



Stefan Hammer

## Öffentliche Religionen zwischen Kulturalismus und säkularer Vernunft

Diesseits und jenseits des Atlantik wurden in den letzten Jahren Ansätze entwickelt, die sich darum bemühen, den Beitrag von Religionen zum öffentlich-politischen Diskurs auf die Bedingungen säkularer Rationalität zu verpflichten. So stellt *Rawls* die Forderung auf, dass Positionen, die aus „umfassenden“, metaphysischen Lehren wie insb. Religionen abgeleitet werden, auch auf politische Gründe gestützt sein müssen, die unabhängig von jenen umfassenden Lehren und damit auch für Bürger einsehbar sind, welche diese nicht teilen.<sup>1</sup> *Habermas* attestiert umfassenden Lehren solcher Art zwar ein Rationalitätspotential, das sich in die Sprache nachmetaphysischer öffentlicher Vernunft übersetzen lässt, macht aber die Legitimität der Beiträge zum öffentlichen Diskurs, die sich auf solche Grundannahmen stützen, jedenfalls im Rahmen der staatlichen Institutionen demokratischer Willensbildung vorweg von einer solchen Übersetzungsleistung abhängig.<sup>2</sup>

Ziel dieses Beitrags ist es nicht vorrangig, der überaus weit verzweigten Diskussion um diese theoretischen Strömungen, von denen *Rawls* und *Habermas* nur die prominentesten Exponenten sind, eine weitere Stellungnahme hinzuzufügen. Vielmehr soll das theoretische Bemühen um eine säkulare Dometisierung religiös fundierter Positionen im öffentlichen Raum in Bezug zu den religionsrechtlichen Regimen gesetzt werden, die sich in den unterschiedlichen Ausprägungen säkularer Staatlichkeit in Europa herausgebildet haben, und die heute vor neuen Herausforderungen religiöser Pluralisierung stehen. Das Anliegen, religiöse Begründungen aus dem öffentlichen Vernunftgebrauch auszuscheiden, verbindet sich in seiner europäischen Rezeption zunächst mit densäkularistischen Vorbehaltengegübereinerrechtlich institutionalisierten öffentlichen Wirksamkeit von Religionen, wie sie in Deutschland und Österreich besteht (I.). Dieses religionsrechtliche Modell dient aber heute zunehmend als Folie für die integrationspolitische Verarbeitung einer rezenten, insb. auch mi-

1 Die revidierte Version seiner Konzeption findet sich in Rawls 1996.

2 Habermas 2005, S. 119ff.



grationsbedingten religiösen Pluralisierung und überlagert damit die ursprüngliche Sinngebung der öffentlichen Repräsentanz von Religionen, die auf die Mobilisierung ihres ethosbildenden Potentials für Zivilgesellschaft und demokratische Öffentlichkeit ausgerichtet war (II.). In der neuen integrationspolitischen Funktionalisierung als Repräsentation kultureller Pluralität stößt der institutionalisierte öffentliche Status von Religionsgemeinschaften nicht mehr prinzipiell auf die gleichen säkularistischen Ressentiments wie zuvor, nährt aber die Vorbehalte gegenüber den Resten der Zuerkennung einer ethischen Führungsrolle von Religionen, deren Identifikation mit bestimmten metaphysischen Grundüberzeugungen eben nur mehr als Ausdruck partikulärer Identitäten gelten kann und insofern ihre Untauglichkeit für den reflexiven öffentlichen Vernunftgebrauch bestätigt (III.). Will man demgegenüber Religionen eine öffentliche Rolle zugestehen, in der sie ihr ethisch-reflexives Potential gerade auch für die pluralistisch gewordene Zivilgesellschaft mobilisieren, so müssen sie auch durch das staatliche Religionsrecht den reflexiven Herausforderungen säkularer Öffentlichkeit ausgesetzt werden, ohne dass ihnen dabei den Anschein einer ethischen Hegemonie vermittelt wird (IV.).

## I. Gesellschaftliche oder staatliche Öffentlichkeit von Religion?

In Amerika gilt Religion, gerade auch im öffentlichen Bereich, von Haus aus als eine Sache des Volkes bzw. der Bürgergesellschaft, nicht des Staates. Säkularität der staatlichen Institutionen, verfassungsrechtlich garantiert durch die „establishment clause“ und die in der Rechtsprechung daraus abgeleitete „wall of separation“ zwischen Religion und Staat, dient flankierend dem Schutz der religiösen Selbstbestimmung der Bürger, die sich gerade auch in der zivilgesellschaftlichen Sphäre und im Medium demokratischer Öffentlichkeit entfalten können soll. Die damit in Anspruch genommene Religionsfreiheit erscheint so als positive, sogar politische Freiheit, und es geht bei der Trennung von Staat und Religion um den Schutz autonomer gesellschaftlicher Religiosität vor staatlicher Steuerung bzw. Usurpation.<sup>3</sup> Das damit freigesetzte Potential scharfer gesellschaftlicher Gegensätze zwischen religiös-ethischen Grundüberzeugungen hat sich mit der Intensivierung politischer Grundsatzdebatten um Schwangerschaftsunterbrechung oder gleichgeschlechtlicher Ehe noch verschärft. Die darin angelegte Tendenz zu religiös-ethischer Fundamentalisierung bzw. Radikalisierung war wohl auch ein Faktor für die verstärkte Sichtbarkeit von Religion in der öffentlichen Sphäre und wird nun zunehmend als Gefahr für die Chancen diskursiver politischer Verständigung in einer ethisch fragmentierten Gesell-

<sup>3</sup> Audi 2011, S. 40, 59.



schaft wahrgenommen. Das Anliegen, die politische Auseinandersetzung auf allgemein geteilte, nicht von partikulären metaphysischen Grundannahmen abhängige Prinzipien zu verpflichten, verdankt sich also zum Gutteil der Sorge um den ethischen Zusammenhalt einer liberal verfassten politischen Gemein- schaft.

