

Dialektik der Religionsfreiheit? Zur aktuellen Krisendiagnose eines liberalen Rechts

Schendel, Marco

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schendel, M. (2020). Dialektik der Religionsfreiheit? Zur aktuellen Krisendiagnose eines liberalen Rechts. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 11(2), 255-271. <https://doi.org/10.3224/zpth.v11i2.06>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Dialektik der Religionsfreiheit?

Zur aktuellen Krisendiagnose eines liberalen Rechts

Marco Schendel*

Schlüsselwörter: Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Liberalismus, Dialektik, Kritik, Menschenrechte

Abstract: Gegen das Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit treten aktuell nicht nur die anhaltenden, überall auf der Welt zu beklagenden Verletzungen des Rechts auf. Auch Kritik an den normativen Grundlagen und der Legitimität ist zu verzeichnen. In den Augen einiger liberaler Theoretiker verkehrt die Religionsfreiheit die Prinzipien, denen sie sich verschreibt: Diversität, Gleichheit, Säkularität. In dem systematischen Beitrag soll die liberale Kritik an der Religionsfreiheit einer Prüfung unterzogen werden. Sie deckt im Ergebnis die eklatanten Mängel der Kritik auf und rehabilitiert die grundsätzliche Legitimität des Menschenrechts.

Abstract: Today the human right to freedom of religion or belief is not only challenged by the ongoing infringements worldwide but there are serious doubts about its normative foundations and legitimacy. According to some liberal theorists, religious freedom contradicts the principles it is committed to: diversity, equality, secularity. This article discusses the liberal critique and reveals its one-sidedness. It rejects it and rehabilitates the legitimacy of the human right.

Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht. Der Satz mag dem Rechtskundigen ganz selbstverständlich erscheinen, weiß er sie doch in den allermeisten nationalstaatlichen Verfassungen sowie im völkerrechtlichen Vertragswerk als ein solches fest verankert. So heißt es im *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* der UNO (1966/76):

„Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden“ (Art. 18, 1, UN-Zivilpakt).

Umfassend heißt das Recht: Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Wie dem Kommentar des zuständigen Ausschusses¹ zu entnehmen ist, fallen darunter die Weltanschauungsfreiheit sowie die Freiheit zur Enthaltung: „Article 18 protects theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief“ (HRC 1993:

* Marco Schendel, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Kontakt: marco.schendel@fau.de

1 Im Folgenden als HRC für *Human Rights Committee* abgekürzt und mit entsprechendem Absatz zitiert.

2). Das Recht wird daher gemeinhin als Religions- und Weltanschauungsfreiheit bezeichnet.² Es umfasst die Freiheit *zur* Religion (positive Freiheit) und die Freiheit *von* Religion (negative Freiheit) als zwei Seiten einer Medaille.³ Es schützt das Individuum hinsichtlich seiner inneren Überzeugung (*forum internum*) sowie der äußerlichen Bekundung durch allein oder gemeinschaftlich gelebte Praxis (*forum externum*). Dabei gilt der Schutz des *forum internum* absolut (vgl. ebd.: 3), das *forum externum* kann hingegen unter gewissen Bedingungen eingeschränkt werden (vgl. ebd.: 4; vgl. auch Bielefeldt et al. 2016: 551 ff.).

Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht. Der Satz mag auch der Historikerin trivial vorkommen, der Georg Jellineks berühmte These (1927 [1895]: 42 ff.) im Ohr klingt, der zufolge die Religionsfreiheit gar das ursprüngliche Recht bildet, aus dem sich die weiteren Menschenrechte ableiten. Wir sind heute indes denkbar weit entfernt, diese Einsicht für trivial zu halten. Nicht nur provoziert die Religionsfreiheit Fragen, die sich gesellschaftlich besonders heikel ausnehmen, und erweckt so den Eindruck, den sozialen Frieden ständig zu gefährden – man denke an die Konflikte zum Umgang mit religiösen Symbolen im öffentlichen Raum, zur Stellung der religiösen Gemeinschaften zum säkularen Staat, zur Zulassung ritueller Handlungen oder zum Bau sakraler Stätten (vgl. exemplarisch Zucca 2012). Auch in die emanzipatorische Logik der Menschenrechte scheinen sich die Anliegen, hinsichtlich derer die Religionsfreiheit die Menschen schützt, nicht immer reibungsfrei einfügen zu lassen. Die Legitimität des Menschenrechts gerät mitunter selbst im liberalen Lager unter Druck – also dort, wo die Religionsfreiheit klassischerweise gestützt wird. Im Rückgriff auf liberale Prinzipien diagnostizieren ihr einige amerikanische Sozialwissenschaftlerinnen und Philosophen Antinomien (vgl. Mahmood/Danchin 2014: 130), inhärente Widersprüche (vgl. Dworkin 2014: 111), eine dialektische Architektur (vgl. Danchin 2017: 204), sie schließen auf die Unmöglichkeit ihrer Einlösung (vgl. Sullivan 2005), und fordern zuletzt, dass die Religionsfreiheit ihren Status als Menschenrecht einbüßen soll (vgl. u. a. Dworkin 2014: 118 ff.). Die Kritik berührt damit nicht nur eine tragende Säule des menschenrechtlichen Selbstverständnisses, die *Unteilbarkeit* der Menschenrechte;⁴ sie rüttelt auch am liberalen Selbstverständnis: Trifft die Kritik zu, schafft sie die Religionsfreiheit als klassisches liberales Recht und damit ein Stück weit den Liberalismus mit Gründen ab, die aus ihm selber genommen sind.

Im vorliegenden Beitrag soll die liberale Kritik einer systematischen Prüfung unterzogen werden. Der Beitrag ist in der Debatte um eine potentielle Dialektik des Liberalismus zu verorten, insofern er innere Konsistenzen und Widersprüche der Religionsfreiheit, die ich als eine Spezifikation des Liberalismus verstehe, diskutiert. Auf die mehrheitlich juristisch bearbeitete Religionsfreiheit liefert er politiktheoretische und philosophische Perspektiven, die Grundlagen des Menschenrechts betreffend, und erschließt hierzu die kritischen Vorstöße aus der in Deutschland bisweilen noch zu wenig beachteten anglo-amerikanischen Debatte um Liberalismus und Religion.⁵

2 Wenn im Folgenden verkürzt von Religionsfreiheit die Rede ist, so soll damit, wo nicht bewusst differenziert, das Recht als Ganzes bezeichnet werden.

3 Wie sich freies religiöses Bekennen erst dann zeigt, wenn auch die Möglichkeit zur Verlassung gegeben ist, kann von einer freien Abstandnahme nur die Rede sein, wenn der Weg zur positiven Bezugnahme grundsätzlich offensteht.

4 Diese Auffassung setzte sich in den 1990er Jahren nach einer langen Kontroverse über die Zusammengehörigkeit von bürgerlich-politischen und sozialen Menschenrechten in der *Wiener Menschenrechtskonferenz* durch (vgl. Krennerich 2013: 19 ff.).

5 Starke Berücksichtigung erfährt die Debatte zuletzt allerdings bei Johannes Fiiole (2019).

Als analytisches Instrument für die Prüfung der Kritik dient der Dialektik-Begriff, den ich mit Blick auf Hegel erläutere und auf den vorliegenden Fall anwende (1.). Im nächsten Schritt wird die Berufungsgrundlage der Kritik, die liberalen Prinzipien der Diversität, Gleichheit und Säkularität expliziert (2.). Sodann werden der Reihe nach drei Vorwürfe besprochen: Die Religionsfreiheit durchziehe eine konzeptionelle Verengung auf protestantische Prinzipien (3.). Sie nehme religiöse Bürger unrechtmäßig vom staatlichen Gleichbehandlungsgebot aus. Es sei besser, so das daran anknüpfende Redundanzargument, man würde ihren spezifisch menschenrechtlichen Charakter aberkennen und sie in andere Freiheitsrechte auflösen (4.). Schließlich sei sie mit einem säkularen Freiheitsverständnis nicht in Einklang zu bringen (5.). Im Gang der Untersuchung zeigt sich, dass die einzelnen Vorwürfe sowie das Redundanzargument einer Prüfung nicht standhalten. Die grundsätzliche Legitimität der Religionsfreiheit bleibt damit intakt. Mit diesem vorläufigen Ergebnis muss sich der Beitrag bescheiden. Auf die gleichwohl bestehende Dringlichkeit einer alternativen Deutung der Religionsfreiheit, insbesondere ihrer in Spannung befindlichen Bestandteile, werde ich mit drei Impulsen lediglich ausblickhaft antworten (6.).

