
FORUM

Religionsfreiheit und Säkularität – im Kontext von Seminaren und Tagungen

Helmut Goerlich

Maßstäbe, die erlauben, die Entwicklungslinien der Sicht der Religionsfreiheit in der jüngeren Literatur zu beurteilen, können aus einer distanzierten Sicht der Bedeutung der Religionsfreiheit in einer säkularen Verfassung und ihrem Gemeinwesen entwickelt werden.

Die Religionsfreiheit prägt zugleich auch die Säkularität des Gemeinwesens, wenn diese Säkularität für sich als maßgebliches Merkmal gesehen wird. Dann hat die Religionsfreiheit strukturelles Gewicht. Daher bedarf ein solches Gemeinwesen eines Religionsverfassungsrechts, um Religionen und Weltanschauungen nebeneinander beherbergen zu können. Anders war dies im konfessionellen Staat, der eine Religion oder Konfession einer Religion sozusagen als „Staatskirche“ privilegierte und zu seiner Grundlage machte. In ihm diente die Religionsfreiheit vor allem und in der Regel als Instrument des Schutzes für die Minderheiten, die nicht Teil der Staatsreligion sind oder waren – gewissermaßen als Schutzschild gegenüber diesem Staat, der ein Staatskirchenrecht pflegte, um seine anerkannte Staatsreligion rechtlich zu fassen und vor allem ihr den öffentlichen Raum zu sichern, während die Minderheiten mehr oder weniger in den privaten Raum verwiesen wurden.

Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland kennt gemäß seines Art. 140 in Verbindung mit Art. 137 Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung von 1919 keine Staatskirche. Es hat das konfessionelle Zeitalter, wie zuvor schon die Weimarer Republik dank

ihrer Verfassung für sich – nun durch das Grundgesetz erneuert und bekräftigt –, verabschiedet. Daher kann die Rechtsordnung unter dieser Verfassung nur dem Modell einer Religionsfreiheit folgen, wie sie in einem säkularen Gemeinwesen wirkt. Damit wird die Religionsfreiheit insoweit zum archimedischen Punkt seiner Ordnung. Denn sie soll ersichtlich allen – Religionen wie Weltanschauungen – gleichermaßen zur Seite stehen. Daraus folgt die These, dass Säkularität zur Steigerung der normativen Kraft der Religionsfreiheit beiträgt. Und umgekehrt: Religionsfreiheit führt letztlich in ein säkulares Gemeinwesen, da sie sich in ihm am besten in gleicher Freiheit im öffentlichen Raum für alle, die sie beanspruchen können, entfalten kann.¹ Säkular sind schließlich Verfassungen heute selbst dann, wenn sie zeitgeschichtlich bedingt in ihrer rechtlich nicht verbindlichen Präambel noch einen Gottesbezug enthalten.²

Der Wandel der Funktion der Religionsfreiheit wurde in den Verfassungsstaaten Europas erst nach und nach wahrgenommen. Dies lag daran, dass sich auch der Wandel vom konfessionellen zum säkularen Zeitalter dieser Verfassungsstaaten nur allmählich und anfangs eher unterschwellig vollzog. Deshalb spielte die internationale Ebene eine wirkmächtige Rolle in der Wahrnehmung dieser Veränderung. Dies zumal, nachdem der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte zunehmend auch Einfluss auf die innerstaatliche Entwicklung der Konventionsstaaten der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten von 1950 (EMRK) gewann. Dem vorausgegangen war zunächst 1948 die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, letztere noch ein rechtlich unverbindlicher Text, der aber auf die Gestaltung der EMRK erheblichen Einfluss hatte und am Anfang einer Entwicklung steht, die in den Menschenrechtspakte von 1966 keineswegs ein Ende gefunden hat.