Die Situation in Europa stellt sich insofern anders dar, als die Präsenz von Religion im öffentlichen Raum nicht durchgehend als Ergebnis zivilgesellschaftlichen Freiheitsgebrauchs interpretiert wird, sondern vielfach noch immer als Relikt früherer Epochen dominanter staatlicher Großkirchen wahrgenommen wird. So wird staatliche Säkularität in Europa primär als Garant negativer Religionsfreiheit,<sup>4</sup> als Schutz der Bürger und der Zivilgesellschaft vor staatlich protegierter öffentlicher Religion als einem illegitimen, aus vorrevolutionären Zeiten überkommenen Instrument politischer Herrschaft, und damit letztlich auch als Schutz des Staats vor religiösem Einfluss verstanden.<sup>5</sup> Eine säkularistische Ausgrenzung von Religion aus der öffentlichen Sphäre wird, soweit sie nicht rechtlich institutionalisiert ist, als Postulat gegen die in manchen Staaten hervorgehobene Stellung bestimmter Religionsgemeinschaften, insbesondere traditioneller Großkirchen, artikuliert. Wenn nun Kirchen aus einer solchen privilegierten Stellung in fundamentalen, gesellschaftlich besonders umstrittenen Fragen ethisch Position beziehen, so erhält dies aus der Perspektive jener verbreiteten säkularistischen Einstellungen auch die Konnotation einer unge- rechtfertigten Begünstigung ethisch-religiöser Barrieren für fundamentale emanzipatorische Anliegen. In das begriffliche Raster der Unterscheidung zwischen umfassenden Theorien und säkularer Rationalität hineinprojiziert, leistet der Staat durch eine solche Privilegierung gesellschaftlich verwurzelter Glaubensbekenntnisse indirekt einer Befangenheit der öffentlichen Debatte in metaphysischen, nicht rationalisierbaren Überzeugungen Vorschub.<sup>6</sup> Vor diesem Hintergrund drängt sich eine Rezeption der Positionen von Rawls im eu- ropäischen Kontext geradezu auf.<sup>7</sup> Denn sie dient hier nicht nur, wie auch im amerikanischen Kontext, dem Anliegen einer Domestizierung metaphysischer Positionen im öffentlichen Raum durch ihre Verpflichtung auf die Grenzen freistehender, säkularer Rationalität, sondern erhält in Europa auch eine spezifische Stoßrichtung gegen die staatliche Privilegierung ausgerechnet jener Art

4 Bielefeldt 2013, S. 49f.

5 Siehe z.B. Casanova 2009; zu dieser Sichtweise im Zusammenhang mit dem Präambelstreit zur Europäischen Verfassung vgl. Casanova 2004.

6 Am Beispiel der Bioethik siehe Pauer-Studer 2003: „Die offizielle österreichische Biopolitik basiert auf einem quasireligiösen Fundamentalismus, der ... sich auf orthodoxe Positionen zurückzieht, die jeden offenen Diskurs letztlich verunmöglichen.“

7 Vgl. Pauer-Studer 2010, S. 16ff., 27ff.



von ethischen Positionierungen, die im liberal verfassten öffentlichen Diskurs vermeintlich gerade keine Berücksichtigung verdienen.

Dagegen hat nicht zuletzt *Habermas* berechtigte Vorbehalte geltend gemacht, wenn er gegenüber religiös fundierten Positionen von säkularer Seite das Zugeständnis einfordert, dass auch Intuitionen, die in tradierten ethisch-religiösen Grundeinstellungen wurzeln, über Rationalitätspotentiale verfügen könnten, die sich im Medium reflexiver öffentlicher Vernunft verarbeiten lassen.<sup>8</sup> Darin klingt aber genau jener Begründungszusammenhang an, der für ein religions-rechtliches System der kooperativen oder „hereinnehmenden“ staatlichen Neutralität, die den Religionsgemeinschaften einen Platz im öffentlichen Raum institutionell sichert, ins Treffen geführt wird: Der freiheitlich-demokratischen Staat zehre von einem Ethos seiner Bürger, das er zwar nicht selbst garantieren kann, dessen zivilgesellschaftliche Reproduktion er aber durch entsprechende institutionelle Rahmenbedingungen begünstigen kann.<sup>9</sup> Dabei gelten gerade Religionsgemeinschaften als Träger einer Ethikkompetenz<sup>10</sup>, die nicht zuletzt im Wege der Zuerkennung eines öffentlich-rechtlichen Status für die Zivilgesellschaft mobilisiert werden kann. Dieser Zugang impliziert somit die Anerkennung gerade jenes Rationalitätspotentials, das Religionen zugesonnen wird, wenn für sie die Möglichkeit gefordert wird, sich gleichberechtigt in die politischen Diskurse eines freiheitlich-demokratischen Gemeinwesens einzubringen.<sup>11</sup>

Damit ist freilich im Prinzip für alle gesellschaftlich relevanten Religionsgemeinschaften eine gleiche, faire Chance auf Zugang zu einem Status postuliert, der ihnen die Möglichkeit zivilgesellschaftlichen und politischen Engagements sichert.<sup>12</sup> Dass diese Konsequenz nicht durchwegs gezogen wird, zeigt exemplarisch bis heute die in Deutschland geführte Auseinandersetzung zwischen