1. Dialektik als analytischer Rahmen

Dialektik des Liberalismus beschreibt einen argumentativen Horizont, vor dem die praktische und theoretische Kohärenz des Liberalismus getestet, dessen – echte oder angebliche – Krisis im Rückgang auf seinen eigenen Anspruch gedeutet, und durch den der Liberalismus gegebenenfalls in eine neue, selbstreflexive Gestalt überführt werden kann. Eine so gefasste Dialektik hat keine substanzielle (etwa geschichtsphilosophische), sondern methodologische Tragkraft. Im vorliegenden Beitrag dient der Begriff der Dialektik als Analyseinstrument in dreifacher Hinsicht: Mit ihm kann die liberale Kritik nachvollzogen, deren Unwahrheit aufgedeckt und die Frage nach einer alternativen Deutung aufgeworfen werden.

Dialektik meint laut Guido Kreis (2017: 132 ff.), der sie von Hegel her deutet, zunächst eine *immanente Kritik*. Nach Hegel funktioniert eine Widerlegung eines philosophischen Grundsatzes nur dann gründlich, wenn „sie aus ihm selbst genommen“ ist – „nicht durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von außen her bewerkstelligt“ (Hegel 1977 [1807]: 27) wird. In dieser Weise lässt sich die liberale Kritik an der Religionsfreiheit verstehen. Sie wird nicht im Namen einer religiösen Wahrheit oder anderer externer Gedankensysteme erhoben, sondern konfrontiert die Religionsfreiheit mit ihrer eigenen moralischen Grammatik, das sind im vorliegenden Fall: Diversität, Gleichheit, Säkularität. Nach Meinung der Kritiker kann die Religionsfreiheit ihre eigenen Ansprüche nicht nur nicht einhalten, sie verkehrt sie in ihr Gegenteil. Statt Diversität befördere sie Konformität, statt alle zu berücksichtigen, privilegiere sie einige, statt säkulare Freiheit setze sie religiösen Zwang durch. Die Dialektik beschreibt also erstens eine Kritik, die ihren Maßstab an dem Gegenstand selber findet und den sie gegen ihn wendet.

Entscheidend für den Begriff der Dialektik sind darüber hinaus die Stoßrichtung und die Qualität der Kritik. Handelt es sich um eine destruktive Kritik, die das in Frage Stehende in unauflösliche Widersprüche und Gegensätze verstrickt und dabei letztlich zerstört, so spricht Hegel von *bloßer Negation* (vgl. ebd.: 73 f.). Hegel setzt sie mit einem Skeptizismus gleich, „der mit der Abstraktion des Nichts oder der Leerheit endigt“ und nur auf Anderes wartet, „um es in denselben leeren Abgrund zu werfen“ (ebd.: 74). Als

eine solch vernichtende Tätigkeit wird sich im Ergebnis die hier verhandelte liberale Kritik erkennen lassen. Die in Spannung befindlichen Bestandteile der Religionsfreiheit – Individuum und Gemeinschaft, Glaube und Praxis, Differenz und Gleichheit – deutet die Kritik als strikte Gegensätze, ohne dafür stichhaltige Gründe vorzubringen. Sie endet mit der Auflösung der Religionsfreiheit als eigenständiges Menschenrecht. So tritt zweitens im Begriff der bloßen Negation die Destruktionskraft der liberalen Kritik offen zutage.

Dialektik im Hegel'schen Sinn verlangt hingegen eine produktive Kritik. Ihr Motor ist die *bestimmte Negation* (vgl. Kreis 2017: 135 f.), die, dadurch dass sie sich auf das von ihr Negierte gleichsam bezieht, eine neue Affirmation ermöglicht. Als *spekulative* Bewegung bleibt die neue Einheit für Hegel freilich notwendig rückgebunden an eine Versöhnung stiftende Vernunft – den absoluten Geist. Ob und wie eine solche Einheit auch im nachmetaphysischen Zeitalter gelingen kann, daran scheiden sich die Geister, bekanntlich auch die Generationen der Frankfurter Schule.⁶ Die Frage nach der Einheit ist auch für die Konzeption der Religionsfreiheit von Bedeutung. Sie stellt sich mit Blick auf ihre eigenen Bestandteile als auch mit Blick auf das Verhältnis zu den anderen Menschenrechten. Daher ist drittens mit dem Begriff der bestimmten Negation die Frage nach dem Vereinigungspotential der Religionsfreiheit aufgeworfen, auf die am Schluss des Beitrags ein Ausblick gegeben werden soll.

2. Die Berufungsgrundlage der liberalen Kritik

Die Einwände gegen die Religionsfreiheit lassen sich auf der Grundlage von Diversität, Gleichheit und Säkularität nachvollziehen.⁷ Auf diese drei Prinzipien ist die Religionsfreiheit, wenngleich nicht exklusiv, klar verpflichtet: Sie hat den Anspruch, die Menschen hinsichtlich ganz unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Bedürfnisse zu achten und zu schützen (Diversität). Die Freiheit soll allen Menschen gleichermaßen zuteilwerden (Gleichheit). Da sie wie die anderen Rechte im menschenrechtlichen Kanon unter keine religiösen Vorbehalte gestellt ist, versteht sie sich als säkulares Freiheitsrecht, das bei der Autonomie des Subjekts ansetzt (Säkularität). Sie ist außerdem konsequent nur in einem säkularen Rechtsstaat umzusetzen, der sich nicht mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung identifiziert (vgl. Sacksofsky 2009: 20 ff.).⁸ So entlehnt die Kritik ihren Maßstab dem Gegenstand. Warum aber ist die Kritik liberal zu nennen? In welcher Weise können Diversität, Gleichheit und Säkularität als *liberale* Prinzipien verstanden werden?

Diversität ist im Liberalismus zum einen im lebensgestalterischen Sinn anerkannt, als Freiheit zur Suche nach der eigenen Glückseligkeit. Eine „väterliche Regierung“, die für die Bürgerinnen entscheidet, „was ihnen wahrhaft nützlich oder schädlich ist“, ist mit der Freiheit nicht vereinbar; sie ist vielmehr „der größte denkbare Despotismus“ (alle Kant

6 Vgl. Jürgen Habermas' (2016 [1988]) Bruch mit Theodor W. Adorno und Max Horkheimer.

7 Der Rückgang auf die Prinzipien wird von den Kritikerinnen meist nicht explizit ausgewiesen. Eine Ausnahme bildet Ronald Dworkin (2014) mit seiner eindeutigen Berufung auf die Gleichheit.

8 Hierin unterscheiden sich rechtstheoretischer Befund und Völkerrecht, welches eine Staatsreligion nicht grundsätzlich verbietet. Allerdings werden laut General Comment (HRC 1993) Staaten mit einer offiziellen oder faktischen Staatsreligion (vgl. ebd.: 9) bzw. Staatsideologie (vgl. ebd.: 10) nachdrücklich dazu angehalten, der Religions- und Weltanschauungsfreiheit sowie den anderen Menschenrechten Geltung zu verschaffen, insbesondere für diejenigen, welche der Doktrin nicht anhängen oder sie infrage stellen.

1912/23 [1793b]: AA VIII 290 f.). Wenn Menschen sich aus dem Gängelwagen befreien, ist es nur allzu verständlich, dass nicht alle danach in dieselbe Richtung laufen, das heißt die Freiheit zur Selbstentfaltung mündet in Vielfalt. So schließt Liberalität mit ein, zu heiraten, wen man möchte, den Beruf seiner Wahl zu erlernen und auszuüben, den Wohnort nach persönlichen Vorstellungen auszusuchen, seine eigenen religiösen Bedürfnisse zu stillen und so weiter. Unter Berufung auf dasselbe Prinzip ist es jedoch genauso plausibel, sich bei Partner- und Berufswahl an der Vorstellung der Eltern zu orientieren, an dem Ort zu leben, an dem man groß geworden ist und der Religion treu zu bleiben, die man von klein auf kennt. Diversität im lebensgestalterischen Sinn ist nicht notwendig. Ein Zwang zum Anderssein, zum Ab-sonderlichen kann dem Liberalismus niemals eigen sein.⁹ Darüber hinaus ist Diversität in einem zweiten, stärkeren Sinn zu verstehen: als Anerkennung von Menschen mit unterschiedlicher Sprache, Herkunft, Hautfarbe, Religion und Weltanschauung, kognitiven und körperlichen Voraussetzungen, sexueller Orientierung und anderen Merkmalen (vgl. Lautmann 2011). Die völkerrechtliche Ausdifferenzierung der Menschenrechte durch Verträge, die besondere Lebenslagen und Vulnerabilitäten fokussieren (unter anderem Kinderrechtskonvention, Behindertenrechtskonvention), ist Ausdruck des Bewusstseins, dass manchen Menschen nicht die gleichen Chancen zur Selbstentfaltung und Teilhabe an der Gesellschaft gewährt werden.