Innerstaatlich wirkt diese Entwicklung in unterschiedlicher Weise auch dort, wo die Verfassung zunächst die Staatskirche nicht beseitigt hatte, also etwa in den skandinavischen Ländern und selbst in Großbritannien; soweit dort immer noch eine Staatskirche besteht, ist sie selbst immer häufiger bereit, der neuen Entfaltung der Religionsfreiheit auch in der Öffentlichkeit Raum zu überlassen. Ja, selbst in Frankreich, das seit 1905 den öffentlichen Raum von der Religionsausübung frei zu halten suchte, wandelt sich die *laïcité* in eine *sécularité* ganz eigener Art, die allerdings noch nicht als solche bezeichnet wird, sondern offenbar unter dem bisherigen Begriff der *laïcité* firmiert. Nichts anderes gilt auch für die Türkei, die damit zudem jenseits der rein völkerrechtlichen Verpflichtung aus dem Vertrag von Lausanne von 1923 dem Schutz der Religion näherkommt. So wird auch in der Türkei inzwischen neben demjenigen der Laizität der Begriff der Säkularität in der Diskussion herangezogen, der im englischen Sprachraum allein maßgeblich ist, da es in der englischen Sprache keine wörtliche Entsprechung zum Begriff der *laïcité* – Laizität gibt. Selbst die französische Laizität respektiert indes zunehmend,

1 Früher dazu H. Goerlich, Säkularität – Religiosität – Egalität in einer nicht nur auf die Grenzen verfasster Rechte fixierten Perspektive, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Heft 7 (2011), S. 33 ff.

2 Dazu eingehend H. Goerlich, Der Gottesbezug in Verfassungen (2004), jetzt in: ders., Zur zugewandten Säkularität – Beiträge auf dem Weg dahin, hg. v. M. Kotzur u. a., Berlin 2013, S. 47 ff.

dass alle Religion immer auch öffentlich stattfindet, zumal ihr Ansehen erst durch ihre Öffentlichkeit geprägt wird und ein säkularer Staat dies im Gegensatz zu verborgener konsoziativer Religiosität zu fördern geneigt sein wird. Der Staat bezieht sich dabei als säkularer Staat auf den öffentlichen Raum, den er gewährleistet. In diesem Raum sind religiöse Auffassungen und ihre Gemeinschaften gleichberechtigt und konkurrieren mit säkularen Sichtweisen und solchen Vereinigungen. So wird ein gewisser Pluralismus auch in Religionsangelegenheiten zur Grundlage dieser Säkularität – und zwar in Interpretation eines Gesetzes oder der verschiedenen französischen und türkischen Verfassungen des letzten Jahrhunderts. Ein solcher Pluralismus ist selbst dort jetzt schon oft berufene Tradition, wo eine stabile und überaus selbstbewusste Mehrheit das Feld beherrscht und manchmal zu diskriminierenden Hoheitsakten neigt, wie etwa in Indien, dessen nationale Verfassung von 1950 eine rechtsverbindliche und insoweit darüber hinaus unabänderliche Klausel in ihrer Präambel enthält, die diesen Verfassungsstaat als *secular republic* bezeichnet. Semisäkulare Verfassungsordnungen wie diejenigen Israels und Indonesiens lassen erkennen, dass auch sie Konflikte durch jedenfalls eine gewisse Anerkennung von Vielfalt zu lösen suchen. „Semisäkular“ sind sie, da sie entweder ganze Rechtsbereiche dem religiösen Recht ohne die in die Verfassung aufgenommene Absicht künftiger staatlicher Gesetzgebung überlassen wie im Falle Israels oder aber eine abstrahierte Form der Gläubigkeit in die Grundordnung ihrer Verfassung aufnehmen, wie dies in Indonesien mit der Aufnahme der Gottgläubigkeit geschehen ist.

I.

Im Licht der heutigen Wirkungen der Religionsfreiheit seit 1948 ist das knappe Buch „Regulierungen der Religionsfreiheit“ von *Hans G. Kippenberg*³ von Interesse. Er ist Religionswissenschaftler und Soziologe, nicht Jurist. Der für den Fachjuristen etwas befremdliche Titel des Buches – er scheint vorauszusetzen, dass man ein Freiheitsrecht „regulieren“ kann – erfasst die Veränderung, die die Funktionsweise der Religionsfreiheit durchlaufen hat, nicht. Dies tut das Buch aber in der Sache. Der Untertitel deutet diesen Weg nicht an. Dennoch weist die internationale Ebene auf innerstaatliche Entwicklungen hin. Diese Ebene war schließlich Ausgangspunkt und Anknüpfung für die innerstaatlichen Veränderungen. Daher ist auf sie mit Hilfe des Buches hinzuweisen, das aus Seminaren an der *Jakobs Universität* in Bremen heraus entstanden ist.

