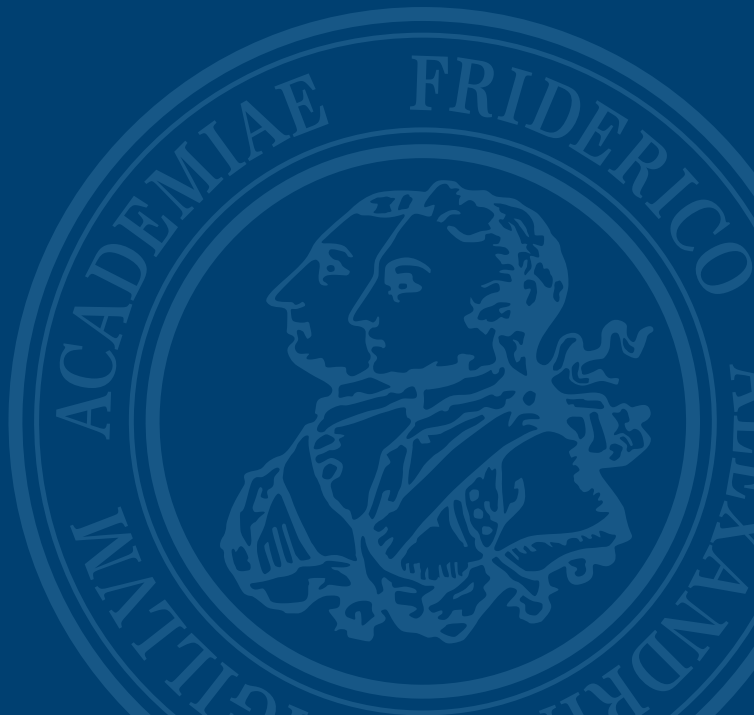


Erlanger Universitätsreden Nr. 77/2012, 3. Folge

Heiner Bielefeldt

# **Streit um die Religionsfreiheit**

## **Aktuelle Facetten der internationalen Debatte**



Heiner Bielefeldt

## Streit um die Religionsfreiheit

Aktuelle Facetten der internationalen Debatte

Der vorliegende Text ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den Prof. Bielefeldt am 1. März 2012 auf der Konferenz „Family Law International: Conflict and Accommodation in Cross-Border Legal Issues between State and Religion“ im Rahmen des EU-Projekts „RELIGARE“ am Zentrum für Islamisches Recht in Europa an der FAU gehalten hat.

# Inhalt

Streit um die Religionsfreiheit	
Aktuelle Facetten der internationalen Debatte	5
I. Kontroversen um ein „klassisches“ Menschenrecht	5
II. Partikularistische Verkürzungen eines universalen Menschenrechts?	8
III. Antiliberale Überformungen eines Freiheitsrechts?	15
IV. Schwierigkeiten und Möglichkeiten religiös-weltanschaulicher Gleichberechtigung	28
V. Die Religionsfreiheit im Gesamt der Menschenrechte	41
VI. Vertrauensbildung durch Religionsfreiheit	52
Über den Autor	59
Impressum	60



# Streit um die Religionsfreiheit\*

## Aktuelle Facetten der internationalen Debatte

### I. Kontroversen um ein „klassisches“ Menschenrecht

Kaum ein Menschenrecht steht international derart in der politischen Kontroverse wie die Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit – im Folgenden meist kurz „Religionsfreiheit“ genannt.<sup>1</sup> Dies mag überraschen, hängt der Religionsfreiheit in unseren Breiten doch seit langem die Aura des „Klassischen“ an. Immer wieder wurde sie aufs Engste mit dem historischen Durchbruch der Menschenrechte in Verbindung gebracht, ja gelegentlich sogar als deren eigentlicher Ursprung angesehen.<sup>2</sup> Dass der menschenrecht-

---

\* Eine etwas veränderte englische Fassung des Textes erscheint demnächst unter dem Titel „Misperceptions of Freedom of Religion or Belief“ bei Human Rights Quarterly.

1 Vgl. Manfred Nowak, UN Covenant on Civil and Political Rights. CCPR Commentary, 2. erw. Aufl., Straßburg 2005, S. 408, der davon spricht, die Religionsfreiheit sei „a particularly controversial right“.

2 So in der berühmten und zugleich von Anfang an hoch umstrittenen Studie von Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, neu abgedruckt in: Roman

liche Charakter der Religionsfreiheit ernsthaft zur Debatte stehen könnte, scheint von dorthier kaum vorstellbar. Und doch ist dies der Fall. So kollidiert der universalistische Geltungsanspruch dieses Menschenrechts mit einem religionspolitischen Klientelismus, der religiöse und weltanschauliche Vielfalt in die Antithese des „Eigenen“ und des „Fremden“ einspannt und von dorthier dazu neigt, einseitig Partei zu ergreifen. Dies kommt auch in politischen Gremien der Vereinten Nationen vor, beispielsweise im UN-Menschenrechtsrat, der eigentlich dazu berufen wäre, als Sachwalter des menschenrechtlichen Universalismus zu fungieren. Zugleich gerät der freiheitsrechtliche Kern der Religionsfreiheit von zwei entgegen gesetzten Seiten unter Druck, nämlich einerseits durch Forderungen nach staatlichem „Ehrschutz“ für Religionen (insbesondere den Islam), der die freiheitliche Debatte über Fragen von Religion und Weltanschauung zu ersticken droht, und andererseits durch ideologische Varianten eines Staatssäkularismus, der sich anschickt, den öffentlichen Raum von der manchmal verstörenden Präsenz religiöser Symbole zu purifizieren. Darüber hinaus wird das für die Menschenrechte konstitutive Gleichheitsprinzip zugunsten der Verteidigung privilegierter Staatsreligionen zurückgedrängt oder gelegentlich sogar für unanwendbar erklärt. Der menschenrechtliche Charakter der Religionsfreiheit wird aber auch dann unterminiert, wenn man sie abstrakt in Gegensatz zu anderen menschenrechtlichen Anliegen stellt – etwa zur Meinungsfreiheit oder zu Projekten einer umfassenden Antidiskriminierungspolitik, wie dies neuerdings verstärkt zu beobachten ist.

Infragestellungen der Religionsfreiheit geschehen keineswegs allein durch autoritäre Regime und ihre Fürsprecher. Neben diesen „üblichen Verdächtigen“, die leider oft genug den in sie gesetzten negativen Erwartungen entsprechen,

---

Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 2. Aufl. 1974, S. 1-77. Vgl. neuerdings dazu: Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a.M. 2011, S. 40ff.

kommen Zweifel und manche irritierenden Positionierungen auch innerhalb der Wissenschaft oder in zivilgesellschaftlichen Organisationen vor. Selbst im Kreise menschenrechtlich engagierter NGOs stößt man gelegentlich auf Unsicherheit, wenn es um das Thema Religionsfreiheit geht. Manche reagieren eher mit Abwehr oder Unbehagen auf dieses Menschenrecht – vielleicht weil sie nicht wissen, wie weit es reicht, wo seine Grenzen liegen und wie das Verhältnis zu anderen Menschenrechten – etwa der Gleichberechtigung der Geschlechter – zu verstehen ist. Die Besinnung auf Geltungsanspruch, Reichweite und Konturen der Religionsfreiheit dient deshalb nicht nur der Zurückweisung möglicher Attacken „von außen“, sondern ist Bestandteil eines Klärungsprozesses, der angesichts bestehender Missverständnisse auch innerhalb der Menschenrechtsbewegung selbst angezeigt ist.

Die folgenden Überlegungen geschehen nicht aus der Position eines unbeteiligten Beobachters. Vielmehr geht es mir darum, das Bewusstsein für die menschenrechtliche Qualität der Religionsfreiheit und die daraus resultierenden Konsequenzen zu schärfen. Als normativer Angelpunkt gilt mir dabei vor allem die wichtigste Verbürgung der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit im globalen Völkerrecht, nämlich Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte von 1966.<sup>3</sup> Auf eine systematische Auslegung dieser Norm möchte ich im vorliegenden Aufsatz allerdings verzichten und mich stattdessen primär mit einigen typischen aktuellen Missverständnissen auseinandersetzen, die um die Religionsfreiheit entstanden sind. Zur Strukturierung meiner Ausführungen ziehe ich vier Prinzipien heran, die für den Menschenrechtsansatz insgesamt bestimmend sind und insofern auch für die Religionsfreiheit gelten: Universalismus, Freiheit, Gleichheit, Unteilbarkeit.

---

3 Hilfreich für das Verständnis dieser Norm ist der „General Comment Nr. 22“, den das für die Auslegung des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Recht zuständige Monitoring-Gremium – genannt „UN-Menschenrechtsausschuss“ – im Jahre 1993 veröffentlicht hat. Gelegentlich werde ich auch andere normative Referenzen heranziehen.



## II. Partikularistische Verkürzungen eines universalen Menschenrechts?

Dass sich die Angehörigen bestimmter Religionen mancherorts ablehnenden Einstellungen bzw. feindseligen Handlungen ausgesetzt sehen, ist ein wichtiges Thema, das sowohl im Menschenrechtsrat als auch in der Generalversammlung der Vereinten Nationen in den vergangenen Jahren regelmäßig debattiert und zum Gegenstand von Resolutionen gemacht wurde. Zumeist ist dabei die Rede von „Islamophobie“, „Christianophobie“ und „Judeophobie“ – letzterer Begriff tritt gelegentlich an die Stelle des Begriffs Antisemitismus.<sup>4</sup> Es fällt auf, dass beispielsweise die Baha'i in den einschlägigen Texten niemals vorkommen, obwohl sie vor allem in Iran schon seit langem unter drastischen, ja existenzbedrohenden Verfolgungsmaßnahmen leiden und auch in einigen anderen Ländern systematisch diskriminiert werden. Zwar mag man gegen diese Beobachtung einwenden, dass jede Liste konkreter Beispiele zwangsläufig unvollständig sein wird. Trotzdem bleibt es verstörend, dass im Unterschied zum mittlerweile fest etablierten Begriff der Islamophobie der Begriff der „Bahaiphobie“ in den UN-Resolutionen zu religionsspezifischen „Phobien“ anscheinend gar nicht existiert. Auch von Feindseligkeit beispielsweise gegenüber Atheisten, Agnostikern oder etwa den Zeugen Jehovas ist darin nie die Rede. Diese Einseitigkeit steht in Widerspruch zum menschenrechtlichen Universalismus, wonach alle Menschen gleichermaßen in ihren grundlegenden Rechten anerkannt werden müssen, weil eben „alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ sind, wie es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen heißt.<sup>5</sup>

---

4 Vgl. General Assembly resolution 65/224, Präambel Abschnitt 9.

5 Artikel 1 Satz 1 der AEMR.

Die exklusive Hervorhebung von Islam, Christentum und Judentum entspricht nicht zufällig der Rechtslage einer Reihe von islamisch geprägten Ländern, die die Religionsfreiheit faktisch mehr oder minder eindeutig auf die Angehörigen der genannten Religionen beschränken.<sup>6</sup> Pate steht dabei das traditionelle islamische Verständnis göttlich offenbarer Religionen, zu denen neben dem Islam auch die vor-islamischen monotheistischen Offenbarungsreligionen zählen. Deren Angehörige konnten bekanntlich schon in den traditionellen islamischen Reichen – wie zuletzt dem Osmanischen Reich – Toleranz und eine weit reichende religionsrechtliche Autonomie genießen, während für Polytheisten, Atheisten und erst recht religiöse Neugründungen wie die post-islamischen Baha'i hingegen kein Raum vorgesehen war.<sup>7</sup> Ausgeschlossen war außerdem der Glaubenswechsel vom Islam zu einer anderen Religion.<sup>8</sup> Dieses traditionelle Konzept einer vorgängig begrenzten Toleranz wirkt in vieler Hinsicht bis heute nach und rutscht oft in die Semantik der Religionsfreiheit hinein, die damit in problematischer Weise auf eine *vorgängig begrenzte Liste religiöser Optionen reduziert* wird.