8 Habermas 2005, S. 137.

9 Vgl. etwa Hillgruber 2007, S. 221ff., mwN; Huster 2007, vgl. auch Burmeister 1999, S. 353. Dahinter stehen durchwegs Überlegungen, wie sie im berühmten Diktum von Böckenförde auf den Begriff gebracht werden, wonach der freiheitliche säkulare Staat von ethischen Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren kann: Böckenförde 1992, S. 112. In die gleiche Richtung Habermas 2012: „Die Religionsgemeinschaften dürfen, solange sie in der Bürgergesellschaft eine vitale Rolle spielen, nicht aus der politischen Öffentlichkeit in die Privatsphäre verbannt werden, weil eine deliberative Politik vom öffentlichen Vernunftgebrauch ebenso der religiösen wie der nichtreligiösen Bürger abhängt.“

10 Kalb / Potz / Schinkele 2003, S. 75, 181, 316ff.

11 Vgl. Habermas 2007: „Wenn aber religiös begründete Stellungnahmen in der politischen Öffentlichkeit einen legitimen Platz haben, wird von Seiten der politischen Gemeinschaft offiziell anerkannt, dass religiöse Äusserungen zur Klärung kontroverser Grundsatzfragen einen sinnvollen Beitrag leisten können.... (Es) muss der liberale Staat dann auch von seinen säkularen Bürgern erwarten, dass sie in ihrer Rolle als Staatsbürger religiöse Äusserungen nicht für schlechthin irrational halten.“

12 Vgl. etwa Huster 2007, S. 129.



einer „staatskirchenrechtlichen“ Lesart des staatlichen Religionskorporationsrechts, die aus eine „kulturstaatlichen“ Perspektive den öffentlich-rechtlichen Status den traditionellen Religionsgemeinschaften vorbehalten will,<sup>13</sup> und einer „religionsverfassungsrechtlichen“ Lesart, die aus grundrechtlicher Perspektive für eine Öffnung dieser Rechtsstellung auch für neu hinzukommende Religionsbekenntnisse eintritt.<sup>14</sup> Über die Frage nach der Inklusivität des staatlichen Religionskorporationsrechts hinaus stellt sich aber mit dem liberalen Anliegen eines gleichberechtigten Zugangs religiöser und nicht-religiöser Grundüberzeugungen zum öffentlich-politischen Diskurs auch die weitere Frage nach der Legitimität institutioneller Sonderrechte, die Religionsgemeinschaften als solche gegenüber anderen zivilgesellschaftliche Akteure privilegieren.<sup>15</sup> Dass Religionsgemeinschaften eine legitime öffentliche Rolle in einem freiheitlich verfassten Gemeinwesen spielen können müssen, sagt nämlich noch nichts darüber aus, ob und inwieweit es Gründe gibt, die überhaupt eine institutionelle Differenzierung zwischen religiösen und nicht-religiösen Ethosressourcen für die freiheitliche Demokratie rechtfertigen. Für beide der aufgeworfenen Fragen spielen rezente Veränderungen in der Wahrnehmung einer neuen, vor allem migrationsbedingten religiösen Pluralität in Europa eine maßgebliche Rolle.

## II. Vom religiös-ethischen zum religiös-kulturellen Pluralismus

Die religiöse Diversität, die den Umgang des Staates mit Religion(en) in Europa vor neue Herausforderungen stellt, ist von anderer Art als im amerikanischen Ausgangsfall.<sup>16</sup> Die Problematik, an der sich die amerikanische Debatte um die öffentliche Rolle von „umfassenden Theorien“, wie sie Religionen darstellen, in der liberalen Demokratie entzündet hat, lag im Befund eines sich vertiefenden ethischen Dissenses in fundamentalen politischen Fragen, insb. der Abtreibungsfrage, die für diese Problematik bis heute paradigmatisch geblieben ist. Die dabei aufeinander treffenden liberal-säkularen oder religiös-konservativen Überzeugungen unterschiedlicher Schattierung werden im Wesentlichen von gesellschaftlichen Gruppierungen getragen, die zwar ursprünglich durch sukzessive Einwanderungswellen gebildet wurden, heute aber im Wesentlichen seit

13 Zur potentiellen christlichen „Schlagseite“ des Böckenförde-Diktums vgl. Heinig 2003, S. 39ff.

14 Zu dieser Grundsatzdebatte vgl. nur den Sammelband von Heinig/Walter 2007.

15 Die Rede ist hier vom sog. „Privilegienbündel“, das in Deutschland und in Österreich in jeweils unterschiedlichem Zuschnitt mit dem öffentlich-rechtlichen Status von Religionsgemeinschaften verbunden ist. Zur diesbezüglichen Rechtslage in Österreich siehe Kalb / Potz / Schinkele 2003.

16 Dazu nur Casanova 2006.



geraumer Zeit feste Bestandteile der amerikanischen Gesellschaft sind. Dem- gegenüber ist die religiös-weltanschauliche Diversifizierung in Europa zu einem Großteil das Ergebnis rezenter Migrationsbewegungen, die in den letzten Jahrzehnten zunehmend unter dem Aspekt kultureller Differenz wahrgenommen werden. Nicht moralisch-ethische Differenzen in fundamentalen gesellschaftlichen und politischen Diskursen, sondern kulturelle Differenzen in der Lebensform bilden die politischen Herausforderungen des neuen religiösen Pluralismus in Europa.

