

Staat – Kirche – Kopftuch *

oder: Muß das Staat-Religionen-Verhältnis angesichts einer religiös pluraler werdenden Gesellschaft neu bestimmt werden?

I. Kontinuität und Wandel

Die Kirchen haben in 50er und 60er Jahren in Deutschland ein spezifisches Verständnis des Verhältnisses von Staat und Kirche ausgeprägt. Dieses machte sich die Politik weitgehend gleichfalls zu Eigen, weshalb es die Kirchenpolitik und den Umgang zwischen Staat und Kirchen in diesen Jahren maßgeblich prägte. Die katholische Variante dieses Verständnisses ging davon aus, daß sich Kirche und Staat als gleichberechtigte gesellschaftliche Ordnungsmächte gegenüberstehen und auf den Bürger und Christen einwirken; das evangelische Pendant propagierte ein Wächteramt der Kirche in allen öffentlichen Angelegenheiten.

Die Religionssoziologie weiß nun von einem seit etwa dreißig Jahren andauernden Strukturwandel der Religion zu berichten. Die Schlagworte zur Beschreibung dieses Wandels lauten Individualisierung, Säkularisierung, Pluralisierung. Zugleich sind Gegenreaktionen zu beobachten, nämlich Tendenzen zum religiösen Fundamentalismus – nicht nur im Nahen Osten, sondern auch in Europa, etwa in der dritten Generation von Migranten, deren Eltern eher säkular eingestellt sind. Die Erscheinungsform von Religion in unserer Gesellschaft hat sich damit gegenüber der Gründungsphase der Bundesrepublik erheblich verändert.

Ebenso haben wir ein verändertes Staatsverständnis zu vergegenwärtigen. Wir beobachten Prozesse der Europäisierung und Globalisierung. Zahlreiche internationale Einflüsse wirken auf unsere Strukturen der Staatlichkeit ein. Aber auch die staatlichen Aufgaben und die Methoden der Aufgabenbewältigung wandeln sich: statt eines primär ordnungs- und wohlfahrtsstaatlichen Konzepts steht der kooperierende und aktivierende Staat heute im Vordergrund.

Vor dieser Folie – dem gewandelten Staatsbegriff und dem veränderten Erscheinungsbild der Religion in unserer Gesellschaft – kann es gar nicht ausbleiben, daß sich das Verhältnis zwischen der öffentlichen Gewalt und den Religionen und folglich auch das damit korrespondierende Recht partiell verschiebt.

* Der Beitrag stellt die überarbeitete Fassung eines Vortrags dar, den der Verfasser auf der Jahrestagung des Arbeitskreises „Christen in der SPD“ in Berlin und (gekürzt) anlässlich der Verleihung des Goethe-Preises der Juristischen Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf 2003 gehalten hat.

Dies läßt sich bereits auf der semantischen Ebene ablesen: So ist es kein Zufall, daß wir seit einigen Jahren nicht mehr ausschließlich von Kirchenpolitik, sondern von Religionspolitik sprechen. Auch für die Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche finden wir neue Bezeichnungen. Traditionell nennt man sie „Staatskirchenrecht“. Da es aber keine Staatskirche gibt und das Grundgesetz generell nicht von Kirchen, sondern von Religionsgemeinschaften bzw. Religionsgesellschaften spricht, bürgert sich in neuerer Zeit der Begriff Religionsrecht oder Religionsverfassungsrecht neben dem des Staatskirchenrechts ein.

II. Religion als Ambivalenzphänomen

Will man etwas tiefgründiger die Verschiebungen im Staat-Religionen-Verhältnis beschreiben, ist zunächst die gesellschaftliche Rolle der Religion selbst in den Blick zu nehmen. Traditionell sieht die Staatsrechtslehre der Bundesrepublik in der Religion und ihren Trägergruppen, den Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften, eine Garantie des gesellschaftlichen Zusammenhalts, der sozialen Kohäsion. In dieser Perspektive sichert die Religion die Voraussetzungen, die der freiheitliche, säkulare Staat selbst nicht garantieren kann, von denen er aber lebt. Freilich kann Religion ebenso eine destruktive Seite haben, wie etwa der islamistische Terrorismus, aber auch die Rolle der orthodoxen Kirche auf dem Balkan in den 90er Jahren zeigen. Dabei lassen sich aus rechtlichen (Stichwort: religiös-weltanschauliche Neutralität) wie empirischen Gründen gute und schlechte Religionen nicht dergestalt scheiden, daß bestimmte positive Religionen klar auf der einen oder anderen Seite stehen, nach dem Motto: Christentum hui, Islam pfui. Religion ist vielmehr insgesamt ein Ambivalenzphänomen und wird auch als solches verfassungsrechtlich in den Blick genommen.

