



Staat ohne Gott.
Religion in der säkularen Mo-
derne
Horst Dreier
München 2018: Verlag C.H. Beck,
256 S., 26,95 €
ISBN 978-3-406-71871-7

Ein Staat ohne Gott ist ein Staat, der die Regeln des Gemeinwesens nicht aus einer Religion und nicht unter Bezug auf eine göttliche Instanz ableitet und insofern gegenüber den religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen seiner Bürger neutral ist. Als neutraler Staat darf er Religion oder Weltanschauung als solche weder fördern noch behindern und er muss alle Religionen und Weltanschauungen gleichbehandeln.

Welche *Haltung* der Staat – also die ihn repräsentierenden Personen – aber einzunehmen hat, damit er neutral ist, ist eine andere Frage. Horst Dreier, Ordinarius für Rechtsphilosophie, Staats- und Verwaltungsrecht an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg, vertritt in seinem aktuellen Buch die Auffassung, der Staat müsse sich eigener Antworten auf die „fundamentalen metaphysischen Fragen nach dem Sinn der Welt und unseres Daseins in ihr“ enthalten. Der Staat regle nur „unsere äußeren Lebensverhältnisse“, dabei handle es sich um

„vorletzte“ Fragen. Die Antwort auf die „letzten Fragen, nach dem Sinn unserer Existenz, dem Warum, Woher und Wozu“, überlasse er jedem Einzelnen selbst (S. 11).

Diese These aber greift zu kurz. Sie setzt voraus, dass es überhaupt „vorletzte“ und „letzte“ Fragen gibt, dass man also zwischen den Fragen nach dem Wie unseres alltäglichen Lebens und den Fragen nach dem Sinn dieses Lebens sinnvoll unterscheiden könnte. Eine solche Unterscheidung macht jedoch keinen Sinn. Wenn die Bürger des Staates entscheiden, dass das politische System demokratisch sein soll, wenn der Staat Grundrechte festsetzt, wenn er Abtreibung und Hilfe zur Selbsttötung unter Strafe stellt und die Diskriminierung z. B. wegen Alter, Geschlecht, sexueller Orientierung verbietet, dann setzt er einen weltanschaulich geprägten Rahmen, innerhalb dessen der Einzelne seine Antworten auf die Fragen nach dem Sinn seiner Existenz und dem Wie seines Lebens in dieser Gesellschaft finden muss. Dieser Rahmen kann nicht vollkommen neutral sein – auch wenn der Staat sich zur Begründung seiner Positionen nicht auf eine Religion oder Weltanschauung bezieht.

Neutralität bedeutet dann in Bezug auf die weltanschaulich geprägten Grundprinzipien der staatlichen Ordnung, dass der Staat nicht davon ausgehen darf, dass es einen Gott gibt, denn das wäre eine religiöse Position. Er darf aber auch nicht davon ausgehen, dass es keinen Gott gibt, denn das wäre eine atheistische Position. Daher muss der neutrale Staat eine agnostische Haltung einnehmen. Auch diese ist nicht neutral, denn auch dies ist eine Positionierung im religiös-weltanschaulichen Feld. Sie ist lediglich das Maximum dessen, was in Bezug auf die Haltung des Staates zu Fragen der Religion/Weltanschauung an Neutralität möglich ist.

Ebenso verkürzt ist Dreiers Interpretation der Säkularisierung des Staates als eines Prozesses, der dazu dient, den Religionen einen zivilgesellschaftlichen Freiraum zu schaffen (S. 13). Zwar ist dies die

These, mit der die Religionen seit langem versuchen, ihren Frieden mit dem säkularen Staat zu machen, und es ist aus der Perspektive des neutralen Staates erfreulich, dass es den Religionen gelungen ist, der Säkularisierung einen eigenen Sinn abzugewinnen, aber dieser Sinn für die Religionen ist nicht der Sinn für den Staat. Dem Staat dient die Säkularisierung vielmehr dazu, überhaupt demokratiefähig zu werden und sich aus dem Zugriff absoluter Wahrheiten der Religionen zu befreien. Insofern enthält die Säkularisierung eine immanente Religionskritik. Dass die Religionen dadurch, dass sie nicht mehr unmittelbar im Dienste der Politik stehen, in der Zivilgesellschaft einen größeren Handlungsspielraum erhalten, ist ein Nebeneffekt. Er führt dazu, dass die Religionen sich in einer demokratischen Gesellschaft anders aufstellen müssen. Das mag für die Religionen auch positive Seiten haben – und Dreier führt diese zu Recht werbend an, ändert aber nichts daran, dass sie des politischen Zugriffs und damit der Möglichkeit, das, was sie für die göttliche Ordnung halten, unmittelbar umzusetzen, verlustig gehen.

