



DAS DILEMMA VON SÄKULARITÄT UND RELIGIONSFREIHEIT ASTRID REUTER

Geboren 1968 in Neuenkirchen (Niedersachsen), verheiratet, eine Tochter (geboren im Dezember 2005), in Berlin lebend. 1987–94 Studium der katholischen Theologie an den Universitäten Bonn und Münster, Dipl. theol. 1994. Studium der Ethnologie an der *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* in Paris 1995–97, DEA 1997. Promotion zum Dr. phil. im Fach Religionswissenschaft an der Universität Bremen 1999. 2000–02 Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität München. Seit 2004 Postdoc-Kollegiatin am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Forschungs- und Studienaufenthalte in Brasilien und Kolumbien 1990, 1992, 1995 und 1996. Veröffentlichungen u. a.: *Voodoo und andere afroamerikanische Religionen* (2003); *Das wilde Heilige: Roger Bastide (1898–1974) und die Religionswissenschaft seiner Zeit* (2000). – Adresse: Livländische Straße 19, 10715 Berlin.

„Das Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit“, so schrieb 1967 der spätere Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde, „bezeichnet [...] das Maß der Weltlichkeit des Staates.“ Böckenfördes prägnante Gleichung von Religionsfreiheit und Säkularität gehört inzwischen zu den Selbstverständlichkeiten moderner politischer Identität: Allein der von religiösen Bindungen emanzipierte Staat kann die Freiheit der Religion gewährleisten. Geht diese Gleichung auf? Es ist diese Frage, die mich in meinem Jahr am Wissenschaftskolleg beschäftigte – einem Jahr, das durch die lang ersehnte und doch überraschende Ankunft unserer Tochter Edith Alice Anfang Januar eine fundamentale lebensgeschichtliche Wende erfuhr.

Sind also – wie beinahe im Gleichlaut mit Böckenförde auch Jürgen Habermas erst jüngst behauptete – die „Säkularisierung der Staatsgewalt und die positive wie negative

Freiheit der Religionsausübung [...] zwei Seiten derselben Medaille“? Es lässt sich ja nicht leugnen: Auch in säkular verfassten Staaten dauern die Konflikte um die Religionsfreiheit an. Als Kontrahenten stehen sich dabei nicht verschiedene Religionen gegenüber, deren Streitigkeiten der säkulare Staat als „neutrale“ Instanz zu schlichten hätte. Vielmehr ist der säkulare Staat selbst zur Konfliktpartei geworden: Zunehmend beklagen Religionsgemeinschaften und einzelne Glaubende einen Mangel an Freiheit im säkularen Staat, der sich seinerseits gefordert sieht, die Grenzen religiöser Freiheitsräume zu bestimmen. Die vermeintliche Harmonie der Böckenfördeschen Gleichung wird also durch Dissonanzen gestört. Sind diese lediglich Indizien für eine (noch) unzureichende Verwirklichung staatlicher Säkularität? Muss das Säkularisierungsprojekt also lediglich weiter vorangetrieben werden, um der vollen Realisierung der Religionsfreiheit näher zu kommen? Ich neige einer anderen Sichtweise zu und möchte in meinem Arbeitsprojekt zeigen, dass es nicht die Unabgeschlossenheit des staatlichen Säkularisierungsprozesses, sondern das Konzept eines Religionsfreiheit garantierenden säkularen Staates selbst ist, das die Dissonanzen in der Böckenfördeschen Gleichung hervorbringt. Die Kopplung der beiden zentralen Prinzipien moderner Staatlichkeit (Säkularität im Sinne religiös-weltanschaulicher Neutralität und Garantie der Religionsfreiheit) bringt demnach ein Dilemma hervor: Der säkulare Staat kann Religionsfreiheit nur um den Preis ihrer Verletzung garantieren. Dieser Gedanke soll im Folgenden kurz ausgeführt werden.

Die formelhafte Rede von der Säkularität des Staates basiert auf der Annahme, die Sphären staatlichen und (zivil)gesellschaftlichen bzw. privaten Handelns seien (rechtlich) klar scheidbar und Religion auf die beiden letztgenannten einzugrenzen. Diese Annahme erscheint fragwürdig. In der Tat sind die Grenzen zwischen den Zuständigkeitsbereichen des Staates, der (Zivil-)Gesellschaft und privater Akteure historisch stets umkämpft gewesen. Dabei haben sich Grenzzonen mit gemischter staatlich-(zivil)gesellschaftlicher bzw. privater Zuständigkeit herausgebildet, zu denen u. a. die Schule gehört, die fortwährend ein zentraler Schauplatz religionspolitischer Konflikte war und nur mühsam dem Zugriff der Religionsgemeinschaften (namentlich der christlichen Kirchen) entzogen und in staatliche Obhut genommen wurde. Nach einer Phase relativer Befriedung sind die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften um die „Hoheitsrechte“ über bestimmte gesellschaftliche Felder, v. a. die Schule, in jüngster Zeit erneut heftig aufgeflammt (vgl. nur den „Kruzifixstreit“ oder den „Kopftuchstreit“).

