sichtbar werden als früher. Reibungen können schon im religiösen Zentralbereich beginnen, beim *Beten*. Juden und Christen beten meist in Gotteshäusern oder im „stillen Kämmerlein“. Das öffentliche Gebet der Muslime dagegen, mit vorgeschriebenen Gebetsrichtungen und Körperhaltungen, ist zentraler, auffälliger – im Zweifel auch



lauter und fordernder. So gibt es rings um den islamischen Muezzin und seine Botschaft, rund um religiöse Gebetszeiten in der Öffentlichkeit in vielen westlichen Ländern Streit; die Konfliktfelder der Religionsfreiheit reichen von der Straßenverkehrsordnung bis zum Immissionsschutz.

In Deutschland hält sich dieser Konflikt bisher in Grenzen. Bezüglich des Gebetsrufs im Freien sind die Muslime zurückhaltend mit Anträgen, aus dem verständlichen Wunsch heraus, das Zusammenleben der Religionen nicht mit überhöhten Forderungen zu belasten. In der Tat kann man zweifeln, ob Gebetsrufe in einer überwiegend nicht-muslimischen Umgebung ihre Funktion überhaupt erfüllen können. Freilich, auf diesem Feld, wo es um Hörbares, um Unüberhörbares geht, gibt es inzwischen auch eine Diskussion über die *Glocken christlicher Kirchen*.

Dann die Gotteshäuser, die Synagogen und Moscheen. Synagogen sind ein Teil des europäischen baulich-religiösen Erbes. Der Neuaufbau jüdischer Gemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg, nach der Shoa, war daher von Anfang an begleitet vom Neubau von Synagogen und Gemeindehäusern. Jede Neueröffnung war ein wichtiges kommunales und politisches Ereignis. Dass Synagogen in Deutschland nach wie vor gegen Anschläge geschützt werden müssen, gegen Neonazis, Skinheads, Extremisten, zeigt freilich, dass die Geister des Hasses noch nicht gebannt sind.

Anders als die Neuerrichtung von Synagogen wirft der Neubau von Moscheen in Deutschland Probleme auf – so sehr, dass man die manchmal schwierigen Beziehungen von Muslimen, Christen, Nicht-Gläubigen in Deutschland am Streit um neue Moscheebauten in den Städten bildhaft ablesen kann. Die kommunale Öffentlichkeit ist gespalten: die überwiegende Zahl der Stadtverwaltungen unterstützt den Bau von Moscheen, aber es gibt auch Abwehrreaktionen, Einsprüche von Stadtplanern, Bürgerinitiativen, die auf Verhinderung zielen. Oft kommen Moscheevereine durch sorgfältiges Abwägen und geduldiges Verhandeln zum Ziel. Dabei spielen die Kommunalpolitik, die örtliche Presse, aber auch die christlichen Kirchen und ihr Verhältnis zu den Muslimen eine wichtige Rolle.

Auch im alltäglichen Leben gibt es Konfliktfelder. Wie steht es mit der Beschneidung, der Bart- und Haartracht, mit dem Schächtgebot, mit koscherem Essen? Wie steht es mit der Bestattung? Jüdische Friedhöfe gehören in den meisten europäischen Ländern, auch in Deutschland, zur Tradition. Der „Carré musulman“ dagegen – die Bestattung in Tüchern – stößt in einem dichtbesiedelten Land unvermeidlich auf Schwierigkeiten, da die Sargbestattung auch dem Schutz des Grundwassers dient. Auch das Juden wie Muslimen gemeinsame Gebot der unbefristeten Totenruhe wirft Probleme auf, da die Verlängerung der Grabstättenbelegung erhebliche Kosten verursacht, die nicht alle Nutzer ohne weiteres tragen können.