Wie das Prinzip der Diversität ist auch die Gleichheit dem Liberalismus in einer bestimmten Weise zugehörig. Das Verschiedensein und das Gleichsein des Menschen gehören zusammen, heben aber auf unterschiedliche Aspekte ab. Die Gleichheit im Liberalismus ist nicht als Konformität der konkreten Menschen und ihrer Lebenswelt oder als Sphärengleichgewicht (Michael Walzer) gedacht, sondern als *Gleichheit an Würde und Rechten*, wie dies in Art. 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) ausgedrückt ist: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ Dass Menschen ihr Leben unterschiedlich gestalten, sich dabei von unterschiedlichen Überzeugungen und Bedürfnissen leiten lassen, nimmt nichts von dem Umstand hinweg, dass sie in ihrem Menschsein als Freie und Gleiche anerkannt sind. Und dies ist gerade die Stärke des liberalen Anspruchs: Ob Vegetarierin oder Fleischkonsument, Buddhist oder Atheistin, Transgender oder Cisgender – allen soll gleichermaßen ermöglicht werden, in Freiheit zu leben.¹⁰ Die Freiheit im Liberalismus ist eine *allgemeine* und *gleiche* Freiheit und bildet als solche die Ordnungsstruktur für Politik und Recht.

Als drittes Prinzip ist die Säkularität zu bestimmen. Die Säkularität ist zum Ersten ein Merkmal der Institutionen des liberalen Staats. Das Gleichbehandlungsgebot kann der Staat realistischweise nur umsetzen, wenn er nicht aufseiten einer bestimmten Religion steht. Unterwirft sich der Staat göttlichen Geboten, verliert er seine Souveränität. Er würde sich zu einem Verfechter einer religiösen Wahrheit unter vielen machen und könnte mit Recht theologisch beanstandet, im Zweifelsfall seiner Macht zur Durchsetzung des Rechts enthoben werden.¹¹ Möchte er dieser Gefahr entgehen, muss sich der Staat auf eine *Nicht-Identifizierung* oder *Neutralität* in religiös-weltanschaulicher Hinsicht verpflichten.

9 Konsequent betrachtet würde eine solche Forderung darauf hinauslaufen, dass sich die Menschen gerade darin, dass sie sich alle zu etwas Besonderem machen wollen, zutiefst gleichen.

10 Daran knüpft sich das staatliche Gleichbehandlungsgebot bzw. Diskriminierungsverbot (vgl. Art. 2, AEMR). Begründungslogisch kann man die Gleichheit etwa mit der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen nach Kant (1903/1911 [1785]: AA IV 428 ff.) einsichtig machen.

11 Dieses Argument geht analog zu Hobbes' Ausnahme des Souveräns von den bürgerlichen Gesetzen (vgl. Hobbes 1991 [1651]: 224).

ten.¹² Zum Zweiten bezieht sich die Säkularität auf die Beschaffenheit der Menschenrechte. Menschenrechte sind als säkulare Rechte konzipiert. Sie müssen einer *allgemeinen* Begründung zugänglich sein, sodass sie von jederfrau eingesehen werden können (vgl. Bassiouni 2014: 132). Das schließt nicht aus, dass auf „legitimitätstheoretische[r] Ebene“ (ebd.: 136) religiöse Beiträge das Verständnis für die Menschenrechte stützen. Dies ist sogar wünschenswert und wird mitunter dringend benötigt, um die „praktischen Durchsetzungschancen der Menschenrechte“ (ebd.: 134) zu erhöhen. Dazu muss die Säkularität offen verstanden werden, das heißt die Menschenrechte müssen im Lichte unterschiedlicher philosophischer, religiöser und weltanschaulicher Traditionen grundsätzlich interpretierbar bleiben.

3. Religionsfreiheit und Diversität

3.1 Kritik des *protestant bias*

Wenden wir uns nun den einzelnen Vorwürfen zu. Der erste Vorwurf wird im Namen der Diversität erhoben und lautet: Die Religionsfreiheit bevorteile eine partikulare Form von Religiosität – nämlich die protestantische – gegenüber anderen Formen. Damit werde Diversität verhindert und die menschenrechtliche Universalität gebrochen, weil nicht alle Menschen gleiche Berücksichtigung fänden (vgl. die Darstellung in Laborde 2017: 21 ff.). *Protestantisch* ist hier nicht im konfessionellen Sinn zu nehmen. Winnifred Sullivan verwendet den Terminus nach eigenen Angaben „rather loosely to describe a set of political ideas and cultural practices that emerged in early modern Europe in and after the Reformation“ (Sullivan 2005: 8). Die protestantische religiöse Form ist „private, voluntary, individual, textual, and believed“; ihr entgegen steht die „public, coercive, communal, oral, and enacted religion“ (ebd.). In der Weise bleibt der Protestantismus nicht auf das Christentum beschränkt, sondern bezeichnet einen bestimmten *Modus*, der auch in anderen Religionen und spirituellen Systemen eingenommen werden kann. Die Kritiker wollen in genealogischen Studien, einem dekonstruktivistischen Interesse folgend, die „reigning teleological narratives that advance the simultaneous neutrality and universality of the right to religious freedom“ herausfordern (Sullivan et al. 2015: 5). Ihren Untersuchungen liegt zuvörderst die Absicht zugrunde, den *normativen Gehalt* der Religionsfreiheit im Rahmen der protestantischen Provenienz zu bannen, womit die Kritik an bekannte kulturalistische Vorwürfe gegen die Menschenrechte anschließt (zur Problematik vgl. Menke/Pollmann 2007: 71 ff.).

Die These vom *protestant bias* der Religionsfreiheit rückt insbesondere zwei Aspekte in den Fokus: den Individualismus und die Innerlichkeit des Glaubens. Die Religionsfreiheit wie die Menschenrechte überhaupt liegen in der Trägerschaft des Individuums. Souverän in der Entscheidung, ob und wenn ja, welche Religion oder Weltanschauung sie annimmt, ist die Gläubige beziehungsweise Nichtgläubige als Einzelne. Dadurch werden laut Kritik kollektive Zugänge zur Religion ausgeschlossen (vgl. Sullivan et al. 2015: 7). Das Selbstverständnis einer Jüdin, die sich als Teil der Geschichte Gottes mit dem Volk

12 Wie genau die Neutralität verstanden werden soll, ist Gegenstand einer anhaltenden Debatte (vgl. Laborde 2017: 69 ff.; Dreier 2018: 95 ff.).

Israel begreift, oder eines Hindu, der der traditionellen Vorstellung nach in einer bestimmten Kaste geboren wurde, findet dann keine entsprechende Berücksichtigung. Auch den Formen religiöser Vergemeinschaftung tritt eine rein individualistisch gedachte Freiheit feindlich entgegen, weil sie darin lediglich eine autoritär abgesicherte Bevormundung zu erblicken vermag. Mehr noch, so Elizabeth Shakman Hurd (vgl. 2015: 52 ff.), werde das Individuum zu einer marktförmigen Nutzung seiner Wahlfreiheit zwischen verschiedenen religiösen Optionen angehalten. Sich nach Maßgabe des persönlichen Glücksbedürfnisses seine Religion auf dem ‚Markt der Religionen‘ einzukaufen, auszuprobieren, gegebenenfalls umzutauschen, kann auf traditionelle Gemeinschaften nur zersetzend wirken. Insofern ist Cécile Laborde zuzustimmen, wenn sie behauptet, die Kritik „echoes the communitarian critique of the liberal self as radically detached from [...] the communities and habits that form and sustain it“ (2017: 23).

