

Professor Dr. Emanuel V. Towfigh und Rebekka P. Herberg, M.A., Wiesbaden*

Kann im Lebensrecht Religion rechtlich wirksam werden?

„Nicht darauf kommt es an, welches die wahre Religion ist, sondern wie man beisammen leben kann.“

– Michel de l'Hopital, 1562

Die Juristen-Vereinigung Lebensrecht hat für ihre Jahrestagung 2016 die vielfach diskutierte Frage aufgegriffen, inwiefern eine mögliche Übereinstimmung der wichtigsten Weltreligionen in Fragen des Lebensrechts für den religiös-weltanschaulich neutralen Staat, den das Grundgesetz konstituiert, beachtlich ist. Dazu haben Vertreter verschiedener Religionen und Kirchen eingangs ihre Sicht auf zentrale lebensrechtliche Fragestellungen dargelegt (vgl. dazu ZfL 3/2016, S.86 ff.). Das darauf folgende Grundsatzreferat, das hier in einer erweiterten Fassung abgedruckt wird, ist sodann der Frage nachgegangen, inwiefern solche Perspektiven rechtliche Relevanz entfalten können.

Einleitung

Wenn es eine Übereinstimmung der wichtigsten Weltreligionen in Fragen des Lebensrechts gibt, kann der Staat – selbst der religiös-weltanschaulich neutrale Staat des Grundgesetzes – das ignorieren, ohne die Bedingung seiner eigenen Existenz zu gefährden? Diese Frage wird zurzeit, nicht nur unter Lebensrechtlern, leidenschaftlich diskutiert. Ausgangspunkt ist die berühmte Aussage *Ernst-Wolfgang Böckenfördes*, der „freiheitliche, säkularisierte Staat leb[e] von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren“¹ könne. Oftmals wird diese Aussage so verstanden, dass der Staat des Grundgesetzes auf die Religion angewiesen sei, um die moralische Kohäsion zu erzeugen, ohne die ein Gemeinwesen nicht funktionieren könne. Diese ‚Relevanz-These‘ geht mithin davon aus, dass liberale Demokratien eine immanente Leerstelle haben: Da sie ihren Bürgern Freiheit nur dann wirksam gewähren können, wenn sie ihnen keine bestimmten Überzeugungen, keine inhaltlichen Bekenntnisse abverlangen, fehlt ein moralisches Fundament für das Gemeinwesen. Aus der ‚Diagnose‘ der ideologischen Leerstelle wird dann abgeleitet, dass ein Rückgriff auf die vom Staat bereits vorgefundenen Überzeugungen und Bekenntnisse notwendig ist, um das Gemeinwesen moralisch zu fundieren. Auf das Lebensrecht gemünzt fragen die Veranstalter der Lebensrechts-Jahrestagung daher: Wenn es einen Konsens unter den wichtigsten Weltreligionen gibt, muss das Recht, müssen insbesondere Verwaltung und Rechtsprechung, diesen Konsens berücksichtigen? Entfalten weithin verbreitete religiöse Vorstellungen Wirkungen im Recht? Muss der Staat diese Vorstellungen rezipieren, um sich seine Legitimation zu erhalten? Gefährdet ein etwaiges Ausblenden in den Religionen

konsentierter Lebensrechts-Vorstellungen (aufgrund einer möglicherweise zu weitgehend interpretierten staatlichen Neutralität) die substanzielle Grundierung der demokratischen Ordnung, weil so die moralische Leerstelle zum veritablen Wertevakuum wird?

Im folgenden Beitrag werden die Implikationen dieser Fragen untersucht, um im Ergebnis einen Vorschlag zu unterbreiten, der es vermeidet, einerseits die grundgesetzliche Trennung von Moralität und Legalität aufzugeben und andererseits die wertvollen, gesellschaftlich förderlichen Beiträge von Religionen zu verlieren. Dazu wird zunächst die Frage nach einem tatsächlichen Konsens der Religionen untersucht, wobei sich schon bei wenigen ausgewählten Beispielen zeigt, dass sich eine Übereinstimmung der Religionen im Lebensrecht nicht belegen lässt (I.). Allerdings gibt es gemeinsame, mit theologischen Argumenten untermauerte Positionen sehr wohl, jedoch nicht zwischen Gläubigen einer oder mehrerer Gemeinschaften, sondern unter „konservativeren Anhängern“ einerseits und „liberaleren Anhängern“ andererseits – unabhängig davon, welcher Religion oder Konfession sie zugehörig sind (II.). Vor dem Hintergrund dieser Befunde wird sodann gezeigt, dass angesichts der freiheitssichernden Trennung zwischen Legalität und Moralität solchen Übereinstimmungen keine unmittelbare rechtliche Relevanz beizumessen ist (III.). Gleichwohl vermögen religiös begründete, normative Positionen im gesellschaftlichen Diskurs politisch wirksam zu werden; auf diese Weise spielen sie auch für das Recht die von *Böckenförde* so treffend beschriebene Rolle (IV.).

I. Gibt es einen lebensrechtlichen Konsens unter den Religionen?

Der Ursprungsgedanke, von dem die hier präsentierten Überlegungen ausgehen sollen, könnte wie folgt formuliert werden: Je größer die Einigkeit der Religionsgemeinschaften in Fragen des Lebensrechts, desto mehr Gewicht müssten ihre Positionen haben, und desto mehr rechtliche Relevanz müssten sie entfalten. Dies angenommen stellt sich zunächst die Frage, wie die lebens-

* Der Verfasser *Towfigh* ist Inhaber des Lehrstuhls für Öffentliches Recht, Empirische Rechtsforschung und Rechtsökonomik an der EBS Universität Wiesbaden, die Verfasserin *Herberg* ist ebendort wissenschaftliche Mitarbeiterin. — Dem Beitrag liegt das Grundsatzreferat des Erstautors zugrunde, das dieser am 20. Mai 2016 auf der Tagung „Ein Lebensrecht und viele Religionen in Deutschland“ der Juristen-Vereinigung Lebensrecht e.V. vorgebracht hat. Gemeinsam mit der Ko-Autorin wurden anschließend die dort aufgeworfenen Thesen für die vorgelegte Schriftfassung geschärft, erweitert und überarbeitet.

1 *Böckenförde*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, 1976, S. 60.

rechtlichen Standpunkte der Religionen bestimmt und verglichen werden können, und inwiefern von einem lebensrechtlichen Konsens ausgegangen werden kann.

1. Möglichkeit einer Ermittlung von Gemeinsamkeiten

Wenn man sich der Frage nähern will, ob es eine Übereinstimmung der wichtigsten Religionsgemeinschaften in Fragen des Lebensrechts gibt, *wie* könnte diese Näherung erfolgen und was sind die Vorannahmen, die in der Frage enthalten sind? Zum einen muss die normative Vorfrage beantwortet werden, auf wen es für die Übereinstimmung ankommen soll, wessen Auffassung also maßgeblich ist, um Positionen zu vergleichen, zum anderen die empirische Frage, ob in dem nach diesen normativen Kriterien definierten Kreis eine tatsächliche Übereinstimmung in Fragen des Lebensrechts festgestellt werden kann.

Zunächst müsste also übereinstimmend festgelegt werden, auf *wen* es ankommen soll. Die Veranstalter der Lebensrechts-Jahrestagung haben nach einer Übereinstimmung „der wichtigsten Weltreligionen“ gefragt, was daher hier den Ausgangspunkt der Überlegungen bilden soll. Aus der Formulierung lassen sich drei Voraussetzungen ableiten: Es muss sich um *Weltreligionen* handeln, von diesen allerdings nur die *wichtigsten*, und es müssen wohl mindestens *zwei* sein, denn die Frage ist im Plural formuliert. *Manfred Hutter*, Religionswissenschaftler an der Universität Bonn, zählt sieben Weltreligionen: Buddhismus, Judentum, Christentum, Daoismus, Islam, Bahaitum und Hinduismus.² Wie will man aus diesen nun die „wichtigsten“ destillieren? Für die meisten religiösen Menschen ist wohl ihre eigene Religion die wichtigste, weil sie ihr Leben, Denken, und Handeln prägt. Der Versuch, „Wichtigkeit“ zu einer intersubjektiv vermittelbaren Kategorie zu machen ist in diesem Fall vielfältigen kritischen Anfragen ausgesetzt – es sind zahlreiche Ansätze denkbar, bei keinem scheint es wahrscheinlich, dass er zu einer Einigung führen würde: Bestimmt sich Wichtigkeit nach der Anzahl der Mitglieder? Nach weltweiter Verbreitung? Nach der Dauer ihrer Existenz? Nach aktuellem Wachstum? Nach historischen Leistungen oder prägendem Einfluss auf die Menschheitsgeschichte oder die jeweilige Kultur? Lassen sich diese Dinge kausal mit bestimmten Religionen, mit ihrer Lehre oder einer Lesart der Lehre in Verbindung bringen? Der Begriff der Weltreligionen schließt ferner sowohl Religionen ohne Universalitätsanspruch aus, als auch Weltanschauungen (jedenfalls in der Diktion des Grundgesetzes).