Endlich die Kleidung. Dass sie bei Religionen, besonders alten Religionen, als Distinktionszeichen eine größere Rolle spielt als in den zur Uniformität neigenden profanen Gesellschaften, liegt auf der Hand. Dass sie auch befremden und provozieren kann, besonders wenn sie ungewöhnliche, exklusive Formen annimmt, ist keine neue Erfahrung. Hier spielen kulturelle Verschiedenheiten, kulturelle Gewöhnungseffekte eine Rolle. Seit Jahren konzentrieren sich die Auseinandersetzungen in Deutschland – wie auch in Frankreich – auf das muslimische Kopftuch. Viele sehen in ihm ein kulturelles, ein religiöses – einige auch ein politisches Symbol. Doch die „Botschaft“ des Kopftuchs, so scheint mir, ist keineswegs eindeutig. Es kann eine Schutzvorrichtung für die Haare bei der Arbeit sein wie in alten Zeiten, ein Schutz gegen Wind und Regen, ein Schmuck, ein Modestück, eine mädchenhafte Alternative zum Hut, ein Ausdruck des Ländlich-Pastoralen, ein Dritte-Welt-Symbol, ein Zeichen einer kulturellen Herkunft, zu der man sich bekennen will – oder etwas, was einfach gefällt, ein Stück eigenes Leben. Das Kopftuch hat viele Bedeutungen, nicht eine. Sein Sinn ist nicht eindeutig festgelegt. Auch das Bundesverfassungsgericht hat bei seiner Anhörung zum Fall Fereshta Ludin (2003) diese Vieldeutigkeit zur Kenntnis genommen und sie in seinem Urteil – das den Länderparlamenten einen weiten Spielraum offen ließ – ausdrücklich bestätigt.

Vieles aus dem dargestellten Bündel von Problemen lässt sich im Einzelfall pragmatisch lösen: in jenem „schonenden Ausgleich“ (Peter Lerche), der geboten ist, wenn Grundrechtsansprüche verschiedener Art und Herkunft aufeinander stoßen – bei der Religionsfreiheit ein besonders häufiger Fall. Die Rechtsprechung liefert viele fast schon selbstverständlich gewordene Beispiele für einen solchen Ausgleich. So kann ein Jude verlangen, dass seine Sache nicht in einem Gerichtssaal verhandelt wird, in dem ein Kreuz hängt. Jüdischen Geschäftsinhabern kann die Öffnung eines Ladens am Sonntag erlaubt werden, da sie am Samstag wegen des Sabbatgebots keine Verkäufe tätigen dürfen. Der Geltung der jüdischen Schächtvorschrift ist man durch eine Klausel beim Tierschutz gerecht geworden, die Ausnahmen aus religiösen Gründen zulässt (das ist in einer neueren Gerichtsentscheidung auch muslimischen Metzgern zugute gekommen). Auf jüdische wie islamische Feiertage wie auf Gebetsverpflichtungen wird bei Schulbefreiungen von Schülern und Urlaubsgesuchen von Arbeitnehmern im Maß des Möglichen Rücksicht genommen. Im koedukativen Sportunterricht können im Einzelfall, wenn muslimische Eltern dies verlangen, Jungen und Mädchen getrennt werden – das sind nur einige Beispiele, die sich unschwer vermehren ließen.

Überhaupt muss man betonen, dass nicht alle Berührungen zwischen den „neuen Nachbarn“ Streitbefangen sind. Im Zusammenleben der Reli-

gionen in Deutschland dürften vielmehr das friedliche Miteinander, auch die respektvolle Neutralität, der sorgfältig gewählte Abstand die Regel sein. Glücklicherweise sind Religionskämpfe oder gar – kriege, wie wir sie in Irland zwischen Katholiken und Protestanten oder in den Ländern des einstigen Jugoslawien zwischen Orthodoxen, Katholiken und Muslimen erlebt haben, im heutigen Deutschland kaum denkbar. Im Kontext der Verfassungsordnung sind die Konflikte, die aus unterschiedlichen religiösen Zugehörigkeiten entstehen können), prinzipiell lösbar – lösbar nicht mit Gewalt, sondern mit Mitteln des Rechts.