Dieser Glaube, so machen die Kritiker weiter geltend, sei durch die Religionsfreiheit auf das *Private* und *Innerliche* beschränkt (vgl. Sullivan et al. 2015: 7). Der vorzügliche Ort der Freiheit ist demnach das Gewissen. Diese Haltung gehe nicht nur auf Martin Luthers *sola fide* zurück, sondern auch auf die Religionsphilosophien John Lockes und Immanuel Kants (vgl. Danchin 2017: 187 ff.), in denen religiöse Praxis keine notwendige Heilsbedingung darstellt. Das asymmetrische Verhältnis von Glaube und Praxis findet laut Saba Mahmood und Peter Danchin (2014) in der völkerrechtlichen Unterscheidung zwischen *forum internum* und *forum externum* eine direkte Entsprechung im Sinne einer *Hierarchie*: Wirklich schützenswert sind nicht Turban oder Kopftuch, sondern ist das, was im Herzen steht. Unter anderem an Urteilen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte werde sichtbar (vgl. ebd.: 145 ff.), dass Anhänger religiöser Minderheiten – aufgrund der Zuordnung ihrer Belange zum *forum externum* – häufig benachteiligt werden. Dieser Umstand sei nicht als falsche Anwendung des moralisch ansonsten einwandfreien Rechts zu verstehen, sondern als „product of the contradictions and antinomies internal to the conceptual architecture of the right itself“ (ebd.: 205).

3.2 Replik

Betrachtet man zunächst das Prinzip der Individualität, muss betont werden, dass die Individualität des Glaubens keine Voraussetzung bildet, um Religionsfreiheit in Anspruch zu nehmen. Die Religionsfreiheit verlangt von Menschen nicht, von einer kollektiven Deutung ihrer Religion abzusehen. Sie setzt darauf, dass Menschen und religiöse Akteure ihre Deutung des Religiösen eigenverantwortlich übernehmen. Es ist zwar in der Tat nicht von der Hand zu weisen, dass ein individueller Glaube sich besonders gut mit der Religionsfreiheit vereinbaren lässt. Die individuelle Freiheit gesellt sich gerne zum individuellen Glauben. Gegen die Gemeinschaft tritt sie jedoch nur feindlich auf, wenn die Gemeinschaft sich ihrerseits feindlich gegen sie verhält. Der Fall, an dem die Freiheit ihre Härte erweist, ist der Exit. Das Menschenrecht garantiert explizit Austritt und Wechsel, religiös gesprochen: den ‚Abfall vom Glauben‘ (vgl. HRC 1993: 5). Wenn Menschen gegen ihren Willen in der Gemeinschaft gehalten werden oder als ‚Abtrünnige‘ Verfolgung leiden, erhalten sie Rückhalt von der Religionsfreiheit. Dies wirkt auf Gemeinschaften zersetzend, deren Wahrheit peinlicherweise darauf angewiesen ist, sich durch Zwang, Angst und Drohung beweisen zu müssen, anstatt aus eigener Kraft und mit echtem Bezeugen den Weg in die Herzen der Menschen zu finden. Dass sich die Religionsfreiheit in ähnlicher Weise gegen freie Formen

religiöser Vergemeinschaftung verhält, lässt sich daraus allerdings nicht ableiten. Mit Udo Di Fabio kann man vielmehr davon ausgehen, dass „Gemeinschaften, die existentiell auf dem Willen, Wollen oder Glauben ihrer Mitglieder gründen“ sich als „Komplementäre“ der subjektiven Freiheitsansprüche darstellen (2008: 110). Auch Hurds' (2015) kapitalismuskritischem Einwand ist in der vorgetragenen Schärfe nicht stichhaltig. Die Tatsache, dass die Religionsfreiheit dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, aus verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Optionen zu wählen, führt nicht notwendig zur Beliebigkeit des eigenen Bekenntnisses noch zu dessen Wertverlust. Hans Joas drückt dies in einem anschaulichen Beispiel aus: „Die bloße Kenntnis der Tatsache, dass es außer meiner Frau Milliarden anderer weiblicher Menschen auf der Erde gibt, erschüttert nicht meine Bindung an meine Frau“ (Joas 2012: 139). Ebenso wie die Freiheit der Liebe nicht jeden in den Donjuanismus führt, läuft die Freiheit der Religion nicht darauf hinaus, dass alle auf dem Religionsmarkt ‚shoppen‘ gehen. Zwar wird auch jemand, der sich zur ‚Religion der Eltern‘ bekennt, sich unter den Bedingungen religiös-weltanschaulicher Pluralität ins Verhältnis zu den ‚Religionen anderer Eltern‘ setzen müssen. Nur verliert der Glaube dadurch nicht an Wert. Er mag im Gegenteil sogar gestärkt werden, „weil er sich der unverzerrten Alternative gestellt hat“ (ebd.: 147 f. mit Verweis auf Charles Taylor (2009)).

Das Prinzip der Innerlichkeit errichtet nach Meinung der Kritik eine Grenze zwischen *forum internum* und *forum externum*. Tatsächlich hält John Locke, ein maßgebender ideengeschichtlicher Impulsgeber der Religionsfreiheit, die religiösen Praktiken für „unerheblich[e] Dinge“, die „ebensogut beobachtet wie außer Acht gelassen werden können“ (Locke 1996 [1685/86]: 45). Doch bereits für die kantische Religionsphilosophie ist der Befund der Kritiker unpräzise, insofern moralisches Handeln als vernunftreligiöse Praxis die Schwelle der Privatheit immer schon überschreitet. Die Vernunftreligion tritt öffentlich in Erscheinung – allerdings nicht als genuin religiöse Tätigkeit, da sie ihre materiellen Pflichten mit denen der Moralität identifiziert (vgl. Kant 2003 [1793a]: B 229). Was über die Moral hinausgeht, bleibt für Kant „Afterdienst, d.i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes [...], wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird“ (ebd.: B 256). Bei Hegel hingegen sind Kulthandlungen (im weiten Sinn) der Religion wesentlich: „Im Anschauen, im theoretischen Verhältnis ist nur ein Gegenstand [...]; ich weiß nichts von mir“ (Hegel 1993 [1821 ff.]: 330). Erst im Kultus „bin ich für mich, bin frei, als Subjekt auf mich bezogen“ (ebd.: 331). Hier wird sich der Mensch seiner Teilhabe am Religiösen bewusst, er *lebt* seine Religion. Der Zweck von Versenkung, Andacht, Gebet, Opfergaben, Sakramenten und Verzichtshandlungen ist nach Hegel, „mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott zu wissen und Gott in mir“ (ebd.). Da Kultus und Gemeinde nach Hegel philosophisch gerechtfertigt sind, darf der Staat die äußerliche Seite der Religion nicht als widervernünftig ansehen und in den Bereich des Privaten zu verbannen suchen. Der Staat hat vielmehr die Pflicht, „der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu tun und Schutz zu gewähren“ (Hegel 2013 [1820/21]: 250). Obwohl in Hegels praktischer Philosophie der Religionsfreiheit andernorts Probleme erwachsen,¹³ lässt sich das *forum externum* deutlich stärken. Derlei moderierende Positionen, die sich innerhalb der ‚Philosophie der Religionsfreiheit‘ finden lassen, nehmen die Kritiker nicht auf. Darüber hinaus ziehen sie aus dem Umstand, dass religiöse Praxis mitunter eingeschränkt wird, einen voreiligen Schluss,

13 Unter anderem droht Hegels Konzeption in die allgemeine Form der Sittlichkeit abzugleiten, in der der spezifisch religiöse Charakter von Kultus und Gemeinde verschwindet.

nämlich: Dies beweise, die Religionsfreiheit werte die religiöse Praxis bewusst ab. Dabei ist die Praxis politisch-rechtlich grundsätzlich anders zu behandeln, weil sie unter Kompatibilitätsaspekten mit der äußeren Freiheit anderer in einen vernünftigen Ausgleich zu bringen ist. Wie im Fall des individuellen Glaubens kann man konstatieren: Ein innerlich gelebter Glaube ist mit der Religionsfreiheit leicht in Einklang zu bringen, weil er der Gefahr äußerer Kollision prinzipiell enthoben ist. Das schließt aber nicht aus, dass eine Aushandlung, die Ausdruck eines ernsthaften Ringens um die Berücksichtigung des *forum externum* ist, auch zugunsten der religiösen Praxis gelingen kann, die in den allermeisten aktuellen Konfliktfällen im Zentrum steht.