Erfreulicherweise wirbt Dreier für den säkularen Staat – aber, dass man dafür heute anscheinend noch oder wieder werben muss, ist erschreckend. Dreier verweist im Anschluss an seinen Werbeblock dann auch auf das hohe Desintegrationspotential von Religionen (S. 14ff). Bedauerlicherweise geht Dreier, der nach den „stützenden und haltenden gesellschaftlichen Kräften für eine freiheitliche Verfassungsordnung“ (S. 17) fragt, weder hier noch später auf die Weltanschauungen und insbesondere auf die einzige, heute gesellschaftlich relevante Weltanschauung, den Humanismus und dessen Integrationspotential (zuletzt abgerufen am 12.11.2018) ein. Zwar gibt es Weltanschauungen, die wie Religionen absolute Wahrheitsansprüche vertreten haben, dies ist jedoch nicht zwingend so und beim Humanismus als Weltanschauung auch nicht der Fall. Insofern ist der weltanschauliche Humanismus heute im Feld der Religionen und Weltanschauungen die Position, die im höchsten Maße mit einer freiheit-

lichen Verfassungsordnung kompatibel ist. Bei einer Debatte um die Integrationsleistungen von Religionen und Weltanschauungen ausgeht den Humanismus zu ignorieren, wirkt daher irritierend.

In den einzelnen Kapiteln des Buches führt Dreier die von ihm in der Einleitung angesprochenen Problemfelder staatlicher Neutralität weiter aus.

In seinem ersten Kapitel, „Facetten der Säkularisierung“, stellt Dreier die Entwicklung des Säkularisierungsbegriffs und seine unterschiedlichen Verwendungen dar. Ausführlicher geht er auf die These Hans Blumenbergs ein, nach der der Säkularisierungsbegriff von religiöser Seite aus häufig als ein Begriff verwendet wird, der die Illegitimität dieses Prozesses beschreiben soll. Damit bezieht sich Blumenberg nicht nur auf den Vorwurf einer illegalen Aneignung der Kirchengüter, sondern auch auf die Behauptung, im Grunde seien die zentralen Errungenschaften der Moderne, wie die Menschenwürde und die Menschenrechte, nur Transformationen christlicher Positionen (S. 35 ff). Blumenberg kritisiert damit die Versuche, den Prozess der Säkularisierung zu diffamieren und den eigenständigen Charakter der Entwicklung eines nichtreligiösen Selbstverständnisses der Menschen zu leugnen.

Im zweiten Kapitel, „Eine kurze Verfassungsgeschichte der Religionsfreiheit in Deutschland“, stellt Dreier die Entwicklung des Rechtes auf Religionsfreiheit dar. Er beginnt mit der Reformation, die in Europa das einschneidende Ereignis war, das zur Anerkennung einer Pluralität von – christlichen – Religionen führte. In einer konflikthaften Auseinandersetzung mit der Existenz mehrerer Religionen entwickelten sich dann über Zwischenschritte in den Regelungen im Augsburger Religionsfrieden (1555), im Westfälischen Frieden (1648) und im Allgemeinen Preußischen Landrecht (1794) schließlich die umfassende Religionsfreiheit, wie wir sie heute kennen. Sie wird in der Paulskirchenverfassung von 1848 erstmals ausformuliert und in der Weimarer

Reichsverfassung (1918) erstmals umgesetzt. Hier werden auch das erste Mal die profanen Weltanschauungen in den Schutzbereich mitbezogen. Seit dem Erlass des Grundgesetzes (1948) ist dann auch unstrittig, dass auch die negative Religionsfreiheit, das bewusste Nichtbekenntnis, vom Schutzbereich der Religionsfreiheit umfasst ist.