### 5. Religion und Kultur

Während der Grundgesetz-Artikel über die Religionsfreiheit in den ersten Nachkriegsjahrzehnten wenig Aufsehen machte und die Auseinandersetzungen meist noch in den alten historischen Spuren verliefen, hat sich das Diskussionsfeld seit den Siebziger- und Achtzigerjahren im Zug der Migration, der Europäisierung und Globalisierung sprunghaft belebt. Die Religionsfreiheit rückte vom Rand in die Mitte der Auseinandersetzungen. Dabei stand man freilich häufig vor der Frage, wo die Konflikte im einzelnen zu lokalisieren waren – im religiösen Kernbereich oder im kulturellen *ambiente* der Religionen. Wo ging es tatsächlich um einen Konflikt der Religionen, und wo handelte es sich eher um einen – dem Religiösen vorgelagerten – „clash of civilisations“?

War es die andere Religion, die befremdete – oder das ungewohnte kulturelle Gewand, in dem sie in der Öffentlichkeit erschien? Die Grenze war oft schwer zu ziehen. In einer rasch populär gewordenen Aufzählung hat Dieter Grimm 2002 die für die neue Lage typischen Fragen gestellt: „Kann ein Motorrad fahrender Sikh unter Berufung auf seine religiöse Pflicht, einen Turban zu tragen, Befreiung von der allgemein geltenden Helmpflicht verlangen? Muss einem jüdischen Häftling koscheres Essen vorgesetzt werden? Hat ein islamischer Arbeitnehmer das Recht, seine Arbeit kurzzeitig für Gebete zu unterbrechen? Kann ein Arbeitnehmer wegen Nichterscheinens zur Arbeit an den hohen Feiertagen seiner Religionsgemeinschaft gekündigt werden? Verliert ein aus diesen Gründen entlassener Arbeitnehmer seinen Anspruch auf Arbeitslosenunterstützung?... Können ausländische Eltern ihre Töchter von höherer Bildung ausschließen oder ohne ihr Einverständnis verheiraten? Ist eine Befreiung von der Schulpflicht nötig, wenn die Schule Erziehungsziele verfolgt, die den Werten einer fremdkulturellen Gruppe widersprechen? Muss Mormonen die Polygamie hier gestattet werden, wenn sie ihnen im Herkunftsland erlaubt ist?“ (Dieter Grimm, Kann der Turbanträger von der Helmpflicht befreit werden? Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 21. Juni 2002).

Sucht man eine Antwort auf diese Fragen, so muss man in zwei komplementäre – manchmal aber auch gegensätzliche – Richtungen weiterdenken. Auf der einen Seite wird Religionsfreiheit legitimerweise weit gefasst – ein Ergebnis ihrer leidvollen, von Konflikten und Gewalttätigkeiten erfüllten Vorgeschichte. Doch hat sie unbezweifelbar auch ihre Grenzen. Schon bei der Diskussion über die Religionsfreiheits-Erklärung des Zweiten Vaticanums wurde auf den „ordre public“ als eine wichtige Grenze hingewiesen (ohne dass das Konzil diesen Gedanke vertieft hätte). Religionsfreiheit soll ja kein „außerirdisches“ Postulat sein, keine extraordinäre, exzentrische Forderung, sie soll sich einfügen in die jeweilige staatliche Rechtsordnung, in die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit. Nicht in jedem primär *kulturell* motivierten und konnotierten Konflikt kann sich der Einzelne auf die Religionsfreiheit berufen – schon gar nicht dort, wo es um singuläre, aus dem Rahmen fallende Verhaltensweisen geht. Es ist im Einzelfall sorgfältig abzuwägen, inwieweit multikulturelle Konflikte religiöse Motive, einen religiösen Hintergrund haben – oder inwieweit die Betroffenen nur deshalb auf das Grundrecht der Religionsfreiheit rekurrieren, weil es im Konfliktfall die breiteste Deckung bietet.