4. Religionsfreiheit und Gleichheit

4.1 Die egalitaristische Kritik und das Redundanzargument

Der Vorwurf im Namen der Gleichheit lautet: Die Religionsfreiheit unterminiere die Allgemeinheit des Rechts und konterkariere das staatliche Gleichbehandlungsgebot, indem sie für religiöse Bürgerinnen Ausnahmeregelungen erwirkt. Prominent formuliert wird die Kritik vom Rechtsphilosophen Ronald Dworkin in seiner Abhandlung *Religion ohne Gott* (2014). Zunächst betont er, die Religionsfreiheit schütze nicht nur religiöse Menschen, sondern auch Atheisten (vgl. Dworkin 2014: 99 ff.). Doch wo liegt die Grenze, fragt Dworkin weiter, wenn grundsätzlich alle Überzeugungen geschützt sind? Das Recht wäre entweder trivial und sein Umfang schier grenzenlos, wenn jede Leidenschaft und Vorliebe als Überzeugung im weltanschaulichen Sinn gerechtfertigt werden könnte (vgl. ebd.: 105); oder das Recht wäre unfair, weil doch nur einige, vorzüglich theistische Überzeugungen als anspruchsberechtigt gelten würden. Eine solche Selektion ist nach Dworkin allerdings nicht von überzeugenden Gründen gedeckt.¹⁴ Niemand sei imstande, vor allem nicht die Regierung, schützenswerte Überzeugungen von nicht schützenswerten zu unterscheiden (vgl. ebd.: 110). Es sei nicht einzusehen, warum bestimmten Religionsgemeinschaften Freiräume gewährt würden, die anderen verwehrt blieben. Nach Dworkin ist der „Konflikt im Innern“ (ebd.: 111) der Religionsfreiheit zwischen der besonderen Gewährleistungspflicht und dem allgemeinen Gleichbehandlungsgebot nicht zu lösen.

Daher schlägt er vor, die Religionsfreiheit als eigenständiges Menschenrecht zu demontieren und sie in einem allgemeinen *Recht auf ethische Unabhängigkeit* aufzulösen. Im Gegensatz zu *speziellen* Rechten, worunter Dworkin die Meinungsfreiheit oder das Recht auf ein faires Gerichtsverfahren zählt (vgl. ebd.: 117 f.), unterliegt das *allgemeine* Recht auf ethische Unabhängigkeit weit weniger strengen Auflagen zur Beschränkung. Zwar dürfe der Staat das letztere Recht nicht einschränken, „weil er der Auffassung ist, eine Art zu leben, [...] sei intrinsisch besser als eine andere“ (ebd.: 116). Aus Gründen etwa der Förderung des Allgemeinwohls oder des Schutzes vor Unheil (vgl. ebd.: 117) könne eine Beschneidung des Rechts aber wohl gerechtfertigt werden. Das allgemeine Recht soll einerseits den – von Dworkin nicht näher erläuterten – „historischen Kern der

¹⁴ Diese Annahme weist auf den religionsphilosophischen ersten Teil seines Buches zurück. Dort entwickelt Dworkin einen „religiösen Atheismus“ (2014: 13), in dem die Unterscheidung zwischen Religion und Nicht-Religion verloren geht.

Religionsfreiheit [...] bewahren“ (ebd.: 119); andererseits sollen Religionen durch das Recht „gezwungen werden, ihre Praktiken so einzuschränken, dass sie rationalen, nicht-diskriminierenden Gesetzen gehorchen, die nicht weniger, aber auch nicht mehr als gleiche Berücksichtigung für sie vorsehen“ (ebd.: 121 f.). Mit seinem Redundanzargument steht Dworkin nicht allein. So sehen Christopher Eisgruber und Lawrence Sager die Religionsfreiheit bereits in den „rights of free speech, personal autonomy, associative freedom, and private property“ (2007: 53) mitgedacht, Winnifred Sullivan in den „guarantees of freedom of speech, of the press, and of association“ (2005: 149). James Nickel will das Menschenrecht in neun *basic liberties* auflösen (vgl. 2005: 943), und Paul Tiedemann reduziert es auf ein „human right to freedom of religious rites“ (2015: 97).

4.2 Replik

Gegen das Redundanzargument ist zunächst einzuwenden, dass mit dem Verweis, die Religionsfreiheit teile bestimmte Anliegen mit anderen Freiheitsrechten, nicht gleichsam dargelegt ist, dass sie deshalb überflüssig ist. Gemäß der *Erklärung und dem Aktionsprogramm von Wien* (Abs. I.5.) sind Menschenrechte „allgemeingültig, unteilbar, bedingen einander und bilden einen Sinnzusammenhang.“ Dass sich verschiedene Rechte in den Dienst einer gemeinsamen Freiheit stellen, bildet gar einen konstitutiven Bestandteil menschenrechtlichen Selbstverständnisses. Die wechselseitige Abhängigkeit kann man an vielen Beispielen verdeutlichen: Zur Einlösung der Meinungsäußerungsfreiheit ist der Rückhalt rechtsstaatlicher Gütekriterien, wie etwa des Schutzes vor willkürlicher Verhaftung gefordert. Sich ohne die Garantien der Meinungsfreiheit friedlich zu versammeln, wäre ebenso schwierig, wie das Recht auf Erholung und Freizeit einzufordern, wo das komplementäre Recht auf Arbeit fehlt. Der Schutz der Privatsphäre hilft Menschen, die ohne Dach über dem Kopf leben, wenig. Und so ist auch Religionsfreiheit mit anderen Rechten verbunden, in besonderer Weise etwa mit der Meinungsfreiheit: „[T]he fates of these two rights are entwined“, so der amtierende UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit Ahmed Shaheed, „such that the violation of one is frequently tantamount to contrivance to undermine the other“ (2019: 2). Maßnahmen wie Blasphemie-Gesetze beschneiden häufig die Möglichkeiten freier Religionsausübung, vor allem von Dissidenten und von Angehörigen religiöser Minderheiten. Umgekehrt wirken Verletzungen der Religionsfreiheit auf die Meinungsfreiheit einschränkend, da gesellschaftlicher Diskurs auf Augenhöhe auf die religiös-weltanschauliche Integrität seiner Teilnehmerinnen, die in ihrem Sosein anerkannt werden, angewiesen bleibt. Die Nähe der Religionsfreiheit zur Meinungsfreiheit ist demnach kein Grund für ihre Redundanz, sondern für ihre Stimmigkeit im kohärenten Ganzen der menschenrechtlichen Architektonik.

Darüber hinaus ist der Religionsfreiheit, anders als ihre Kritiker annehmen, sehr wohl eine spezifische Rolle zugeordnet: Sie zeichnet sich in besonderer Weise dadurch aus, dass sie die *praktischen, lebensgestaltenden Ansprüche* berücksichtigt, die Menschen mit ihrer Religion und Weltanschauung verbinden. Einer Religion oder Weltanschauung anzugehören heißt nicht nur, gewisse Meinungen zu vertreten; vielmehr drückt sich darin eine *Hal-tung zur Welt* aus, der gemäß Menschen ihr Leben gestalten. Dies bringt Michael Reder auf den Punkt, wenn er die Religion beschreibt als „Teil einer umfassenden, den ganzen Menschen und seine Lebenswirklichkeit betreffenden *sozialen Praxis*“ (2013: 348; Hervorhebung d. A.). Entsprechend schützt das Menschenrecht laut Hinnerk Wißmann über

genuin ‚religiöse Tätigkeit‘ hinaus eine „*Lebensführung*, die sich [...] auf die religiöse Fundierung rückbezieht“ (2018: 180; Hervorhebung im Original). In dieser Hinsicht, so urteilt Heiner Bielefeldt, geht Religionsfreiheit gerade nicht in Meinungsfreiheit auf: „External ‚manifestations‘ of religion or belief [...] often reflect an existential desire to actually live in accordance with one’s religious or other conviction, [...] thus exceeding mere communicative ‚expressions‘“ (2015: 8).