Kippenberg berichtet in einer Einleitung zunächst. Religion erscheint dem Soziologen einerseits als Konstrukt ihrer Vorstellungen, andererseits als soziale Realität. Auf der europäischen Bühne sieht er unterschiedliche Funktionsweisen der Religionsfreiheit; einerseits nämlich diese Freiheit als Garant des privaten Vollzugs von Religion, andererseits diese Freiheit als Basis der öffentlichen Ausübung von Religion. Der spätere National-

3 Vgl. H. G. Kippenberg, *Regulierungen der Religionsfreiheit. Von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu den Urteilen des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte*, Baden-Baden 2019.

staat unternahm die Privatisierung und Entpolitisierung von Religion insgesamt, sei es durch ihre Erhebung zur Staatsreligion im Wege einer Konfessionalisierung des Staates, sei es durch ihre Abdrängung in einen mehr oder minder ausgestatteten Minderheitenstatus, was andere Varianten angeht. Der moderne säkulare Staat gewährt hingegen den Religionen insgesamt Öffentlichkeit. Der heutige Staat reguliert nach *Kippenberg* die Religionsfreiheit ebenso, wie er Marktfreiheiten Regeln unterwirft. Zu diesen Regeln gehört die freie Wahl der Religion, also eine deutliche Austritts- und eine transparente Zugangsfreiheit. Darüber hinaus drängt er unerwünschte Effekte von Religion zurück, also etwa Proselytismus und Intoleranz. Jenseits dieser elementaren Regeln orchestriert der Staat religiöses Verhalten – teils selbst, teils mit Hilfe internationaler Organisationen – durch Beteiligung, Mitwirkung, Delegation und Internationalisierung als Elementen mittelbarer Steuerung. Dadurch werden zugleich Normen durchgesetzt und zwar auf weiche Weise, teils durch intermediäre Gruppen, Akteure, Funktionsträger und Gremien. Das geschieht etwa mit Hilfe der Vereinten Nationen, der Europäischen Union oder des Europarats, nicht zuletzt durch dessen Gerichtshof zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten, der in Auslegung von Garantien der EMRK Normen erzeugt, die in den Konventionsstaaten berücksichtigt und zunehmend anerkannt werden. Regulierung im Sinne des Buchtitels meint diese Mechanismen, die sich rechtlich als Vorgänge der Auslegung, Einschränkung und Anwendung von Rechtsgarantien darstellen.⁴

Dann setzt der Band nicht etwa mit den historischen Vorläufern der Religionsfreiheit im 17. Jahrhundert, darunter insbesondere *Roger Williams*, ein,⁵ sondern mit den Erklärungen von Menschenrechten von 1776 in Virginia und 1789 in Frankreich. Das führt sodann über Erläuterungen des Wandels der Religionsfreiheit von einer Pflicht des Staates zu einem unantastbaren Menschenrecht in das 19. Jahrhundert und die in diesem zunächst noch überwiegend rein völkerrechtlich an die Staaten gerichteten Verpflichtungen zum Schutz der Religion. Für diese Zeit, die bis nach 1945 nachwirkte, zeigen das Beispiele. Man findet Bezüge auf elementare Menschenrechte eher versteckt. So etwa ist dies deutlich, wenn im Rahmen der Dreyfus-Affäre in Frankreich Staatsräson und Vernunft den Zugriff auf die Person des Bürgers verbieten sollen, nicht etwa ein Menschenrecht. Trotz der menschenrechtlich motivierten „Trennung“ von Staat und Religion werden Schüler in den Vereinigten Staaten von Amerika und ihren Gliedstaaten gemäß dem täglich zu leistenden Treueid in der Schule auf ein Leben „*under God*“ verpflichtet; und die dortige Wissenschaft hatte sich der Schöpfungsgeschichte zu fügen, andernfalls durfte man sie nicht lehren. Eine fatale Rolle spielte dabei zugleich immer auch die Ablehnung der Menschenrechtstradition seitens der katholischen Kirche bis

4 Hier verweist Kippenberg erstmals auf den umfangreichen Anhang des Buches, der die einschlägigen völkerrechtlichen Schutzklauseln und freiheitlichen Garantien der Religionsrechte in englischer Sprache wiedergibt.