Wenn der Kreis der relevanten Anschauungen bestimmt ist, begegnet man gleich der nächsten Herausforderung: Wer definiert innerhalb einer solchen „wichtigen Weltreligion“ die Position, deren Übereinstimmungen wir feststellen wollen? Wenn es sich um verschiedene

Konfessionen handelt, die sich innerhalb einer Religion gebildet haben: Welche ist maßgeblich, sind alle gleich maßgeblich oder kommt auch hier wieder der Begriff der „Wichtigkeit“ ins Spiel? Schließlich ist ungeklärt, auf wen es innerhalb der Gemeinschaften ankommt – auf Mehrheiten oder, sofern es das gibt, auf ein Lehramt, ein Amtsverständnis, den Klerus oder die jeweiligen Theologen? Und legt die jeweilige Gemeinschaft fest, auf wen es ankommt, oder bestimmt eine wissenschaftliche, politische oder rechtliche Autorität dies von außen?

2. Vorhandensein gemeinsamer Position innerhalb einer Weltreligion

Wie verhält es sich in gleichsam empirischer Hinsicht: Gibt es eine große, belegbare Übereinstimmung in lebensrechtlichen Fragen unter den Religionen? Ohne theologische oder religionswissenschaftliche Expertise lässt sich diese Frage nicht umfassend beantworten. In Ermangelung eingehender Untersuchungen soll hier eine Hypothese plausibilisiert werden, an der sich spätere Projekte orientieren könnten: Es gibt keine belastbare Übereinstimmung *zwischen* den verschiedenen Traditionen, seien es religiöse oder weltanschauliche, von Amtskirche, Klerus oder Laien, weil es schon keine Übereinstimmung *innerhalb* der verschiedenen Traditionen gibt. Dies zeigte sich u.a. schon in den theologischen Referaten auf der Jahrestagung der Juristen-Vereinigung Lebensrecht e.V., anlässlich derer dieser Aufsatz entstand: Religionen und Religionsgemeinschaften sind keine monolithischen Blöcke. Auch wenn der Bezug zu einer geschichtlichen Offenbarung oder zu einer heiligen Schrift eine auf fundamentaler Ebene verbindende Gemeinsamkeit darstellt, treffen doch Menschen vielfältiger Lebensanschauungen, Lebenswirklichkeiten und Lebenserfahrungen in einer Religionsgemeinschaft aufeinander.

Ein eindruckliches Beispiel hierfür ist die Abtreibungsdebatte vom Ende der 90er Jahre: In der Frage der Zulässigkeit von Abtreibungen gab (und gibt) es nicht nur keine gemeinsame Position der Angehörigen der verschiedenen christlichen Konfessionen,³ vielmehr

² Vgl. *Hutter*, Die Weltreligionen, 2012.

³ In Fragen der Abtreibung argumentiert *Hartmut Kreß* für den Schutz des Ungeborenen, gibt aber auch zu bedenken, dass eine Schwangere und der Fötus symbiotisch verbunden sind und die Beziehung zwischen ihnen zugleich eine inter-individuelle wie eine intra-individuelle ist. Vor diesem Hintergrund argumentiert er für den rechtspolitischen Kompromiss zu Spätabbrüchen, der 2009 geschlossen wurde. Vgl. *Kreß*, Schwangerschaftsabbrüche im heutigen Kontext von Reproduktionsmedizin und Präimplantationsdiagnostik. Reproduktive Autonomie und der Status des vorgeburtlichen Lebens in ethischer Abwägung, in: *Busch/Hahn* (Hrsg.), Abtreibung. Diskurse und Tendenzen, 2015, S. 149. Weiterführend auch *Kreß*, Medizinische Ethik. Gesundheitsschutz – Selbstbestimmungsrechte – heutige Wertkonflikte, 2. Aufl. 2009. *Gemeinsamkeiten* zeigten sich bei der Tagung eher zwischen konservativ katholischen Positionen bzw. der katholischen Lehrmeinung und evangelikalen Überzeugungen.

wurde auch innerhalb der unterschiedlichen Konfessionen heftig debattiert. So vertraten beispielsweise ernstzunehmende katholische Theologinnen und Kleriker zur Frage der Schwangerenkonfliktberatung sehr unterschiedliche Positionen: *Karl Kardinal Lehmann* argumentierte etwa (gemeinsam mit der Mehrheit der deutschen Bischofskonferenz) für einen Verbleib in der staatlichen Pflichtberatung, *Papst Johannes Paul II.* lehnte dies dagegen ebenso ab wie *Joachim Kardinal Meisner*.⁴ Dass in einer hierarchischen Organisation am Ende dennoch die einheitliche Entscheidung stand, aus der Beratung auszusteigen, vermag über die theologischen Differenzen nicht hinwegzutäuschen. Insofern lässt sich an diesem Beispiel aus dem Bereich des Lebensrechts keine gemeinsame Position erkennen.

3. Religionen als Foren der Begegnung

Die angerissene Debatte zu Abtreibung und Schwangerenkonfliktberatung ebenso wie der Blick auf ähnlich strittige Themen – sei es die Sterbehilfe,⁵ die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Partnerschaften,⁶ die Wiederverheiratung Geschiedener oder der konfessions- und religionsübergreifenden LER-Unterricht⁷ anstelle eines konfessionell gebundenen Religionsunterrichts in Berlin und Brandenburg – sprechen für die Annahme, dass Religionsgemeinschaften auch und gerade bei Angehörigen, die ihre Religion ernst nehmen, unterschiedliche Interpretationen und Herangehensweisen an lebensweltliche Konflikte zulassen. Ähnlich wie es unter dem Dach einer Volkspartei verschiedene, und je plausible, Sichtweisen dessen gibt, was der „DNS“ der Partei am ehesten entspricht, vereinen Religionsgemeinschaften (und zwar auch hierarchisch organisierte) vielfältige Strömungen. Dies ist sowohl der Fall in den älteren Offenbarungsreligionen, wie dem Judentum, dem Islam und dem Christentum, als auch in jüngeren Religionsstiftungen wie dem Bahaitum – hier wie dort ringen liberale Gläubige mit orthodoxen oder konservativen, hier wie dort müssen wir ohne einen unabhängigen Richter auskommen, der uns von der Herausforderung der Offenheit entbindet und uns ein unzweideutiges Regelwerk zur Verfügung stellt. In dieser Zumutung, unterschiedliche Strömungen zu vereinen und Heterogenität in Grenzen auszuhalten, liegt aber eben auch eine der großen Stärken von Religionsgemeinschaften; sie erlegen ihren Angehörigen die Pflicht auf, sich mit anderen Perspektiven auseinanderzusetzen und die eigene Interpretation immer wieder zu hinterfragen.

II. Welche Übereinstimmung lässt sich religionsübergreifend zeigen?

Wenn anstatt eines religiösen Systems mehrere gleichzeitig in den Blick genommen werden, fällt – wie oben

am Beispiel der Beurteilung der Abtreibung exemplifiziert – auf, dass sich *über die Grenzen der Gemeinschaften hinweg* Gemeinsamkeiten zeigen, die sich *innerhalb einer Glaubensgemeinschaft* nicht finden lassen: Eine konservative muslimische Überzeugung scheint einer konservativ-christlichen Ansicht manches Mal näher, als ihrem liberalen Pendant innerhalb des Islam.

Bei *Jonathan Haidt* und seinem Konzept der „moralischen Intuitionen“⁸ findet sich dafür eine mögliche Erklärung und gleichzeitig eine alternative Antwort: Die These, die hier in Anlehnung an *Haidt* entwickelt und mit zwei kurzen Beispielen aus religiösen Diskurszusammenhängen untermauert werden soll, ist, dass es in allen Religionsgemeinschaften Auslegungen der Lehre gibt, die man themenspezifisch und wertneutral als eher „liberal“ oder „konservativ“ oder „orthodox“, als „wortlautgetreues Verständnis“ oder dem „Geist der Schrift folgend“, als „intuitiv“ oder „rationalisiert“ bezeichnen könnte – und dass diese Perspektiven auf eine religiöse Lehre sich über die Grenzen konkreter Gemeinschaften, über Zeitläufte, Regionen oder Kontexte hinweg oftmals näher stehen als divergierende Perspektiven innerhalb einer Gemeinschaft. Natürlich sind alle diese Etiketten für sich unzulässige Verkürzungen. Die Welt ist viel komplizierter, als durch solche Label begreifbar werden kann, und es soll mit ihnen auch keineswegs einer Bildung sich feindselig gegenüberstehender Lager

4 Vgl. *Lehmann*, Mut zu einem neuen Modell. Anmerkungen zur Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Regelung des Schwangerschaftsabbruches vom 28.05.1993, in: *Reiter/Keller* (Hrsg.), § 218. Urteil und Urteilsbildung, 1993, S. 236; *Papst Johannes Paul II.* in seinem Brief an die dt. Bischofskonferenz vom 11. Januar 1998 (in: *Osservatore Romano* vom 27. Januar 1998, <http://user130.srv1069.dsinet.de/papst.htm>, Zugriff am 19.03.2017); ebenso: *Meisner*, Mitteilung des Presseamts des Erzbistums Köln, Pressedienst Dokumente Nr. 283 vom 16.02.1994; zusammenfassend zum Ganzen: *Spieker*, Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts, S. 132. Vgl. zur Diskussion in der evangelischen Kirche: EKD-Texte 35, 1990 („Zur Situation der evangelischen Beratung bei Schwangerschaften in Not- und Konfliktsituationen“); die Unterschiede zur katholischen Kirche und den Aspekt der Ergebnisoffenheit einer Konfliktberatung bestärkend: *Barth*, Fürsprecher des Lebens sein, Referat bei der Kirchenjuristentagung am 13.6.2001 (<https://www.ekd.de/vortraege/barth/6470.html>, Zugriff am 19.03.2017).