Demgemäß haben Fragen der staatlichen Religionspolitik in Europa zunehmend kulturalistische Züge angenommen.<sup>17</sup> Unter den Verteidigern des traditionellen, vor allem auf die christlichen Großkirchen bezogenen Staatskirchenrechts in Deutschland ist eine kulturstaatliche Auffassung vorherrschend, die den Islam oder andere nicht-europäische Religionen mit den abendländischen Ethosvoraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates aus kulturellen Gründen für inkompatibel hält und demgemäß eine Öffnung des öffentlich-rechtlichen Sonderstatus der autochthonen Konfessionen auf solche Neuankömmlinge strikt ablehnt.<sup>18</sup> Die Argumentation läuft dabei auf die Behauptung einer konfessionell geprägten abendländischen Leitkultur hinaus und schlägt sich etwa in den Debatten um religiöse Symbole in der Öffentlichkeit nieder, denen aus staatlich-politischer Perspektive eher die Funktion kultureller Selbstaffirmation als eine religiöse Bedeutung zugeordnet wird.

Der religionspolitische „cultural turn“ verstärkt sich aber noch in einer neueren, auf den ersten Blick gegenläufigen Tendenz, Religionsgemeinschaften als Repräsentanten einer vor allem migrationsbedingten kulturellen Diversität aufzufassen und demgemäß in einen integrationspolitischen Zusammenhang zu stellen. Die vorhergehende Engführung der Religionspolitik auf eine abendländische, (jüdisch-)christlich geprägte Leitkultur weicht damit einer multi-kulturellen Öffnung, mit der allerdings die eingenommene kulturalistische Sichtweise fortgeschrieben und vertieft wird. Dies lässt sich vor allem an der Entwicklung in Österreich ablesen. Die anfängliche staatspolitische Zurückhaltung, den Kreis der Religionsgemeinschaften mit privilegiertem Status auf all jene auszuweiten, die an gesellschaftlicher Relevanz gewonnen haben, musste zunächst unter dem Druck menschenrechtlicher Diskriminierungsverbote einer inklusiveren Praxis weichen.<sup>19</sup> Dies kam auch weiteren Religionsgemeinschaften mit hohem Einwandereranteil zugute, sodass die dadurch entstandene Pluralität von öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften heute auch einen Gutteil

17 Siehe etwa die detaillierte vergleichende Studie von Brunn 2012.

18 Z. B. Hillgruber 1999. Gegen solche „kulturgenetische Vereinnahmungen des Säkularitätsprinzips“ Bielefeldt 2007, S.90ff.

19 Hammer 2005.



der migrationsbedingten kulturellen Diversität der österreichischen Gesellschaft widerspiegelt. Aus dieser multikulturellen Not hat die staatliche Religionspolitik in den letzten Jahren eine integrationspolitische Tugend gemacht und die Repräsentanz kultureller Diversität in den offiziellen Religionsgemeinschaften als Chance aufgegriffen, durch Intensivierung vor allem von informellen politischen Kontakten mit Vertretern der öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften auch für die breite Öffentlichkeit eine Politik des Dialogs zu propagieren,<sup>20</sup> die die Vereinbarkeit von kultureller Vielfalt mit Loyalität zu den Werten der österreichischen Verfassung sichtbar machen soll.<sup>21</sup>

Diese integrationspolitische Neuorientierung der staatlichen Religionspolitik ist von den offiziellen Organisationen insb. der Einwandererreligionen weithin aufgegriffen worden, und sie verstehen sich nach ihrer öffentlichen Selbstdarstellung heute in erster Linie als Vertreter von Minderheiten mit breitem Migrationshintergrund, deren Hauptanliegen die gesellschaftlich-politische Akzeptanz und der rechtliche Schutz ihrer jeweiligen kulturell-religiösen Identität bilden. Die Themen, die in den Dialogforen zwischen Politikvertretern und Vertretern offizieller Religionsgemeinschaften verhandelt werden, bilden denn auch typische Problembereiche der gesellschaftlichen Akzeptanz kulturell-religiöser Diversität.<sup>22</sup> In diesem integrationspolitischen Kontext treten allgemeine Debatten über fundamentale gesellschaftsethische Fragen von Biomedizin über Sterbehilfe bis zu Gentechnik, Umwelt- und Klimapolitik stark in den Hintergrund und werden weiterhin nur noch von den autochthonen Kirchen betreut, die sich auch schon vor der kulturell-religiösen Diversifizierung in solchen öffentlichen Grundsatzdebatten eingebracht haben. Religionsgemeinschaften, die aufgrund starker Migrationskomponente erst in neuerer Zeit an gesellschaftlicher Bedeutung gewonnen haben, treten indessen weithin für ihre Anliegen als gesellschaftliche Minderheiten ein, beteiligen sich aber kaum an öffentlichen Diskursen um jene allgemeinen gesellschaftsethischen Fragen.<sup>23</sup> Damit tragen gerade jene religiösen Akteure, die an der Ausweitung der religiös-kulturellen Vielfalt einen besonders großen Anteil haben, zur Bereicherung des Spektrums an ethischen Ressourcen für säkulare öffentliche Grundsatzreflexionen besonders wenig bei.

20 Dazu eingehend Stöckl / Mour / Permoser / Rosenberger 2012, S. 189ff. Im Integrationsbericht 2014, S. 13, 16, figuriert der Dialog mit den Religionen als eine zentrale Aufgabe im Rahmen des interkulturellen Dialogs.