Staatliche Beschränkungen religiöser Freiheit auf einen vorgegebenen Kreis von Religionen bestehen nicht nur im islamischen Kontext. So anerkennt beispielsweise die Volksrepublik China offiziell fünf Religionen: Taoismus, Buddhismus, Islam, Katholizismus und Protestantismus.<sup>9</sup> Alle anderen Gruppen – darunter die staatlich verfolgte Falun Gong-Bewegung – sind damit aus

---

6 Vgl. Tad Stahnke/ Robert C. Blitt (Hg.), *The religion-state relationship and the right to freedom of religion or belief: A comparative textual analysis of the constitution of predominantly Muslim countries*, in: *Georgetown Journal of International Law* Bd. 36, S. 947-1077.

7 Vgl. Mathis Rohe, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München 3. Aufl. 2011, S. 257ff.

8 Vgl. Katharina Knüppel, *Religionsfreiheit und Apostasie in islamisch geprägten Staaten*, Frankfurt a.M. 2010.

9 Vgl. U.S. Department of State. 2010 annual report on international religious freedom: China, abgerufen unter: [www.state.gov/g/drl/rls/irf](http://www.state.gov/g/drl/rls/irf).

der Anwendung der Religionsfreiheit systematisch herausdefiniert. Eritrea anerkennt neben drei christlichen Konfessionen – koptisch Orthodoxen, Katholiken, Lutheranern – nur den Islam, nicht aber beispielsweise die Zeugen Jehovas, die dem Staat aufgrund ihrer Verweigerung des Militärdiensts suspekt sind.<sup>10</sup> Indonesien, das eine mehrheitlich muslimische Bevölkerung aufweist, sich aber nicht als islamischer Staat definiert, kennt offiziell sechs Religionen: Islam, Katholizismus, Protestantismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus.<sup>11</sup> Die Angehörigen der Ahmadiyyah-Gemeinde, die sich selbst als muslimische Reformbewegung verstehen, werden vom indonesischen Staat zunehmend unter Druck gesetzt, sich dem islamischen Mainstream anzuschließen. Russland nennt in seinem Religionsgesetz von 1997 vier traditionelle Religionen, die innerhalb der Geschichte des Landes eine tragende Rolle spielen: russische Orthodoxie, Islam, Judentum, Buddhismus.<sup>12</sup> Sonstige Religionen oder Konfessionen sind damit zwar nicht schon per se von der Religionsfreiheit ausgeschlossen; sie stehen aber in der sehr realen Gefahr, als „Sekten“ diskreditiert und benachteiligt zu werden. Das Stigma der „Sekte“ wird im Übrigen in vielen Staaten dazu herangezogen, bestimmte Gruppierungen – insbesondere kleine Gemeinschaften, traditionell nicht ansässige Gruppen oder religiöse Neugründungen – von vornherein aus dem Schutzbereich der Religionsfreiheit herauszuhalten oder zumindest auf Abstand zu halten. Etwas kryptisch fällt die Formulierung der Religionsfreiheit in der griechischen Verfassung aus, wenn es darin heißt, dass „alle bekannten Religionen“ frei seien.<sup>13</sup> Man könnte zahlreiche

---

10 Vgl. U.S. Department of State. 2010 annual report on international religious freedom: Eritrea, abgerufen unter: [www.state.gov/g/drl/rls/irf](http://www.state.gov/g/drl/rls/irf).

11 Vgl. U.S. Department of State. 2010 annual report on international religious freedom: Indonesia, abgerufen unter: [www.state.gov/g/drl/rls/irf](http://www.state.gov/g/drl/rls/irf).

12 Vgl. U.S. Department of State. 2010 annual report on international religious freedom: Russia, abgerufen unter: [www.state.gov/g/drl/rls/irf](http://www.state.gov/g/drl/rls/irf).

13 Vgl. U.S. Department of State. 2010 annual report on international religious freedom: Greece, abgerufen unter: [www.state.gov/g/drl/rls/irf](http://www.state.gov/g/drl/rls/irf).

weitere Beispiele für restriktive Definitionen des Anwendungsbereichs der Religionsfreiheit nennen.

Aus der Perspektive des menschenrechtlichen Universalismus gilt es demgegenüber festzuhalten, dass die Subjekte menschenrechtlicher Ansprüche *alle Menschen* sind. Diese an sich triviale, ja fast schon tautologische Klarstellung hat weitreichende Konsequenzen. Ansatz für eine Bestimmung des Gegenstandsbereiches der Religionsfreiheit ist nämlich zunächst und zuvorderst das *Selbstverständnis der jeweils betroffenen Menschen* – und zwar eben letztlich *aller Menschen* – in Fragen von Religion und Weltanschauung, das naturgemäß höchst unterschiedlich ausfallen kann. In jedem Fall werden sich die religiös-weltanschaulichen Selbstpositionierungen der Menschen nicht bruchlos in einen staatlich vorgegebenen Kanon legitimer Optionen einfügen lassen, sondern eine Vielfalt von weiteren Möglichkeiten eröffnen, die ebenfalls als Ausdruck der Religions- und Weltanschauungsfreiheit respektiert werden wollen. Damit wird der Anwendungsbereich dieses Menschenrechts enorm geweitet. Genau in diesem Sinne plädiert der für das Monitoring des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte zuständige UN-Menschenrechtsausschuss denn auch für ein offenes und weites Verständnis von Religions- und Weltanschauungsfreiheit, wobei der Begriff „belief“ (im Deutschen mit „Weltanschauung“ wiedergeben) dafür steht, dass auch nicht-religiöse Grundüberzeugungen in den Schutzbereich dieses Menschenrechts gehören. Im „General Comment“ Nr. 22 des Ausschusses aus dem Jahr 1993 heißt es: „Artikel 18 schützt theistische, nicht-theistische und atheistische Anschauungen sowie das Recht, sich zu keiner Religion oder Weltanschauung zu bekennen. Die Ausdrücke ‚Weltanschauung‘ und ‚Religion‘ müssen in weitem Sinne ausgelegt werden. Artikel 18 beschränkt sich in seiner Anwendung nicht auf traditionelle Religionen und Weltanschauungen oder

auf solche Religionen und Weltanschauungen, die ähnliche institutionelle Merkmale und Praktiken aufweisen wie traditionelle Religionen.“<sup>14</sup>

Es überrascht nicht, dass ein solch offenes Verständnis der Religionsfreiheit auf Widerstände stößt und manche Bedenken auf den Plan ruft. Eine typische Befürchtung geht dahin, dass die Religionsfreiheit zum Deckmantel für gefährliche Organisationen werden könnte. Man mag dabei an Bewegungen denken, die ihre Mitglieder gezielt in Abhängigkeiten verstricken und ausbeuten, oder auch auf religiös motivierten Terrorismus verweisen. Nun kann kein Zweifel bestehen, dass es destruktive und menschenverachtende religiöse Praktiken gibt, die von Staats wegen nicht hingenommen werden können. Für den Fall, dass dagegen konkreter staatlicher Schutz erforderlich ist, weist die Religionsfreiheit, wie sie in Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte formuliert ist, ausdrücklich Beschränkungsmöglichkeiten auf, die allerdings ihrerseits an strenge Kriterien gebunden sind: Etwaige Einschränkungen der Religionsfreiheit müssen gesetzlich klar formuliert sein, sie müssen einem legitimen Ziel (aus einer abschließend definierten Liste möglicher Ziele) dienen, zur Erreichung des entsprechenden Ziels geeignet, erforderlich und verhältnismäßig sein, und sie dürfen nicht in diskriminierender Weise angewendet werden. Der innere Bereich der Religionsfreiheit – das *forum internum* – ist darüber hinaus möglichen Einschränkungen ganz entzogen.<sup>15</sup> Die Staaten haben, wenn sie Beschränkungen der Religionsfreiheit meinen vornehmen zu müssen,

---

14 UN-Menschenrechtsausschuss, General Comment Nr. 22, Abschnitt 2. Zitiert (mit leichten Korrekturen der Übersetzung) nach: Deutsches Institut für Menschenrechte (Hg.), Die „General Comments“ zu den VN-Menschenrechtsverträgen. Deutsche Übersetzung und Kurzeinführungen, Baden-Baden 2005, S. 92. Auch die weiteren Zitate des General Comment im vorliegenden Aufsatz sind dieser Sammlung entnommen.

15 Vgl. Eckart Klein/ Bernhard Schäfer, Religionsfreiheit und Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte, in: Andreas Zimmermann (Hg.), Religion und Internationales Recht, Berlin 2006, S. 127-156.

demnach eine *komplexe Argumentationslast* zu tragen. Sie müssen Gründe und Belege für die Legitimität, Notwendigkeit und Angemessenheit konkreter Restriktionen vorbringen und sich mit kritischen Einwänden in der Öffentlichkeit und ggf. vor Gerichten auseinandersetzen. Diese Argumentations- und Beweislast zu umgehen, indem man bestimmte Gruppen – insbesondere die in der Gesellschaft oft pauschal verdächtigten „Sekten“ – definitorisch von vornherein aus dem Anwendungsbereich der Religionsfreiheit heraushält, wie dies mancherorts geschieht, ist deshalb nicht akzeptabel.