Andererseits: Innere Begründung und äußere Erscheinung der Religion lassen sich bekanntermaßen im Einzelfall oft nur schwer trennen. Die Religion geht nicht einfach unberührt durch die Kulturen hindurch. Sie akkulturiert sich vielmehr in der Zeit, nimmt aus der jeweiligen Kultur etwas in die Zukunft mit. So schichten sich in der katholischen Kirche im Lauf der Zeit jüdische, griechische, römische, mittelalterliche, moderne Elemente übereinander. Die Liturgie ist dafür ein lebendiger, täglicher Beweis. Gerade Katholiken haben einen Blick für dieses religiös-kulturelle Doppelgesicht der Kirche. Nicht immer ist im Vorgriff klar zu unterscheiden, was im Vollzug des christlichen Lebens göttlichen Ursprungs ist und was geschichtlich erwachsenes, die Botschaft umkleidendes „Menschenwerk“.

## 6. Verzicht auf Symbolik?

Das hat Bedeutung auch für die Erscheinungsformen des Religiösen in der Öffentlichkeit, für Kippa und Schleier und ähnliche Symbole – vor allem aber für das seit Jahren in Deutschland wie auch in anderen europäischen Ländern umkämpfte christliche *Kreuz*.

Von den zahlreichen Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts zur Religionsfreiheit hat der „Kruzifix-Beschluss“ von 1995 mit Recht das größte Aufsehen erregt. Den einen erschien er als säkularer Trompetenstoß – passend zur neuen Lage nach der Wiedervereinigung, in der ja Deutschland keineswegs, wie von manchen erwartet, „nördlicher, östlicher, protestanti-

scher“ (Volker Rühe), sondern vielmehr „heidnischer“ wurde. Gesamtdeutschland wies jetzt eine hohe Zahl von Ungetauften, Kirchenfernen, von Agnostikern und Atheisten auf. Erstmals konnte sich die „Konfession der Konfessionslosen“ den Katholiken und Protestanten an Umfang und Bedeutung an die Seite stellen. Dazu schien die Entscheidung des Gerichts, die in Kreuzen in bayerischen Klassenzimmern einen Verstoß gegen die Neutralitätspflicht des Staates sah und den Unterricht „unter dem Kreuz“ für verfassungswidrig erklärte, der adäquate zeitgeschichtliche Kommentar zu sein.

Andere sahen in diesem Beschluß eher einen temporären Missgriff des Gerichts, eine Fehlentscheidung, die in deutlichem Widerspruch zu der „flexiblen Kontinuität“ (Ansgar Hense) stand, welche seine bisherige Rechtsprechung zur Religionsfreiheit gekennzeichnet hatte. Hatte doch das Gericht beispielsweise 1979 festgestellt, ein überkonfessionelles Schulgebet (außerhalb des Religionsunterrichts) sei verfassungsrechtlich unbedenklich, selbst dann, „wenn ein Schüler oder dessen Eltern der Abhaltung des Gebets widersprechen“ – diese müssten nur frei und ohne Zwänge über die Teilnahme entscheiden können. Warum sollte nun beim Kreuz im Klassenzimmer plötzlich alles anders sein? Warum sollte hier der Einspruch eines einzigen Schülers (oder Elternteils) die unmittelbare Abhängung des Kreuzes zur Folge haben (müssen)? Die Kritik wies auf die logische Inkonsistenz in der Argumentation des Gerichts hin. Mussten Schüler vor *Bildern*, nicht jedoch vor *Wörtern* geschützt werden? Durften sie beten und singen – aber nicht ein Kreuz betrachten? Das vom Gericht gebrauchte Argument, man könne dem Einfluss eines Kreuzes im Klassenzimmer „nicht ausweichen, verriet eine fast magische Bildauffassung. Paul Gerhards „O Haupt voll Blut und Wunden“ sollten also die Schüler ohne Anstand *beten* oder *singen* dürfen (Schulgebets-Beschluss); die *visuelle Vergegenwärtigung* des blutigen Hauptes aber sollte ihnen verwehrt sein (Kruzifix-Beschluss).