21 Vgl. Integrationsbericht 2014, S. 11 f.: „Lebenskulturelle Vielfalt in rechtskultureller Einheit.“ 22 Vgl. die Grazer Erklärung zum Interreligiösen Dialog 2014, insb. S. 12–14 („Handlungsempfehlungen an Stadtregierungen und Religionsgemeinschaften“), die aber in wichtigen Punkten auch über den bloßen wechselseitigen Respekt von Identität hinausreicht: [http://interrelgraz2013.com/wp-content/uploads/2013/10/Grazer\\_Erklärung\\_D.pdf](http://interrelgraz2013.com/wp-content/uploads/2013/10/Grazer_Erklärung_D.pdf).

23 Das bedauert in Bezug auf den Islam zurecht Körtner 2015.



### III. Religionen als „umfassende Theorien“ in der Identitätsfalle

Die integrationspolitische Funktionalisierung der staatlichen „governance of religions“ steht auch in einem Spannungsverhältnis zur ethosbildenden Zweckbestimmung des Systems der positiven bzw. kooperativen Neutralität. Die besondere Rechtsstellung der öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften besteht zu einem großen Teil aus begünstigten Möglichkeiten der Mitwirkung in öffentlichen Aufgabenbereichen, in denen Religionsgemeinschaften ihr spezifisches Ethos einbringen und als Ressource für die Reproduktion des allgemeinen zivilgesellschaftlichen Ethos fungieren können.<sup>21</sup> Manchen Vergünstigungen, etwa im Schulbereich, können zwar auch Funktionen zugeschrieben werden, die dem Schutz der religiös-kulturellen Identität bestimmter Bevölkerungsgruppen dienen und darin mit dem Schulwesen für sprachliche Minderheiten vergleichbar sind. Die Vorkehrungen für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, vielfältige Erleichterungen für die Seelsorge oder die Vertretung von Kirchen im öffentlich-rechtlichen Rundfunk<sup>24</sup> lassen sich aber jedenfalls nicht restlos in minderheitenrechtliche Instrumente zum Schutz partikularer religiös-kultureller Identitäten vor Assimilationsdruck und zur Förderung ihrer Akzeptanz durch die Mehrheitsgesellschaft umdeuten. Sie stehen vielmehr allesamt im Zusammenhang mit der Intention, ethische Ressourcen für die Zivilgesellschaft und die demokratische Öffentlichkeit zu sichern. Dieser Zweck wird bei weiteren Sonderfunktionen deutlich, die sich überhaupt nur als Instrumente zur Mobilisierung der den Religionsgemeinschaften zugeschriebenen Ethikkompetenz für den öffentlichen Diskurs über zentrale gesellschaftspolitische Fragestellungen verstehen lassen. Paradigmatisch ist hier die Vertretung der öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften in Ethikkommissionen und anderen öffentlichen Gremien zur Beratung derartiger Fragen.<sup>25</sup> Die Sinngabe des staatlichen Religionsrechts, die sich in der Ausgestaltung der bestehenden Sonderrechte manifestiert, die mit dem öffentlich-rechtlichen Status von Religionsgemeinschaften verbunden sind („Privilegienbündel“), sperrt sich also jedenfalls gegen eine durchgängige kulturalistische Umdeutung.

Die kulturalistische Perspektive wirkt aber zurück auf die Wahrnehmung der ethischen Positionierungen insb. der traditionellen Kirchen, die diese im Rahmen ihrer institutionalisierten Mitwirkung an ethisch-politischen Fundamentaldebatten formulieren. Der neue Kontext der kulturalistischen Lesart des Religionskorporationsrechts als Vertretung von Gruppenidentitäten legt es nahe,

24 Die Vertretung im Publikumsrat gemäß § 29 ORF-Gesetz ist überhaupt auf die römisch-katholische Kirche und auf die evangelische Kirche eingeschränkt.

25 Kalb / Potz / Schinkele 2003, S. 316ff.



auch solche Positionierungen als Ausdruck kulturell-religiöser Identität erscheinen zu lassen und bestätigt damit indirekt, dass sie von vornherein gar nicht als Debattenbeiträge zu lesen sind, welche diskursive Rationalität beanspruchen können, sondern als Ausdruck gewachsener kultureller Identitäten, deren Partikularität angesichts der zunehmenden kulturellen Diversifizierung nur noch augenfälliger wird. So gesehen erweist sich gerade die rezente multi-kulturell-integrationspolitische Funktionalisierung der Repräsentanz von Religionsgemeinschaften im öffentlichen Raum auch als zusätzlicher Katalysator für eine säkularistische Sichtweise, die den Religionen ein öffentlichkeitstaugliches ethisches Rationalitätspotential absprechen will. Insofern, als fundamentale ethische Differenzen in der pluralistischen Gesellschaft als auf inkompatiblen „umfassenden Theorien“ beruhend qualifiziert werden, können sie so von Haus aus nicht als diskursiv aufzulösend, sondern als interkulturell zu vermittelnd aufgefasst werden. Es zeigt sich also eine Konvergenz zwischen der Exklusion ethischer Ansprüche, die Religionen als „umfassenden Theorien“ zugerechnet werden, von den Foren säkularer öffentlicher Rationalität, und der Reduktion der ethischen Substanz solcher Provenienz auf eben nicht rationalisierbare faktische Gruppen-Identitäten.