Ein anderes Argument gegen ein weites und offenes Verständnis der Religionsfreiheit ist die Befürchtung, dass dieses Menschenrecht durch inflationäre Beanspruchung seine Konturen und seinen Sinn verlieren könnte. Dieser Einwand hat Gewicht. Wenn beispielsweise die Fan-Gemeinde von „Star Wars“ neuerdings Anstalten macht, sich – aus welchen Gründen auch immer – gelegentlich als Religionsgemeinschaft zu bezeichnen,<sup>16</sup> ist eine Grenze erreicht, bei der deutlich wird, dass die Religionsfreiheit in Trivialitäten abzurutschen droht. Dass es indes möglich ist, dieser Gefahr zu wehren, ohne Zuflucht zu einem festen Kanon vorab anerkannter Religionen zu nehmen, hat bereits vor 30 Jahren der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte gezeigt. Er hat verlangt, dass die im Rahmen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit geschützten Überzeugungen „a certain level of cogency, seriousness, cohesion and importance“ aufweisen müssen.<sup>17</sup> Es geht also um die religiösen oder weltanschaulichen *Grundüberzeugungen*, die für einen Menschen (oder eine Gruppe von Menschen) tragend sind, die das Gesamt der Weltansicht eines Menschen prägen und sich auch lebenspraktisch niederschlagen. Mit Paul Tillich gesprochen: Religion – und Ähnliches ließe sich

---

16 In einem nationalen Zensus in der Tschechischen Republik sollen sich jüngst mehr als 15.000 Menschen als Anhänger einer Star Wars-Religion bezeichnet haben. Vgl. Christian Post vom 20. Dezember 2011.

17 EGMR zu *Campbell & Cosans v. United Kingdom*, (appl. 7511/76 & 7743/76) vom 25. Februar 1982.

von der Weltanschauung sagen – ist das, was einen Menschen „unbedingt angeht“.<sup>18</sup> Nicht jede Meinung, die jemand zu einer konkreten Sachfrage vertritt, fällt in diesen Bereich – weshalb Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit bei aller Nähe zueinander eben doch auch unterschieden bleiben. Nicht jedes Kleidungsstück, das jemand gern tragen möchte, ist Ausdruck der Religionsfreiheit, und nicht jeder Kaffeezirkel dürfte in der Lage sein, einen Anspruch auf Anerkennung als Religionsgemeinschaft zu plausibilisieren.

Vom Universalismus der Menschenrechte her gedacht, bleibt es sinnvoll, die Selbstverständnisse der Menschen in ihrer Vielgestaltigkeit zum Ausgangspunkt zu nehmen und in diesem Sinne bei einem offenen und weiten Verständnis von Religion bzw. Weltanschauung anzusetzen. Auf diese Weise öffnet sich der Raum für eine nicht vorgängig begrenzbare Vielfalt. Gleichzeitig muss es möglich sein, denjenigen, die ihre Überzeugung oder Praxis im Kontext der Religionsfreiheit anerkannt wissen wollen, konkrete Darlegungspflichten aufzuerlegen, ihnen also abzuverlangen, den Charakter einer lebensprägenden, grundlegenden und praxisrelevanten Überzeugung plausibel zu erweisen. Gewiss: Den Gegenstandsbereich der Religions- und Weltanschauungsfreiheit auf diese Weise „case by case“ zu definieren, bleibt im Einzelnen oft schwierig. Bei der Bestimmung der Grenzen dürften immer wieder neu Phänomene auftauchen, ungewohnte religiöse oder weltanschauliche Interessen vorgebracht werden und kontroverse Einschätzungen aufeinander treffen.<sup>19</sup> Die daraus resultierenden schwierigen Fragen dadurch zu umgehen, dass man sich von Staats wegen schlicht auf einen vorab festgelegten Kanon legitimer Religionen oder Weltanschauungen zurückzieht,

---

18 Auf dieses Konzept von Tillich berufen sich auch W. Cole Durham/ Brett G. Scharffs, *Law and Religion. National, International, and Comparative Perspectives*, New York 2010, S. 46.

19 Vgl. T. Jeremy Gunn, *The Complexity of Religion and the Definition of „Religion“ in International Law*, in: *Harvard Human Rights Journal*, Bd. 16 (2003), S. 189-214.

wäre menschenrechtlich indes nicht akzeptabel; es wäre ein Verstoß gegen den für die Menschenrechte konstitutiven normativen Universalismus.<sup>20</sup>

### III. Antiliberale Überformungen eines Freiheitsrechts?

Der freiheitliche Charakter ist dem Menschenrecht der Religionsfreiheit geradezu auf die Stirn geschrieben, und er wird in den einschlägigen völkerrechtlichen Verbürgungen weiter ausdifferenziert. Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte stellt klar, dass der Mensch im inneren Bereich der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit keinen legitimen Einschränkungsmöglichkeiten unterliegt; in ihrem „forum internum“ ist dieses Freiheitsrecht demnach absolut geschützt. Dies schließt auch die Möglichkeit des Glaubenswechsels ein.<sup>21</sup> Geschützt – wenn auch nicht völlig frei von möglichen Einschränkungen – sind aber auch äußere Manifestationen von Religion und Weltanschauung (im „forum externum“), die gleichermaßen individuelle wie komunitäre Praktiken einschließen und im privaten wie im öffentlichen Raum stattfinden können. Es handelt sich bei der

---

20 Vgl. Michael Wiener, *The Mandate of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief – Institutional, Procedural and Substantive Legal Issues*, in: *Religion and Human Rights*, Bd. 2 (2007), S. 3–17.

21 Vgl. UN-Menschenrechtsausschuss, *General Comment Nr. 22*, Abschnitt 5: „Der Ausschuss weist darauf hin, dass die Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung ‚zu haben oder anzunehmen‘, notwendig die Freiheit einschließt, eine Religion oder Weltanschauung zu wählen, einschließlich insbesondere des Rechts, seine gegenwärtige Religion oder Weltanschauung durch eine andere Religion oder Weltanschauung zu ersetzen oder einen atheistischen Standpunkt einzunehmen, sowie des Rechts, seine Religion oder Weltanschauung zu behalten.“



Religionsfreiheit also um ein *umfassendes Freiheitsrecht der Menschen*, in Fragen von Religion und Weltanschauung ihren je eigenen Weg zu finden, für die eigene Position missionarisch einzutreten oder sich selbst missionieren zu lassen, sich einer Religionsgemeinschaft anzuschließen oder eine solche zu verlassen, neue Vereinigungen zu bilden, religiöse Rituale allein oder in Gemeinschaft mit anderen auszuüben, Religionskritik zu formulieren oder den eigenen Glauben gegen solche Kritik zu verteidigen, die eigenen Kinder nach den familiären Überzeugungen entsprechend zu erziehen, religiöse oder weltanschauliche Literatur zu erwerben (auch aus dem Ausland zu importieren) und sie in der Gesellschaft zu verbreiten, das Leben allein und zusammen mit anderen nach den eigenen Glaubensüberzeugungen zu gestalten und dies auch öffentlich kundzutun. Es versteht sich, dass diese Aufzählung von Möglichkeiten exemplarisch bleibt.<sup>22</sup>

Freiheitsrechte sind dadurch definiert, dass sie die Entscheidung, ob und wie jemand von seiner Freiheit Gebrauch macht, den betroffenen Menschen überantworten. Deshalb gibt es neben der „positiven“ Religionsfreiheit notwendig auch die „negative“ Religionsfreiheit, nämlich das Recht, sich religiös oder weltanschaulich *nicht* zu betätigen, *nicht* zu interessieren, *nicht* zu bekennen, sich *keiner* Glaubensgemeinschaft anzuschließen usw. Positive und negative Religionsfreiheit gehören wie zwei Seiten einer Medaille zusammen. Sie sind beide gleich wichtig, und jeder Versuch, sie in eine Rangordnung zu bringen oder sie abstrakt gegeneinander auszuspielen, würde den freiheitlichen Charakter dieses Menschenrechts insgesamt verdunkeln. Wer den Akzent ausschließlich auf die positive Religionsfreiheit setzt und ihr „negatives“ Gegenstück ausblendet oder abwertet, verformt das Freiheitsrecht zu einem Vorrecht primär der religiös oder weltanschaulich engagierten Menschen. Die komplementäre Funktionalisierung erfolgt

---

22 Vgl. Paul M. Taylor, *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge 2005, S. 203ff.

durch eine einseitige Betonung der negativen Religionsfreiheit, in deren Namen beispielsweise Projekte einer Purifizierung des öffentlichen Raums von religiösen Symbolen vorangetrieben werden. Im englischen Sprachgebrauch wird die Verkürzung auf die positive Religionsfreiheit durch die Formel „right to religion“ nahegelegt, die zwar technisch völlig inkorrekt ist, aber dennoch ab und zu vorkommt.<sup>23</sup> Das Gegenstück zu diesem einseitig verkürzten „right to religion“ wäre die Formel „freedom from religion“, in der der Akzent ausschließlich auf die negative Komponente des Freiheitsrechts fällt.<sup>24</sup> Dagegen ist es wichtig, deutlich zu machen, dass die Religions- und Weltanschauungsfreiheit – „freedom of religion or belief“ – die positive und die negative Option des Freiheitsgebrauchs gleichermaßen umfasst, weil nur so ihr freiheitlicher Gehalt wirklich zum Tragen kommen kann.

Dass es bei der Religionsfreiheit um *Freiheit der Menschen* geht, ist eine Feststellung, die wiederum geradezu trivial erscheint, sich dennoch immer wieder als notwendig erweist. Denn es gibt eine Reihe von Tendenzen, die – gewollt oder ungewollt – darauf hinauslaufen können, gerade diesen freiheitsrechtlichen Kern des Menschenrechts auszuhöhlen oder zumindest zu verdecken. Dies kann unter ganz unterschiedlichen Vorzeichen geschehen, etwa im Namen einer (1) Bekämpfung von „Religionsdiffamierungen“, zum (2) Schutz religiöser Identitäten, zur (3) Durchsetzung einer staatlich behüteten „interreligiösen Harmonie“ oder im Interesse einer (4) Zurückdrängung des Religiösen aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

---

23 So etwa in einem Aufsatz von Osman Tastan, Human Rights in Islamic Law: Religion, Law and Politics, in: Gianluca Sadun Bordoni (Hg.), Human Rights and Intercultural Dialogue in the Mediterranean, Napoli 2009, S. 159-165, hier S. 164.