Der Kruzifix-Beschluss gehört zu den wenigen Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, die in Deutschland auf grundsätzlichen Widerstand stießen. Er trieb vor allem in Bayern Tausende von Demonstranten auf die Straßen. Der bayerische Gesetzgeber schuf – um der Mehrheit wie der Minderheit gerecht zu werden – eine Auffangstellung: Er bestätigte einerseits das Kreuz in bayerischen Schulen, etablierte andererseits Mechanismen der Konfliktlösungen für den Fall des Einspruchs gegen die Schulkreuze an der betroffenen Schule. Der alte Zusammenhang von Religionsfreiheit und Religionsfrieden wurde neu entdeckt. In der Folgezeit fand man bei Konflikten (fast) überall örtliche Lösungen. Die Einsprüche blieben im ganzen atypische Einzelfälle, die keine „Bewegung“ gegen religiöse Symbole nach sich zogen. Bemerkenswert ist, dass auch kein Muslim die Abhängung von Kreuzen in Schulen verlangte.

Der Kreuz-Streit hinterließ viele Fragen – vor allem die nach der Präsenz religiöser Symbole in der Öffentlichkeit. Das Kreuz ist in der heutigen deutschen Gesellschaft sowohl in religiösen als auch in kulturellen Formen gegenwärtig. Die kulturellen Formen überwiegen. „Ungemischt religiös“ ist das Kreuz in Kirchen präsent – am deutlichsten in der Liturgie (Karfreitag). Das Kreuz in Schulen dagegen wird gewöhnlich weder begrüßt noch verehrt, es wirkt durch seine Gegenwart, diese jedoch löst nicht zwingend religiöse Reflexe aus. Es erinnert an die Tradition, an den geschichtlichen Grund, aus dem Erziehung, Bildung, Schule im Land erwachsen sind. In säkularen Zeiten ist es Anlass, über die Grenzen menschlichen Planens und Handelns nachzudenken – über den Sinn von Leid und Tod, über das Mitleid, das aus dem Anblick eines leidenden Menschen erwachsen kann.

Das Kreuz (und das gilt mutatis mutandis auch für andere religiöse Symbole) ist nicht – wie die Richtermehrheit annahm – etwas deutungsfrei Gegebenes, etwas, was Menschen unwiderstehlich in eine Richtung zieht. Es ist kein magisch zwingendes Symbol, es muss vielmehr durch Erklärung, Interpretation, Aneignung erst erschlossen werden. Man kann sich mit ihm identifizieren. Viele werden das – aus einer christlichen Erziehung heraus – tun. Man kann ihm jedoch auch ausweichen – die Skala von Identifikation bis zu Nichtidentifikation ist breit; und daher behält auch die negative Bekenntnisfreiheit dem Kreuz gegenüber den ihr zukommenden angemessenen Spielraum.

### *7. Europäische Wiederholungen*

Es wirft ein bezeichnendes Licht auf die wachsenden europäischen Verflechtungen, dass sich der deutsche Kreuz-Streit von 1995 in den Jahren 2009–2011 auf der europäischen Ebene wiederholte. Betroffen war Italien, und an die Stelle des deutschen Bundesverfassungsgerichts in Karlsruhe trat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg – zunächst dessen Erste Instanz. Der Ablauf des Prozesses, die Einzelheiten, die Argumente, selbst bestimmte Formulierungen wirkten wie eine genaue Wiederholung zum Thema Religionsfreiheit, Kreuz und Schule.

Eine in Italien lebende Finnin, Soile Lautsi, nach eigenem Bekenntnis Atheistin, hatte vor dem Verwaltungsgericht der Provinz Venetien dagegen geklagt, dass in den Klassenräumen ihrer Kinder Kreuze hingen. Da es sich um staatliche Schulen handelte, sah sie darin einen Verstoß gegen ihre weltanschaulichen Überzeugungen, einen mangelnden Schutz ihrer (negativen) Religionsfreiheit. Der Erste Senat gab ihr recht und befand, das obligatorische Anbringen von Kreuzen in italienischen staatlichen Schulen verstoße gegen die Europäische Menschenrechtskonvention und müsse daher unterbleiben. Das Erziehungsrecht der Eltern – und die Freiheit der Kinder, zu glauben



oder nicht zu glauben – werde durch eine solche Regelung unzulässig eingeschränkt. Auf Kinder anderer – oder keiner – Religion könne der Anblick eines Kreuzes „verstörend“ wirken. Das Gericht verurteilte Italien zur Zahlung einer Entschädigung an die Klägerin. Das Argument der italienischen Regierung, das Schulkreuz sei ein Landessymbol, es stehe für die erzieherische Tradition Italiens, seine kulturellen Werte, wurde nicht anerkannt.