III. Kirchen und andere Religionsgemeinschaften als intermediäre Organisationen der Zivilgesellschaft

Die religionspolitisch und verfassungstheoretisch angemessene Kategorie zur Beschreibung des sozialproduktiven Potentials von Religionsgesellschaften unter den gewandelten Bedingungen von Religion und Staatlichkeit scheint die der „intermediären Organisation der Zivilgesellschaft“ zu sein. Kirchen und andere Religionsgemeinschaften sind demnach keine staatsanalogen Institutionen (mehr), sondern wirkmächtige Akteure der civil society, der Bürgergesellschaft. In ihrer zivilgesellschaftlichen Verortung haben sie mit anderen intermediären Organisationen wie Parteien und Gewerkschaften ein Gemeinsames; aber sie kennen eben auch eine spezifische Ausrichtung, ein besonderes religiöses Selbstverständnis,

das sie von anderen Organisationen unterscheidet und das jeweils angemessen zur Kenntnis zu nehmen ist, wenn man über das Staat-Religionen-Verhältnis spricht. Deshalb führt das Paradigma der Zivilgesellschaft auch nicht zu einer Einebnung der Differenzen zwischen den den Menschen als Ganzes in den Blick nehmenden Kirchen und anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen.

IV. Die Säulen des modernen Religionsrechts: Freiheit, Gleichheit, Öffentlichkeit und Differenz

Ein solcher Paradigmenwechsel in der Verortung von religiösen Organisationen in der Gesellschaft – weg von der Staatsanalogie hin zur Zivilgesellschaft – stellt tradierte Säulen des Staat-Kirchen-Verhältnisses in Deutschland nicht in Frage. Im Gegenteil: der Wechsel begründet für diese Säulen ein neues und belastbares Fundament, das zudem den europäischen Aufbau trägt, und nicht nur das nationale Gewerk: In diesem Sinne kam und kommt Religionsgesellschaften in Deutschland ein Status der Freiheit, der Gleichheit, der Öffentlichkeit und der Trennung vom Staat zu, der zugleich von der Europäischen Union geachtet wird und sich im Europarecht fortsetzt. Nota bene: die anderen Mitgliedstaaten haben dabei im Rahmen der menschenrechtlichen Garantie der Religionsfreiheit und des Verbots religiöser Diskriminierung durchaus die Möglichkeit, ihre eigenen, von der deutschen Entwicklung abweichenden staatskirchenrechtlichen Traditionen zu pflegen.

1. Zentralnorm des deutschen wie europäischen Religionsrechts ist das Grundrecht auf Religionsfreiheit, also die individuelle Religionsfreiheit sowie die korporative Religionsfreiheit in Form der Garantie freier Selbstordnung und –verwaltung. Die klassischen staatskirchenrechtlichen Einrichtungen – Religionsunterricht, Körperschaftsstatus nebst Kirchensteuer, Sonn- und Feiertagsschutz – lassen sich im Lichte der besonderen Bedeutung der Religionsfreiheit neu deuten und legitimieren: als Mittel zur Förderung und Effektivierung der Religionsfreiheit. In diesem Sinne versteht das Bundesverfassungsgericht etwa die öffentlich-rechtliche Rechtsform für Religionsgemeinschaften. Diese „Vergrundrechtlichung“ des Staatskirchenrechts als Neufocussierung des bestehenden Rechts stellt eine angemessene Reaktion auf die beschriebenen Prozesse der Individualisierung, aber im Hinblick auf die internationale Vermittelbarkeit des deutschen Kooperationssystems auch der Europäisierung dar.

2. Das ursprünglich in Deutschland auf die zwei bzw. drei Konfessionen zugeschnittene Modell der Parität, der Gleichbehandlung und Gleichwertigkeit unterschiedlicher Religionen gilt erst recht unter den Bedingungen radikaler

religiöser Pluralisierung in einer freiheitlichen europäischen Zivilgesellschaft. Die Bevorzugung oder Herabsetzung einer Religion gerade wegen ihrer religiösen Programmatik ist dem deutschen Nationalstaat ebenso wie der Europäischen Union von Verfassungs wegen verwehrt. Deshalb sind alle Religionsgesellschaften „gleicher Ehre“ wie es in den Verfassungsverhandlungen 1919 hieß. Folglich steht in Deutschland die öffentlich-rechtliche Rechtsform auch grundsätzlich allen Religionsgemeinschaften offen, wenn sie die Gewähr der Dauer bieten und rechtstreu sind; eine Qualitätskontrolle der religiösen Lehre findet dagegen nicht statt. Der Gleichheitsgrundsatz hindert die öffentliche Hand freilich nicht, sachlich angemessen die numerisch belegte unterschiedliche gesellschaftliche Bedeutung der verschiedenen Religionsgemeinschaften zur Kenntnis zu nehmen, etwa wenn es um die Repräsentation der Zivilgesellschaft in pluralistisch besetzten Aufsichtsgremien im öffentlichen Rundfunk geht.