Das existentielle Verlangen, den eigenen Überzeugungen entsprechend zu leben, ist keineswegs auf religiöse Menschen beschränkt, sondern erfüllt ebenso Anhängerinnen säkularer Weltanschauungen. Das Menschenrecht umfasst daher ausdrücklich beide Anliegen (vgl. HRC 1993: 2). Das Argument, dem nach die Religion begrifflich nicht zweifelsfrei von einer Weltanschauung zu unterscheiden sei, kann dann nicht in der Manier Dworkins dazu dienen, das Menschenrecht zu diskreditieren. Denn ausschlaggebend ist weniger, ob die Überzeugung einer Person religiöser oder nicht-religiöser Art ist, sondern ob sie damit eine umfassende Haltung zur Welt verbindet oder nur ein Geschmacksurteil, eine Präferenz, eine Meinung, allgemein: eine Haltung unterhalb der Schwelle ernstlichen Überzeugt-Seins anzeigt.¹⁵ Letzteres festzustellen ist die eigentliche Herausforderung, die sich – zugegebenermaßen – nicht minder komplex ausnimmt.¹⁶ Es gilt zu betonen, dass durch eine solche Prüfung zunächst nur geklärt wird, ob eine Überzeugung grundsätzlich anspruchsberechtigt ist. Es ist damit noch keine Entscheidung darüber getroffen, ob der daran geknüpften Forderung nach einer rechtlichen Ausnahme stattgegeben werden muss.

Geht man einen Schritt zurück und betrachtet Dworkins Gleichheitskonzept, so scheint er vom Mill’schen liberalen Denken auszugehen, das im *harm principle* gerechte Gleichheit substantiiert. Dass manche Nichtschadensgrundsätze bestimmten Menschen höhere Bürden zumuten als anderen, ist Dworkin bewusst, weshalb er einen Ausgleich von Sonder- und Gleichbehandlung immerhin andeutet (vgl. 2014: 122), wenngleich nicht vollzieht. Charles Taylor gelingt hier eine überzeugendere Vermittlung. Nach Taylor sind „politics of difference“ (1992: 38) auf die „politics of universalism“ (ebd.: 37) rückbezogen. Wenn alle Menschen gleichermaßen gemäß ihren Überzeugungen leben können sollen, die Überzeugungen aber mitunter verschiedene sind, dann ist die Anerkennung von Verschiedenheit eine Forderung *im Namen der Gleichheit*. „The universal demand powers an acknowledgment of specificity“ (ebd.: 39), so Taylor. Damit die Anerkennung von Differenz nicht grenzenlos erfolgt und zu neuen Ausschlüssen und Verstetigungen führt, muss sie *vernünftig* bleiben. Im Modell der *reasonable accommodation*, das Taylor mit Gérard Bouchard für die Regierung von Québec entwickelt, dient vor allem *undue hardship* als Qualitätskriterium. Ob eine übermäßige Belastung vorliegt, gilt es unter Aspekten von Sicherheit, Kosten, der Rechte anderer, aber auch anhand gesellschaftlicher Werte abzuwägen (vgl. Taylor/Bouchard 2008: 162ff.). Dass Sonderregelungen als vernünftig angesehen werden können, ist bereits aus etlichen Kontexten bekannt (vgl. Taylor/Maclure 2011: 66 f.). Am Arbeitsplatz wird man einem

15 Laborde verwendet hier den Begriff der *integrity-protecting commitments*: „These commitments cannot be sacrificed without feelings of remorse, shame, or guilt, by contrast to preferences, which can“ (2017: 204). Neben der Ernsthaftigkeit einer Überzeugung ist die Frage nach deren moralischer Qualität zu berücksichtigen. Es sind nicht nur progressive Überzeugung zuzulassen, die mit dem Tempo der globalisierten Welt problemlos Schritt halten können, sondern auch Bedenken tragende, traditionelle, fromme usw. Einige wenige Überzeugungen, obwohl ernstlich beansprucht, sind gleichwohl auszuschließen, darunter menschenverachtende und grob irrationale Überzeugungen – in Anlehnung an Rainer Forst (2003: 33 f.).

16 Impulse geben John Rawls mit dem Konzept *vernünftiger umfassender Lehren* (2003: 132 ff.) und wiederum Laborde (2017: 205 ff.), die das Selbstverständnis des Individuums zu Recht hoch gewichtet.

Menschen im Rollstuhl oder einer schwangeren Frau nicht abverlangen, die Arbeit unter denselben Konditionen zu verrichten, die für ihre Kollegen gelten. Und obwohl grundsätzlich geregelt ist, dass eine Schule mit scharfen, Waffen ähnlichen Gegenständen nicht betreten werden darf, würde niemand einem an Diabetes erkrankten Schulkind verbieten, seine Insulinspritze mitzuführen. Ob eine solche Ausnahme auch für den Sikh-Jungen gerechtfertigt werden kann, der den Kirpan, den zeremoniellen Dolch, zu tragen als seine Pflicht ansieht?¹⁷ Eine Abwägung gilt es jedenfalls auch bei religiösen und weltanschaulichen Belangen zu leisten. Auf diesem Weg kann man zu differenzierten Schlussfolgerungen gelangen, etwa bei der Einrichtung von Gebetsräumen: Nicht in allen öffentlichen Institutionen, wohl aber in Gefängnissen, Krankenhäusern und Flughäfen sei sie notwendig, so Taylor und Bouchard (2008: 178), weil die religiösen Bedürfnisse aufgrund mangelnder Freizügigkeit sonst nicht befriedigt werden könnten. Durch Maßnahmen der Anpassung, die der Staat ergreift, werden Bürgerinnen „nicht gleich, so doch jederzeit *als Gleiche*“ behandelt (Ladwig 2009: 336; Hervorhebung im Original). So kann dem Umstand Rechnung getragen werden, dass viele gesellschaftliche Normen, weil aus der Religion der Mehrheit geschichtlich erwachsen, Anders- und Nichtgläubigen nicht immer dieselben Möglichkeiten zur Entfaltung bieten.

5. Religionsfreiheit und Säkularität

5.1 Die säkularistische Kritik

Der Vorwurf im Namen der Säkularität lautet: Die Religionsfreiheit biete dadurch, dass sie religiösem Freiheits- und Rechtsdenken Schutz gewährt, einen Eintrittspunkt für religiöse Kräfte zur Unterwanderung der säkularen Ordnung des liberalen Rechtsstaats. Sie stehe entgegen ihrem Anspruch nicht auf eigenem säkularem Fuße, sondern auf Stelzen, die ihr die Religion leihe. Diese Sicht unterbreitet Winnifred Sullivan in ihrem bereits 2005 erschienenen Werk *The Impossibility of Religious Freedom*. Sie geht vom gläubigen Menschen aus und behauptet zunächst, dieser fühle sich einem Gesetz verpflichtet, das außerhalb seiner eigenen Person liege (vgl. Sullivan 2005: 156). Da es nicht das eigene Gesetz, sondern das Gesetz Gottes sei, nach dem ein religiöser Mensch handle, sei ein solches Handeln in den meisten Fällen heteronom. In der Religion tausche der Mensch seine Freiheit gegen Frömmigkeit ein: „To be religious is not to be free, but to be faithful“ (ebd.). Religionsfreiheit schütze daher Handlungsweisen, mit denen sich der Mensch unfrei mache (vgl. ebd.). Die Autorin stellt die positive Religionsfreiheit zwar nicht den Antinomien im Gebrauch der Freiheit gleich, wie sie die Aufklärer beispielsweise für Selbstversklavung behaupten. Sie nennt sie allerdings in einer Reihe mit biologischen, kulturellen, politischen und ökonomischen Zwängen (vgl. ebd.). Ein religiöses Gesetz liegt nach Sullivan aber nicht nur außerhalb der Selbstgesetzgebungskompetenz des Subjekts, es liegt auch außerhalb der staatlichen Jurisdiktion (vgl. ebd.). Schließlich seien religiöse Bürgerinnen mitunter überzeugt, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen (vgl. Ap. 5, 29), und das Reich, an dem sie teilhätten, sei nicht von dieser Welt (vgl. Joh. 18,

17 In Kanada entschied der Supreme Court zugunsten eines zwölfjährigen Schülers, verlangte aber, dass der Dolch in eine Schutzhülle fest eingenäht unter der Kleidung getragen wird (vgl. *Multani v. Commission scolaire Marguerite -Bourgeoys* [2006], 1 S.C.R. 256, 2006 SCC 6).

36). Die Religionsfreiheit schütze diese Sicht und verrate dadurch, dass sie ihr selber anhänge. Einen transzendentalen Bezug, den Sullivan für die Menschenrechte im Allgemeinen vermutet, hält sie im speziellen Fall der Religionsfreiheit für offenkundig und notwendig (vgl. Sullivan 2005: 158).