5 Vgl. zu den unterschiedlichen christlichen Positionen zur Sterbehilfe: *Dabrock*, Bioethik des Menschen, in: *Huber/Meivis/Reuter* (Hrsg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, 2015, S. 555.

6 Vgl. aus religionssoziologischer Sicht zum Politikum der Ehe-Öffnung in Frankreich: *Béraud/Portier*, ‚Mariage pour tous‘. The same-sex marriage controversy in France, in: *Dobbelaere/Pérez-Agote* (Hrsg.), *The Intimate. Polity and the Catholic Church: Laws about Life, Death and the Family in the So-called Catholic Countries*, 2015, S. 55.

7 Vgl. BVerfGE 104, 305 (LER-Schlichtungsvorschlag [2001]); vgl. zu den prozessualen Besonderheiten *Wolff*, EuGRZ 2003, 463; vgl. zu Religionsunterricht und LER-Unterricht auch *Oebbecke*, *Tua res agitur. Die Rechte der Minderheitsreligionen und die Stellung der christlichen Kirchen. Warum die Diskussion über den Islam für die Kirchen wichtig ist*, in: *Geerlings/Sternberg* (Hrsg.), *Kirchen in der Minderheit. Sozialgeschichtliche Untersuchungen – pastorale Aspekte*, 2004, S. 122 ff.

8 Vgl. *Haidt*, *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, 2012, S. 123 ff.

Vorschub geleistet werden, von denen es doch in Religionen oft schon zu viele gibt. Für die hiesigen Zwecke taugen die Begriffe aber als Chiffren, um modellhaft die verschiedenen Positionen unterscheidbar zu machen. Bildlich ausgedrückt lässt sich sagen, dass es keine Übereinstimmung in den „Säulen“, also in den unterschiedlichen Glaubenssystemen gibt, gleichsam keine vertikale Übereinstimmung, wohl aber eine horizontale Übereinstimmung zwischen den unterschiedlichen Säulen, also etwa unter (in einem übergreifenden Sinne) „liberalen“ und „konservativen“ Gläubigen verschiedener Religionen, Konfessionen und auch agnostischer oder atheistischer Weltanschauungen. Als Beispiel einer solchen horizontalen Übereinstimmung mögen die Menschenrechte dienen: Kein Glaubenssystem oder Bekenntnis kann für sich allein in Anspruch nehmen, die Idee der Menschenrechte hervorgebracht bzw. geprägt zu haben; vielmehr können die Menschenrechte auf der Grundlage verschiedenster Glaubenssysteme theologisch hergeleitet und begründet werden, ein religionspezifisches Proprium geht ihnen ab. Daher lässt sich argumentieren, dass zwischen den verschiedenen Traditionen – auch zwischen den wichtigsten Weltreligionen – durchaus große Übereinstimmungen bestehen, während es gleichzeitig innerhalb derselben Traditionen große Unterschiede gibt. Die Übereinstimmung ist damit zwar vielleicht „breit“ genug, aber nicht so „tief“, wie man sie sich wünschen muss, wenn man das Böckenförde-Diktum so verstehen möchte, dass das staatliche Recht einen Konsens der wichtigsten Weltreligionen zu berücksichtigen hat.

1. Übereinstimmung als Übereinstimmung moralischer Intuitionen nach Haidt

Auch wenn die Idee einer horizontalen anstatt einer vertikalen Übereinstimmung nur als Hypothese verstanden werden soll, gibt es vielfältige empirische Befunde, die diese Annahme stützen. Ein in den USA wissenschaftlich⁹ wie feuilletonistisch¹⁰ populärer Literaturstrang in der Verhaltensforschung, der die religiös motivierten politischen Differenzen in den Blick nimmt, stammt vom Sozialpsychologen *Jonathan Haidt*. Um zumindest durch ein Grundverständnis für die Anliegen der jeweils anderen Seite Brücken über den tiefen Graben zu bauen, der heute die amerikanische Gesellschaft spaltet, hat er sich auf die Suche nach einer gemeinsamen Sprache für konservative Hardliner-Republikaner auf der einen und *laissez-faire*-liberale Demokraten auf der anderen Seite gemacht. Mit seiner „*Moral Foundations Theory*“ untersucht Haidt die kognitiven Grundlagen der Einstellungen, die er als moralische Intuitionen bezeichnet. Seine mit tausenden US-Amerikanern und US-Amerikanerinnen sowie Menschen aus weiteren Kulturkreisen durchgeführten empirischen Studien¹¹ legen nahe, dass Menschen über sechs grundlegende morali-

sche Intuitionen verfügen, die sich evolutiv entwickelt haben und sich jeweils entlang eines der folgenden Spektren bewegen: *care/harm* (Fürsorge/Leid), *fairness/cheating* (Fairness/Betrug), *liberty/oppression* (Freiheit/Unterdrückung), *loyalty/betrayal* (Loyalität/Verrat), *authority/subversion* (Autorität/Subversion), *sanctity/degradation* (Heiligkeit bzw. Reinheit/Entwürdigung).¹² Diese Begriffspaare bilden jeweils zwei Pole, zwischen denen sich das Spektrum entfaltet, das durch die jeweilige moralische Intuition abgedeckt wird: Sowohl negative als auch positive Impulse können die jeweilige Intuition auslösen, und dieselbe Intuition kann positive und negative Gefühle hervorrufen. Die Verwirklichung des jeweils erstgenannten Werts wird von allen Menschen bevorzugt – aber in der Gewichtung der sechs Intuitionen unterscheiden sich Haidt zufolge die Menschen voneinander: Einigen Personen ist etwa besonders die Verwirklichung von Fürsorge wichtig (Solidarität), für sie kann aber beispielsweise die Achtung einer Reinheit oder Heiligkeit dahinter zurücktreten; andere gewichten Loyalität besonders hoch und sind bereit, bei der Verwirklichung von Fairness Kompromisse einzugehen. Haidts empirische Untersuchungen zeigen nun, dass sich Unterschiede in unseren religiösen, politischen und ideologischen Werturteilen durch eine unterschiedliche Gewichtung der sechs moralischen Intuitionen erklären lassen. Anthropologen gehen davon aus, dass die Gewichtungen Folge der Anpassung unterschiedlicher Gruppen an unterschiedliche Umgebungen sind.¹³ Für die Angehörigen verschiedener politischer Gruppierungen in den USA hat Haidt eindrücklich zeigen können, dass alle ein vergleichbar großes Gewicht auf die Fairness-Intuition legen,¹⁴ sich andere Gewichtungen jedoch unterscheiden: Bei Menschen, die politischen Richtungen nahestehen, die hierzulande als „linksliberal“ bezeichnet würden („*progressives*“), war die Fürsorge-Intuition besonders stark ausgeprägt;¹⁵ eher „markoliberal“ ausgerichtete Bürgerinnen und Bürger („*libertarians*“) zeigten eine besonders starke

9 Vgl. Haidt (Fn. 8).

10 Vgl. hierzu die New York Times-Debatten-Serie von 2012 zu Haidts Werk „The Righteous Mind“: *Lynch*, The Stone. A Vote for Reason, New York Times vom 30.09.2012, (<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/09/30/hope-for-reason/>, Zugriff am 19.03.2017); *Cutting*, The Stone. Haidt's Problem With Plato, New York Times vom 04.10.2012, (<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/10/04/jonathan-haidts-plato-problem/>, Zugriff am 19.03.2017); Haidt, The Stone. Reasons Matter (When Intuitions Don't Object), New York Times vom 07.20.2012, (<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/10/07/reasons-matter-when-intuitions-dont-object/>, Zugriff am 19.03.2017)

11 Zu den angewandten Methoden Haidt (Fn. 8), S. 155 ff.

12 Zum Ganzen: Haidt (Fn. 8); einfürend zudem: *Graham/Haidt/Koleva/Motyl/Iyer/Wojcik/Ditto*: Advances in Experimental Social Psychology 47, S. 55.

13 Vgl. Haidt (Fn. 8), S.199 ff.

14 Vgl. *Graham/Haidt/Nosek*, Journal of Personality and Social Psychology 96 (2009), 1029, 1033; zusammengefasst in: Haidt (Fn. 8), S. 158 ff., 181 ff.