Mit der Religionsfreiheit als individuellem Recht des Bürgers korrespondiert auf der anderen Seite die Neutralität des Staates. Damit beschäftigt sich Dreier in seinem 3. Kapitel „Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates – Konzeption, Kritik, Kontroversen“. Dreier fragt danach, was religiös-weltanschauliche „Neutralität“ in einem freiheitlich-demokratischen Staat bedeutet. Dabei differenziert er zwischen „Begründungsneutralität“ und „Wirkungsneutralität“. Dass Gesetze nicht alle Religionen und Weltanschauungen gleich viel oder wenig betreffen können, dass sie von ihrer Wirkung her also nicht völlig neutral sein können, dürfte in der politischen Philosophie und unter den Juristen Konsens sein. So begünstigt z. B. die arbeitsgesetzliche Regelung, dass der Sonntag ein arbeitsfreier Tag ist, das Christentum und benachteiligt das Judentum. Aber für irgendeinen arbeitsfreien Tag muss sich der Staat entscheiden und wenn die Religionen unterschiedliche Wochentage haben, die in ihrem System Feiertage sind, so wird dabei immer eine Religion begünstigt und eine benachteiligt werden. Dieser Auffassung, dass es Wirkungsneutralität nicht geben kann, schließt sich Dreier an.

Anders bei der Frage der Begründungsneutralität. Hier wird u. a. von Habermas vertreten, dass die Begründungen von Gesetzen religiös-weltanschaulich neutral sein müssen. Habermas postuliert: Die Bürger „schulden einander gute Gründe“ (S. 107). Dagegen wendet Dreier ein, dass in der parlamentarischen Demokratie Gesetze durch Mehrheitsentscheidungen zustande kommen und diese überhaupt nicht begründet werden müssen, um wirksam zu sein. Diese völlig richtige

Aussage von Dreier geht jedoch so sehr am Kern der Habermaschen These vorbei, dass man sich fragen muss, ob Dreier dies hier absichtlich übergeht.

Natürlich hängt die formale Rechtmäßigkeit eines Gesetzes nicht davon ab, ob es dafür „gute Gründe“ gibt. Aber wenn es für von einer parlamentarischen Mehrheit beschlossene Gesetze, die religiös-weltanschauliche Auswirkungen haben, keine guten Gründe gibt, dann werden die religiös-weltanschaulichen Gruppen, die durch solche Gesetze benachteiligt werden, diese nicht anerkennen. Und das führt zu sozialen Konflikten. Daher schuldet die parlamentarische Mehrheit den Minderheiten gute Gründe, wenn sie Gesetze erlässt, die diese benachteiligen. *Gute Gründe* heißt solche Gründe, die von allen Religionen und Weltanschauungen, die sich im Rahmen der Werteordnung des Grundgesetzes bewegen, geteilt werden können. Im Interesse an einem friedlichen Zusammenleben aller religiös-weltanschaulichen Gruppen, welches der Neutralitätsgrundsatz absichert, muss man von den Parlamentariern verlangen, dass sie ihre eigene religiös-weltanschauliche Position im Zweifel ein Stück weit zurückstellen.

Wenn das nicht der Fall ist, nützt es auch nichts, wenn das Bundesverfassungsgericht nachher *gute Gründe* konstruiert, wie es Dreier am Beispiel des § 218 ausführt, denn an diese konstruierten Gründe glaubt zu Recht keiner von denjenigen, die die religiös-weltanschauliche Begründung nicht teilen. Das ist z.B. beim § 218 ebenso der Fall wie bei der 2015 beschlossenen Strafbarkeit der Hilfe zur Selbsttötung (§ 217), die lediglich der Durchsetzung des religiösen Verbotes des „Selbstmordes“ dient.

Dreier beschäftigt sich auch mit den grundsätzlichen Einwänden gegen den Neutralitätsgrundsatz und weist diese zurück. Allerdings ist seine Argumentation gegen den sogenannten Einwand des Selbstwiderspruchs falsch. Der Einwand besagt, der Staat könne nicht neutral

sein, weil seine auf Menschenrechten und parlamentarischer Demokratie beruhende Grundordnung selber eine weltanschaulich geprägte Wertung sei. Letzteres ist, wie oben bereits ausgeführt, richtig. Dreiers Versuche, dies wegzudiskutieren, greifen zu kurz. Verglichen mit religiösen Heilslehren und dogmatischen Weltanschauungen ist die Wertordnung des Staates eine offene Position. Aber das schließt nicht aus, dass sie weltanschaulich geprägt ist. Dreier verkennt, dass profane Weltanschauungen keineswegs dogmatisch sein müssen und es – wie z. B. der Humanismus – auch nicht sind. Er verengt hier unzulässigerweise den Weltanschauungsbegriff, um den Staat als vollkommen neutral erscheinen zu lassen. Eine grundlegende Bestimmung der Stellung und der Rechte des Menschen und seiner gesellschaftlichen Ordnung hat jedoch immer weltanschauliche Züge. Dies kann gar nicht anders sein. Dies schließt aber staatliche Neutralität in Religions- und Weltanschauungsfragen nicht aus, sondern verlangt nur, sie in bestimmter Weise zu definieren. Neutralität des Staates bedeutet dann, dass der Staat eine weite und offene weltanschauliche Position vertreten muss, innerhalb derer eine Vielzahl engerer religiös-weltanschaulicher Positionen ihr Recht haben – egal, ob sie für den Staat nützlich sind oder nicht.