24 Vgl. Amos N. Guiora, Freedom from Religion. Rights and National Security, Oxford 2009.

## 1. Bekämpfung von „Religionsdiffamierungen“

Das wohl bekannteste Beispiel einer antiliberalen Überformung der Religionsfreiheit bieten diverse UN-Resolutionen zur Bekämpfung von „Religionsdiffamierung“, die bis vor Kurzem regelmäßig von der Organisation der Islamischen Kooperation (OIC) im UN-Menschenrechtsrat und in der UN-Generalversammlung eingebracht und meist sehr kontrovers debattiert wurden.<sup>25</sup> Höhepunkt der Auseinandersetzung war der Streit um die dänischen Mohammed-Karikaturen im Jahre 2006, auf die viele Muslime weltweit empfindlich reagierten. Letzteres ist angesichts des provokativen, verletzenden Charakters der Karikaturen durchaus nachvollziehbar. Gleichwohl erweisen sich die Resolutionen zu „combating defamation of religions“ bei näherem Hinsehen als hoch problematisch. Denn sie erwecken den Eindruck, Religionen als solche könnten Rechtsschutz gegen etwaige Verletzungen ihrer Reputation beanspruchen – eine Vorstellung, die die Systematik der Menschenrechte völlig sprengt. Außerdem legen sie mit ihrem Ruf nach staatlichen Verbotsmaßnahmen autoritäre Lesarten nahe. Die Gegner der Resolutionen fürchteten zu Recht, dass dadurch in letzter Konsequenz eine Blasphemie-Gesetzgebung Pakistanischen Typus, in der vage definierte Delikte sogar die Todesstrafe nach sich ziehen können,<sup>26</sup> eine menschenrechtssemantische Deckung erhalten könnte, was gleichermaßen absurd wie fatal wäre. Der Sache nach tritt in den Resolutionen zur Bekämpfung von Religionsdiffamierung jedenfalls eine Art „Ehrschutz“ für Religionen – genauer

---

25 Vgl. Commission on Human Rights resolutions 1999/82, 2000/84, 2001/4, 2002/9, 2003/4, 2004/6, 2005/3; General Assembly resolutions 60/150, 61/164, 62/154, 63/171, 64/156, 65/224; Human Rights Council resolutions 4/9, 7/19, 10/22, 13/16. Vgl. dazu kritisch: Robert C. Blitt, *The Bottom Up Journey of “Defamation of Religion” from Muslim States to the United Nations: A Case Study of the Migration of Anti-Constitutional Ideas*, in: *Studies in Law, Politics and Society*, Bd. 56 (2011), S. 121-211.

26 Vgl. Freedom House, *Policing Belief: The Impact of Blasphemy Laws on Human Rights*, Washington 2010, S. 69-87 (zu Pakistan).

gesagt: für bestimmte Religionen, insbesondere den Islam – an die Stelle eines Freiheitsrechts der Menschen. Menschenrechtlich ist dies ein Irrweg, und es gilt deshalb gegen mögliche Missverständnisse deutlich zu machen, dass dies mit Religionsfreiheit nichts zu tun hat.<sup>27</sup> Mehr noch: Das Anliegen der Religionsfreiheit wird ins Gegenteil verkehrt.

Nach mehr als zehn Jahren verzichtete die OIC im Jahre 2011 erstmals darauf, Resolutionsentwürfe zum Thema „combating defamation of religions“ vorzulegen. Mehrere Akteure – darunter die UN-Hochkommissarin für Menschenrechte Navi Pillay, der Generalsekretär der OIC Ekmeleddin Ihsanoglu sowie das US-Außenministerium unter Hillary Clinton – hatten sich im Vorfeld darum bemüht, die zum leeren Ritual erstarrte Konfrontation vor allem zwischen westlichen und islamischen Staaten zu diesem Komplex zu überwinden und wieder Bewegung in die Debatte zu bringen. Zu diesem Zweck wurde ein neues, eher konsensfähiges und in der Tat produktiveres Themenfeld eröffnet, nämlich die Bekämpfung religiösen Hasses und seiner Ursachen, die vor allem in negativen Stereotypen bestehen. Eine von der OIC im März 2011 im Menschenrechtsrat vorgelegte Resolution zur notwendigen Überwindung religiöser Stereotypen und damit einhergehender Diskriminierungen wurde denn auch im Konsens verabschiedet<sup>28</sup> – was zweifellos eine positive Entwicklung darstellt. Ob die Konfrontation zum Thema „Religionsdiffamierung“ damit tatsächlich ausgeräumt ist, wird aber erst die Zukunft zeigen. Sicherlich wäre es naiv anzunehmen, dass die politischen und ideologischen Differenzen in der Sachfrage verschwunden oder gelöst wären. Deshalb bleibt Wachsamkeit weiterhin geboten.

---

27 Vgl. Jeroen Temperman, *Blasphemy, Defamation of Religions and Human Rights Law*, in: *Netherlands Quarterly of Human Rights*, Bd. 26/4 (2008), S. 485-516.

28 Vgl. Human Rights Council resolution 16/18 vom 24. März 2011. Die Resolution trägt den Titel: „Combating intolerance, negative stereotyping and stigmatization of, and discrimination, incitement to violence and violence against persons based on religion or belief“.

Die (vorläufige) Überwindung der abstrakten Konfrontation zwischen der OIC und der westlichen Staatengruppe zur Bekämpfung von Religionsdiffamierung hat übrigens den Blick erneut dafür geöffnet, dass beide Gruppen jeweils aus heterogenen Mitgliedern mit höchst unterschiedlichen Orientierungen bestehen. Im Falle der OIC reicht das Spektrum von Staaten mit eher laizistischer Tradition – wie die Türkei oder der Senegal – bis hin zum puritanischen Saudi-Arabien und der islamischen Republik Iran mit ihren teils klerikal dominierten Staatsgremien. Die in den einschlägigen UN-Resolutionen zur Religionsdiffamierung mobilisierte außenpolitische Geschlossenheit geht denn auch nicht immer mit gleichgerichteten religionspolitischen Interessen im Inneren der Staaten einher. Im Gegenzug gilt aber genauso, dass die kritische Haltung der westlichen Staaten gegenüber den OIC-Resolutionen keineswegs durchgehend durch eine entsprechend konsistente freiheitliche Religionspolitik in Inneren gedeckt ist. So halten mehrere europäische Staaten – etwa Griechenland – bis heute an Anti-Blasphemiegesetzen fest, die der Struktur nach den einschlägigen Gesetzen in einigen gemäßigeren OIC-Staaten strukturell nicht unähnlich sind.<sup>29</sup>

## 2. Schutz religiöser Identitäten

Während die autoritäre Stoßrichtung der Resolutionen zu „combating defamation of religions“ auf der Hand liegt, muss man bei Forderungen nach Anerkennung oder Schutz religiöser „Identitäten“ genauer hinschauen. Der Identitätsbegriff begegnet in politischen und akademischen Debatten in geradezu inflationärer Häufigkeit, und man trifft ihn auch im Menschenrechtsbereich immer wieder, nicht zuletzt im Zusammenhang der Religionsfreiheit. Dabei kann es um konservative Projekte zur Wahrung religiös-politischer

---

29 Vgl. Freedom House, Policing Belief, a.a.O., S. 35-42 (zu Griechenland).

Homogenität in einer Gesellschaft gehen oder auch um die Anerkennung vielfältiger Identitäten von Minderheiten, die gegen gesellschaftlichen Assimilierungsdruck geschützt werden sollen. Politisch ist der Identitätsbegriff insofern nicht eindeutig mit einem bestimmten Lager konnotiert. Auf den deutschen innenpolitischen Debattenkontext übertragen, kann er sowohl für stramm-nationalistische Leitkulturkonzepte als auch für „Multikulti“ und „diversity“ stehen.<sup>30</sup> In jedem Fall birgt er jedoch die Gefahr, dass die freiheitliche Komponente, die den normativen Kern des Menschenrechtsansatzes ausmacht, aus dem Blickfeld gedrängt wird. Was Habermas gegen Charles Taylors Konzept multikultureller Identitätspolitik einst zu bedenken gab, dass nämlich „der ökologische Gesichtspunkt der Konservierung von Arten“ keinesfalls auf menschliche Kulturen übertragen werden dürfe,<sup>31</sup> weil dies freiheitswidrige Konsequenzen haben könnte, bleibt als Mahnung auch – und sogar erst recht – hinsichtlich von Forderungen nach Anerkennung gegebener religiöser Identitäten bedenkenswert. Denn mehr noch als sonstige „kulturelle Rechte“ beinhaltet die Religionsfreiheit das Recht der Menschen, sich in Fragen von Religion und Weltanschauung *selbstbestimmt zu entscheiden*, einen angestammten Glauben ggf. zu wechseln und andere Menschen durch Überzeugungsarbeit zu einem Glaubenswechsel einzuladen. Es geht bei der Religionsfreiheit also nicht um staatliche Anerkennung und Förderung vorgegebener religiöser Identitäten, sondern wiederum um die individuelle und komunitäre *Freiheit der Menschen*, solche Identitäten selbstbestimmt zu entwickeln, zu verteidigen, zu verändern, einschließlich der Möglichkeit, sich dafür gar nicht zu interessieren. Zur Religionsfreiheit zählt darüber hinaus auch das Recht, religiöse Selbstverständnisse *anderer* Menschen und Gruppen herauszufordern, kritische Fragen zu stellen und

---

30 Vgl. Heiner Bielefeldt, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007, S. 57ff.

31 Jürgen Habermas, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Gutmann/Taylor (Hg.), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt 1993, S. 147-196, hier S. 173.

gewaltlose Provokationen zu formulieren. Vor allem diese Komponente kann in der beliebten Redeweise von der gebotenen Respektierung gegebener Identitäten leicht untergehen.