5 Zu diesem Autor und den „Stiefkindern der Reformation“: H. Dreier, Zur Bedeutung der Reformation bei der Formierung des säkularen Staates, in: M. Reichel u. a. (Hrsg.), *Reformation und Politik*, Halle/Saale 2015, S. 301 (332 ff.); als Quellenband mit einem Abdruck eines Auszugs von R. Williams' Hauptschrift siehe A. S. P. Woodhouse (ed.), *Puritanism and Liberty. Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Mss. with Supplementary Documents* (1938), 2. Aufl., Chicago 1974, S. 266 ff.

Anfang der 1960er-Jahre, neben der Fortführung der monarchistischen Tradition des religiös gebundenen Konfessionsstaates in Zentraleuropa. Bis 1918 und noch eine Generation darüber hinaus blieb der Schutz der Religion Sache der vertraglichen Pflichtigkeit dieser Staaten und wurde daher oft zum Spielball der Außenpolitik. Daneben blieben Instrumente der Machtpolitik des Nationalstaates virulent, bis hin zum sogenannten Bevölkerungsaustausch und zum „*ethnic cleansing*“, die erst seit 1945 endgültig als rechtswidrig angesehen werden.

Die Religionsfreiheit wurde erst mit der Gründung der Vereinten Nationen Thema rechtlicher Neugestaltung. Der Gehalt der Religionsfreiheit veränderte sich. Es wurde nicht mehr zwischen Mehrheits- und Minderheitsreligion, zwischen Staatsreligion und geduldeten Religionsgemeinschaften unterschieden. Der Religionsbegriff weitete sich, es blieb aber bei Anforderungen der Ernsthaftigkeit, der Seriosität, Konsistenz und Bedeutung im Sinne eines universalen Deutungsmusters für den Menschen in der Welt, mithin aber auch in einer gewissen Öffnung zur bloßen „Weltanschauung“. Hinzu trat nunmehr außerdem der freie Religionswechsel, obwohl nahezu alle großen Religionen ihn bis dahin verweigerten. Er ist noch keineswegs durchgesetzt, und zwar in ganz unterschiedlichen kulturell-religiösen Zusammenhängen. Verrechtlicht wurden schließlich 1966/73 auch Garantien der öffentlichen Bekundung von Religion. Der Nationalstaat wurde zum Garanten einer so verstandenen weiten Religionsfreiheit, wie *Kippenberg* im Einzelnen anhand der UN-Pakte von 1966 darstellt. Der Nationalstaat ist damit auch gezwungen, seine innerstaatliche Ordnung diesen Anforderungen anzupassen. Zudem wurden Verfahren und Klagen zum Schutze der Religionsfreiheit vor internationalen Kommissionen und Gerichtshöfen möglich. Während zugleich die Staatskirchen, also vor allem das offizielle Christentum, an Bedeutung verloren, trat an Stelle des alten, unauflöslichen Bündnisses zwischen Thron und Altar eine offene Partnerschaft zwischen dem säkularen demokratischen Staat und jedenfalls christlichen Gemeinschaften, wie man in Europa beobachten kann. Dieser Staat sucht solche Beziehungen auch mit anderen Religionen zu erzielen, etwa mit dem Islam in Frankreich und in Deutschland, wie man anmerken muss.

Auf dieser Grundlage aufbauend erörtert das Buch sodann einzelne Bereiche der Anwendung ihrer Ergebnisse im Grundsätzlichen, also – zunächst ausgehend von den UN – etwa das Problem einer konsequenten Nichtdiskriminierung hin zu einem Konzept gemeinschaftlicher Religionsrechte, einer Erweiterung des Rechts religiöser Gemeinschaften auf der Basis der UN-Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung von 1981, bis hinein in Praxisfelder und die säkulare Öffentlichkeit als Aktionsebene und schließlich zur religiösen Hassrede als Gewalt-Handlung. Auch der hybride Charakter religiös fundierter NGOs der UN wird ebenso erörtert wie die Religionsfreiheit im Dienste der Außenpolitik der USA, die sie zur Ideologie verwandelt. In einer Zusammenfassung werden sodann so gewonnene universale Standards mit lokalen Praktiken konfrontiert. Nach dieser weltweiten Perspektive nimmt die Untersuchung den europäischen Faden wieder auf und diskutiert die Judikatur des Gerichtshofs in Straßburg zur EMRK, zunächst geleitet vom geschriebenen Normbestand, dann an

