

**Normative Grundlagen des Zusammenlebens  
in religiöser und weltanschaulicher Verschiedenheit**

**2. Regensburger Religionsgespräch, 12.04.2011**

Veranstaltet von der Stadt Regensburg und der Universität Regensburg  
Historisches Rathaus

Wie kann man in Frieden zusammenleben, wenn die einen sagen, die Schöpfungsidee beruhe auf einer Gotteswahn-Vorstellung und der eifernde Gott stifte Gläubige zum Kampf an, und die anderen sagen, nur ihr Weg zum Heil sei der einzig wahre Weg? Lässt der Glutkern eines absoluten Wahrheitsanspruchs, welcher sich auch in manchen säkularen Weltanschauungen findet, überhaupt ein friedfertiges Zusammenleben zu? Das Thema der normativen Grundlagen des Zusammenlebens in religiöser und weltanschaulicher Verschiedenheit betrifft mehrere Dimensionen, die es zu unterscheiden gilt. Da ist zunächst die rechtsnormative Seite: nämlich die der rechtlichen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates und die besondere Bedeutung der Religions- und Gewissensfreiheit; dann ist als nächstes die politisch-normative Seite in der Demokratie zu sehen: sind religiös und weltanschaulich aufgeladene Positionen in demokratischen Debatten eigentlich legitim?; und schließlich ist eine ethisch-normative Dimension zu beachten: welche Anforderung stellt die Pluralität der Anschauungen an die Haltung der Bürger?

***1. 1546 und 2011: concordia des Reichs und religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates***

Wenn wir heute bei dem 2. Regensburger Religionsgespräch über das Thema der normativen Grundlagen des Zusammenlebens in religiöser und weltanschaulicher Verschiedenheit nachdenken, dann sind die Bedingungen der politischen

Ordnung in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Politik grundlegend andere als im Jahr 1546, als Kaiser Karl V. zum „zweiten Regensburger Religionsgespräch“ eingeladen hatte. Zwar geht es auch im Jahr 2011 um Fragen der religiösen Toleranz, um interreligiöse Dialoge und das Verhältnis religiöser Vielfalt zur politischen Ordnung. Aber wir können heute über unsere konkurrierenden religiösen und weltanschaulichen Wahrheitsansprüche auf der Basis einer gesicherten Friedensordnung diskutieren, die uns der Rahmen des demokratischen Verfassungsstaates garantiert. Der Lernprozeß, der zu der Herausbildung dieser staatlichen Rechtsordnung geführt hat, in der Herrschaft und Heil getrennt sind, stand in der Mitte des 16. Jahrhundert erst noch bevor. Karl V. wollte mit dem 2. Regensburger Religionsgespräch noch die alte Einheit von Politik und der einen wahren Religion im Reich herstellen – ein erfolgloser Versuch, denn nur knapp ein Jahrzehnt später läutete der Religionsfrieden von Augsburg mit seiner berühmten Formel des „*cuius regio, eius religio*“ das Ende des universalen christlichen Kaisertums ein. Diese vertragliche Anerkennung des religiösen Dissenses war der erste Schritt auf dem langen Weg zur Anerkennung einer umfassenden Gewissens- und Religionsfreiheit jedes Einzelnen – nicht nur der des Landesfürsten.

Die Freiheit, die sogenannten letzten Fragen vor dem *forum internum* selbst entscheiden zu können, ohne die Bevormundung der weltlichen Machttäger, ist der Kern der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates. Mit Blick auf die deutsche Verfassung ist hier die enge Verbindung zwischen Artikel 1 und Artikel 4 zu betonen: der Respekt vor der unantastbaren Würde des Einzelnen bedeutet nämlich zugleich den Respekt vor der Integrität der Gewissensentscheidungen – gleichviel ob sich diese auf Religion oder andere Quellen der Entscheidungsbildung stützen. Der Staat respektiert, dass die Einzelnen nicht nur Bürger, sondern auch Menschen sind, und dass sie Normen zu erfüllen haben, die in einem Widerspruch zu den staatlichen Normen geraten können, was im Ausnahmefall sogar dazu führen kann, dass sie von der Befolgung des staat-