Verschärft wird das Risiko von Missverständnissen, wenn religiöse und ethnische Identitäten miteinander verflochten werden. Das Thema Religionsfreiheit kann dann in den engeren Zusammenhang der Rassismusbekämpfung geraten.<sup>32</sup> Für diese Nähe von Religion und Ethnizität gibt es immer wieder einleuchtende empirische Gründe, etwa wenn ethnische Minderheiten ihr Profil unter anderem durch eine gemeinsame religiöse Tradition bestimmen oder wenn manche religiösen Gruppen sich zugleich durch eine gemeinsame Herkunft und Geschichte definieren. Umso wichtiger ist es aber, darauf Acht zu geben, dass aus solchen phänomenalen Überlappungen nicht die Konsequenz einer generellen *Ethnisierung des Religionsbegriffs* gezogen wird.<sup>33</sup> Dadurch könnte eine wichtige Dimension aus dem Blick geraten, die für das Verständnis und die Praxis der Religionsfreiheit unverzichtbar bleibt: Es ist dies die Tatsache, dass Religionen und Weltanschauungen in der Regel Bekenntnisse implizieren,<sup>34</sup> die Gegenstand kommunikativer Auseinandersetzungen werden können und die unter Umständen auch in Theologien, Philosophien oder religionsrechtlichen Systematisierungen eine spezifisch reflexive Gestalt gewinnen. Für ethnische Merkmale gilt dies nicht in vergleichbarer Weise. Wenn über sie gesprochen wird, dann eher im

---

32 Der UN-Menschenrechtsrat kreierte im Jahre 2006 einen Adhoc-Ausschuss zur Prüfung möglicher ergänzender Standards zur UN-Konvention von 1965 über die Abschaffung aller Formen der Rassendiskriminierung (vgl. UN Doc. A/HRC/AC.1/2/2). Dieser Ad-hoc Ausschuss beschäftigt sich vor allem mit der Frage, ob zur Bearbeitung religionsbezogener Formen von Kulturrassismus neue völkerrechtliche Normen erforderlich sind.

33 Für den Begriff der Weltanschauung besteht diese Gefahr nicht in vergleichbarem Maße.

34 Gegen eine mögliche „protestantische“ Engführung im Religionsverständnis sei betont, dass die Bekenntniskomponente einen höchst unterschiedlichen Stellenwert haben kann.

Modus narrativer Selbstvergewisserung. Daraus folgt, dass religiöse oder weltanschauliche Positionen – im Unterschied zu ethnischen Merkmalen oder zumindest in höherem Maße als diese – eben auch *Gegenstand kritischer Rückfragen* werden können. Genau diese Möglichkeit kommunikativer Auseinandersetzung im Für und Wider unterschiedlicher religiöser, religionskritischer, religionsrechtlicher, philosophischer und weltanschaulicher Positionierungen bildet einen unverzichtbaren Bestandteil des Menschenrechts der Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Dies aber droht aus dem Blick zu geraten, wenn religiöse und weltanschauliche Orientierungen auf derselben Ebene wie ethnische Merkmale thematisiert und primär als Elemente zur Bestimmung von individuellen und Gruppenidentitäten verhandelt werden. Es gibt also gewichtige Gründe dafür, gegenüber der Vermischung von Religionsfreiheit und identitätspolitischen Forderungen wachsam zu bleiben, damit das freiheitsrechtliche Profil der Religionsfreiheit nicht abgeschliffen wird.

### 3. Durchsetzung einer staatlich behüteten „interreligiösen Harmonie“

Eine Quelle weiterer Missverständnisse – ebenfalls mit möglichen antiliberalen Konsequenzen – besteht in der Funktionalisierung der Religionsfreiheit zugunsten „interreligiöser Harmonie“, womöglich gar einer staatlich behüteten Harmonie der Religionen (bzw. einiger Religionen). In vielen Debatten kann man erleben, dass das Thema Religionsfreiheit sehr schnell mit dem friedlichen Zusammenleben unterschiedlicher Religionen assoziiert wird. Dieser Zusammenhang ist nicht abwegig; denn die Religionsfreiheit steht als Menschenrecht durchaus für ein Friedenskonzept. Schon die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 betont, dass die Anerkennung von Menschenwürde und Menschenrechten die „Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des *Friedens in der Welt*“ bildet. Allerdings handelt es sich bei dem durch die Religionsfreiheit ermöglichten Frieden um



einen eher „unbequemen“ Frieden, gegründet auf dem Respekt vor den religiösen und weltanschaulichen Selbstpositionierungen der Menschen in ihrer Vielfalt. Die Religionsfreiheit schützt deshalb stets auch die Rechte von Minderheiten, von Minderheiten innerhalb der Minderheiten, von Dissidentinnen und Dissidenten, Kritikerinnen und Konvertiten sowie von Menschen mit uneindeutigen religiösen Orientierungen. Eine Gesellschaft, die die Religionsfreiheit ernst nimmt, wird in der Konsequenz eine komplexe und nicht leicht überschaubare Landschaft vielfältiger religiöser und weltanschaulicher Positionen hervorbringen, die ihrerseits nicht immer nur schieflich-friedlich nebeneinander bestehen, sondern sich gelegentlich aneinander reiben dürften.

Als Menschenrecht zielt die Religionsfreiheit somit auf einen genuin *freiheitlichen Frieden*, der auch die friedliche Konkurrenz unterschiedlicher Überzeugungen freisetzt und Raum für Kritik und Gegenkritik eröffnet. Mit Konzepten einer staatlich bewachten und möglichst störungsfreien interreligiösen Harmonie ist ein solches offenes Friedenskonzept nicht kompatibel. Eine entscheidende Testfrage ist wiederum die Möglichkeit von Konversion und Mission. Viele Staaten – vor allem im islamisch dominierten Nahen Osten, aber auch in Zentral- und Südostasien – beschränken oder verbieten Konversion und Missionstätigkeit, wobei oft drastische Mittel von sozialem Mobbing bis hin zur strafrechtlichen Verfolgung zum Zuge kommen.<sup>35</sup> In Extremfällen droht Konvertiten sogar die Todesstrafe. Oft geschehen die Repressalien unter Verwendung des Begriffs „Proselytismus“, der dabei mit negativen Phänomenen im Umfeld von Missionstätigkeit konnotiert, aber kaum jemals präzise definiert wird. Vorgebliches Ziel der Restriktionen ist vielfach der religiöse bzw. interreligiöse Friede in der Gesellschaft. Dasselbe Argument wird auch dazu herangezogen, bestimmte religiöse Gruppen

---

35 Vgl. Christian Solidarity Worldwide, *No Place to Call Home. Experiences of Apostates from Islam. Failures of the International Community*, New Malden 2008.

zu drangsalieren, die – als Minderheiten, Neugründungen oder aufgrund ihrer Kontakte ins Ausland – als Bedrohung für den religiös-konfessionellen Status quo in der Gesellschaft gelten. Betroffen sind davon zum Beispiel die Ahmadis in Pakistan und Indonesien oder christliche Gemeinschaften, die etwa in nahöstlichen Staaten oft mit dem teils ungeliebten „Westen“ in Verbindung gebracht werden; dies trifft insbesondere protestantische Gruppen, die als von Amerika gesteuert gelten und zudem noch als Missionskirchen verdächtigt werden.

#### 4. Forcierte Privatisierung des Religiösen

Autoritäre Vorstellungen einer staatlich garantierten Harmonie firmieren manchmal auch unter umgekehrten Vorzeichen, nämlich im Sinne von „freedom from religion“. Nicht wenige Menschen denken beim Thema Religion vor allem an unangenehme Erscheinungsformen wie eifernde Prediger, bigotte Tugendapostel, moralisierende Bevormundung, Dogmatismus, Fanatismus oder gar Gewalt. Dem entsprechen Wunschvorstellungen von einer Gesellschaft, in der die Religion keine Rolle mehr spielt und in der Öffentlichkeit wenig sichtbar wird. Manche versprechen sich davon eine befriedende Wirkung für die Gesellschaft. „And no religion, too“ heißt es im Refrain eines berühmten Songs, in dem John Lennon die Vision einer friedlich vereinigten Menschheit ohne Staatsgrenzen und eben auch ohne Religionen heraufbeschwört.<sup>36</sup> Man kann davon ausgehen, dass solche Vorstellungen in weiten Teilen der europäischen Gesellschaften Anklang und Zustimmung finden.

Diejenigen, die für ein Heraushalten der Religion aus dem öffentlichen Leben plädieren, berufen sich gern auf die „negative Religionsfreiheit“

---

36 Der Titel aus dem Jahre 1971 lautet „Imagine all the people“.

sowie auf die religiös-weltanschauliche Neutralität des säkularen Rechtsstaates. Nun bildet die negative Komponente, wie oben dargestellt, einen integralen Bestandteil der Religionsfreiheit, komplementär zur positiven Religionsfreiheit; und sie ist nicht weniger relevant als diese. Die negative Religions- und Weltanschauungsfreiheit schützt die Menschen davor, gegen ihren Willen zu einem religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis oder zu entsprechenden Praktiken gedrängt zu werden. Kritisch-grenzziehende Wirkung entfaltet sie vor allem gegenüber dem Staat. Gegen ein immer wieder anzutreffendes Missverständnis bleibt allerdings klarzustellen, dass die negative Religionsfreiheit nicht etwa einen Anspruch schafft, generell von der Konfrontation mit Religion oder Weltanschauung in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verschont zu werden. Die für manche Menschen verstörende Präsenz sichtbarer und hörbarer religiöser Symbole gehört vielmehr zu einer freiheitlichen, pluralistischen Gesellschaft, die durch Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, Vereinigungsfreiheit, Versammlungsfreiheit und andere Freiheitsrechte strukturiert wird. Eine staatlich forcierte Privatisierung des Religiösen würde demgegenüber einen starken Staat mit umfassenden Kontroll- und Zwangsbefugnissen voraussetzen; sie wäre das Ende der freiheitlichen Gesellschaft.<sup>37</sup>

Missverständnisse entstehen in diesem Zusammenhang schließlich auch um den Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität des säkularen Staates. So hört man beispielsweise immer wieder, die staatliche Schule sei ein „neutraler“ Raum, in dem Religion (abseits des Religionsunterrichts) um des allgemeinen Schulfriedens willen nichts zu suchen habe. Manche schauen dabei auf Frankreich, wo die öffentliche Schule seit den Zeiten der dritten Republik weithin in diesem Sinne aufgefasst wird. Nun gelten hinsichtlich der

---

37 Vgl. Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, S. 119-154.

Schule, zu deren Besuch Kinder und Jugendliche in Deutschland (und vielen anderen Staaten) ja von Rechts wegen *verpflichtet* sind, in der Tat besondere Sorgfaltspflichten.<sup>38</sup> Die staatlichen Schulträger sowie die Schulaufsicht sind dafür verantwortlich, dass Schülerinnen und Schüler religiös oder weltanschaulich weder indoktriniert noch einem Mobbing oder sonstigem Druck durch ihre Lehrpersonen oder seitens ihrer Peers ausgesetzt werden. Insbesondere für Lehrerinnen und Lehrer ergeben sich daraus Verpflichtungen zur persönlichen Zurückhaltung und zum sensiblen Umgang mit Bekenntnisfragen jeder Art. Das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität rechtfertigt es aber nicht, von Staats wegen religionsfreie Räume zu schaffen und beispielsweise die öffentliche Schule generell von der Präsenz des Religiösen freizuhalten. Vielmehr steht das Neutralitätsprinzip, recht verstanden, gerade auch *im Dienst der Religionsfreiheit*, die nur dann diskriminierungsfrei für alle zur Geltung kommen kann, wenn der Staat sich selbst nicht mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung identifiziert und in diesem Sinne „neutral“ bleibt. Es handelt sich bei der religiös-weltanschaulichen Neutralität, wie im folgenden Abschnitt noch näher erläutert werden soll, um ein unverzichtbares Fairnessprinzip des Staates im Umgang mit religiösem und weltanschaulichem Pluralismus; Ähnliches gilt für das Prinzip der staatlichen Säkularität. Als Anspruchstitel für die Zurückdrängung religiöser Symbole aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit oder aus öffentlichen Institutionen wären die Begriffe der staatlichen Neutralität und Säkularität jedenfalls gründlich missverstanden.