Wir befinden uns gerade in dem Prozess, in dem diese weite und offene Position des Staates, die sehr lange christlich geprägt und neutral nur gegenüber den unterschiedlichen christlichen Religionen war (schon die Neutralität gegen über dem Judentum war bekanntermaßen häufig nicht gegeben), aufgrund der religiös-weltanschaulichen Pluralisierung unserer Gesellschaft erweitert und neu bestimmt werden muss. Problematisch in Hinblick auf das Neutralitätsgebot ist z.B. auch das in vielen Verfassungen der alten Bundesländer noch aufzufindende Erziehungsziel, die Jugend sei in „Ehrfurcht vor Gott“ zu erziehen. Dreier stellt hier zu Recht fest, dass dieses Ziel mit dem Neutralitätsgebot nicht vereinbar ist (S. 135).

Das Bundesverfassungsgericht und ihm folgend die Verwaltungsgerichte haben in letzter Zeit in entscheidenden Urteilen, die die staatliche Neutralität betrafen – Kruzifixurteile, Kopftuchurteile – zur Entscheidungsfindung jedoch weniger auf den Grundsatz der staatlichen Neutralität abgestellt als vielmehr eine Abwägung zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit vorgenommen. Sie haben also die individuellen Rechtspositionen in den Vordergrund gestellt und nicht den Grundsatz neutralen staatlichen Verhaltens. Dreier kritisiert dies, weil hierdurch subjektive Wertungen eine große Bedeutung erhalten. Und dies ist tatsächlich problematisch.

Was Dreier an dieser Stelle allerdings erneut übersieht, ist, dass der Begriff der Neutralität nicht objektiv ist und nicht objektiv bestimmt werden kann. Vielmehr unterliegt auch der Begriff staatlicher Neutralität einer gesellschaftlichen Wertung. Wann der Staat als neutral wahrgenommen wird und wann nicht, ändert sich, wenn sich die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern. Ein staatliches Gericht z. B. kann als neutral wahrgenommen werden, wenn alle Richter eine einheitliche Gerichtstracht tragen, es kann aber auch dann als neutral wahrgenommen werden, wenn der eine Richter eine Kippa, eine andere Richterin ein Kreuz, eine dritte ein Kopftuch, eine vierte gar kein religiös-weltanschauliches Symbol und ein fünfter Richter einen Dastar (Sikh-Turban) trägt. Ein solches Gericht kann als neutral wahrgenommen werden und damit auch die staatliche Rechtsprechung, weil klar ist, dass in einem solchermaßen die religiös-weltanschauliche Pluralität der Gesellschaft repräsentierenden Gericht kein Einzelner seine besondere Religion/Weltanschauung in die Urteilsfindung wird einfließen lassen können. Neutralität ist daher ebenfalls ein Begriff, der subjektiven Wertungen unterliegt (vgl. meinen Aufsatz: „Wie neutral ist das Berliner Neutralitätsgesetz?“, zuletzt abgerufen am 12.11.18).

Im Kapitel „Sakrale Elemente im säkularen Staat?“ tritt Dreier neuen Tendenzen entgegen, die versuchen, Staat und Recht nicht mehr ver-

nünftig und aufklärerisch zu begründen – wie es seit dem 18. Jahrhundert der Fall ist, sondern aus sakralen, mythischen Tiefenstrukturen abzuleiten. Dass es solche Entwicklungen inzwischen wieder in der Staatsrechtslehre gibt, muss einen bei dem derzeitigen Erstarken rechter Positionen in Politik und Gesellschaft nicht wundern. Demgegenüber fordert Dreier in rechtlichen Fragen den „kühlen Verstand“, denn „subjektive Evidenz und affektive Intensität“ sind Merkmale, „die auch den mentalen Zustand eines Lynchmobs treffend bezeichnen würden“ (S. 166) – eine Bemerkung, die inzwischen eine erschreckende Aktualität erhalten hat.

Ein immer wieder diskutiertes Problem staatlicher Neutralität stellt der Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes dar. In seinem Kapitel „Der Präambel-Gott“ interpretiert Dreier die Präambel nicht als eine Aussage, die ausdrücken soll, dass die Verfassung im Namen und gestützt auf die Autorität eines Gottes ergangen sei, sondern als eine „Demutsformel“ (S. 183), die angesichts einer sich selbst gegebenen Verfassung auf die Endlichkeit und Relativität von Menschenwerk verweisen solle. Einen christlichen Ursprung der Verfassung aus der Präambel abzuleiten, sei daher nicht möglich.