Mit der Vorstellung wechselseitiger Unabhängigkeit und klarer Scheidbarkeit der Zuständigkeitsbereiche von säkularem Staat und Religion ist darüber hinaus eine problema-

tische Verengung der Perspektive auf das institutionelle Verhältnis von Religionsgemeinschaften und staatlichen Instanzen verbunden. Dadurch wird der Blick auf die diskursiven Rahmen verstellt, in denen Religion und Säkularität überhaupt erst (rechtlich) kategorisiert und kodifiziert werden; auch wird so verschleiert, wie diese (rechtlichen) Kategorisierungen und Kodifizierungen von Religion ihrerseits Einfluss auf die religiöse Lebensführung nehmen bzw. steuern, welche Lebensführungen, Lebensentwürfe, Zeichen, Symbole etc. überhaupt (öffentlich) als religiöse wahrgenommen werden. Betrachtet man nun die diskursiven Rahmen, in denen Religion und Säkularität konzipiert werden, so stellt man fest, dass staatliche Säkularität kein positives Konzept ist: Der säkulare Staat definiert sich negativ (was nicht bedeuten muss, gleichwohl bedeuten kann: feindlich) zur Religion: Er ist nicht religiös gebunden. Religion ist demnach die negativ-identitätskonstitutive Bezugskategorie des säkularen Staates. Das aber bedeutet, dass die Bestimmung von Religion wesentlich über die säkulare Identität des Staates und seiner Institutionen (mit)entscheidet. Nun mündet diese Abhängigkeit säkularer Identität von der Religion (bzw. von ihrer Bestimmung) nicht zwingend in eine Identitätskrise des säkularen Staates. Vielmehr ist, solange ein Konsens in der Frage, was Religion ist, hergestellt oder eine entsprechende Konsensfiktion aufrechterhalten werden kann, auch die säkulare Identität des Staates stabil. Bedroht ist sie hingegen, wenn Religion unkenntlich wird, wenn die Konturen des religiösen Feldes – wie es etwa infolge von Pluralisierung und Individualisierung geschieht – verschwimmen. Wird Religion zu einer diffusen Kategorie, verliert auch die staatliche Säkularität ihren negativen Fixpunkt, ihren Bezugs- und Orientierungsrahmen. Da Säkularisierungsprozesse zu dieser Entwicklung nicht unerheblich beitragen, steht die Idee staatlicher Säkularität paradoxerweise stets in der Gefahr, gewissermaßen zum Opfer ihres eigenen Erfolgs zu werden. Denn die Diffusion des religiösen Feldes kann nicht folgenlos bleiben für die Identität eines Staates, der sich negativ zur Religion konstituiert. Dies ist das Dilemma der Säkularität und das unwiderruflich in sie eingelassene Paradox: Der religiös emanzipierte moderne Staat bleibt auf die Religion verwiesen.

In dieses Dilemma der Säkularität werden auch die religiösen Akteure verstrickt. Denn der Staat, der Religionsfreiheit garantieren will, muss bestimmen, was Religion und also durch das Religionsfreiheitsrecht geschützt ist, und was nicht Religion und also nicht durch das Religionsfreiheitsrecht geschützt ist. Als säkularer Staat verwickelt er sich dabei zwingend in Selbstwidersprüche: Er bekennt sich zur Freiheit der Religion, muss aber die Grenzen des religiösen Feldes bestimmen und also seine – säkularen – Kompetenzen überschreiten und in das Selbstbestimmungsrecht der Religionen eingreifen. Damit verletzt er