Die von Sullivan unterstellte Nähe der Religionsfreiheit zur Religion wird von der teilweise auch in der Menschenrechtsszene verbreiteten Befürchtung begleitet, mit der Religionsfreiheit komme eine konservative Kehrtwende in Schwung, durch die der mühsam erkämpfte Fortschritt hinsichtlich der Emanzipation verlangsamt oder gar zurückgedreht wird (vgl. Terre des Femmes 2018). Dies betrifft etwa die menschenrechtlichen Belange, die unter der Bezeichnung *SOGI (sexual orientation and gender identity)* formuliert werden. Für viele Religionsgemeinschaften ist Homosexualität weiterhin ein Tabuthema und ein Kriterium für den Ausschluss von Heilszusagen, Segenshandlungen und religiösen Ämtern (vgl. Bauer et al. 2013). In manchen Ländern sehen sich Homosexuelle und andere LGBTQ-Menschen durch religiöse Repression zur Flucht aus ihrem Heimatland genötigt (vgl. McGuirk/Niedzwiecki 2017). Daher wird in Bezug auf *SOGI*, die Gleichberechtigung der Geschlechter, aber auch im Fall der Meinungs- beziehungsweise Kunstfreiheit (Stichwort: Mohammed-Karikaturen) gelegentlich bezweifelt, dass die Religionsfreiheit mit anderen Freiheitsrechten zusammenstimmt.

5.2 Replik

Der Vorwurf folgt einem Aufbau, der sich argumentativ schwach ausnimmt: Religion ist Unfreiheit. Religionsfreiheit schützt Religion. Ergo: Religionsfreiheit schützt Unfreiheit. Zu dieser Schlussfolgerung gelangt man nur, wenn man erstens übersieht, dass die Religionsfreiheit *Menschen in ihrem Verhalten zur Religion*, nicht aber die Religion selber schützt; und wenn man zweitens Sullivans nicht weiter begründete Religionskritik teilt. Dass religiöse Freiheit und säkulare Freiheit – was sie im Einzelnen auch bedeuten und wie ‚unfrei‘ sie sich jeweils gebaren mögen – nicht einfach zur Deckung zu bringen sind, heißt nicht, dass sie sich zwingend ausschließen. Die Deutlichkeit, mit der Sullivan ihr Urteil über ‚die Religion‘ spricht, überrascht auch deshalb, weil sie ansonsten hervorhebt, dass Religion ein kaum angebbares, durch unterschiedliche Traditionen und individuelle Aneignungen gekennzeichnetes soziales Phänomen sei. Eine Einseitigkeit ist auch anderen pauschalen Unvereinbarkeitsvorstellungen zu attestieren. So gibt es bei der Gleichberechtigung der Geschlechter selbstverständlich echte, religiös bedingte Herausforderungen. Dass religiöse Überzeugungen immer schon in Widerspruch stehen zur Gender-Gerechtigkeit, davon kann man unter dem Eindruck affirmativer feministischer Lesarten (vgl. exemplarisch Mernissi 1992) hingegen nicht ausgehen. Bei bestehenden Konflikten ist es zudem nicht plausibel anzunehmen, dass die Religionsfreiheit fest auf der Seite der Religion steht. Sie steht auf der Seite der Freiheit, und damit gerade bei denen, die religiösen Zwang leiden.¹⁸

18 Für die gleichwohl näher zu betrachtenden, mitunter schwierigen Konstellationen im Spannungsfeld ‚Religionsfreiheit und Gender‘ vgl. die differenzierten Analysen von Baer 2008; Lembke 2014; Bielefeldt/Wiener 2020: 108 ff.

6. Evidenz und Grenze der Gegenkritik

Die liberale Kritik an der Religionsfreiheit sinkt zuletzt zur *bloßen Negation* (Hegel) herab. In der reduzierten Form eines allgemeinen Freiheitsrechts sind die religiösen und weltanschaulichen Belange der Menschen in eine schlechte Einheit gebracht. Denn die Einheit gelingt nur, indem sie die Eigentümlichkeit ihres Gegenstands leugnet. Sie verkennt den originären Charakter der Religionsfreiheit, die sich mit anderen Menschenrechten bewusst zum gemeinsamen Dienst an der Freiheit verbindet, sich mit der Berücksichtigung der lebenspraktischen Ansprüche allerdings auch von ihnen unterscheidet. Die Reduktion, die die Gleichheit anruft, ist in Wahrheit eine nivellierende, vernichtende Tätigkeit. Auch die weiteren Einwände tragen nicht weit: Die säkularistische Kritik baut auf der Prämisse einer einseitigen Religionskritik auf, die allzu grobe Analogieschlüsse zwischen Religion und Religionsfreiheit zieht. Der *protestant bias*, mit dem feste Trennungen zwischen Individuum und Gemeinschaft sowie zwischen Glaube und Praxis eingezogen werden, ist in der vorgebrachten Schärfe ebenfalls unzutreffend. Der Individualismus der Religionsfreiheit ist an sich weder gemeinschaftsfeindlich, weil nur beim Exit ein Veto berechtigterweise statthat, noch markthörig und wertentleerend, weil ein Glaube, zu dem man sich unter den Bedingungen religiös-weltanschaulichen Pluralismus frei bekennt, nichts von seiner Gewissheit und Stärke einzubüßen braucht. Genauso steht der Schutz des *forum internum* nicht prinzipiell gegen den des *forum externum*. Letzteres erfährt mitunter Einschränkungen, weil die äußeren Handlungen in die öffentliche Sphäre ausgreifen, die mit anderen geteilt wird – was jedoch nicht als Abwertung des *forum externum* schlechthin zu begreifen ist. Die Kritik findet so den Mangel der Einseitigkeit, den sie der Religionsfreiheit unterstellt, bei sich selbst.

Mit der Widerlegung der Kritik ist die Religionsfreiheit von ihren destruktiven Selbstbezeichnungen vorerst befreit, ihre Legitimität und normative Kraft grundsätzlich rehabilitiert. Der Liberalismus besinnt sich im Falle der Religionsfreiheit auf seine eigenen Ansprüche und verkehrt sie nicht immer schon in sein Gegenteil. Er stellt sie gleichsam erneut zur Disposition. Der Streit um die Religionsfreiheit, insbesondere um ihre in Spannung befindlichen Bestandteile fordert eine alternative Deutung, die der Beitrag durch den Fokus auf die liberale Kritik zumindest nicht in konsistenter Form liefert. Es sind lediglich einzelne in der Gegenkritik verstreute Hinweise zu finden, die ich zuletzt sammeln will, um dem Klärungsbedarf, den der Beitrag unterstreicht, ein Stück weit zu begegnen.

Weiterer Betrachtung wert sind zum Ersten Hegels Rechtfertigung von Kultus und Gemeinde als Komplementäre der inneren Glaubensgewissheit¹⁹ sowie Charles Taylors Vermittlung von Differenz und Gleichheit im Konzept der *reasonable accommodation*. Sie lassen eine *innere Bezogenheit der Bestandteile* der Religionsfreiheit erkennen, mit der abstrakte Dichotomien überwunden werden. Zum Zweiten gilt es, die Unteilbarkeit der Menschenrechte als Referenzpunkt für die *äußere Bezogenheit* der Religionsfreiheit *auf andere Menschenrechte* stärker zu beanspruchen. Im Text geschah dies lediglich mit Blick auf die Meinungsfreiheit. Heiner Bielefeldt und Michael Wiener, die für einen „ganzheitlichen Menschenrechtsansatz“ (2020: 99)²⁰ plädieren, machen die Unteilbarkeit

19 In Übereinstimmung Udo Di Fabio, siehe oben.

20 Diese rechtspragmatische Form der Einheit löst interne Spannungen nicht auf, sondern sucht sie zur maximal möglichen allseitigen Wirksamkeit in sich auszuhalten, vgl. analog das Prinzip der praktischen Konkordanz (Konrad Hesse) zur Wahrung der Einheit des deutschen Grundgesetzes.

auch im bereits angesprochenen Verhältnis von Religionsfreiheit und *SOGI* betreffenden Rechten fruchtbar. Dabei zitieren sie die ehemalige stellvertretende UN-Hochkommissarin für Menschenrechte Kate Gilmore, die in der rechtlichen Konstellation die zugrundeliegenden menschlichen Bedürfnisse – Glaube und Liebe – betont (vgl. ebd.: 121). Für Gilmore erhellt sich die Unteilbarkeit der Rechte letztlich in der Unteilbarkeit des Rechtsinhabers (wörtlich: Individuum), dem von Glaube *und* Liebe erfüllten konkreten Menschen. Zum Dritten mag daher die *existentielle Bezogenheit auf den Menschen* und seine Lebenswelt zur weiteren Profilierung der Religionsfreiheit beitragen. Michael Reder und Hinnerk Wißmann legen nahe, Religion und Weltanschauung als existentielle Dimensionen des Menschseins zu begreifen, die über die Annahme bestimmter Bekenntnisse hinaus eine Haltung zur Welt ausdrücken, der gemäß Menschen ihr Leben gestalten. Insofern schützt die Religionsfreiheit den Menschen hinsichtlich eines bedeutsamen Teils seiner Identität und sozialen Praxis. Den Befund durch weitere Studien der Anthropologie, Soziologie und Psychologie (etwa in Shah/Friedman 2018) zu vertiefen, präzisiert den Beitrag, den die Religionsfreiheit zur Humanisierung der Menschenrechte leistet.