lichen Rechts dispensiert werden. Dabei gilt, dass der Staat grundsätzlich die Individuen gleich zu behandeln hat, unabhängig von der Religionszugehörigkeit: wenn der Staat etwa Ausnahmen vom Tierschutzgesetz erlaubt, um das betäubungslose Schlachten von Tieren aus religiösen Gründen zu ermöglichen, dann hat auf diese Ausnahme nicht nur der jüdische, sondern auch der muslimische Metzger einen Anspruch. Und es bleibt abzuwarten, ob die Regelungen in einigen Bundesländern, die es im Unterricht der Lehrerin als Christin zwar erlauben, das Kreuz an der Kette zu tragen, aber als Muslima nicht das Kopftuch, Bestand vor dem Bundesverfassungsgericht haben werden. Denn das Bundesverfassungsgericht hatte es zwar in seinem Kopftuchurteil dem Landesgesetzgeber freigestellt, sich bei der Neubestimmung der konfligierenden rechtlichen Ansprüchen in der Schule für eine restriktivere oder offenerere Regelung zu entscheiden – aber zugleich auch klargestellt, dass die Regelung dem Grundsatz der Gleichbehandlung der Religionen entsprechen muß.

Aus der Religions- und Gewissensfreiheit folgt nicht nur der Respekt vor den Gewissensentscheidungen der Einzelnen, sondern auch dass der Staat sich neutral gegenüber Religionen und Weltanschauungen verhalten muss. Denn würde der Staat mit seinen allgemeinverbindlichen Normen in metaphysischen Fragen einen Regelungsanspruch erheben, dann wäre die politische Ordnung die Quelle andauernder Konflikte, da wir in der modernen Gesellschaft grundlegend uneins sind: welcher Weg zum Heil führt, ob es überhaupt Gott gibt, welche philosophischen Lehren die richtigen sind und was daraus für das gesellschaftliche Zusammenleben folgt. Daher kann der Staat nicht auf Religion und Wahrheit gegründet sein. Das ist die Erfahrung, die Europa aus den Religionskriegen als dem Trauma seiner Geburtsstunde gezogen hat: der Staat stützt sich hinsichtlich seines Geltungsanspruches nicht auf eine bestimmte weltanschauliche oder religiöse Lehre. Mehr noch: es ist gar nicht sein Zweck, diese Fragen zu entscheiden, sondern der Zweck des Staates ist es, ein friedliches Zusammenleben gerade unter der Bedingung des gesellschaftlichen Pluralismus zu schaffen.

Wenn also der demokratische Verfassungsstaat sich nicht auf Religion oder eine weltanschaulich begründete Auffassung von Sinn des Lebens und der Wahrheit stützen kann: heißt das nun, dass die Pluralität der unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Sichtweisen aus der Politik ganz herauszuhalten ist, weil sie unweigerlich zu unlösbaren Konflikten führt? Oder kann doch ein legitimer Platz für religiöse und weltanschauliche Geltungsansprüche in demokratischen Auseinandersetzungen gefunden werden und wie ließe er sich begründen?

## ***II. Zur Frage der Berechtigung religiöser und weltanschaulicher Geltungsansprüche in der Demokratie***

Diese Frage wird mit Verve in der akademischen Welt diesseits und jenseits des Atlantiks kontrovers diskutiert. Die Vertreter einer strikt säkularen Sichtweise führen an, dass die Trennung von Politik und Religion nicht bloß die Ebene der Institutionen umfassen soll, sondern auch die der öffentlichen Auseinandersetzungen. Nach dieser Position ist Religion Privatsache und in der Öffentlichkeit formulierte religiöse Geltungsansprüche stellen ein Einfallstor für Konflikte dar. Religiöse Gründe in politischen Diskussionen hätten zudem den entscheidenden Makel, dass sie für diejenigen, die die jeweiligen religiösen Prämissen nicht teilen, nicht anschlussfähig seien, religiöse Gründe seien mit einem anderen Wort ausgedrückt: nicht verallgemeinerungsfähig. Das hat vor allem der große US-amerikanische Philosoph John Rawls in seiner Theorie des politischen Liberalismus vorgetragen. Würden die Bürger als Anhänger einer umfassenden Lehre darauf insistieren, ihre Gesamtsicht, ihre „ganze Wahrheit“ wie es bei ihm heißt, in der Politik zur Geltung zu bringen, dann wäre dies „unvereinbar mit demokratischer Staatsbürgerschaft und der Idee legitimer Gesetze“<sup>1</sup>. Schließlich üben die Bürger untereinander vermittelt über die Gesetzgebung politische Zwangsgewalt aus. Dies betrifft dann übrigens nicht nur die umfassenden Leh-