Hand von exemplarischen Urteilen, auch im Licht des weiten Ermessensspielraums der Konventionsstaaten, der Schrankenformel der EMRK selbst – die dieses Recht begrenzt – und schließlich der Rechte von autonomen religiösen Organisationen, die religiöse Pluralität als Folge der Rechtsnorm einfordern, sodann zu christlichen Symbolen in der Schule und zu islamischen Praktiken in der Öffentlichkeit sowie letztlich zur, auch im Licht der Meinungsfreiheit anderer zu fassenden, Blasphemie als Schutztatbestand einer Religion, um am Ende eine Dialektik der Religionsregulierungen zu entwickeln, die sich aus neuen Widersprüchen der nachgezeichneten und in ihrer Entwicklung auf neuen Pfaden unumkehrbaren Rechtsfortbildungsprozesse ergibt – trotz aller Defizite der Durchsetzung des neuen Rechts der Religionsfreiheit.

II.

Viel bescheidener setzt der anzuzeigende Tagungsband aus Luzern ein.⁶ Das liegt schon daran, dass er von einer spezifischen nationalen religionsverfassungsrechtlichen Ordnung aus aufgebaut ist und als Vergleichsebene eine verwandte europäische Ordnung dieser Art heranzieht, bevor er in die Ferne schaut. Diese Ferne allerdings, die am Ende des Bandes durch einen Beitrag von *H. Bielefeldt*, heute Hochschullehrer in Erlangen, repräsentiert wird, rückt sehr nah, wenn man all die Menschenrechtsverletzungen und ihre religiösen Aspekte als Teil menschlichen Lebens vor sich sieht, von denen dort berichtet wird. Die vorausgehenden Beiträge sind demgegenüber im Garten des Menschlichen der eher saturierten und vor allem auch reichen Gesellschaften mit ihren beherrschbaren Problemen befasst.

Allerdings setzt der Band ganz aus der nationalen Perspektive der Schweiz mit einem Beitrag von *J. Hänni* ein, Assistenzprofessorin für Öffentliches Recht, Europarecht und Rechtsphilosophie sowie Co-Direktorin des Instituts für Religionsverfassungsrecht an der Universität Luzern, zur Glaubens- und Gewissensfreiheit gemäß Art. 15 der schweizerischen Bundesverfassung. Darauf folgt der Text eines zweiten Referats, hier von *S. Heselhaus*, Lehrstuhl für Völkerrecht, Europarecht, Öffentliches Recht und Rechtsvergleichung in Luzern, einem weiteren Herausgeber des Bandes, zur Religionsfreiheit nach Art. 9 EMRK als Rahmen von aktuellen Rechtsfragen in der Schweiz. Dann folgen Beiträge zu einzelnen Fragen, so von *A. Kühler*, Oberassistentin und Habilitandin in Zürich, zur Religionsfreiheit als Herausforderung am Beispiel der sogenannten Handschlagaffäre in der Schweiz, bei der es darum ging, dass Schüler, die einer bestimmten Religion angehörten, der Lehrerin den in der Schweiz allgemein üblichen persönlichen Handschlag verweigerten. Darauf findet man einen Text von *P. Karlen*, Bundesrichter in Lausanne, zum offenen Religionsbegriff im säkularen Staat, sodann einen von *D. Buser*, Titularprofessorin für kantonales Staatsrecht an der Universität Basel, zur Frage, ob Reli-

6 J. Hänni / S. Heselhaus / A. Loretan (Hrsg.), Religionsfreiheit im säkularen Staat. Aktuelle Auslegungsfragen in der Schweiz, in Deutschland und weltweit, Baden-Baden / Zürich / St. Gallen 2019, 210 S.