15 Vgl. Haidt (Fn. 8), S. 158 ff.

Freiheits-Intuition.¹⁶ „Konservative“ wiesen keine besonders starke Ausprägung einer einzelnen Intuition auf, bei ihnen waren alle moralischen Intuitionen etwa ausgewogen, während bei den anderen beiden Gruppen „Loyalität“, „Autorität“ und „Reinheit“ (oder „Heiligkeit“) keine nennenswerte Rolle spielen.¹⁷ *Haidt* legt Wert auf die Feststellung, dass dies eine reine Beschreibung unterschiedlicher politischer Anschauungen und ihrer zugrundeliegenden moralischen Intuitionen und nicht wertend ist. Dennoch hat es in der Folge eine wenig fruchtbare, normative Debatte darum gegeben, welche dieser Wertmuster vorzugswürdig und für moderne Gesellschaften besonders geeignet sind. Interessant ist allerdings, dass diejenigen mit einem „konservativen“ Wertmuster im Schnitt mehr Verständnis für die Positionen der anderen Lager aufzubringen vermochten als umgekehrt.¹⁸

2. Unterschiede innerhalb von Religionsgemeinschaften und grenzüberschreitende Gemeinsamkeiten

Untermauern lässt sich die Vermutung einer Übertragbarkeit von *Haidts* Konzept durch Beobachtungen aus einem Forschungskolloquium an der *New York University*, in dem es um Meta-Fragen der Hermeneutik gehen sollte, und zwar vergleichend zwischen säkularem und jüdischem Recht.¹⁹ Dabei ging es fast ausschließlich um fundamentale, meist lebensrechtliche Fragen, die hermeneutischen Begründungsstrategien und die rechtlichen Topoi verschiedener jüdischer Gelehrter aus verschiedenen Zeitaltern und Strömungen. Die Positionen in moralischen Fragen „liberal“ denkender Juden waren, nach eigener Beobachtung, denen liberal denkender Bahai näher, verwandter, als den Positionen der jüdischen Orthodoxie. Konservative Bahai hätten sich wiederum vermutlich eher mit Argumenten konservativer jüdischer Theologen identifiziert als mit denen liberaler Juden.

Ein weiteres Beispiel hat der Sozialphilosoph *Hans Joas* in einem Interview anschaulich ausgeführt:²⁰

Wenn Sie jetzt nur an Deutschland denken, ist ja kein Zweifel, dass die beiden großen Kirchen, die katholische und die evangelische, sich enorm, sage ich jetzt ganz vorsichtig, für die Flüchtlingspolitik der Regierung Merkel eingesetzt haben. Aber auffallend ist schon, dass Sie das nicht auf die anderen europäischen Länder hin verallgemeinern können. In anderen europäischen Ländern spielen durchaus, gerade auch in Polen, Ungarn und so weiter, etwa die Katholische Kirche eine Rolle, die eher zu den Skeptikern gegenüber einer sehr liberalen Migrationspolitik führt, und jetzt kann man natürlich daraus ganz unterschiedliche Schlussfolgerungen ziehen. Man kann sagen, die deutschen Kirchen ver-

halten sich wirklich christlich, wie kommt es nur, dass die Kirchen in anderen europäischen Ländern sich nicht so christlich verhalten. Oder man kann auch, wenn man das aus der anderen Perspektive heraus sieht, natürlich sagen: Welchen Weg gehen denn die Kirchen in Deutschland gegenwärtig, warum entfremden sie sich so sehr von den Vorbehalten, die in der Bevölkerung in dieser Hinsicht ja auch weit verbreitet sind? [...] Ich glaube tatsächlich, dass die Haltung [...] der beiden großen Kirchen in Hinsicht auf die Flüchtlingspolitik gefärbt ist [...] von der Erinnerung an inhumanes Handeln im Dritten Reich und an den mangelnden Mut der Kirchen, diesem inhumanen Handeln von vornherein energisch entgegenzutreten [...].

Es zeigt sich also, dass unter Berufung auf die gleiche Religion sehr unterschiedliche politische Positionen verargumentiert werden können²¹ – würden Christen befragt, welche europäische Flüchtlingspolitik ihrem Glauben am ehesten entspricht, käme wahrscheinlich kein einheitliches Bild zum Vorschein. Man denke neben *Joas'* Beispielen auch an die Sichtweisen, die von sogenannten identitären Bewegungen vorgetragen werden, unter denen sich auch bekennende Katholiken finden.²²

3. Übereinstimmung nicht vertikal, sondern horizontal

Wenn wir vor dem Hintergrund von *Haidts* Konzept und den genannten Beispielen nun noch einmal zu unserer Fragestellung zurückkehren, dann liegt es nahe, dass die Zusammensetzung unserer Gesellschaft aus Menschen mit unterschiedlichen Erfahrungshin-

16 Vgl. *Haidt* (Fn. 8), S. 158 ff.

17 Vgl. *Haidt* (Fn. 8), S. 181 f.

18 Vgl. *Graham/Nosek/Haidt*, PLoS ONE 7 (12), (<http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0050092>, Zugriff am 19.03.2017), angedeutet ebenso in: *Haidt*, (Fn. 8), S. 181 ff., 184.

19 Fall Term 2011, Tikvah Colloquium: Hermeneutics — Jewish and Secular Perspectives on Fundamental Legal Arguments, unter der Leitung des Philosophen *Moshe Halbertal* und des Juristen *Joseph H. H. Weiler*.

20 Interview vom 15.05.2016, http://www.deutschlandfunk.de/sozialphilosoph-hans-joas-ich-wuerde-niemals-sagen-religion.694.de.html?dram:article_id=354187, Zugriff am 19.03.2017.

21 In diesen Kontext reihen sich auch Ausführungen des Ruhrbischofs *Franz-Josef Overbeck* anlässlich der 52. Essener Gespräche (2017) ein, der seine Beobachtung schildert, Gläubigkeit und Einstellungen in bestimmten Glaubensfragen seien weniger abhängig von Landesgrenzen als vielmehr vom gesellschaftlichen Modernisierungsgrad. Beispielsweise seien sich Einstellungen urban lebender Gläubiger über Kontinente hinweg ähnlicher als zwischen urban und ländlich lebenden Gläubigen im selben Land.

22 Für einen kurzen Einblick zu der Civitas-Bewegung in Frankreich: *Krause*, ‚Politisch missachtete‘ Katholiken machen Politik, http://www.deutschlandfunk.de/frankreich-politisch-missachtete-katholiken-machen-politik.886.de.html?dram:article_id=366665, Zugriff am 19.03.2017.

tergründen selbst unter Gläubigen innerhalb eines religiösen Systems zu unterschiedlichen Ausprägungen moralischer Intuitionen führt, und dass deshalb die Hypothese lediglich horizontaler, nicht aber vertikaler Übereinstimmung auch jenseits anekdotischer Alltagsevidenz plausibel ist. Aus dieser Einsicht lässt sich die These ableiten, dass weniger die religiöse, als vielmehr die allgemein-lebensweltliche Perspektive für den politischen Diskurs bedeutsam ist; Gemeinsamkeiten und Unterschiede lassen sich eher entlang dieser letztgenannten Perspektive zeigen.

Haidts Befunde zu den unterschiedlichen Gewichtungen moralischer Intuitionen wurden im US-amerikanischen Raum gewonnen, konnten jedoch in anderen „ähnlichen“ Kulturen, den sogenannten „WEIRD“-Gesellschaften (ein Akronym für *Western, educated, industrialized, rich, democratic*), repliziert und bestätigt werden.²³ Für die hier vertretene These einer horizontalen Übereinstimmung von Werten spricht, dass sich die Befunde über Grenzen religiöser Gemeinschaften hinweg zeigen: Die Gemeinsamkeiten in den Wertemustern bestehen etwa zwischen Menschen mit „links-liberalen“ moralischen Intuitionen verschiedener Religionen und Weltanschauungen, innerhalb einer Religion oder Weltanschauung lässt sich indessen keine einheitliche Perspektive ausmachen. Demnach erscheint es mindestens plausibel anzunehmen, dass sich auch eher entlang der Wertemuster Übereinstimmungen in lebensrechtlichen Fragen aufdecken lassen, als entlang der Religionszugehörigkeit.

III. Entfaltet eine Übereinstimmung rechtliche Relevanz?

Selbst wenn man der hier vertretenen These folgt, dass die horizontalen Übereinstimmungen über Glaubensgemeinschaften hinweg größer (und wahrscheinlicher) sind als vertikale Übereinstimmungen innerhalb einer Glaubensgemeinschaft, ist nun nicht auszuschließen, dass es etwa in einem engen Kernbereich religiöser Überzeugungen einen theologisch fundierten Wertekonsens gibt. Inwiefern würden solche übereinstimmenden Ansichten einer größeren Zahl von Religionsgemeinschaften im säkularen Recht Bindungen erzeugen?

1. These von der Religion als Voraussetzung des freiheitlichen Staats

Um die Freiheit der Bürgerinnen und Bürger fundamental zu gewährleisten, verlangt der Staat des Grundgesetzes seinen Bürgerinnen und Bürgern keine bestimmten Überzeugungen, keine inhaltlichen Bekenntnisse ab, weil solche Forderungen letztlich die Gefahr des Totalitarismus bergen können. Jenseits grundlegender Wertentscheidungen des Grundgesetzes fehlt damit

aber ein moralisches Fundament für das Gemeinwesen; wie alle anderen staatlichen Entscheidungen stehen auch Wertfragen im politischen Prozess zur Disposition von Mehrheiten. Dieses Verständnis demokratischer Selbstbestimmung birgt allerdings die Gefahr einer Atomisierung der Gesellschaft und eines Verlusts gesellschaftlicher Kohäsion: Denn in dieser Konstruktion gibt es keine Instanz, die rechtlich verbindlich auf gemeinsame Werte hinwirken könnte, die eine Gesellschaft zu tragen vermögen, die Leitplanken für individuelles und kollektives Handeln definiert: *Anything goes!* Das führt zu der eingangs zitierten Feststellung, die *Ernst-Wolfgang Böckenförde* 1967 erstmals veröffentlichte: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“²⁴

Aus dieser Einsicht folgt, dass zivilgesellschaftlichen Akteuren eine besondere Rolle zukommt. Gewerkschaften- und Arbeitgeberverbände, Sport- und Umweltorganisationen ringen um Werte.²⁵ Unter diesen Akteuren kommt den Religionsgemeinschaften eine besondere Rolle zu. Nur sie beanspruchen, das ganze menschliche Leben und gerade auch die öffentliche Ordnung zu regeln: Sie verhalten sich zu profanen ebenso wie zu transzendentalen Fragen, zu Entscheidungen in den Grenzsituationen des Lebens – Geburt, Krisen, Krankheit, Tod – ebenso wie zur Identität der Menschen, zu höchstpersönlichen ebenso wie zu politischen Themen. Und sie haben, schon vor Aufklärung und Säkularisierung, wirkmächtige politische Ordnungen erschaffen, deren Erbe bis in unsere heutige gesellschaftliche und staatliche Verfassung fortwirkt. So richten sich beispielsweise die päpstlichen Sozialzyklen nicht nur an die Gläubigen, sondern darüber hinaus auch an „alle Menschen guten Willens“.²⁶ Diese Einbeziehung Nicht-Gläubiger dokumentiert den Anspruch intersubjektiver Vermittelbarkeit der Inhalte der Sozialzyklen, die durch eine rationale Argumentation überzeugen sollen und für die mithin kein spezifischer (in diesem Fall: römisch-katholischer) Glaube und keine Akzeptanz bestimmter Grundannahmen vorausgesetzt werden sollen.