Literatur

- Baer, Susanne, 2008: Religionsfreiheit und Gleichberechtigung. In: Heiner Bielefeldt / Volkmar Deile / Brigitte Hamm / Franz-Josef Hutter / Sabine Kurtenbach / Hannes Tretter (Hg.), *Jahrbuch Menschenrechte 2009. Religionsfreiheit*, Wien, 105–115.
- Bassiouni, Mahmoud, 2014: *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Frankfurt (Main).
- Bauer, Thomas / Höcker, Bertold / Homolka, Walter / Mertes, Klaus, 2013: *Religion und Homosexualität. Aktuelle Positionen*, Göttingen.
- Bielefeldt, Heiner, 2015: Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief vom 23. Dezember. A/HRC/31/18; <https://www.ohchr.org>, 24.11.2020.
- Bielefeldt, Heiner / Ghanea, Nazila / Wiener, Michael, 2016: *Freedom of Religion or Belief. An International Law Commentary*, Oxford.
- Bielefeldt, Heiner / Wiener, Michael, 2020: *Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts*, Bielefeld.
- Danchin, Peter G., 2017: Religious Freedom as a Technology of Modern Secular Governance. In: Leora Batnitzky / Hanoah Dagan (Hg.), *Institutionalizing Rights and Religion. Competing Supremacies*, Cambridge, 184–205.
- Di Fabio, Udo, 2008: *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?*, Berlin.
- Dreier, Horst, 2018: *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, 2. Auflage, München.
- Dworkin, Ronald, 2014: *Religion ohne Gott*, Berlin.
- Eisgruber, Christopher L. / Sager, Lawrence G., 2007: *Religious Freedom and the Constitution*, Cambridge.
- Forst, Rainer, 2003: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt (Main).
- Fioole, Johannes, 2019: *Freiheit von Religion? Über Individualsphäre und öffentliche Rechtfertigung*, Baden-Baden.
- Habermas, Jürgen, 2016 [1988]: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, 12. Auflage, Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg W. F., 1977 [1807]: *Phänomenologie des Geistes*. In: *Theorie-Werkausgabe*, Band 3, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 3. Auflage, Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg W. F., 1993 [1821 ff.]: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1*, hg. von Walter Jaeschke, Hamburg.
- Hegel, Georg W. F., 2013 [1820/1821]: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. von Horst D. Brandt, Hamburg.

- Hobbes, Thomas, 1991 [1651]: *Leviathan*, hg. von Richard Tuck, Cambridge.
- Human Rights Committee der UNO (HRC), 1993: General Comment Nr. 22 vom 30. Juli. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4; <https://www.ohchr.org>, 24.11.2020.
- Hurd, Elizabeth S., 2015: *Believing in Religious Freedom*. In: Winnifred F. Sullivan / Dies. / Saba Mahmood / Peter G. Danchin (Hg.), *Politics of Religious Freedom*, Chicago, 45–56.
- Jellinek, Georg, 1927 [1895]: *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 4. Auflage, München / Leipzig.
- Joas, Hans, 2012: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg / New York.
- Kant, Immanuel, 1903/1911 [1785]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kants gesammelte Schriften*, Band IV, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Kant, Immanuel, 2003 [1793a]: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg.
- Kant, Immanuel, 1912/23 [1793b]: *Über den Gemeinspruch ‚Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis‘*. In: *Kants gesammelte Schriften*, Band VIII, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Kreis, Guido, 2017: *Die Dialektik in der ‚Dialektik der Aufklärung‘. Die Spur Hegels*. In: Gunnar Hindrichs (Hg.), *Max Horkheimer / Theodor W. Adorno. Dialektik der Aufklärung. Klassiker auslegen*, Berlin, 131–149.
- Krennerich, Michael, 2013: *Soziale Menschenrechte. Zwischen Recht und Politik*, Schwalbach (Taunus).
- Laborde, Cécile, 2017: *Liberalism’s Religion*, Cambridge.
- Ladwig, Bernd, 2009: *Das islamische Kopftuch, ‚Bayern München‘ und die Gerechtigkeit*. In: Sabine Berghain / Petra Rostock (Hg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Bielefeld, 315–339.
- Lautmann, Rüdiger, 2011: *Diversität*. In: *Lexikon zur Soziologie*, hg. von Werner Fuchs-Heinritz / Daniela Klimke / Ders. / Otthein Rammstedt / Urs Stäheli / Christopher Weischer / Hanns Wienold, 5. Auflage, Wiesbaden, 147.
- Lembke, Ulrike, 2014: *Religionsfreiheit und Gleichberechtigung der Geschlechter*. In: Dies. (Hg.), *Menschenrechte und Geschlecht*, Baden-Baden, 188–217.
- Locke, John, 1996 [1685/86]: *Ein Brief über Toleranz/A Letter Concerning Toleration*, hg. von Julius Ebbinghaus, Hamburg.
- Mahmood, Saba / Danchin, Peter G., 2014: *Immunity or Regulation? Antinomies of Religious Freedom*. In: *The South Atlantic Quarterly* 113, 129–159.
- McGuirk, Siobhan / Niedzwiecki, Max, 2017: *Loving God versus Wrathful God. Religion and LGBT Forced Migration*. In: Luca Mavelli / Erin K. Wilson (Hg.), *The Refugee Crisis and Religion. Secularism, Security and Hospitality in Question*, London, 223–240.
- Menke, Christoph / Pollmann, Arnd, 2007: *Philosophie der Menschenrechte. Eine Einführung*, Hamburg.
- Mernissi, Fatima, 1992: *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Islam*, New York.
- Nickel, James W., 2005: *Who Needs Freedom of Religion?* In: *Colorado Law Review* 76, 941–964.
- Rawls, John, 2003: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt (Main).
- Reder, Michael, 2013: *Religion in der säkularen Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie*, Freiburg / München.
- Sacksofsky, Ute, 2009: *Religiöse Freiheit als Gefahr?* In: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 68, 9–46.
- Shah, Timothy Samuel/Friedman, Jack, 2018 (Hg.): *Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience*, Cambridge.
- Shaheed, Ahmed, 2019: *Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief vom 5. März*. A/HRC/40/58; <https://www.ohchr.org>, 24.11.2020.
- Sullivan, Winnifred F., 2005: *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton.
- Sullivan, Winnifred F. / Hurd, Elizabeth S. / Mahmood, Saba / Danchin, Peter G., 2015: *Introduction*. In: Dies. (Hg.), *Politics of Religious Freedom*, Chicago, 1–9.
- Taylor, Charles, 1992: *Multiculturalism and ‚The Politics of Recognition‘*, Princeton.
- Taylor, Charles / Bouchard, Gérard, 2008: *Building the Future. A Time for Reconciliation. Rapport final intégral CCPARDC en anglais*; <https://www.quebec.ca/>, 24.11.2020.

-
- Taylor, Charles, 2009: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt (Main).
- Taylor, Charles / Maclure, Jocelyn, 2011: *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge / London.
- Terre des Femmes, 2018: Mädchen brauchen einen Schutzraum. Bericht von der Pressekonferenz zum Verbot des ‚Kinderkopftuches‘; <https://www.frauenrechte.de>, 24.11.2020.
- Tiedemann, Paul, 2015: Is There a Human Right to Freedom of Religion? In: *Human Rights Review* 16, 83–98.
- Wißmann, Hinnerk, 2018: Freiheit braucht Form!? Organisationsvorhaben als Herausforderung des Religionsverfassungsrechts. In: Daniel Gerster / Viola van Melis / Ulrich Willems (Hg.), *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, Freiburg, 177–191.
- Zucca, Lorenzo, 2012 (Hg.): *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, Cambridge.