3. Die Freiheit und Gleichheit der Religionen verbieten konsequenterweise, daß sich die öffentliche Hand mit einer bestimmten Religion identifiziert oder organisatorisch verflechtet. Religion und Politik, Staat und Kirche sind in modernen Gesellschaften funktional ausdifferenziert, das Wirken der Religionsgemeinschaften ist gerade in dieser Differenz rechtlich geschützt.

4. Das Modell der Religionsgemeinschaften als Teil der Zivilgesellschaft stellt zugleich aber eine Absage an den Laizismus dar und steht insoweit in Kontinuität zur deutschen staatskirchenrechtlichen Tradition. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit verbietet eine Verdrängung der Religion aus dem *espace public*, aus dem öffentlichen Raum. Das Grundgesetz wie das Europarecht ermöglichen es der öffentlichen Hand somit, Religionsgesellschaften als wirkmächtige Akteure der Zivilgesellschaft in ihren Beiträgen zum Gemeinwohl zur Kenntnis nehmen, und verbieten zugleich eine einseitige Vereinnahmung. Man kann sogar sagen, daß es der öffentlichen Hand aus Gründen der religiös-weltanschaulichen Neutralität verboten ist, Kirchen und andere Religionsgemeinschaften als bestimmte Typen intermediärer Organisationen der Zivilgesellschaft zu ignorieren und nur mit den Sozial- und Wirtschaftsverbänden zu kooperieren. Die öffentlich-rechtliche Rechtsform in Deutschland ist insoweit eine besondere, auch europarechtlich anerkannte Ausdrucks- und Gestaltungsform kooperativer Zugewandtheit unter den Bedingungen religiös-weltanschaulicher Neutralität.

Der Strukturwandel der Religion führt aber auch dazu, daß sich das Religionsrecht in verstärktem Maße der Abwehr von Gefahren widmen muß, die von Religionen und ihren Organisationen ausgehen. Religionspolitik wird zu einer Frage innerer

Sicherheit. Die Streichung des Religionsprivilegs im Vereinsgesetz vor zwei Jahren bedeutete einen ersten Schritt in diese Richtung der ordnungsrechtlichen Neuordnung des Staatskirchenrechts – weitere werden folgen. Der freiheitliche, säkulare Verfassungsstaat kann das Instrumentarium der Gefahrenabwehr dabei freilich nur auf objektive Handlungen, nicht auf religiöse Inhalte ausrichten.

V. Das Kopftuch der Lehrerin

Zwischen beiden Polen der heutigen Religionspolitik und des heutigen Religionsrechts – der Freiheit, Gleichheit, Öffentlichkeit und Differenz der Religion als traditionellen und zukunftsweisenden Säulen des Staat-Religionen-Verhältnisses in Deutschland einerseits, der Gefahrenabwehr andererseits – ist auch das Stück Stoff zu verorten, das wie kaum eine andere religionspolitische Frage die Deutschen, aber auch die europäischen Nachbarn in jüngster Zeit bewegte. „Soll eine Lehrerin ein Kopftuch tragen dürfen?“ lautet die deutsche Fassung; zuweilen wird aber auch schon in Deutschland ein umfassendes Kopftuchverbot für Beamte oder überhaupt im öffentlichen Raum, also auch für Schülerinnen und Studentinnen, gefordert.

1. Unverzichtbar ist hier im Eingang jeder rechtlichen und politischen Bewertung, die positive Religionsfreiheit zu beachten. Das Kopftuch der Lehrerin ist maßgeblich religiös motiviert und damit von der Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit geschützt. Auch muß man sich die traditionelle Absage an den Laizismus in Deutschland sowie die Gleichberechtigung aller Religionen vergegenwärtigen.

2. Zugleich aber können die Grundrechtspositionen Dritter, die negative Religionsfreiheit der Schüler und das Erziehungsrecht der Eltern, nicht ignoriert werden. Sowenig Schüler gezwungen werden können, „unter dem Kreuz“ zu lernen, sowenig müssen sie sich wohl eine Beschulung durch eine Lehrkraft gefallen lassen, die ein religiöses Symbol von erheblicher symbolischer Penetranz trägt. Auch wenn die Lehrerin dies nicht beabsichtigt, kann mit dem Kopftuch beim Betrachter zugleich der Appell zur Identifikation mit bestimmten religiösen Inhalten verbunden werden. Eine solche, die negative Religionsfreiheit der Schüler tangierende Wirkung führt angesichts des Schulzwangs in Deutschland dazu, daß eine unkonditionierte Erlaubnis des Kopftuchs bei Lehrerinnen nicht in Betracht kommt. Diese Konsequenz aus der Kreuzifix-Entscheidung führt das Bundesverfassungsgericht in der Kopftuchentscheidung leider nicht in hinreichender Klarheit aus. Die freiwillig in die staatliche Sphäre eintretende Lehrerin ist gegenüber dem Schüler, dem im Falle des Fernbleibens von der Schule staatliche Sanktionen drohen, in der verfassungsrechtlich gebotenen Abwägung strukturell in der schwächeren Position. Es muß zwangsläufig Situationen geben, in denen das religiöse Interesse der