---

38 Vgl. den Bericht des UN-Sonderberichterstatters zu Religions- und Weltanschauungsfreiheit an den UN-Menschenrechtsrat im März 2011 mit dem Schwerpunkt „Freedom of Religion or Belief and Public School Education, A/HRC/16/53. [www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/Annual.aspx](http://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/Annual.aspx).

#### IV. Schwierigkeiten und Möglichkeiten religiös-weltanschaulicher Gleichberechtigung

Wie die Freiheit bildet auch die Gleichheit der Menschen ein zentrales Prinzip, das den Menschenrechtsansatz im Ganzen prägt und zuletzt aus der gleichen Würde aller Menschen folgt. Schon der erste Satz der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte stellt einen Zusammenhang zwischen der „Anerkennung der inhärenten Würde aller Mitglieder der menschlichen Familie“ und ihren „gleichen und unveräußerlichen Rechten“ her. Diese Formulierung ist (gelegentlich mit kleinen Varianten) in die Präambeln der meisten UN-Menschenrechtskonventionen übernommen worden.

Das für die Menschenrechte insgesamt tragende Gleichheitsprinzip muss auch in die Religionsfreiheit systematisch hineingelesen werden, die eben für alle Menschen *gleichermaßen* Geltung beansprucht.<sup>39</sup> Konkret manifestiert sich die menschenrechtliche Gleichheit vor allem im Diskriminierungsverbot, das neben anderen Merkmalen – wie zum Beispiel Ethnizität, Geschlecht und neuerdings Behinderung – ausdrücklich auch die Merkmale Religion und Weltanschauung umfasst.<sup>40</sup> Der Anspruch beispielsweise religiöser oder weltanschaulicher Minderheiten, in Staat und Gesellschaft diskriminierungsfrei behandelt zu werden, schließt den gleichberechtigten Zugang zu staatlichen Ämtern genauso ein wie Chancengleichheit auf dem Arbeitsmarkt, im Bildungswesen und in anderen gesellschaftlichen Subsystemen. Darüber hinaus gilt es zu gewährleisten, dass die Menschen – einschließlich der Angehörigen von Minderheiten – die gleiche Freiheit haben, je für sich und

---

39 Vgl. Martha C. Nussbaum, *Liberty of Conscience*. In *Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York 2008, S. 72ff.

40 Vgl. z.B. Artikel 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte; Artikel 2 Absatz 1 sowie Artikel 26 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte; Artikel 2 Absatz 2 des Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte.

in Gemeinschaft mit anderen nach ihren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen zu leben und dies, wenn sie wollen, auch in der Öffentlichkeit kundzutun und zu manifestieren.

Nun wirft die Verwirklichung des Gleichheitsgrundsatzes im Kontext der Religionsfreiheit besondere Schwierigkeiten auf, weil die im Namen dieses Menschenrechts artikulierten Interessen völlig heterogen sind und sich außerdem auf praktisch alle Lebensbereiche erstrecken: Es geht dabei um Speisevorschriften, religiöse Kleidungsregeln, Gebetsrituale, religiöse Gebäude, schulischen Unterricht, Fragen von Ehe und Familie, Feiertagsregelungen und vieles andere mehr. Was dem einen heiliges Gebot ist, erscheint dem anderen womöglich als Sakrileg. Die Vielfalt der Möglichkeiten wird noch dadurch gesteigert, dass es typischerweise auch innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaften abweichende Positionen gibt, die ebenfalls im Rahmen der Religionsfreiheit berücksichtigt werden wollen.

Wie kann angesichts solch unabsehbarer Vielfalt der Gleichheitsgrundsatz zum Tragen kommen? Diese Frage findet keine einfache Antwort, ja es dürfte überhaupt unmöglich sein, sie ein für allemal definitiv zu beantworten. Klar ist, dass es nicht darum gehen kann, alle Religionen oder Weltanschauungen über einen Leisten zu schlagen. Gleichheit im menschenrechtlichen Verständnis meint immer *gleiche Freiheit* – das heißt, die gleichberechtigte Möglichkeit der Menschen, mit ihren *je spezifischen* Überzeugungen und Praktiken Anerkennung und Schutz zu finden und Diskriminierungen zu überwinden.<sup>41</sup> Was dies in concreto heißt, muss aber angesichts sich wandelnder religiös-demographischer Konstellationen und religionspolitischer Forderung immer wieder neu bestimmt und ggf. ausgehandelt werden. Für den Staat folgt daraus die doppelte und beinahe schon paradoxe Aufgabe, sich einerseits auf die Vielfalt von religiösen und weltanschaulichen

---

41 Vgl. Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, Darmstadt 1998, S. 87ff.

Positionen in der Gesellschaft aktiv einzulassen, sich andererseits aber nicht mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung zu identifizieren, also eine spezifische Zurückhaltung zu üben. Letzteres ist mit dem Prinzip der „religiös-weltanschaulichen Neutralität“ des Staates gemeint, das auch in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts regelmäßig vorkommt.<sup>42</sup>

Kaum ein Prinzip wird so häufig und so fundamental missverstanden wie die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates. Auf den ersten Blick wirkt dieser Begriff tatsächlich nicht gerade anspruchsvoll, sondern klingt eher nach Indifferenz oder einer Haltung des Sich-Nicht-Einlassens. Tatsächlich wird die Neutralität häufig mit Passivität und Gleichgültigkeit oder auch mit dem Verlust normativer Substanz in der öffentlichen Ordnung gleichgesetzt.<sup>43</sup> Sinn ergibt das spezifisch religiöse und weltanschauliche Neutralitätsgebot des Staates demgegenüber nur dann, wenn man es als Bestandteil eines *aktiven staatlichen Bemühens um einen diskriminierungsfreien, offenen und inklusiven Umgang mit religiösem und weltanschaulichem Pluralismus* versteht. Als so spezifiziertes Fairnessprinzip meint die staatliche Neutralität in Bekenntnisfragen das genaue Gegenteil einer diffusen „Wertneutralität“, mit der sie oft verwechselt wird: Sie steht für einen hohen und nicht leicht einlösbaren normativen Anspruch staatlicher Politik auf Offenheit, Inklusion und Nicht-Diskriminierung. Mit „exkludierenden“ Neutralitätsforderungen, die religiöse Symbole aus der Öffentlichkeit oder aus bestimmten öffentlichen Institutionen ganz heraushalten wollen, hat dies nichts gemein.

Mit dem Neutralitätsprinzip eng verwandt ist das Prinzip der staatlichen Säkularität, das ebenfalls vielfältigen und kontroversen Deutungen ausgesetzt ist.

---

42 Vgl. z.B. BVerfGE 19, S. 206ff., hier S. 216: „Das Grundgesetz legt ... dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf.“

43 Vgl. etwa Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1963 (als Nachdruck der 2. Aufl. von 1934), S. 79.

Bei der Säkularität des Rechtsstaats, so könnte man sagen, handelt es sich um eine Implikation der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates, der gerade um der diskriminierungsfreien Inklusion aller willen eben kein Konfessionsstaat sein und keine offizielle Religion haben soll. Wenn der Staat seine Bindung an die Religions- und Weltanschauungsfreiheit einschließlich des darin enthaltenen Gleichberechtigungsanspruchs ernst nimmt, dann darf er sich nicht mit einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Tradition auf Kosten der Angehörigen anderer Traditionen und Überzeugungen identifizieren. Die von dorther gebotene „*Nicht-Identifikation*“ folgt gleichsam aus dem menschenrechtlichen Strukturprinzip der „*Nicht-Diskriminierung*“. Sie ist zugleich Ausdruck des Respekts vor der Freiheit der Menschen, sich in Fragen von Religion und Weltanschauung selbst zu orientieren. Insofern lässt sich der menschenrechtliche Sinn des Neutralitätsprinzips näherhin mit der Formel der „*respektvollen Nicht-Identifikation*“ qualifizieren. Es ist ein unverzichtbares liberales Fairnessprinzip für den Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt.

Der Grundsatz der „*respektvollen Nicht-Identifikation*“ bildet gleichsam die Tiefengrammatik der Säkularität des freiheitlichen Rechtsstaats, der insofern – entgegen konservativen Diskreditierungen – eben doch sein eigenes freiheitliches und egalitäres Ethos hat.<sup>44</sup> Die respektvolle Nicht-Identifikation kann im Übrigen – auch dies sei gegen Fehldeutungen betont – durchaus einhergehen mit förmlichen Kooperationsbeziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Es geht keineswegs um eine abstrakte und letztlich sogar völlig unrealistische Beziehungslosigkeit zwischen Staaten und religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaften, wie gelegentlich angenommen wird, sondern wiederum um *Fairness* in solchen Kooperationsbeziehungen,

---

44 Vgl. Heiner Bielefeldt, *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld 2003, S. 15ff.



die so gestaltet sein sollten, dass der Staat nicht einseitig Partei nimmt, sondern sich auf die Vielfalt in der Gesellschaft affirmativ einlässt.