gionsgemeinschaften Frauen beim Zugang zu religiösen Ämtern diskriminieren dürfen. Darauf folgt aus deutscher Sicht *P. Unruh*, Präsident eines Landeskirchenamtes und apl. Professor in Göttingen, mit seinem Beitrag zu Grundlagen und aktuellen Problemen der Religionsfreiheit in Deutschland. Anschließend aus nun weniger juristischer Perspektive *A. Liedhegener*, Professor für Politik und Religion am Zentrum Religion – Wirtschaft – Politik in Luzern, mit seinem Beitrag zu „Religionspolitik in der Schweiz. Bund – Kanton – Gemeinde seit 1990“ und schließlich *A. Loretan*, Kanonist und Theologe sowie Co-Leiter des Zentrums für Religionsverfassungsrecht in Luzern und dritter Herausgeber des Bandes, zur Frage von Grundrechten innerhalb von Religionsgemeinschaften – oder Individuum contra Kollektiv, wie er das nennt.

Die Beiträge sind regelmäßig mit aktuellen Fall-Konstellationen befasst. Sehr häufig spielen heute Diskriminierungsverbote eine Rolle, die traditionelle Privilegien in Frage stellen. Dass dabei nicht immer diese Verbote Oberhand gewinnen, das versteht sich von selbst. Auf der anderen Seite sind die traditionellen Bastionen bisheriger Selbstverständlichkeiten nicht mehr ein sicherer Hort gegen eine kritische Prüfung. Im Ganzen zeigt sich, dass schließlich auch etablierte Dogmen von Angehörigen der betreffenden Religionsgemeinschaft hinterfragt werden. Umso fragwürdiger wird es, Probleme zu verschweigen und nur herkömmliche Linien der rechten juristischen Lehre nachzuzeichnen. Damit wird man auf Dauer nicht mehr juristisch Land gewinnen.

III.

Gemäß der Entwicklung vom Staatskirchenrecht hin zu einem für alle Religionen offenen Religionsverfassungsrecht stellt sich der letzte hier vorzustellende Band der Grundfrage, ob dieser Weg in einer gegenseitigen Gleichgültig- oder Erwartungslosigkeit von „Staat“ und „Religionen“ mündet.⁷ Dieser Titel, der gewiss die Realität der wechselseitigen Perspektiven kaum spiegelt, ist wohl eher provokativ gemeint. Auch er diene als Rahmen einer Tagung aus Anlass eines Jubiläums des Instituts für Theologie und Sozialethik in Darmstadt, deren Beiträge in dem Band versammelt sind.

Diese Beiträge sind in vier verschiedenen, schon in den Überschriften vielsagenden Abschnitten untergebracht; der erste handelt von der Nachkriegssituation und von dem Wandel, den der Wechsel von der Bonner zur Berliner Republik unter ein und derselben Verfassung mit sich gebracht haben könnte, in einem Wechselspiel von Distanz, Akzeptanz und Über-Legitimation. Es folgen im zweiten Abschnitt „Selbstverständigungsbemühungen“ der christlichen Kirchen, dann der dritte Untertitel mit den Überschrift „Einweisung in die Indifferenz? Religionsverfassungsrecht und Religionspolitik in nachchristentümlicher Zeit“ und schließlich als letzter Abschnitt schlicht unter der

7 Vgl. H.-J. Kracht/G. Schreiber (Hrsg.), Wechselseitige Erwartungslosigkeit? Die Kirchen und der Staat des Grundgesetzes – Gestern, Heute, Morgen, Berlin/Boston 2019.

Überschrift „Die Kirchen und der säkulare Staat – Ausblicke zu einem spannungsreichen Verhältnis“.

Dabei fällt zunächst auf, dass es stets vor allem um Kirchen, nicht um andere Religionsgemeinschaften zu gehen scheint, also in einer Art Nabelschau der bisherigen Volkskirchen, denen viele Selbstverständlichkeiten entgleiten. Das würde doch etwas erstauen, mag aber Programm gewesen sein, wiewohl sich in den einzelnen Beiträgen zeigt, dass die zunehmende Präsenz weiterer Gruppen, Religionen und Gemeinschaften gar nicht mehr ausgeblendet werden kann, nicht zu schweigen von der großen Gruppe der areligiös-konfessionslosen Landsleute in Ost und West. Der Band selbst wirbt für sich allerdings in den Perspektiven des Wandels des Verhältnisses von Staat und Kirchen, von der nach 1945 latent im Raum stehenden „Rechristianisierung“ bis hin zu den „Säkularisierungsschüben“ der Berliner Republik nach 1989. Er fragt von einer interdisziplinären Warte aus, was Staat und Kirchen unter demselben Grundgesetz heute voneinander erwarten und erwarten können.