seinen Anspruch, die Religionsfreiheit aller gleichermaßen zu garantieren, denn mit jeder Bestimmung der Grenzen des religiösen Feldes grenzt er stets bestimmte Personen(gruppen) und Praktiken aus, in der Regel gegen ihr religiöses Selbstverständnis. So ist es in Deutschland unstrittig, dass etwa Christen, Juden, Muslime oder Zeugen Jehovas religiös und also prinzipiell durch das Recht auf Religionsfreiheit geschützt sind; den Scientologen aber, um nur ein aktuelles höchst umstrittenes Beispiel zu nennen, wird diese Anerkennung verweigert. Doch auch die grundsätzliche Anerkennung des religiösen Selbstverständnisses von Gruppen oder Individuen (wie im Fall von Christen, Juden, Muslimen, Zeugen Jehovas u. a.) führt nicht zwangsläufig zur Akzeptanz sämtlicher Aspekte ihrer jeweiligen religiösen Lebensführung: So wird bekanntlich darum gestritten, welche religiösen Symbole (Kopftuch? Kreuz? Ordenstracht? Kippa? Turban?) in welchen Bereichen des öffentlichen Lebens durch das Recht auf Religionsfreiheit geschützt sind. Das heißt: Auch diejenigen, deren Anspruch auf Schutz durch das Recht auf Religionsfreiheit grundsätzlich anerkannt ist – etwa muslimische Frauen –, müssen mit Einschränkungen ihrer religiösen Freiheitsräume rechnen. Sie werden zwar nicht prinzipiell aus der „Zielgruppe“ des Rechts auf Religionsfreiheit ausgegrenzt, aber innerhalb dieser Gruppe in ihren Freiheitsrechten begrenzt.

Der säkulare, Religionsfreiheit garantierende Staat klassifiziert also Lebensführungen, Weltanschauungen und Symbole: Er scheidet religiöse, die in den besonderen Schutzbereich des Religionsfreiheitsrechts fallen, von nichtreligiösen (etwa „politischen“ oder „kulturellen“), die keinen besonderen rechtlichen Schutzanspruch geltend machen können. Darüber hinaus nimmt er innerhalb der Gruppe der grundsätzlich als religiös und also als schutzberechtigt anerkannten Lebensführungen, Weltanschauungen und Symbole Bewertungen einzelner Praktiken und Symbole vor und entscheidet, ob diese Praktiken und Symbole zum unaufgebbaren Kernbestand der Religion der Betroffenen gehören oder ob unter bestimmten Umständen verlangt werden kann, ganz oder temporär auf sie zu verzichten. Mit anderen Worten: Der säkulare Staat, der Religionsfreiheit garantiert, ist selbst zu einem Akteur im religiösen Feld moderner Gesellschaften geworden.

Vor diesem Hintergrund erweist sich das Grundrecht auf Religionsfreiheit als ein paradoxes, ein disziplinatorisches Freiheitsrecht. Denn: Um Religionsfreiheit einklagen zu können, braucht man Religion. Diese Formel ist nur scheinbar trivial. Vielmehr bringt sie ein Paradox zum Ausdruck: Denn diejenigen, die rechtliche Schutzansprüche im Namen der Religionsfreiheit stellen, sind in (Rechts-)Konflikten stets genötigt, ihre religiöse Lebensführung und die sie motivierenden religiösen Wertbindungen so zu präsentieren, dass

sie sich in bestehende rechtliche (oder auch gesellschaftliche) Bestimmungen von Religion einfügen. Ihre religiösen Selbstverständnisse und die Ansprüche, die sie auf diese gründen, werden also gleichsam gefiltert durch die Kodifikationen des säkularen Rechts sowie die allgemeinen gesellschaftlichen Vorverständnisse, die in Staat und Gesellschaft bestimmen, was Religion ist und folglich in den Schutzbereich des Rechts auf Religionsfreiheit fällt. Nun wird man in den Rechtsquellen keine direkte Definition von Religion finden, doch sind religiöse Angelegenheiten Gegenstand gesetzlicher sowie verfassungsrechtlicher Regelungen und (höchst)richterlicher Entscheidungen. Denn der Staat, der Religionsfreiheit gewährleisten will, muss von Religion sprechen, muss Religion rechtlich kodifizieren – und damit indirekt definieren. Damit aber gibt er die diskursiven Rahmen vor, in denen Religion überhaupt erst als Religion identifizierbar und gesellschaftlich „verhandelbar“ wird. Er nimmt damit auf die allgemeinen gesellschaftlichen Vorstellungen von Religion, aber auch auf die individuelle wie kollektive religiös-konfessionelle Selbstwahrnehmung und -thematisierung Einfluss und wirkt so in die Religionsgeschichte hinein. Das (Religi- ons-)Recht strukturiert demnach das Feld der Möglichkeiten, bestimmte Erfahrungen überhaupt als religiöse zu deuten, als solche zu kommunizieren, zu tradieren und zu institutionalisieren; es strukturiert das Möglichkeitsfeld religiöser Lebensführung.

Sind diese Überlegungen stimmig, so gibt es keinen Ausweg aus dem Dilemma von Säkularität und Religionsfreiheit. So ließe sich ein anderes Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde variieren: Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen – der Selbstverpflichtung zur Religionsfreiheit –, die er selbst nicht garantieren kann.