In kulturalistischer Funktionalisierung als gruppenbezogener Identitätsschutz und Integrationsinstrument passt die öffentliche Repräsentanz von Religionsgemeinschaften also durchaus in das Schema einer von „umfassenden Theorien“ gereinigten säkularen Vernunft der demokratischen Öffentlichkeit. Aus integrationspolitischer Sicht bedürfte sie freilich der Ergänzung durch die gleichwertige Repräsentanz der Interessen anderer, nicht-religiöser Gruppenidentitäten. Mit der integrationspolitischen Mobilisierung des Religionskorporationsrechts ist nämlich die Gefahr der Verengung von Integrationsproblemen auf die religiöse Perspektive verbunden.<sup>26</sup> Vor allem aber mangelt es auch der konkreten Ausgestaltung des „Privilegienbündels“, das nicht primär an der Vertretung von Gruppenidentitäten ausgerichtet ist, sondern die Ethikkompetenz der Religionsgemeinschaften für die Zivilgesellschaft mobilisieren will, an Passgenauigkeit für integrationspolitische Anliegen und läuft damit zugleich auch dem Anliegen der Exklusion umfassender, insb. religiöser Theorien, aus der säkularen Öffentlichkeit zuwider. Denn gerade insoweit, als säkularistische Positionen einen „cultural turn“ in der staatlichen Religionspolitik nachvollziehen und die Funktionalisierung des Religionskorporationsrechts für die Vertretung und gesellschaftliche Integration partikulärer Gruppenidentitäten mittragen können, verstärkt sich damit zwangsläufig ihr Ressentiment gegen die Privilegierung der Religionsgemeinschaften als Ethosträger in den säkularen Foren demokratischer Öffentlichkeit. In verbreiteter säkularistischer Wahr-

<sup>26</sup> Stöckl / Murão Permoser / Rosenberger 2012, S. 202.



nehmung stellen diese Privilegierungen nämlich Relikte aus früheren staatskirchlichen Verhältnissen dar und vermitteln noch heute geradezu den Anschein eines öffentlichen „Ethikmonopols“<sup>27</sup> für genau jene ethischen Positionen, die in nachmetaphysischer Perspektive gerade nicht mit „freistehenden“ Argumenten im säkularen Diskurs rationalisierbar sind, zumal sie ja gerade auch in neuerer offizieller Lesart primär als Ausdruck einer kulturellen Identität, mithin einer jeweils kulturell bestimmten Identifikation mit umfassenden metaphysischen Grundannahmen zu gelten haben.

Daraus erklärt sich heute die vielfach zwiespältige Haltung mancher politischer Kräfte zu einer bevorzugten rechtlichen Stellung von Religionsgemeinschaften. Soweit sie bestimmten religiösen Minderheiten zugute kommen, gilt sie als Aufwertung ihrer Identität in einer pluralistischen Gesellschaft, eine damit einhergehende Aufwertung von Religion in der säkularen Öffentlichkeit gilt aber als Rückfall in staatskirchliche Verhältnisse.<sup>28</sup> In dieser Konstellation finden sich Religionen heute vielfach in einer ambivalenten öffentlichen Wahrnehmung zwischen kulturpluralistischer Wertschätzung und diskursiver Ausgrenzung.

#### IV. Religionsrecht als pluralistisches Portal zum öffentlichen Vernunftgebrauch

Eine bevorzugte Rechtsposition für Religionsgemeinschaften ist kein Gebot der Religionsfreiheit, erleichtert aber ihre Ausübung in vielfältiger Weise. Die Ausgestaltung bzw. politische Handhabung einer solchen bevorzugten Stellung wirkt also zurück auf das Verständnis und die Wahrnehmung der Religions-

27 So eine verbreitete Diktion: Als Beispiel unter vielen vgl. die Kritik der „Laizistischen Sozis“ (2014 online) zu politischen Umgang mit der Frage der Sterbehilfe durch die SPD: „Die von der SPD-Bundestagsfraktion nur gegenüber den beiden Kirchen ausgesprochenen Einlassungen zeigen einmal mehr die Notwendigkeit von mehr Pluralität gerade auch bei ethischen Fragestellungen. Die beiden Kirchen besitzen in Deutschland weder ein „Ethik-Monopol“, noch vertreten sie beim Thema Sterbehilfe mit ihren restriktiven Anschauungen die Mehrheitsmeinung der Bevölkerung.“

28 Auf den Punkt gebracht bei Dückers 2012: „Aber statt die Macht der christlichen Kirchen zu begrenzen, werden andere Religionsgemeinschaften aufgewertet. Dass die Stadt Hamburg muslimische Feiertage nun als nicht gesetzliche Feiertage einführen will, ist zwar ein positives Signal, um die verschiedenen Religionsgemeinschaften in Deutschland rechtlich gleichzustellen. ... Aber wollen wir tatsächlich für ein noch stärker religiös geprägtes Alltagsleben in Deutschland streiten? ... Wer nur mit multikulturalistischer Wohlgefühl-Attitüde die „schöne religiöse Vielfalt“ bejubelt (gern noch mit dem Wort „bunt“ garniert), begeistert sich vor allem für das Wörtchen „Vielfalt“, übergeht aber das „religiös“. Übersehen wird dabei, dass Religion, und zwar unabhängig von der Konfession, fast immer einen nicht verhandelbaren intoleranten Kern besitzt.“ Vgl. z.B. auch die ambivalente Position der „Grünen“ in Bayern zur öffentlich-rechtlichen Anerkennung des Islam.