Wie dem auch sei, die Bezugnahme auf einen Gott hat in oder vor der Verfassung eines säkularen Staates nichts zu suchen. Sie ist ein Verstoß gegen den Neutralitätsgrundsatz, da jeder wie auch immer interpretierter Sinn eines solchen Gottesbezugs mit dem Selbstverständnis profaner Weltanschauungen nicht vereinbar ist. Ein neutraler Staat, der eine agnostische Position einnehmen muss, kann sich in seiner Verfassung nicht auf einen Gott beziehen.

Zu guter Letzt wendet sich Dreier dem sogenannten Böckenförde-Diktum zu. Dreier zeigt auf, dass Böckenförde die von ihm erstmals 1964 formulierte These, der Staat bedürfe zur Begründung seiner Grundordnung eines zivilgesellschaftlich konstituierten Wertekonsenses, nicht selber erfunden hat, sondern dass es, wie bei solchen Thesen

üblich, Vorläufer gibt. Im persönlich und zeitlich engsten Umfeld Böckenfördes ist diese These vom Philosophen Joachim Ritter formuliert worden. In Bezug auf Hegel hat dieser 1957 formuliert, dass „*die Gesellschaft als solche nicht in der Lage ist, die Ordnungen zu erhalten, die sie freigibt. (...) Aber auch der Staat ist für Hegel nicht die eigentliche Macht der Bewahrung; er ist darauf verwiesen, daß die Individuen selber die geschichtlichen Ordnungen wahren*“ (S. 195). Diese staatsorientierte Perspektive überwog zunächst in der Rezeption von Böckenfördes These. Seit den 80er Jahren fand dann ein Wechsel in der Rezeption statt, und die Kirchen begannen, Böckenfördes These zu verwenden, um zu behaupten, dass auch der säkulare Staat der Religionen bedürfe, um seine Werteordnung zu begründen.

Dreier referiert die Kritik an dieser These, die u. a. auch auf einer von der Humanistischen Akademie zusammen mit der Friedrich-Ebert-Stiftung veranstalteten Tagung formuliert wurde und die im Wesentlichen darauf hinausläuft, dass die These so verstanden, dass nur Religionen Werte begründen könnten, unzutreffend ist (S. 200 f.).¹

Das hat im Grunde Böckenförde selber so gesagt, indem er sich gegen eine Interpretation gewandt hat, die aus seiner Sicht die Religionen instrumentalisiert und ihnen die Aufgabe zuweist, für die Integration der Gesellschaft zuständig zu sein (S. 207 f.). Allerdings muss man sagen, dass zumindest die Kirchen diese Aufgabe für sich angenommen haben und diese Aufgabe von der Politik auch eingefordert wird. Warum sollte der Staat Religionen und Weltanschauungen auch fördern, wenn sie von keinem Nutzen für ihn wären? Er dürfte sie dann auch gar nicht fördern. Eine aus staatlicher Sicht zweckfreie Förderung der Religionen und Weltanschauungen würde nämlich gegen den Neutralitätsgrundsatz verstoßen. Böckenfördes These hat, wie

¹ Vgl. Humanistische Akademie Berlin (Hrsg.): Humanismus aktuell. Hefte für Kultur und Weltanschauung. Heft 22: Humanismus und „Böckenförde-Diktum“, Berlin 2008.

dies immer so ist, unabhängig von den Absichten ihres Autors, ein Eigenleben entwickelt.

Gleichgültig wie man Böckenfördes These versteht, weist sie auf das Problem hin, das Dreier schon in seiner Einleitung formuliert hat: Wie wird der Zusammenhalt einer pluralen, freiheitlichen Gesellschaft hergestellt? Kann er organisiert werden? Wer sind die dafür zuständigen Instanzen? Auf dieses Problem hinzuweisen bleibt der aktuelle Gehalt von Böckenfördes These.

Eine Antwort hat Dreier nicht. Das ist in einer Gesellschaft, in der kommerzielle Firmen wie Facebook, Twitter, WhatsApp, Amazon oder Google schon als Einzelne mehr Einfluss auf die Lebensverhältnisse der Menschen haben als alle Religionen und Weltanschauungen zusammengenommen, auch nicht verwunderlich.

Thomas Heinrichs