²³ Vgl. exemplarisch: *Nilsson/Erlandsson*, *Personality and Individual Differences*, 76 (2015), 28 ff.

²⁴ *Böckenförde* (Fn. 1), S. 60.

²⁵ Vgl. zur Definition des Gemeinwohls in demokratischen Verfahren *Towfigh*, *Das Parteien-Paradox*, 2015, S. 39 ff. Zu Konzepten der Identitätsstiftung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt: *Schieder*, *Civil Religion. Die religiöse Dimension politischer Kultur*, 1987; *Sen*, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, 2007; hierzu auch das von *Dahrendorf* geprägte Mot „sense of belonging“ u.a. in *Dahrendorf*, *Report on Wealth Creation and Social Cohesion in a Free Society*, 1995, S. 34 f.; vgl. zu *Rousseaus* Konzept einer Zivilreligion *Stein*, *Himmliche Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, 2007, S. 48 ff.

²⁶ Vgl. Enzyklika *Caritas in Veritate* von Papst Benedikt XVI. (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, Zugriff am 19.03.2017).

Mit Blick auf die Ausgangsüberlegungen wirft dies die folgende Frage auf: Falls sich die Religionen in der Frage des Lebensrechts einig sind, darf der Staat dann nicht, seine Neutralität wahrend, auf die religiöse Werte *zurückgreifen* – auf sie bauen, ohne selbst eine solche Position zu formulieren oder sich zu eigen zu machen? *Müssen* staatliche Institutionen diese Positionen vielleicht gar aufgreifen, um nicht ihr moralisches Fundament zu gefährden?

2. These von der Neutralität als Voraussetzung des freiheitlichen Staats

Die Prinzipien „Demokratie“ – verstanden als am Willen der Mehrheit orientierte Herstellung von Gemeinwohl – und „Freiheit“ – nach dem berühmten Wort von *Rosa Luxemburg* immer in erster Linie die „Freiheit der Andersdenken“ – können in einem Spannungsverhältnis stehen. Staatliche Entscheidungen erwachsen aus einem Gemeinwillen und dienen der *res publica*, dem Gemeinwohl.²⁷ Für die Konstruktion von Gemeinwillen und Gemeinwohl werden Aggregationsverfahren gewählt, die auf Mehrheiten abstellen. In diesen Verfahren geschieht gleichzeitig, durch dieselbe politische Entscheidung, Dreifaches: Der Gemeinwillen wird festgestellt, das Gemeinwohl definiert und beides wird in der und durch die Entscheidung umgesetzt.²⁸ Grundrechte sichern dabei die Freiheit der Individuen vor dem Diktat der Mehrheit.

Horst Dreier hat vor diesem Hintergrund das Wort geprägt, Demokratie sei eine „riskante Ordnung“.²⁹ Zweierlei Gefahren bestehen bei einer vom Mehrheitsprinzip bestimmten politischen Ordnung für die Freiheit ihrer Bürgerinnen und Bürger.

Zum einen kann die *Freiheit beschränkt werden, indem Gemeinwohl und Gemeinwille verfälscht werden*: Eine Korrumpierung der Willensbildungsprozesse schnitte die Rückführbarkeit der staatlichen Entscheidung auf den Gemeinwillen ab. So wäre etwa eine normative Setzung, durch die Bezug auf Entscheidungsgründe jenseits der demokratischen Entscheidungsverfahren genommen wird, willkürlich und undemokratisch, weil sie die Entscheidung dem Gemeinwillen entziehen würde – eine „Tyrannei der Minderheit“. Daraus folgt, dass sich die staatlich verfasste Macht *als solche* zu allen – nicht nur, aber auch religiösen und weltanschaulichen – Fragen neutral verhalten muss. Um die Ermittlung des Gemeinwillens und die Definition des Gemeinwohls nicht zu beeinflussen, darf die staatliche Macht nicht Partei ergreifen, sondern muss Äquidistanz wahren. Der Staat ist demnach im doppelten Sinne „inkompetent“ in religiösen und moralischen Fragen: Er ist weder „fähig“, sich zu ihnen zu verhalten, noch „zuständig“, zu ihnen Stellung zu nehmen.³⁰ Hier wirken die Gleichheitsrechte und die aus ihnen erwachsenden Neutralitäts- und Paritätsgebote.³¹

Zum anderen bergen auf Mehrheiten gründende Verfahren die Gefahr, dass gerade durch *diese* die Freiheit der in der *Minderheit* Verbliebenen dramatisch verkürzt wird. Der Schutz dieser Freiheit wird dort – und nur dort – relevant, wo sich Menschen mit ihren Überzeugungen in einer strukturell *systematisch* benachteiligten Position wiederfinden; es besteht dann die Gefahr einer „Tyrannei der Mehrheit“.³² Hier kommt die Abwehrdimension der Grundrechte³³ ins Spiel, die – kontramajoritär – vom Bundesverfassungsgericht stark gemacht wird.

Tritt man einen Schritt zurück und schaut sich das so entfaltete Tableau an, fällt schnell auf, dass eine auf dem Mehrheitsprinzip basierende und an der Selbstbestimmung der Gemeinschaft orientierte Ordnung überrechtliche, moralische Werte im Grundsatz ausblenden muss. Sie können nur entweder im vorpolitischen Raum verhandelt werden – und müssen dann durch das Nadelöhr von Wahlen und Abstimmungen in den politischen Prozess eingespeist werden;³⁴ oder sie müssen dem Recht (etwa durch die Verfassung) vorgegeben und damit dem Zugriff des *pouvoir constitué* entzogen werden, wie dies im Grundgesetz etwa bei der Menschenwürde geschieht, die „Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung“ bindet (Art. 1 Abs. 3 GG). Insofern kennt das Recht nach dem Grundgesetz nicht nur prozessuale Grenzen, die sein „Werden“ betreffen, sondern wird auch begrenzt von „seinen eigenen inneren Maßen“³⁵, wie es *Papst Benedikt XVI.* 2004, damals noch Präfekt der katholischen Glaubenskongregation, im Gespräch mit *Jürgen Habermas* treffend ausdrückte. Darüber hinaus dürfen die staatlichen Institutionen kein Bekenntnis zur eigenen Ordnung einfordern – auf die innere Loyalität der Bürgerinnen kommt es nicht

27 Zur Differenzierung zwischen Input- und Output-Legitimation: *Scharpf*, *Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung*, 1970, S. 21; ebenso: *Petersen*, *JöR* 58 (2010), 140 ff. (m.w.N.), *ders.*, *Demokratie als teleologisches Prinzip*, 2009, S. 6 ff.; inhaltlich ebenso: *BVerfGE* 107, 59, 92 (Lippeverband [2002]); *Isensee*, *JZ* 1981, 1.

28 Vgl. ausführlicher *Towfigh* (Fn. 25), S. 33 f.

29 *Dreier*, *Rechtswissenschaft* 2010, 11 ff.

30 *Towfigh*, *Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften*, 2006, S. 34; vgl. zum religionsverfassungsrechtlichen Vereinbarungsverbot *Munsonius*, *Öffentliche Religion im säkularen Staat*, 2016, dort insb. S. 45 ff.

31 Vgl. u.a. *BVerfGE* 42, 312 (Inkompatibilität/Kirchliches Amt [1976]).

32 *Guinier*, *The Tyranny of the Majority*, 1994; überdies war der Gedanke bereits eine leitende Überlegung in den *Federalist Papers*, vgl. etwa Nr. 51: „If a majority be united by a common interest, the rights of the minority will be insecure“ (*Adams/Adams* [Hrsg.] *Die Federalist-Artikel* [1788], 1994, S. 316).

33 Der sogenannte *status negativus* nach der Status-Lehre von *Georg Jellinek*, vgl.: *Jellinek*, *System der subjektiv-öffentlichen Rechte*, 2. Aufl. 1905, S. 81 ff.

34 Auf diesem Weg ist es freilich möglich, dass auch eine religiös motivierte Ansicht zu einer politischen Forderung wird – beispielsweise eine Verminderung von Waffenexporten. Diese könnte dann die notwendigen Mehrheiten erlangen und sich so im politischen Prozess durchsetzen.