---

<sup>1</sup> John Rawls: Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft (in: Recht der Völker), Berlin 2002, S. 173

ren der Religionen sondern auch weltanschauliche Lehren wie den Utilitarismus oder den Marxismus. Diese argumentieren zwar säkular, aber nicht deswegen automatisch weniger partikular. Insbesondere in der biopolitischen Diskussion über die Frage, ab wann dem ungeborenen menschlichen Leben der Schutz der Menschenwürde zukommt, ist dies deutlich geworden. Denn warum sollte die Begründung, wie sie für den Utilitarismus typisch ist, wonach die Menschenwürde erst dem Embryo zukommt, der über Schmerzfähigkeit verfügt, weniger partikular sein als die Lehre des Thomas von Aquin, wonach dem Ungeborenen erst mit dem 40. Tage eine Seele zukomme? Fände sich eine solche umfassende Lehre in einem Gesetz wieder, wäre dies jenen Bürgern gegenüber, die anderer Auffassung sind, nicht zu rechtfertigen. Es bedarf also einer Art und Weise der Rechtfertigung politischer Handlungen in Form von Gründen, die „von anderen vernünftigerweise als Begründungen für diese Handlungen anerkannt werden können“<sup>2</sup>, Rawls spricht hier vom Kriterium der Wechselseitigkeit.

In der Tat: religiöse und weltanschauliche Lehren können als solche nicht per Mehrheitsentscheid in Gesetzesform gegossen und für alle Bürger kollektiv verbindlich gemacht werden – davor bewahren schon die Grundrechte, insbesondere die Religionsfreiheit, die ja der Minderheit ein Schutzschild gegen illegitime Mehrheitsentscheidungen gibt. Aber man muß hier zwischen Diskussion und Beschlussfassung beziehungsweise zwischen Begründung und Regelung unterscheiden. Warum sollen denn in der öffentlichen Beratung über eine bestimmte Regelung nicht auch Begründungen aus dem Horizont religiöser und weltanschaulicher Lehren eingebracht werden können? Gerade in den so umstrittenen biopolitischen Entscheidungen der vergangenen Jahre wäre eine tiefgehende Debatte ohne den jeweiligen Rekurs auf religiöse und weltanschauliche bzw. philosophische Auffangpositionen so nicht zu führen gewesen. Hier zeigte sich im übrigen auch, dass es zu Begründungskoalitionen kommen kann, die quer zu einer auf den ersten Blick vermuteten Trennlinie säkular-religiös liegen: Manche

---

<sup>2</sup> John Rawls: Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 2003, S. 43

auf Immanuel Kant zurückgehende Position, die für einen Würdeschutz des menschlichen Lebens von Anfang an stritt, fand sich in einem Lager mit einer katholischen Position wieder. Und eine utilitaristische Position, die den Würdeschutz erst mit dem Beginn der Schmerzfähigkeit des Embryos angesehen hat, hatte Berührungspunkte mit der von Wolfgang Schäuble, der eine religiös inspirierte Position des Mitleidens vertrat und von der entsprechenden Verantwortung, die man für Kranke als Leidende habe, her argumentiert hatte, da ja die Forschung an embryonalen Stammzellen einen Therapiegewinn versprechen könnte. Es gibt also durchaus auch innerhalb der religiösen Positionen eine Pluralität der Auffassungen.

In jedem Fall wären diejenigen Bürger, die ihre ganze Existenz aus dem Glauben heraus vollziehen, in der Politik benachteiligt, wenn sie ihre religiösen Anteile aus ihrem politischen Meinungshaushalt sozusagen abspalten müssten und ihre politischen Ansichten in der Öffentlichkeit unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen begründen müssten. Ein striktes Säkularitätskriterium wäre ihnen gegenüber unfair – darauf hat in der akademischen Auseinandersetzung insbesondere Jürgen Habermas hingewiesen.<sup>3</sup> Zwar meint auch Habermas, dass im Parlament und in den weiteren staatlichen Institutionen der Exekutive und Judikative religiöse Gründe nur in „übersetzter Form“, das heißt in für nichtgläubige Bürger anschlussfähiger Form eingebracht werden könnten. Darüber kann man, was das Parlament angeht, geteilter Meinung sein. Aber der grundsätzliche Gedanke ist wichtig: in der Pluralität der Ansichten, auch der religiösen, ist eine Chance im Ringen um das Gemeinwohl zu sehen. Gerade religiöse Überlieferungen führen ein besonderes Potential mit sich: manche moralische Empfindungen kommen in einer religiösen Sprache zu einem besonders klaren Ausdruck. Vor allem wenn es um die Frage geht, wie wir leben wollen und was wir hinsichtlich der Folgen unseres Lebensstils anderen zumuten können, ob wir wirklich zugunsten eines kurzfristig realisierten Nutzens im Hier und Jetzt so

---

<sup>3</sup> Jürgen Habermas: Zwischen Religion und Naturalismus, Frankfurt am Main 2005

viele Risiken moralisch verantworten können – und ich denke hier nicht nur an die Atomenergie, sondern dass unser Lebensstil mit seinem Ressourcenverbrauch und der Folgenexternalisierung im ganzen nicht verallgemeinerungsfähig ist – vor allem für die Erörterung solcher Fragen kann der moralische Fundus, der in religiösen Erzählungen geborgen werden kann, in der öffentlichen Debatte eine wesentliche Bereicherung darstellen.