Das Konzept des religiös-weltanschaulich neutralen säkularen Staates bleibt nach wie vor politisch umkämpft. Denn weltweit gesehen, sind bis heute Staatsreligionen eine häufige Erscheinung. In der islamischen Welt sind sie – typischerweise verbunden mit einem verfassungsrechtlich verbürgten Sonderstatus für die islamische Scharia – weit verbreitet, und unter den arabischen Staaten bilden sie den Regelfall.<sup>45</sup> Aber auch in Europa gibt es eine Reihe von Staaten mit offizieller Religion.<sup>46</sup> Hinzu kommt, dass abseits von förmlichen Staatsreligionen verschiedene Varianten einer faktischen oder förmlichen staatlichen Privilegierung bestimmter Religionen existieren, die etwa unter Berufung auf deren Prägekraft für die historisch-kulturelle Identität des Landes verteidigt werden. Dass sich daraus jeweils – im Einzelnen sehr unterschiedlich ausgeprägte – Probleme für eine diskriminierungsfreie Gewährleistung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller ergeben, ist zumindest eine nahe liegende Vermutung.<sup>47</sup> Obwohl Staatsreligionen und andere Varianten von offiziellem Status bestimmter Religionen im internationalen Recht nicht förmlich verboten sind, stehen diejenigen Staaten, die an einer solchen Konstruktion festhalten, unter einem verschärften Beweisdruck darzulegen, dass dies nicht de facto oder gar de jure zu einer diskriminierenden Ungleichbehandlung der Angehörigen anderer Religionen oder Weltanschauungen führt.<sup>48</sup>

---

45 Vgl. Stahnke/ Blitt (Hg.), a.a.O.

46 Vgl. Gerhard Robbers, Status und Stellung von Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union, in: Minkenberg, Michael/ Willems, Ulrich (Hg.): Politik und Religion. Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33/2002, Wiesbaden 2003, S. 139-163.

47 Vgl. Ute Sacksofsky, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer Bd. 68 (2009), S. 7-46, hier S. 20f.

48 Vgl. UN-Menschenrechtsausschuss, General Comment Nr. 22, Abschnitt 9: „Die Tatsache, dass eine Religion als staatliche Religion anerkannt oder als offizielle oder herkömmliche

Nun halten die Verteidiger staatsreligiöser und ähnlicher offizieller Privilegierungen gern dagegen, das Verbot diskriminierender Ungleichbehandlung sei im Kontext der Religions- und Weltanschauungsfreiheit von vornherein illusionär. Jedem Staat, so eine immer wieder zu hörende Unterstellung, liege unvermeidlich ein leitendes Bekenntnis zugrunde; bei den säkularen Staaten sei dies eben der Säkularismus, der seinerseits eine postreligiöse Weltanschauung darstelle. Die Differenz zwischen einem offiziell religiösen Staat – etwa einem islamischen Staat – und einem säkularen Staat bestehe lediglich darin, dass ersterer sein Bekenntnis offen ausweise, während letzterer dies eher verschleierte. Bei diesem schon von Carl Schmitt und seinen Jüngern gern bemühten Motiv<sup>49</sup> handelt es sich letzten Endes um einen dialektischen Taschenspielertrick: Die bewusste *Nicht-Identifikation* des Staates mit einer Religion wird unter Hand zu einer staatlichen *Identifikation mit Nicht-Religion* verschoben. Kurz: Der säkulare Staat erscheint demnach als eine gleichsam postreligiöse Variante des Bekenntnisstaates, in dem Atheisten oder Agnostiker politisch tonangebend seien, während die im traditionellen Verständnis religiös Engagierten in einem solchen Staat angeblich zwangsläufig unter Diskriminierung leiden müssten.

Obwohl eine solche schlichte kategoriale Gleichsetzung des säkularen Rechtsstaats mit einem atheistischen Bekenntnisstaat systematisch in die Irre geht, verweist sie allerdings auf eine Zweideutigkeit im weiten semantischen Feld der Säkularität, die ernst zu nehmen ist und Klarstellungen erforderlich

---

Religion eingebürgert ist oder dass ihre Anhänger die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen, darf in keiner Weise den Genuss eines der durch den Pakt, insbesondere durch Artikel 18 und 27, garantierten Rechte beeinträchtigen oder zu irgendeiner Diskriminierung der Anhänger anderer Religionen oder von Nichtgläubigen führen.“

49 Vgl. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Unveränderter Nachdruck der 2. Auflage von 1934, Berlin 1990.

macht.<sup>50</sup> Es gibt nämlich in der Tat historische Beispiele für Bekenntnisgemeinschaften mit umfassendem weltanschaulichem Deutungsanspruch, die teils ausdrücklich unter dem Begriff des Säkularen firmieren. Man denke etwa an die „secular society“, für die ihr Gründer George Holyoake Mitte des 19. Jahrhunderts den quasi-religiösen Slogan „science is the available providence of man“ formulierte. Auch in Deutschland sind Ende des 19. Jahrhunderts säkularistische Weltanschauungsgemeinschaften entstanden, darunter die von Friedrich Jodl und Ferdinand Tönnies gegründete „Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur“.<sup>51</sup> Wie sehr eine säkularistische Weltsicht religiöse Sprache annehmen kann, zeigt ferner das Beispiel der „monistischen Sonntagspredigten“, die der „Monistenbund“ um den Darwinjünger Ernst Haeckel herausgegeben hat.<sup>52</sup>

Dass ein ideologisch-säkularistischer Staat auf eine postreligiöse Form von Theokratie hinauslaufen kann, lässt sich am Beispiel der um die Mitte des 19. Jahrhunderts von Auguste Comtes entworfenen Wissenschaftsreligion illustrieren, die er „religion de l'humanité“ nannte. Deren „soziokratischer“ Anspruch ist ganz analog zu den theokratischen Vorstellungen Joseph de Maistres und anderer Denker der katholischen Gegenrevolution konstruiert, deren Position Comte zwar bekämpft, für die er aber zugleich offene Bewunderung hegt.<sup>53</sup> An die Stelle des traditionellen christlichen Klerus treten in seiner Fortschrittsvision wissenschaftlich ausgebildete Soziologen, die als

---

50 Vgl. Hermann Lübbe, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg i.Br. 1965. Ähnlich mehrdeutig bleibt auch das Begriffsfeld von Laizität. Vgl. dazu Jocelyn Maclure/ Charles Taylor, Laizität und Gewissensfreiheit, Frankfurt a.M. 2011. Maclure und Taylor plädieren in diesem Buch für eine „offene Laizität“, die sie von kulturkämpferischen und weltanschaulichen Varianten klar absetzen.

51 Vgl. Lübbe, Säkularisierung, a.a.O., S. 42.

52 Vgl. ebd., S. 51.

53 Vgl. Auguste Comte, *Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité*. Drei Bände Osnabrück 1967, Bd. 3, S. 605.

„Priester der Humanität“ im Bund mit den aufsteigenden Kräften von Wirtschaft und Industrie das öffentliche Leben formieren und die Staatsgewalt auf ihr um „Liebe, Ordnung und Fortschritt“ zentriertes Bekenntnis verpflichten sollen.<sup>54</sup> Der Sache nach handelt es sich dabei um das Konzept eines säkularistischen Bekenntnisstaates, der alle verfügbaren Mittel einsetzt, um dem neuen Wissenschafts- und Fortschrittsglauben hegemoniale Geltung zu verhelfen. Da solche Vorstellungen Eingang in den frühen, revolutionären Kemalismus gefunden haben, weist der spezifische Laizismus türkischer Prägung bis in die Gegenwart unverkennbar weltanschaulich-kulturkämpferische Züge auf, die sich dann mit umgekehrter Bewertung oft auch in den Positionierungen religiös-konservativer Anti-Kemalisten widerspiegeln und immer wieder zur religionspolitischen Polarisierung im Lande beitragen.<sup>55</sup> Auch im französischen Laizitätskonzept ist das religionskritisch-kulturkämpferische Erbe teils bis heute noch präsent.<sup>56</sup>

Es überrascht daher nicht, wenn in der politischen Wirklichkeit „säkulare“ Positionierungen daher manchmal mehrdeutig klingen, woraus sich dann die Aufgabe ergibt, genau hinzuhören und auf Klärungen zu drängen. Voraussetzung dafür, dass dies gelingen kann, ist aber in jedem Fall eine klare kategoriale Unterscheidung zwischen einem weltanschaulichen Säkularismus einerseits (wie er historisch in unterschiedlichen Varianten entstanden ist) und der spezifischen Säkularität des freiheitlichen Rechtsstaats andererseits. Bei der Säkularität des Rechtsstaats handelt es sich, ähnlich wie beim Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität, um ein Fairnessprinzip, das *im Dienste* der gleichberechtigten Umsetzung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit aller steht. Es ist kein Selbstzweck oder Wert an sich, sondern

---

54 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 321ff.

55 Vgl. Levent Tezcan, Religiöse Strategien der „machbaren“ Gesellschaft. Verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei, Bielefeld 2003.

56 Vgl. Henri Pena-Ruiz, Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité, Paris 2005.

hat den Stellenwert eines staatlichen Prinzips „zweiter Ordnung“, das nur in Rückbindung zu dem ihm normativ vorgelagerten Menschenrecht der Religions- und Weltanschauungsfreiheit Sinn ergibt.<sup>57</sup> Der säkulare Rechtsstaat unterscheidet sich, so gesehen, von einem säkularistischen Bekenntnisstaat nicht nur graduell, sondern prinzipiell, ja er stellt letztlich sogar dessen systematisches Gegenteil dar.

Das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation weist den säkularen Rechtsstaat als bescheiden und anspruchsvoll zugleich aus. Die Bescheidenheit zeigt sich in der *inhaltlichen Selbstbeschränkung* seines Geltungsanspruchs: Der Staat ist weder Heilsinstrument noch Instanz einer umfassenden Sinnorientierung. Als säkularer, „rein weltlicher“ Staat steht er nicht im Dienste einer religiösen Wahrheit oder eines religiösen Gesetzes. Vielmehr überlässt er die Suche nach Sinn und nach umfassender Wahrheit den Menschen, denen es obliegt, als Individuen und in Gemeinschaft mit Anderen in Freiheit ihren Lebensweg zu finden. Genau in dieser Option für die Freiheit der Menschen zeigt sich zugleich der positive normative Anspruch, den der säkulare Rechtsstaat formuliert. Denn für die Ermöglichung der Freiheit, und zwar der gleichen Freiheit aller, trägt der Staat *grundlegende politisch-rechtliche Verantwortung*, die ihrerseits auf den Respekt vor der Würde jeden Menschen als den tragenden Grund jeder rechtlichen Ordnung verweist.

Mit dieser unverzichtbaren Klarstellung sind freilich längst nicht alle Probleme um die Verwirklichung des Gleichheitsprinzips im Kontext von Religion und Weltanschauung gelöst. Auch ein säkularer Rechtsstaat, der sich um die gleichberechtigte Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit für alle bemüht, wird immer wieder an schwer überwindbare Grenzen stoßen.

---

57 Vgl. ähnlich auch Nussbaum, *Liberty of Conscience*, a.a.O. S. 20: “The idea that there should be a ‘separation of church and state’ is mentioned a lot, but I argue that it should be seen as posterior to the ideas of equality and liberty.”