Ausgehend von der Bikonfessionalität der Nachkriegszeit in Westdeutschland wird zunächst der Weg der beiden früheren Großkirchen hin zur Demokratie des Grundgesetzes nachgezeichnet. Nach einer Einführung in die anfangs gegebene Distanz der Kirchen zum Grundgesetz, die nahezu in eine Enttäuschung mündete – dazu *C. Dipper*, früher Historiker in Darmstadt –, legen nach Konfession getrennt verschiedene Autoren die Ausgangspositionen dar; so auch *K. Buchna* von der Theodor-Heuss-Stiftung für die evangelischen Kirchen samt ihrem Bevollmächtigten in Bonn, Bischof *Kunst*, in seiner Sonderrolle und *A. v. Scheliha*, ev. Ethiker in Münster, für die ev. Theologie und den Protestantismus mit besonderem Bezug auf Ausnahmeerscheinungen wie *E. Wolf* und *H. Gollwitzer*; dann folgen für die katholische Seite *C. Kösters* von der Kommission für Zeitgeschichte in Bonn, für das katholische Büro von 1948-1965 mit dem Pendant, Prälat *Böhler*, sowie *K. Große Kracht*, vom einschlägigen Exzellenzcluster in Münster, zur Positionierung der katholischen Laien. Sodann folgen in einer weiteren Phase des Verhältnisses zum Staat – wiederum in konfessioneller *itio in partes* – Beiträge von *G. Schreiber* und *H.-J. Kracht*, also den Mitherausgebern und Veranstaltern, zu den allmählichen Annäherungen an den Staat des Grundgesetzes. Darauf folgt ein juristischer Abschnitt zur Fortführung des Staatskirchenrechts aus unterschiedlichen Perspektiven, einmal von dem oben schon erwähnten Praktiker und erfolgreichen Lehrbuchautor *P. Unruh* auch mit Blick auf den Einfluss des Rechts der EU, dann von dem früheren Richter und stets konsequenten Autor *G. Czermak* zu sensiblen Bereichen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit auch jenseits der beiden Konfessionen, wobei er das geltende Staatskirchenrecht durchweg ohne Rücksicht auf offenere Entwicklungslinien kritisiert und oft mit dem Bann der Verfassungswidrigkeit belegt. Dem schließt sich ein Beitrag von *S. Koriath*, einem führenden Kopf des Gebiets, an, der hier die These von der Indifferenz von Staat und Kirchen hinterfragt; er nutzt dafür die Stichworte Religion als öffentliche Angelegenheit, institutioneller Diskurs und inhaltliche Verbindung, Präsenz neben Gleichgültigkeit, rechtliche Gewährleistungen in den Flanken, ihre Entwicklungsoffenheit und fortwährender Dialog statt wechselseitiger Indifferenz. *Koriath*