freiheit selbst. Für dieses Menschenrecht wurde im globalen Kontext eine rezente Bedeutungsverschiebung von einem Schutz kommunikativer Freiheit zu einem Schutz von Identität diagnostiziert.<sup>29</sup> Während sich diese Verschiebung im internationalen Vergleich etwa in Vorstößen zum Schutz der Integrität religiöser Lehren als solcher gegen Diffamierung, ja sogar gegen Häresien manifestiert, nimmt sich das ungleich subtilere Phänomen einer kulturalistischen Einfärbung der öffentlichen Repräsentanz von Religionsgemeinschaften im europäischen Rahmen vergleichsweise harmlos aus. Als Reaktion auf die religiöse Diversifizierung von Gesellschaften in globaler Dimension kann diese europäische Entwicklung aber durchaus mit jenen Phänomenen auf internationaler Ebene in Verbindung gebracht werden. In Europa wirft dies jedenfalls zunehmend Fragen der kulturellen Kohäsion und der politischen Loyalität zu einem Gemeinwesen auf, die die Fragen diskursiver Verständigung in ethisch-politischen Grundsatzdebatten eher in den Hintergrund treten lassen. Als Reaktion darauf wirkt nun die institutionelle Hervorhebung religiös-kultureller Pluralität auf das Verständnis der religionsbezogenen Grundrechte zurück, deren Gebrauch damit erleichtert wird. Religionsfreiheit im öffentlichen Raum wird heute eher als Recht auf öffentliche Manifestation einer bestimmten Identität wahrgenommen denn als kommunikative Freiheit der Teilhabe an öffentlich-politischen Diskursen.

Die für die freiheitliche Demokratie weithin als essentiell geltende Mobilisierung gesellschaftlicher Ethosträger zum Engagement im öffentlichen Prozess der Legitimation politischer Herrschaft wird damit insb. in Bezug auf neu hinzugekommene religiöse Akteure auf die negative Anforderung reduziert, in der Pflege ihrer religiös-kulturellen Identität die „Werte“ der rechtsstaatlich-demokratischen Verfassung nicht in Frage zu stellen.<sup>30</sup> Dies bildet aber keinen spezifischen Anreiz, sich den Herausforderungen der ethischen Pluralität einer freiheitlich verfassten politischen Öffentlichkeit zu stellen oder gar die Zumutungen einer säkularen, auf religiöse Neutralität verpflichteten Grundrechtsdemokratie theologisch zu verarbeiten. Natürlich stehen den Religionsgemeinschaften diese Optionen im Rahmen der ihnen rechtlich garantierten Bandbreite grundrechtlichen Freiheitsgebrauchs offen, und dem Staat ist es auch verwehrt, etwa einen demokratisch-funktionalen Gebrauch der Religionsfreiheit gegenüber anderen Alternativen grundrechtlich zu privilegieren. Anstatt dessen müssen sich jedoch die im autochthonen Umfeld kulturell „neuen“ Religionsgemeinschaften durch eine identitäts- und integrationspolitisch orientierte staatliche Religionspolitik spezifisch zu einer öffentlichen Affirmation ihrer Gruppenidentität aufgefordert sehen, und nicht dazu, sich auf das Umfeld des

<sup>29</sup> Bielefeldt 2013, S. 45f, 60ff.

<sup>30</sup> Integrationsbericht 2014, S. 11f.



säkularen öffentlichen Vernunftgebrauchs diskursiv-reflexiv einzulassen. Dies gilt auch für das neue religionsrechtliche Regime für den Islam in Österreich, das von der Intention getragen ist, das öffentliche Profil dieser Religion auf klar umrissene Glaubenslehren festzuschreiben, die jeweils institutionellen Mono- polvertretungen zugeordnet werden. Das stimuliert gerade keine offene, reflexive Weiterentwicklung theologischer Positionen in Auseinandersetzung mit dem säkularen Umfeld.<sup>31</sup>

Als Alternative soll hier nicht einem Ausbau jener Sonderstellungen das Wort geredet werden, die das traditionelle Staatskirchenrecht den ehemals gesellschaftlich dominierenden Großkirchen im Interesse der Reproduktion eines religiös imprägnierten öffentlichen Ethos eingeräumt hat. Im Gegenteil: die Fortschreibung derartiger religionsspezifischer Privilegierungen auch für eine erweiterte Anzahl migrationsbedingt gesellschaftlich relevant gewordener Religionsgemeinschaften nährt eher den säkularistischen Argwohn gegenüber einem staatlichen Bonus für religiöse Grundorientierungen, der geradezu als Kompensation für ihre (vermeintlich) mangelnde argumentative Tauglichkeit in der Arena öffentlichen Vernunftgebrauchs wahrgenommen werden kann. Auf der anderen Seite kann es auch nicht etwa darum gehen, Themen kultureller Differenz und wechselseitiger Akzeptanz in einer pluralistischen Gesellschaft aus der Reichweite der staatlichen Religionspolitik zu verbannen. Auch hier trifft das Gegenteil zu: Gerade die Bedingungen und die Grenzen kultureller Selbstbestimmung in einem freiheitlich verfassten politischen Gemeinwesen auszuloten, gehört zu den drängenden gesellschaftsethischen und verfassungspolitischen Grundfragen der Gegenwart. Nur setzt eine ebenbürtige Teilnahme von Religionsvertretern an dieser öffentlich auszutragenden Grundsatzdebatte voraus, dass sie sich nicht nur als Vertreter ihrer jeweiligen Gruppeninteressen und Identitäten verstehen und als solche wahrgenommen werden, sondern dass sie sich zu diesen eigenen partikularen Interessen in ein reflexives Verhältnis setzen und insofern aus ihren religiösen Position auch verallgemeinerungsfähige Argumente formulieren, die deshalb beanspruchen können, von säkularen Diskurseilnehmern mit erwogen zu werden.<sup>32</sup> Das säkulare staatliche Recht kann dafür nur den institutionellen Rahmen bereitstellen, aber es kann diesen so ausgestalten, dass einer Vertiefung der Dichotomie

31 Eine Ausnahme bildet § 24 Islamgesetz 2015, der die Verpflichtung zur Einrichtung Islamischer Theologie an der Universität Wien enthält und somit als Anstoß zur Entwicklung einer öffentlichen islamischen Theologie in Österreich gelten kann.