35 *Ratzinger*, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: *Habermas/Ratzinger*, *Dialektik der Säkularisierung*, 2005, S. 42.

an, allein die Rechtsbefolgung ist entscheidend.³⁶ Die staatliche Gewalt darf keine moralischen, politischen oder religiösen Werte vorgeben, sich zu Eigen machen oder in Gesetzesform gießen: Weltanschauliche Neutralität bedeutet, dass Legalität und Moralität entkoppelt werden.³⁷ An die Stelle einer Staatsmoral tritt die Aufgabe, die Pluralität weltanschaulicher Überzeugungen zu achten und besonders „verletzliche“, nämlich in der Minderheit verbleibende, Positionen zu schützen.

3. Keine rechtliche Relevanz der Übereinstimmung³⁸

a) Nichtidentifizierung

Der Staat, so hat das Bundesverfassungsgericht einmal formuliert, sei „Heimstatt aller Staatsbürger“,³⁹ und seine Funktionsfähigkeit hängt maßgeblich von dieser Qualität ab. Ein Merkmal des Systems des deutschen Religionsverfassungsrechts ist daher das Verbot der Festlegung des Staates auf transzendente Aussagen und der Identifikation mit bestimmten religiösen und weltanschaulichen Inhalten (Grundsatz der Nichtidentifizierung). Anknüpfungspunkt sind die negative Seite der Religionsfreiheit und das Verbot der Staatskirche nach Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 1 WRV, denn die Parteinahme des Staates für eine Seite erweist sich zwangsläufig als Positionierung gegen alle anderen.⁴⁰ Eine Parteinahme für die „wichtigsten Weltreligionen“ ginge einher mit einer Abweisung aller nicht-wichtigen oder nicht-universalistischen Religionen oder vergleichbaren nicht-religiösen Weltanschauungen. Dieses Gebot der Nichtidentifizierung bedeutet indes nicht, dass der Staat Religion und Weltanschauung *indifferent* gegenüber treten muss.⁴¹ Zwar ist er nicht befugt, sich spezifische Überzeugungen eines bestimmten Glaubens zu eigen zu machen, er darf aber – und muss in gewissem Umfang sogar – innerhalb des geschilderten Rahmens religiösen und areligiösen Anschauungen als gesellschaftsrelevanten Realitäten in der staatlichen Ordnung Raum geben und an sie anknüpfen.⁴²

b) Parität

Eng mit dem Gebot staatlicher Nichtidentifizierung ist das Prinzip der Parität verbunden, das sich aus den speziellen, religionsbezogenen Gleichheitssätzen der Verfassung ergibt (Art. 3 Abs. 3, 33 Abs. 3 GG, Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 7 WRV). Es besagt, dass der Staat die Anhänger der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen sowie ihre Gemeinschaften gleichrangig und gleichberechtigt behandeln muss, sofern es für eine Ungleichbehandlung keine sachlichen Gründe gibt.⁴³ Zu allen Religionen und Religionsgemeinschaften muss er gleichen Abstand, Äquidistanz, halten⁴⁴ – es ist dem Staat also nicht nur verwehrt, generell mit Religionszugehör-

rigkeit nachteilige Konsequenzen zu verbinden (das besagt schon das allgemeine Diskriminierungsverbot), der Grundsatz der Parität verbietet darüber hinaus auch die sachlich ungerechtfertigte Privilegierung oder Benachteiligung bestimmter Bekenntnisse.⁴⁵ Sachliche Gründe streiten beispielsweise beim Religionsunterricht für eine Mindestteilnehmerzahl. Dagegen scheint es aus den oben geschilderten, ins Verfassungsrecht durchschlagenden Gründen nicht möglich, plausibel einen Kreis wichtigster oder sonstwie für die verfassungsrechtliche Rechtsprechung relevanter Religionen zu definieren, denen Privilegien im Vergleich zu anderen Religionen und Weltanschauungen zuteilwerden.

c) Inkompetenz

Schließlich wird die Neutralität des Staates dadurch hergestellt, dass er für Fragen des Inhalts einer Religion oder Weltanschauung als inkompetent – unzuständig, nicht urteilsfähig und unbefugt – verstanden und so gezwungen wird, sich jeglichen Urteils und jeglicher Meinung zu enthalten.⁴⁶ Die staatliche Inkompetenz ist in der positiven und negativen Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1, 2 GG) und im Verbot der Staatskirche (Art. 140 i. V. m. Art. 137 Abs. 1 WRV) verankert. Sie führt dazu, dass Ausgangspunkt jeder staatlichen Beurteilung in religiösen Fragen das Selbstverständnis des Gläubigen bzw. seiner Gemeinschaft sein muss, das lediglich einer Plausibilitätskontrolle unterzogen wird.⁴⁷ So kann die Religionsfreiheit nach *Fabian Wittreck* auch als „Rationalisierungsverbot“ verstanden werden – der Staat darf Religionen nicht zwingen, sich widerspruchsfrei oder wissenschaftlich-vernünftig zu artikulieren oder zu verhalten.⁴⁸ Das bedeutet auch, dass er nicht selbst eine bestimmte Auslegung von Religion zum Maßstab machen

36 Vgl. BVerfGE 102, 370, 395 f. (Zeugen Jehovas [2000]); aus politiktheoretischer Sicht beleuchtet in *Stein* (Fn. 25), S. 49 ff.

37 Instrukтив analysiert *Tine Stein* die biblischen Wurzeln einer Trennung von ‚Herrschaft und Heil‘, vgl. *Stein* (Fn. 25), S. 150 ff.

38 Die folgende Darlegung zum Neutralitätsprinzip orientiert sich an der Darstellung in *Towfigh* (Fn. 30), S. 33 ff.

39 BVerfGE 108, 282, 299 (Kopftuch [2003]).

40 Vgl. auch *Krüger*, Allgemeine Staatslehre, 1966, S. 178 ff., 528, 542.

41 Vgl. *Müchl*, in: Bonner Kommentar/GG, Bd. 1a, 135. Aktualisierung, 2008, GG Art. 4, Rdnr. 152; *Herzog*, in: *Maunz/Dürig* GG, Bd. 1, 78. EL 2016, Art. 4 GG, Rdnrn. 21 f.

42 Vgl. *Germann*, in: BeckOK/GG, 31. Aufl. 2016, Art. 4 GG, Rdnr. 84.

43 Vgl. BVerfGE 19, 1, 6 ff. (Neuapostolische Kirche [1965]); 19, 206, 216 (Kirchenbausteuer [1965]); auch BVerfGE 93, 1, 16 f. (Kruzifix [1995]); eingehend: *Müchl*, (Fn. 41), Rdnrn. 154 ff.

44 Vgl. *Strätz*, in: FS f. Maurer, 2001, S. 445, 453; *Heckel*, DVBl. 1996, 453, 472.

45 Im Überblick zum Paritätsgebot: *Czermak*, NVwZ 2003, 949.

46 Vgl. BVerfGE 83, 341, 353 (Bahá‘í [1991]); *Müchl* (Fn. 41), Rdnr. 153.

47 Vgl. *Müchl* (Fn. 41), Rdnr. 153.

48 *Wittreck*, Staat 2003, 519; vgl. zu der Möglichkeit, religiöse Argumente im politischen Diskurs ohne eine Art von ‚Übersetzungspflicht‘ zuzulassen auch *Munsonius* (Fn. 30), S. 106 ff.

darf, weil ein solcher Rückgriff nicht ohne Rückkopplungen in die Sphäre des Religiösen bliebe und auch insofern durch rationale Behandlung des Religiösen zu einer Rationalisierung des Religiösen von außen beitragen würde.

d) Das „Sittengesetz“ (Art. 2 Abs. 1 GG) als Anknüpfungspunkt?

Angesichts dieser Trias verfassungsrechtlicher Neutralitätspflichten scheint es im Anschluss an das Bundesverfassungsgericht ausgeschlossen, einen etwaigen Konsens selbst *aller Religionen* rechtlich zu berücksichtigen. Denn sogar wenn *die meisten Menschen* sich einig wären, verhinderte wie wir eingangs gesehen haben der grundgesetzliche Minderheitenschutz eine einseitige Bevorzugung der Mehrheitsposition und damit eine Tyrannei der Mehrheit.