Die kontroverse Pluralität der Anschauungen in der Demokratie stellt allerdings eine besondere Anforderung an die Haltung, mit der wir als Bürger einander begegnen. Damit komme ich zu der ethischen Dimension in den normativen Grundlagen unseres Zusammenlebens, nämlich zu der erforderlichen Haltung der Toleranz.

### ***III. Toleranz als ethische Haltung***

Die Grundlage der Toleranz ist der Respekt vor dem Anderen als Person, die in der Lage ist, eigene Gewissensentscheidungen zu treffen. Diese Grundlage lässt sich eindrücklich in den Religionen der geschichtlichen Gottesoffenbarung finden. Sowohl die Bibel als auch der Koran kennen den Grundsatz, daß sich ein wahrhaftiger Glaube nicht erzwingen läßt, sondern auf einer freien Entscheidung zugunsten der Wahrheit Gottes beruht. Im Alten Testament ist dies schon in der Paradiesgeschichte das wesentliche Thema, als Eva sich bekanntlich nach dem Gespräch mit der Schlange entschließt, das göttliche Gebot zu übertreten und die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntnis zu essen. Dies hat etwas höchst Paradoxes: Die offenbarungsreligiöse Geschichte über den Menschen, der eigene Entscheidungen trifft, beginnt mit einer Entscheidung gegen das Gottesrecht, für die er sich zu verantworten hat. Es wäre eine sehr verengte Sichtweise, in der Religion nur das orthodoxe Moment zu sehen und nicht das paradoxe, wonach es neben dem Gottesrecht auch die freie Entscheidung gibt, dieses anzunehmen. Gleichwohl hat es im Christentum eine unfaßbar lange Zeit gebraucht, bis sich

die christlichen Würdenträger zu *dieser* Wahrheit durchgerungen haben: dass um der inneren Freiheit willen ein Zustand äußerer Freiheit notwendig ist, der von einer irdischen Macht garantiert werden muß. Bis zum Zweiten Vatikanum hat das Lehramt der katholischen Kirche gebraucht, um das taktische Verhältnis zur Religionsfreiheit zugunsten einer theologisch begründeten Bejahung zu überwinden und auch die Geschichte des Protestantismus ist ja nicht sofort seit dem Aufkommen der Reformation mit Demokratie und der Anerkennung der Menschenrechte verbunden gewesen. Dieser langwierige Lernprozeß sollte Christen nicht vorschnell mit dem ersten Stein auf andere Glaubensgemeinschaften zielen lassen, von denen sie eine unüberwindbare Feindlichkeit gegenüber Demokratie und Menschenrechte annehmen. Katholiken sitzen ohnehin im Glashaus, denn sie müssen erklären, wie sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die eine kategoriale Gleichheit begründet, mit dem in ihrer Religionsgemeinschaft praktiziertem Ausschluß der Frauen von kirchlichen Weiheämtern verträgt.

Nun ist mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit in der Verfassung – die sich ja als eine Form kollektiver Selbstbindung verstehen läßt – ein Instrument zur Verfügung gestellt, mittels dessen sich die Bürger zu Toleranz im Umgang mit religiöser Vielfalt gewissermaßen selbst „erziehen“ können. Das Recht selbst ist dabei nicht mit Toleranzgewährung zu verwechseln. Denn Toleranz ist eine nicht erzwingbare Tugend, eine innere Haltung also, wohingegen das Recht verlangt, daß es unabhängig von der inneren Einstellung zu befolgen ist. Auf den Freiraum, den das Recht garantiert, hat der Rechtsträger zudem einen Anspruch, auch wenn sein Verhalten – so es legales Verhalten ist – durch andere nicht toleriert wird. Das ist aber gerade der Kern Toleranz: den Anderen als Mitbürger auch dann zu achten, wenn dieser einem anderen Glauben als dem eigenen oder einer für falsch gehaltene Weltanschauung anhängt – weil wir in dem Anderen die Person achten, die (wie Eva in der Paradiesgeschichte) eigene Gewissensentscheidungen zu treffen in der Lage ist.