Auch diese Entscheidung fand ein lebhaftes und kontroverses Echo in den europäischen Ländern. In Deutschland erinnerte man sich an den Beschluss des Bundesverfassungsgerichts von 1995 und registrierte überrascht, dass die tragenden Argumente der Karlsruher Entscheidung vom Straßburger Gericht einfach wiederholt wurden, ohne dass man der sehr eingehenden nachfolgenden juristischen und historischen Kritik Beachtung schenkte. Die italienische Regierung erhob Einspruch gegen den Beschluss. Andere im Europarat vertretene Länder schlossen sich an. Sie machten von den besonders in Deutschland vorgebrachten Gegenargumenten Gebrauch, indem sie darauf verwiesen, dass religiöse Symbole nichts Eindeutig-Zwingendes an sich hätten, sondern einem breiten Spektrum möglicher Deutungen unterlägen, dass die italienischen Schulen offen seien auch für andere Religionen (und Nicht-Religionen) und dass nationale Regierungen – je nach ihrer historischen Überlieferung und der aktuellen Stellung der Bekenntnisse und Weltanschauungen in den einzelnen Ländern – einen Entscheidungsspielraum für sich beanspruchen müssten; eine Kammer könne sich nicht – gestützt allein auf einen Einzelfall – zum gesamteuropäischen Gesetzgeber in einer so heiklen und komplexen Frage aufwerfen.

Das Erstaunliche geschah: im März 2011 hob die Große Kammer das frühere Urteil auf und stimmte mit einer Mehrheit von 15 zu 2 der Rechtsauffassung der Republik Italien zu. Nach Auffassung des Gerichtshofs hielt sich die Entscheidung der Behörden, die Kreuze in den Klassenzimmern der Schule zu belassen, in den Grenzen des Beurteilungsspielraums, den man dem italienischen Staat in Fragen der Erziehung und des Unterrichts zubilligen müsse. „Der Gerichtshof hat daher im Prinzip die Entscheidungen der Staaten auf diesem Gebiet zu respektieren, einschließlich des Stellenwerts, den sie der Religion beimessen, sofern diese Entscheidungen zu keiner Form der Indoktrinierung führen“. Eine missionarische Tendenz werde durch die Präsenz des Kreuzes nicht gefördert. Das Kreuz sei ein „passives Symbol“. Sein Anblick sei nicht mit einer Teilnahme an religiösen Aktivitäten zu vergleichen. Im übrigen bleibe das Recht von Frau Lautsis, ihre Kinder nach der eigenen weltanschaulichen Überzeugung zu erziehen, unberührt; es werde durch Symbole mit religiöser Konnotation – die den Charakter kultureller Erinnerungszeichen hätten – nicht behindert.



Mit diesem Urteil des Europäischen Gerichtshofs sind die Akten über dem allgemeinen Thema Religionsfreiheit – und dem speziellen Thema religiöse Symbolik – gewiss noch nicht geschlossen. Aber wichtige Differenzierungen des Problems, erwachsen aus einer jahrelangen, oft mit Leidenschaft geführten Diskussion, haben erstmals ihren Platz in einem verbindlichen Urteil gefunden, das inzwischen von allen 47 Ländern des Europarats anerkannt wurde. Das lässt hoffen, dass die stets prekäre Abwägung zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit, zwischen dem Schutz des privaten Bekenntnisses und der Sicherung gemeinsamer Traditionen in Erziehung, Bildung, Staatsverständnis auch im Zeitalter der Globalisierung gelingen kann.