So hat auch das „allgemeine Sittengesetz“ als Schranke für die freie Entfaltung der Persönlichkeit in Art. 2 Abs. 1 GG in der Verfassungsjurisprudenz über die Jahrzehnte jede Bedeutung verloren. Beim ersten Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Homosexualität⁴⁹ wurde das Sittengesetz noch als rechtlich beachtlicher Topos herangezogen, die Positionen der christlichen Kirchen entfaltet für das Gericht Indizwirkung; heute ist dagegen anerkannt, dass das allgemeine Sittengesetz in der Schranke der verfassungsmäßigen Ordnung aufgeht.⁵⁰ Das hängt zum einen mit den in ähnlicher Weise für die Feststellung einer „Übereinstimmung der Weltreligionen“ skizzierten Schwierigkeiten der verbindlichen Feststellung außerrechtlicher Normen zusammen, die nur dann zur Beschränkung individueller Freiheit herangezogen werden können, wenn sie im dafür vorgesehenen demokratischen Verfahren definiert und in positives Recht überführt worden sind. Zum anderen würde eine unmittelbare Geltung vor-positiver sittlicher Vorstellungen als Grundrechtsschranke das Normsetzungsmonopol des staatlichen Gesetzgebers aushebeln und gleichzeitig den Verfassungsrichtern übermäßige, dezisionistische Freiheitsgrade einräumen.

e) Keine theologische Auslegung des Rechts

Aus alledem folgt, dass das Grundgesetz keinerlei Anhaltspunkt dafür bietet, dass eine Übereinstimmung zwischen (bestimmten) religiösen oder weltanschaulichen Traditionen für die hermeneutische Erfassung des Sinns verfassungsrechtlicher Vorschriften für (mit-)maßgeblich erklärt oder zur richterlichen Rechtsfortbildung eingesetzt werden könnte – Juristen kennen eine *teleologische*, jedoch aus gutem Grund keine *theologische* Methode zur Auslegung des Rechts. Das Bundesverfassungsgericht hat das ausdrücklich für die Menschenwürde formuliert, die „unabhängig von bestimmten religiösen oder philosophischen Überzeugungen, über

die der Rechtsordnung eines religiös-weltanschaulich neutralen Staates kein Urteil zusteht“⁵¹, gelte. Das *Böckenförde*-Diktum beschreibt treffend, dass das Gelingen unserer demokratischen Ordnung von vor-gefundenen moralischen Bedingungen abhängt, die das säkulare Recht nicht selbst erzeugen kann; einen über-rechtliche Bindung des Rechts an bestimmte Moralvorstellungen vermag es nicht zu rechtfertigen.

Aus rechtspolitischer Sicht kommt noch ein weiteres Argument hinzu: Religion hat ein irritierendes Potenzial, das ihre schöpferische Kraft befeuert – das aber auch gefährlich sein kann. Die Beispiele negativer Wirkungen von Religion sind so zahlreich und offenkundig, dass sie hier ungenannt bleiben können.⁵² Deshalb hat auch Religionsrecht zwei Stoßrichtungen: Es dient der Religionspflege ebenso wie der Religionshege.⁵³ Mit seiner Neutralität, die auch Distanz bedeutet, versucht der Staat also auch, die mit Religion verbundenen Gefahren zu bannen – zum Preis, auch eines Teils der schöpferischen Kraft von Religion verlustig zu gehen.

IV. Wie kann Religion dennoch Wirkung im Recht entfalten?

Für die Lösung der schwierigen Fragen des Lebensrechts kann das Recht also nicht unmittelbar auf religiöse Überzeugungen zurückgreifen, so groß ein diesbezüglicher Konsens auch sein mag. Dies liegt zum einen an den geschilderten Problemen der Feststellung einer Übereinstimmung; der Rückgriff scheitert aber zum anderen auch an verfassungsrechtlichen Vorgaben. Der ausdrückliche Rekurs auf religiöse Anschauungen durch den Staat, etwa durch Gerichte, ist im Grundsatz verfassungsrechtlich ausgeschlossen. Allerdings gibt es Ausnahmen dort, wo das Verfassungsrecht eindeutige Öffnungsklauseln enthält, wie etwa in Sachen Religionsunterricht oder beim Sonn- und Feiertagsschutz. Auch sind ausschließlich abstrakt begründete Neutralitätspostulate – und damit ein an Laizität erinnerndes Neutralitätsverständnis – jenseits der geschilderten verfassungsrechtlich normierten Schranken abzulehnen. Richtig ist: Der deutsche Staat wäre vollkommen neutral, wenn er sich *jeglicher Befassung* mit Religion und Weltanschauung enthielte – das aber verlangt und erlaubt das Grundgesetz gerade *nicht*. „Weltanschauliche Neutralität und Toleranz sind weder blind noch gleichgültig,“

49 BVerfGE 6, 389 (Homosexuelle [1957]); vgl. den Überblick zum Urteil von *Lahusen*, Homo-Ehe. Das Schandurteil von Karlsruhe (<http://www.zeit.de/2015/27/homo-ehe-bundesverfassungsgericht-verbot-1957>, Zugriff am 19.03.2017).

50 Vgl. *Di Fabio*, in: *Maunz/Dürig* GG, Bd. 1, 78. EL, 2016, GG Art. 2 Abs. 1, Rdnrn. 45 f.; vgl. *Lorenz*, in: *Bonner Kommentar/GG*, Bd. 1a, 133. Aktualisierung, 2008, GG Art. 2 Abs. 1, Rdnrn. 134 ff.

51 BVerfGE 88, 203, 252 (Schwangerschaftsabbruch II [1993]).

52 Vgl. etwa *Maier*, Das Doppelgesicht des Religiösen, Religion – Gewalt – Politik, 2004.

53 So beispielsweise: *Oebbecke* (Fn. 7), S. 134.

formulierte der frühere Bundesminister *Jürgen Schmude* einst treffend.⁵⁴

1. Religion im öffentlichen Raum

Genau hier bestehen Spielräume, innerhalb derer Religion zwar nicht rechtlich, aber doch im öffentlichen Raum wirkmächtig werden kann. Denn der Staat ist jeder moralischen Regung seiner Bürger, jeder Gewissensanstrengung positiv zugetan. Er hat die Verpflichtung, Möglichkeiten der Bezugnahme auf religiöse und weltanschauliche Werte für die Menschen zu schaffen, damit diese ihre Freiheit im demokratischen Raum wahrnehmen können – diese Bezugnahme auf bestimmte Werte kann er nur nicht verbindlich vorgeben.⁵⁵ Indem er solche Freiheitsräume schafft, erlaubt er Religionen und Religionsgemeinschaften das ihrige zur materialen, *moralischen*, Sicherung der Grundlagen des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaats beizutragen.

Inwiefern kann dann Religion bei Fragen des Lebensrechts – und darüber hinaus bei anderen fundamentalen moralischen Fragen – einen Beitrag leisten? Diese Frage stellten sich bereits die Katholiken in der jungen Bundesrepublik: Zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung war das *Böckenförde*-Diktum eine Erklärung, die *Ernst-Wolfgang Böckenförde* in erster Linie in Richtung der Katholiken sprach, die sich durch die junge Bundesrepublik nicht repräsentiert fühlten, die den Eindruck hatten, der christliche Glaube würde um seine „Weltwirksamkeit“ gebracht und seiner „möglichen Geschichtsmächtigkeit“ verlustig gehen.⁵⁶ Ihnen sollte einerseits die Notwendigkeit religiös-weltanschaulicher Neutralität vor Augen geführt werden, andererseits sollten sie ihrer eigenen Bedeutung für das Gemeinwesen versichert werden:⁵⁷

So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern. *Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat. Die verordnete Staatsideologie ebenso wie die Wiederbelebung aristotelischer Polis-Tradition oder die Proklamierung eines »objektiven Wertsystems« heben gerade jene Entzweiung auf, aus der sich die

staatliche Freiheit konstituiert. Es führt kein Weg über die Schwelle von 1789 zurück, ohne den Staat als die Ordnung der Freiheit zu zerstören.⁵⁸

2. Soziale Relevanz durch Förderung gemeinwohldienlichen Verhaltens

Einer der wissenschaftlich besonders gut untersuchten Beiträge von Religion zur staatsbürgerlichen Solidarität ist ihr förderlicher Einfluss auf den Gemeinsinn der Bevölkerung und ihre Bereitschaft, sich prosozial zu verhalten. In einer späteren Interpretation seines berühmt gewordenen Satzes wies *Böckenförde* 2009 darauf hin, dass eine am Gemeinwohl orientierte Politik auf gewisse Grundeinstellungen in der Bevölkerung angewiesen sei – die jedoch nicht nur durch Kirchen, sondern auch durch „weltanschauliche, politische oder soziale Bewegungen“⁵⁹ gefördert werden könnten.

Dass Religionen einen solchen Beitrag leisten, wird durch zahlreiche verhaltenswissenschaftliche Studien untermauert, die insgesamt die Annahme stützen, dass der Kontext menschliches Verhalten positiv zu beeinflussen vermag. Wenn wir an die religiöse Beteuerung bei Eidesformeln (vgl. etwa Art. 56 GG: „So wahr mir Gott helfe.“) oder den Gottesbezug in Verfassungsdokumenten (vgl. etwa Präambel des Grundgesetzes: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen...“) denken, dann schafft der Staat hier – freiwillig – Freiheitsräume für die Menschen, die diese zu moralischem Handeln bewegen.⁶⁰ Die Freiheit ermöglicht es ihnen gleichsam, sich selbst einen Kontext zu schaffen, der sie zu moralischem Handeln anhält. Gerade durch die Schaffung dieses Kontextes tragen Religionen für ihre jeweiligen Anhänger zur Herstellung jener moralischen Voraussetzungen bei, von denen das Gelingen freiheitlich-säkularer Staatlichkeit abhängt – sie fördern ihr gemeinwohldienliches Verhalten und darin liegt eine Eigenschaft, in der die verschiedenen Religionen übereinstimmen, wie zahlreiche Untersuchungen zeigen.⁶¹

⁵⁴ *Schmude*, in: FS f. Posser, 1997, S. 207.

⁵⁵ Vgl. oben III.2.

⁵⁶ *Böckenförde* (Fn. 1), S. 59.