Wenn wir dann in den aktuellen rechtlichen Auseinandersetzungen über die Reichweite und die Schranken der Religionsfreiheit streiten, dann bewegen wir uns in einer Balance zwischen dem, was das Recht erzwingen kann – etwa an rechtlich gesichertem Freiraum für religiöse Minderheiten – und der erforderlichen Haltung der Toleranz, die das von den eigenen Vorstellungen abweichende Verhalten respektiert, auch wenn man es im Kern für auf falsche Sichtweisen beruhend hält. Mit welchen gesetzlichen Regeln und richterlichen Entscheidungen im einzelnen diese Balance gewahrt werden kann, das bleibt freilich in der offenen Gesellschaft der Verfassungsinterpreten umstritten: So umstritten, dass das Bundesverfassungsgericht in der Sache auch schon mal den Ball an das Volk und seine parlamentarischen Vertretungen zurückspielt, wie mit der Kopftuchentscheidung geschehen. In einer anderen Entscheidung hat das Gericht allerdings ein wesentliches Charakteristikum des Religionsverfassungsrechts herausgearbeitet: nämlich dass die Bürger zwar zur Gesetzesloyalität aufgefordert sind, dass sie aber dabei die Möglichkeit eines inneren Vorbehaltes haben, wie es in der Entscheidung zum Körperschaftsstatusantrag der Zeugen Jehovas festgehalten wurde. Man kann den Staat innerlich ablehnen, wenn man nur die Gesetze befolgt. Historisch gesehen hat Deutschland damit bereits einmal gute Erfahrung gemacht. Es war Ernst-Wolfgang Böckenförde, der darauf hingewiesen hat, wie auf diese Weise die Katholiken im 19. Jahrhundert und auch später in den säkularen Staat integriert worden seien<sup>4</sup> – es wurde kein Bekenntnis zu einer Wertordnung und zur Religionsfreiheit verlangt (was bis zum Zweiten Vatikanum Katholiken schwerlich öffentlich bekunden konnten, wenn sie mit ihrem Lehramt in Übereinstimmung bleiben wollten), sondern der Staat wollte nur Rechtstreue. Die Rechtstreue hat dann freilich mit der Zeit zu einem Abbau der Vorbehalte geführt, zur Integration und Eingewöhnung in die Praktiken des Austauschs von Argumenten und mithin zur Akzeptanz der Demokratie und der Religionsfreiheit bei den Laien, lange bevor das Zweite Vatikanum auf theolo-

---

<sup>4</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde: Der säkularisierte Staat, München 2006, S. 38f

gisch-lehramtlicher Ebene nachgezogen ist. Für das dauerhafte Wohlfunktionieren des rechtlichen Arrangements ist die Unterstützung der Demokratie und der Menschenrechte wie die Haltung der Toleranz eine Voraussetzung, von der der Verfassungsstaat lebt und die er doch nicht garantieren kann.

Gewiß, die Anforderungen, die sich mit der Haltung der Toleranz verbinden, sind hoch:<sup>5</sup> von den religiösen Bürgern wird verlangt, sich auf die säkulare institutionelle Struktur des Verfassungsstaates so einzulassen, dass sie darin nicht nur einen *modus vivendi* erkennen, sondern dass sie mit der Zeit auch lernen, Demokratie und Menschenrechte als universalistische Prinzipien zu akzeptieren, die auch aus dem Horizont ihrer jeweiligen Tradition erschließbar sind. Die Reformdiskussionen bei zeitgenössischen muslimischen Theologen weisen in diese Richtung. Aber auch den nicht-religiösen Bürgern wird mit der Haltung der Toleranz etwas abverlangt: ihnen wird zugemutet, Religion nicht als ein archaisches Relikt vergangener Zeiten zu sehen, das in der aufgeklärten Moderne über kurz oder lang verschwindet, sondern Religion als Quelle kluger Argumente im Ringen um das Gemeinwohl auch als eine mögliche Bereicherung zu erkennen. Wenn es in dieser Weise gelingt, dass die Rechtsordnung der Freiheit sich mit der gelebten Pluralität in der Demokratie und der ethischen Haltung der Toleranz bei den Bürgern verbindet, dann sind gute normative Bedingungen für ein Zusammenleben in religiöser und weltanschaulicher Verschiedenheit gegeben.

---

<sup>5</sup> Vgl. zum folgenden Habermas, Zwischen Religion und Naturalismus, S. 116ff u. 142ff