tritt also gegen den provokanten Buchtitel an. Zum Schluss liefert *J. Hahn*, katholische Kirchenrechtlerin in Bochum, Thesen dazu, weshalb Berlin religionsverfassungsrechtlich nicht Bonn sei. Ein letzter großer Abschnitt widmet sich der Perspektive der Kirchen im säkularen Staat, so wie er sich heute darstellt. *M. Haus*, Politologe in Heidelberg, schreibt zu den Motiven einer Neudeutung des demokratischen Projekts im Lichte des Themas des Bandes; dann tragen *C. Albrecht*, Homiletiker und Medienmann, sowie *R. Anselm*, Systematiker und Ethiker, beide in München, zu einem Programm eines öffentlichen Protestantismus in Gesellschaft und Politik aus evangelischer Sicht bei; darauf folgt aus katholischer Sicht *G. Essen*, Dogmatiker und Historiker in Bochum, mit dem Thema seiner Kirche in ihrem Verhältnis zum liberal-demokratischen Verfassungsstaat, das er als eine ungeklärte Beziehung ohne Zukunftsperspektive sieht. Als Schlussstein findet man *H. Dreier*, Rechtsphilosoph und Staatsrechtler in Würzburg, mit seinen Beitrag „Religion im Grundgesetz – Integrationsfaktor oder Konfliktherd?“ Eine seiner jüngeren Veröffentlichungen hatte sozusagen ein Programm auf der Basis des geltenden Rechts vorgezeichnet.⁸ Für die Zukunft des Religionsverfassungsrechts stellt er fünf Elemente in den Vordergrund, nämlich Gleichheit für alle Religionen, Flexibilisierung der bisherigen staatskirchenrechtlichen Instrumente, erforderlichenfalls – was in jüngerer Zeit sichtbar wurde – durch den Gebrauch gefahrenabwehrrechtlicher Mittel gegenüber religiös auftretenden radikalen Gruppen, Freiheit des gesamtgesellschaftlichen Diskurses und schließlich strikte Neutralität des dank seiner Verfassung säkularen Staates.

Insgesamt ist damit der Bogen einer Entwicklung gespannt, die mehr und mehr auf der Religions- und Weltanschauungsfreiheit aufbaut, Diskriminierungsverbote respektiert und Modalitäten der Neutralität des Staates unter einer normativen säkularen Verfassung ernst nimmt. Die anfangs angedeutete Entwicklung bestätigt sich. Es handelt sich jedoch um einen Prozess auf dem Weg eines „fragilen Rechts“ der religiösen Freiheit (*T. Gutmann*), die als „gleiche Freiheit“ auf ihre rechtliche Entfaltung angewiesen ist. Das macht dieser Tagungsband deutlich. Er erweist sich dabei als ein Buch, das mehr als eine bloße Dokumentation darstellt.

IV.

Blickt man auf die drei hier angezeigten Veröffentlichungen zurück, so zeigt sich auch, wie lange große Religionsverbände ebenso wie die Staaten, die doch einer offenen Gesellschaft dienen, verhaftet blieben in ihren traditionellen Vorstellungen. Schon deshalb kann sich die Rechtsfortbildung nur allmählich vollziehen. Die institutionellen Elemente der Freiheitsgewährleistung standen daher lange im Vordergrund. Sie sind weiterhin notwendig, müssen aber, soll das normative Ziel gleicher Freiheit wirklich werden, auch Minderheiten zur Verfügung stehen. Die Gewissens-, Glaubens-, Religions- und Welt-

8 Vgl. H. Dreier, Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München 2018; dazu die Rezension H. Goerlich, Deutsches Verwaltungsblatt 2019, S. 99 ff.

anschauungsfreiheit der Person geht damit einher. Die normative Kraft der Säkularität des modernen Verfassungsrechts ist dafür eine notwendige Voraussetzung. Dies ist der Grund, weshalb selbst im Staatskirchentum verharrende Ordnungen einen Weg darzustellen suchen, dass sie keinen Glauben mehr zurücksetzen – so etwa im Sinne der Erwägung, dass der künftige britische Monarch nicht mehr den Ehrentitel *Defender of the Faith* führen solle, sondern dieser der heutigen, wie bisher weithin ungeschriebenen, Verfassung anzupassen, also etwa als *Defender of Faiths* zu fassen sei – ein Gehalt, der in der lateinischen Fassung bisher nicht zum Ausdruck kam, der aber selbst in der tradierten englischen Version schon im Commonwealth angesichts der religiösen Vielfalt fragwürdig erscheinen musste und sich allenfalls auf das frühere Mutterland beziehen konnte. Damit hätte die Monarchie den Vorzug, ähnlich dem *Common Law* eher säkular⁹ zu erscheinen – ein Recht, dessen Juristen immer schon nicht im römischen und nicht im kanonischen Recht ausgebildet sein mussten.¹⁰

9 Zur Säkularität des Common Law: H. J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge/London 1983, S. 275 ff., 440 ff.

10 Vgl. U. Kischel, *Rechtsvergleichung*, München 2015, S. 297 ff.; H. P. Glenn, *Legal Traditions of the World*, 5. Aufl., Oxford 2014, S. 240 u. passim.