32 Beide Perspektiven treffen in der gemeinsamen Stellungnahme der Interreligiösen Dialog- plattform zur rezenten Beschneidungsdebatte vom 27. 5. 2014 aufeinander: Die jüdische und die islamische Seite sind in ihren ureigenen Interessen betroffen, Kirchen erheben unabhängig von unmittelbarer Betroffenheit ihre Stimme für einen angemessenen Stellenwert der Religionsfreiheit. Siehe „Pro Religion“ o.J. (online).



zwischen säkularer Rationalität und identitätsbedingter Glaubenstreue in der kommunikativen Praxis der Zivilgesellschaft nicht noch eigens Vorschub geleistet wird.

## Literaturverzeichnis

- Audi, Robert: *Democratic Authority and the Separation of Church and State*. New York 2011.
- Bielefeldt, Heiner: *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft*. Bielefeld 2007. Ders.: *Misperceptions of Freedom of Religion or Belief*, in: *Human Rights Quarterly* (35/1) 2013, S. 33–68.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Die Entstehung des Staats als Vorgang der Säkularisation*, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit*. 3. Auflage, Frankfurt am Main 2003, S. 92–114.
- Brunn, Christine: *Religion im Fokus der Integrationspolitik. Ein Vergleich zwischen Deutschland, Frankreich und dem Vereinigten Königreich*. Wiesbaden 2012.
- Burmeister, Joachim: *Das Dilemma des freiheitlich verfassten Staates. Die Abhängigkeit der Integrationskraft des Rechts von einem vorrechtlich-ethischen Grundkonsens*, in: Friedrich, Jürgen / Jagodzinski, Wolfgang (Hg.): *Soziale Integration. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS)*, Sonderheft 39. Opladen 1999.
- Casanova, Jose: *Der Ort der Religion im säkularen Europa*, in: *Transit – Europäische Revue* (27) 2004, URL: <http://www.iwm.at/read-listen-watch/transit-online/der-ort-der-religion-im-sakularen-europa/>.
- Ders.: *Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. Ein Vergleich zwischen der EU und den USA*, in: *Leviathan* (34) 2006, S. 182–207.
- Ders.: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin 2009.
- Dückers, Tanja: *Religion muss privat sein*, in: *Zeit Online*, 04.09.2012, URL: <http://www.zeit.de/gesellschaft/2012-09/kirche-staat-muslimische-feiertage>.
- Habermas, Jürgen: *Religion in der Öffentlichkeit, Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main 2005, S. 119–154.
- Ders.: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, in: *NZZ*, 02. 02. 2007.
- Ders.: *Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?* in: *NZZ*, 06. 08. 2012.
- Hammer, Stefan: *Zur Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften in der neueren Rechtsprechung*, in: *öarr* 2005, S. 209–226.
- Heinig, Hans Michael: *Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften*. Berlin 2003.
- Ders. / Walter, Christian (Hg.): *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*. Tübingen 2007.
- Hillgruber, Christian: *Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport. Die Antwort des Grundgesetzes auf eine religiöse Herausforderung*, in: *Juristenzeitung* (11) 1999, S. 538–547.
- Ders.: *Der öffentlich-rechtliche Körperschaftsstatus nach Art. 137 Abs. 5 WRV*, in: Heinig, Hans Michael / Walter, Christian (Hg.): *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*. Tübingen 2007, S. 213–228.



- Huster, Stefan: Die Bedeutung des Neutralitätsgebotes für die verfassungstheoretische und verfassungsrechtliche Einordnung des Religionsrechts, in: Heinig, Hans Michael / Walter, Christian (Hg.): Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit. Tübingen 2007, S. 107–130.
- Integrationsbericht, erstellt vom Expertenrat für Integration. Wien 2014. Kalb, Herbert / Potz, Richard / Schinkele, Brigitte: Religionsrecht. Wien 2003. Körtner, Ulrich: Öffentliche Theologie, in: *Die Presse*, 10.02.2015.
- „Laizistische Sozis“: „Keine Kriminalisierung der passiven Sterbehilfe in Deutschland“. Beschluss des Bundestreffens zur passiven Sterbehilfe auf dem Bundestreffen am 22. 11. 2014 in Berlin, veröffentlicht am 23. 11. 2014, URL: <https://www.laizistische-sozis.eu/inhalte-menu/dokumentation/144-beschluss-des-bundestreffens-zur-passiven-sterbehilfe>.
- Pauer-Studer, Herlinde: Folgt die heimische Bioethik philosophischer Ethik oder religiösen Motiven?, in: *Der Standard*, 18. 12. 2003.
- Dies.: Einführung in die Ethik. Wien [2003] 2010.
- „Pro Religion. Eine Initiative von Kirchen und Religionsgesellschaften“: Artikel „Bescheidung: Religionen fordern Klarheit“, o.J., URL: <http://www.proreligion.at/proreligion/aktuelles/article/103856.html>.
- Rawls, John: *Political Liberalism*. New York 1996.
- Stöckl, Kristina / Mourão Permoser, Julia / Rosenberger, Sieglinde: Immigrant religions as public religions, in: Foret, Francois / Itcaina, Xabier (Hg.): *Politics of Religion in Western Europe: Modernities in Conflict?* (Routledge/ECPR Studies in European Political Science). London 2012, S. 189–206.