⁵⁷ *Böckenförde* erklärt dies selbst wie folgt. „Ich versuchte damals vor allem den Katholiken die Entstehung des säkularisierten, das heißt weltlichen, also nicht mehr religiösen Staates zu erklären und ihre Skepsis ihm gegenüber abzubauen. Das war also noch vor 1965, als am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils die katholische Kirche erstmals die Religionsfreiheit voll anerkannte. In diese Skepsis hinein forderte ich die Katholiken auf, diesen Staat zu akzeptieren und sich in ihn einzubringen, unter anderem mit dem Argument, dass der Staat auf ihre ethische Prägekraft angewiesen ist.“ (*Rath*, „Freiheit ist ansteckend“, Interview mit Ernst-Wolfgang Böckenförde, taz, 23.09.2009, S. 4).

⁵⁸ *Böckenförde* (Fn. 1), S. 60.

⁵⁹ *Böckenförde* in *Rath* (Fn. 57).

⁶⁰ Vgl. *Towfigh* (Fn. 25), S. 161.

⁶¹ Vgl. etwa den kurzen Überblick in *Shariff/Norenzayan*, *Psychological Science* 18 (9), 2007, 803.

Eine solche Studie hat der Verhaltenspsychologe *Dan Ariely* durchgeführt.⁶² In dem Experiment wurde die an die Anzahl richtig gelöster Aufgaben geknüpfte Bezahlung der Versuchspersonen auf Vertrauensbasis vorgenommen, so dass die Probanden Gelegenheit hatten, unauffällig und nicht nachweisbar zu betrügen, indem sie bei der Abrechnung eine höhere Anzahl richtig gelöster Aufgaben angaben. Die Manipulation zwischen den zwei Versuchsbedingungen bestand nun darin, dass die Probanden der einen Gruppe gebeten wurden, zehn Bücher, die sie in der weiterführenden Schule gelesen hatten, aufzuzählen, während die Teilnehmer der anderen Gruppe so viele der zehn Gebote aufschreiben sollten, wie ihnen einfielen. Bei zwei Kontrollgruppen (eine je Versuchsbedingung) bestand keine Gelegenheit zum Betrügen, die Zahl der gelösten Aufgaben wurde verifiziert. Bei einer hinreichend großen Stichprobe kann durch einen Vergleich der in den unterschiedlichen Versuchsbedingungen richtig gelösten Aufgaben statistisch die Anzahl (nicht aber die Identität) der Betrüger festgestellt werden. Die Erinnerungsaufgabe hatte keinen Einfluss auf die Leistung der Probanden bei der Lösung der übrigen Aufgaben. Diejenigen Teilnehmer, die Titel von Schulbüchern niederschreiben sollten, betrogen in bescheidenem, aber statistisch signifikantem Umfang. Bei den Probanden, die sich an die zehn Gebote erinnern sollten, konnte kein statistisch signifikanter Unterschied zur Kontrollgruppe festgestellt werden – sie haben demnach wohl nicht betrogen. Interessant ist, dass die Ehrlichkeit bei der Angabe der richtig gelösten Aufgaben in keinem systematischen Zusammenhang zur Anzahl der tatsächlich erinnerten Gebote stand – formale religiöse Bildung hatte also jedenfalls keinen Einfluss.⁶³

3. Integrativer Beitrag der Religionsgemeinschaften im freiheitlichen Staat

Eine weitere Antwort auf die Frage nach den Wirkungsmöglichkeiten von Religion in einer freiheitlich verfassten Demokratie lautet:

Auch die in der Gemeinschaft vorhandenen religiösen Vorstellungen finden – wie andere in der Gemeinschaft lebendige Anschauungen und gesellschaftliche Kräfte – einen legitimen Platz in dem Prozess demokratischer Meinungsbildung und demokratischen Interessenausgleichs: In ständiger Auseinandersetzung zwischen den sich begegnenden sozialen Kräften, Interessen und Ideen – zu denen nicht zuletzt die in einem Volke wirkenden religiösen Vorstellungen gehören – sollen sich auch die politischen Ziele klären und wandeln.⁶⁴

Ihren Beitrag leisten Religionsgemeinschaften dann nicht in erster Linie, indem sie dem Staat mit morali-

schen Forderungen oder Deutungen gegenüberreten, denn eine solche übereinstimmende Deutung innerhalb ihrer Religion oder Konfession können sie nicht gewährleisten. Einen wirkungsvollen Beitrag zum politisch-gesellschaftlichen Diskurs leisten sie eher indem sie die gesellschaftlichen Differenzen, die sich aus unterschiedlichen Lebensperspektiven ergeben und die sich in allen diesen Gemeinschaften wiederfinden, verarbeiten und moralisch sanktioniert Achtung, Respekt und Verständnis für die verschiedenen Perspektiven einfordern; außerdem stellen sie Anfragen an herrschende Praxis oder neue Entwicklungen und bringen damit ihre religiös begründeten Sorgen in den allgemeinen Diskurs ein.⁶⁵

Demnach besteht die integrative Wirkung der Religion im Sinne des *böckenförd*'schen Satzes heute nicht darin, dem Staat eine übereinstimmende Position aller Gläubigen zu vermitteln und so die gesellschaftlichen Strukturen zu stärken, sondern darin, die *unterschiedlichen* Perspektiven in der eigenen Gemeinschaft ins Gespräch zu bringen, dort für Ausgleich und Integration zu sorgen und durch diesen Diskurs neben der „horizontalen“ auch eine größere „vertikale“ Verständigung und vielleicht sogar Übereinstimmung herzustellen.⁶⁶ Religionsgemeinschaften trügen in diesem Sinne zu den Voraussetzungen des freiheitlichen, säkularisierten Staat nicht dadurch bei, dass sie übereinstimmende Antworten auf die großen Fragen des Lebens *haben* und dem Staat *präsentieren*, sondern vielmehr dadurch, dass sie über unterschiedliche Anschauungen und moralische Intuitionen hinweg einen fundamentalen Beitrag zu gesellschaftlicher Kohäsion dadurch leisten, dass sich ein gemeinsames Verständnis wichtiger Fragen *herausbildet* und so der Respekt für andere Positionen *gestärkt wird*.⁶⁷ Für diese Aufgabe bedarf es keiner Übereinstimmung, sondern in erster Linie der Bereitschaft, sich aktiv im Diskurs einzubringen und sich innerhalb der heteroge-

62 Vgl. zur Versuchsbeschreibung im Ganzen: *Mazar/Amir/Ariely*, *Journal of Marketing Research* 8, 2008, 635; die folgende Darstellung entspricht der in *Towfigh* (Fn. 25), S. 160 f.

63 Vgl. *Mazar/Amir/Ariely* (Fn. 62), 636; zur Forschung über die Effekte von Religiosität und religiösen oder übernatürlichen Referenzen auf prosoziales Verhalten auch *Shariff/Norenzayan* (Fn. 61), 803.

64 So *Zippelius*, *Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, 1997, S. 162 f. wohl unter Bezugnahme auf BVerfGE 5, 85, 135 (KPD-Verbot [1956]).

65 So etwa der spätere *Papst Benedikt XVI.*, damals Präfekt der Glaubenskongregation, wenn er 2004 in seinem Dialog mit *Habermas* eingangs daran erinnert, dass der technische Fortschritt Möglichkeiten schafft, „die weit über alles bisher Gewohnte hinaus die Frage nach der rechtlichen und sittlichen Kontrolle der Macht aufwerfen“. (*Ratzinger*, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: *Habermas/Ratzinger* [Fn. 36], S. 40).

66 In diesem Sinne ist vielleicht auch *Böckenförde* selbst zu verstehen, wenn er erläutert, dass er bei Homogenität als der zweiten Voraussetzung für den säkularisierten Staat, die er in seinem Aufsatz nennt, „vor allem eine relative Homogenität in dem Sinn [meinte], dass man eine gemeinsame Vorstellung davon hat, wie man zusammenleben will“ (*Böckenförde* in *Rath* [Fn. 57]).

67 Vgl. auch *Habermas*, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: *Habermas/Ratzinger* (Fn. 35), S. 34 ff.

nen Religionsgemeinschaften ebenso wie innerhalb der noch pluralistischeren Gesamtgesellschaft mit anderen Positionen auseinanderzusetzen.⁶⁸

Fazit

Mit der Frage nach den vorpolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates⁶⁹ begibt man sich in große Fußstapfen. Die Literatur, die die verschiedenen Disziplinen dazu hervorgebracht haben, ist kaum zu übersehen – geschweige denn in diesem Format aufzuarbeiten. Am Ende steht so der eingangs zitierte Satz von *Michel de l'Hopital*: Wie können, wie *wollen* wir beisammen leben? Mit *Böckenförde* dürfen wir je-

denfalls hoffen, dass „eine relative Homogenität in dem Sinn, dass man eine gemeinsame Vorstellung davon hat, wie man zusammenleben will“⁷⁰ als gesellschaftlicher „Leim“ unsere Ordnung weiterhin stabilisiert. Die Vorstellungen, wie dies gelingen kann, sind vielfältig und gestalten sich im Diskurs immer wieder neu aus – ein Diskurs, zu dem alle religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen beitragen können und sollten.

68 Zu der Reflexion der Gläubigen, die für eine ‚vernünftige‘ Teilnahme am gesellschaftlichen Diskurs notwendig ist und dem „anstößigen Faktum des weltanschaulichen Pluralismus“: *Habermas*, *Glauben und Wissen*, 2001, S. 14 f.

69 *Ratzinger*, in: *Habermas/Ratzinger* (Fn. 35).

70 *Böckenförde* in *Rath* (Fn. 57).