Wie sollen etwa Feiertagsregelungen gestaltet werden? Von einer strikten Gleichheitsidee könnte man theoretisch zur Forderung gelangen, entweder alle religiösen Feiertage gleichermaßen aus dem öffentlichen Kalender zu streichen oder den Kalender um die Feiertage aller in der Gesellschaft präsenten Gruppen zu erweitern. Beides ist offenkundig weder möglich noch sinnvoll. Dies ist nur ein Beispiel dafür, dass auch in einer freiheitlichen Gesellschaft und im Rahmen einer menschenrechtlich orientierten säkular-rechtsstaatlichen Demokratie Vorstellungen der gesellschaftlichen Mehrheit de facto meistens tonangebend bleiben werden. Folgt daraus, dass man sich letztlich eben doch damit abfinden muss, dass Angehörige Minderheiten nie die volle Gleichberechtigung erreichen werden? Die Antwort auf diese Frage lautet „reasonable accommodation“.<sup>58</sup>

Unter „reasonable accommodation“ sind Anpassungsmaßnahmen zugunsten der Angehörigen von Minderheiten zu verstehen, einschließlich möglicher Ausnahmen von allgemeinen Vorschriften, wenn letztere sonst einen Gewissenskonflikt für die betroffenen Menschen zur Folge hätten. Das Adjektiv „reasonable“ verweist zugleich darauf, dass diese Anpassungsmaßnahmen innerhalb eines Rahmens bleiben müssen, der für die Gesellschaft (oder die konkret in Anspruch genommenen gesellschaftlichen Institutionen) insgesamt in vernünftiger Weise zumutbar ist. Was das genau bedeutet, lässt sich nicht abstrakt vorweg definieren, sondern muss „case by case“ ermittelt und ggf. ausgehandelt werden.

Dieses Prinzip der „reasonable accommodation“ ist bislang kaum systematisch erörtert worden, und selbst in menschenrechtlich interessierten Kreisen hat sich der Begriff noch nicht wirklich etabliert.<sup>59</sup> Gleichwohl gibt es längst

---

58 Vgl. Nussbaum. Liberty of Conscience, a.a.O., S. 115ff..

59 Verstärkt diskutiert wird „reasonable accommodation“ in jüngster Zeit im Kontext der Behindertenrechtskonvention, die entsprechende Anpassungsmaßnahmen für behinderte Menschen verlangt.

eine entsprechende Praxis. Das bekannteste Beispiel ist die Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen. Die Anpassungsmaßnahme besteht dabei darin, dass der Staat denjenigen, die aus Gewissensgründen einen Militärdienst ablehnen, entgegenkommt und ihnen die Option eines alternativen Zivildienstes eröffnet. Dies gilt inzwischen als menschenrechtlicher Standard. Der für das Monitoring des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte zuständige UN-Ausschuss hat die Militärdienstverweigerung bereits 1993 in den Zusammenhang der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit gestellt.<sup>60</sup> Auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat den Stellenwert der Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen jüngst in einem Urteil bekräftigt.<sup>61</sup>

In den weiteren Kontext von „reasonable accommodation“ gehört auch die Berücksichtigung von Speisevorschriften religiöser oder weltanschaulicher Minderheiten in öffentlichen Institutionen – eine Praxis, die vielerorts mittlerweile so selbstverständlich geworden ist, dass sie nicht mehr für Diskussionen sorgt. Vor einigen Jahren hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte einem Gefängnisinsassen in Polen Recht gegeben, der als überzeugter Vegetarier fleischlose Kost verlangt und sich dabei auf sein Gewissen berufen hatte.<sup>62</sup> In Schulen und Betrieben ist es außerdem weithin üblich geworden, dass Angehörige von Minderheiten Urlaub bei religiösen Feiertagen nehmen können. Auch für die Durchführung von Gebeten, die an bestimmte Zeiten gebunden sind, lassen sich oft pragmatische Lösungen finden.

Manches bleibt aber auch umstritten. Wie soll der Staat reagieren, wenn Eltern aus religiösen Gründen erreichen wollen, dass ihre Kinder vom

---

60 Vgl. UN-Menschenrechtsausschuss, General Comment Nr. 22, Abschnitt 11.

61 Vgl. EGMR zu Bayatyan v. Armenia (appl. 23459/03) vom 7. Juli 2011.

62 Vgl. EGMR zu Jokobski v. Poland (appl. 18429/06) vom 7. Dezember 2010.

Biologieunterricht oder von der Schulpflicht insgesamt freigestellt werden? Die Brisanz dieser Frage liegt darin, dass die Schulpflicht in Deutschland verfassungsrechtlichen Rang hat und der Staat auf diese Weise das *Menschenrecht* von Kindern und Jugendlichen *auf Bildung* abstützt. Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit, zu der auch das Elternrecht auf Erziehung der Kinder nach den eigenen Überzeugungen gehört, kollidiert hier also mit einem anderen Menschenrecht, für das der Staat ebenfalls eine Gewährleistungsfunktion übernommen hat. Was ist zu tun, wenn Jugendliche aus der Gemeinschaft der Sikhs verlangen, den „Kirpan“, einen rituellen Dolch im Schulunterricht zu tragen, obwohl generell Messer oder andere Waffen aus Sicherheitsgründen aus der Schule verbannt sind? Der kanadische Supreme Court hat vor einigen Jahren in einem solchen Streitfall einem jungen Sikhs Recht geben, zugleich aber besondere Vorkehrungen – nämlich das Einnähen des Kirpans in eine Jacke – verlangt.<sup>63</sup> US-amerikanische Gerichte haben jahrelang gegensätzliche Entscheidungen zu der Frage getroffen, ob Angehörige indigener Religionen in rituellen Kontexten ausnahmsweise Peyote rauchen dürfen, obwohl der Konsum aufgrund psychodelischer Wirkungen generell durch das Betäubungsmittelgesetz verboten ist.<sup>64</sup>

Besondere Anpassungsmaßnahmen zugunsten der Angehörigen von Minderheiten stoßen in der Bevölkerung oft auf Widerspruch, weil man darin unrechtmäßige Privilegierungen sieht. Manche haben darüber hinaus Angst vor potenziell anarchischen Konsequenzen, wenn der Staat sich zu sehr auf „Sonderregelungen“ einlässt. Deshalb erfordert das Thema einen sensiblen, genauen und an nachvollziehbaren Kriterien orientierten Umgang mit entsprechenden Ansprüchen. Wenn sich in der Bevölkerung der Eindruck breitmachen sollte, dass die Politik diesbezüglich keinen klaren Kompass hat, sondern lediglich auf Druck reagiert, darf man sich über Unmut und

---

63 Auszüge der Entscheidung finden sich bei Durham/ Scharffs, a.a.O., S. 243ff.

64 Vgl. Nussbaum, *Liberty of Conscience*, a.a.O., S. 147ff.



Widerstand nicht wundern. Deshalb braucht es bei aller Offenheit für unterschiedliche Problemkonstellationen und sich wandelnde Kontexte zugleich Kriterien, anhand derer sich überprüfen lässt, dass Anpassungsmaßnahmen tatsächlich vernünftig („reasonable“) sind.<sup>65</sup> Zum Beispiel kann der Staat denjenigen, die unter Berufung auf Glauben oder Gewissen eine Ausnahme von allgemein geltenden Vorschriften erreichen möchten, durchaus abverlangen, genauer darzulegen, worin denn andernfalls ein für sie unzumutbarer Konflikt liegen würde.<sup>66</sup> Es muss dabei um mehr als nur persönliche Präferenzen, nämlich um grundlegende Fragen von Gewissen, religiöser Überzeugung oder auch nicht-religiöser Weltanschauung gehen. Außerdem sollte, wo immer dies möglich ist, ein alternativer Beitrag für die Gesellschaft festgelegt werden; das Modell dafür bietet der Zivildienst als der Alternative zu einem generell verpflichtenden Militärdienst. Und schließlich gilt es klarzustellen, dass Anpassungsmaßnahmen auch bei bestem Willen aller Beteiligten ihre Grenzen haben. Wenn es um zentrale Rechtsgüter – etwa andere Grund- und Menschenrechte wie das Recht auf Bildung oder das Recht auf Gesundheit – geht, muss der Staat selbst dann Forderung nach Ausnahmen widerstehen, wenn diese auf nachvollziehbar dargelegte Gewissensgründe zurückgehen. Es kann tragische Gewissenskonflikte geben, für die freiheitliche Rechtsordnung keinen Ausweg bereithält.<sup>67</sup>

---

65 Angesichts bestehender Verunsicherung in der Bevölkerung hat die Regierung der kanadischen Provinz Quebec eine Kommission einberufen, die die Kriterien von „reasonable accommodation“ näher erörtern und öffentlich darlegen sollte. Vgl. den Bericht der Kommissionsvorsitzenden: Gérard Bouchard /Charles Taylor, *Building the Future. A Time for Reconciliation. Report of the Commission de Consultation sur les pratiques d’accommodement relies aux differences culturelles*, Government of Quebec, 2008.

66 Vgl. Laclure/ Taylor, a.a.O., S. 131.

67 So kann der Staat auf die religiös begründete Ablehnung von Bluttransfusionen durch die Zeugen Jehovas dann keine Rücksicht nehmen, wenn es um das Leben Dritter – etwa der Kinder von Mitgliedern der Religionsgemeinschaft – geht. Hier muss der Staat für das Recht auf Leben eintreten, hinter das die Religionsfreiheit sowie das Elternrecht für den Zeitraum der lebensrettenden Maßnahme zurücktreten.

„Reasonable accommodation“ steht für das Bemühen, den hohen Stellenwert der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit in konkrete Kontexte hinein angemessen zu übersetzen. Recht verstanden, geht es dabei gerade nicht um die Privilegierung der Angehörigen von Minderheiten, sondern um die Überwindung der – meist unbeabsichtigten – besonderen Härten, die für Minderheiten dadurch entstehen können, dass in den allgemeinen Gesetzen Überzeugungen der Mehrheitsbevölkerung durchschlagen, deren religiöse oder weltanschauliche Implikationen oft kaum diskutiert werden. In manchen Fällen führt dies zu indirekten Diskriminierungen, die den meisten Menschen nicht einmal bewusst sein mögen. Dagegen sollen vernünftige Anpassungsmaßnahmen Abhilfe schaffen. Wenn dies gelingt, führt dies dazu, dass die Gesellschaft dem Gleichheitsprinzip, das der Religions- und Weltanschauungsfreiheit zugrunde liegt, in einer komplexeren und besseren Weise gerecht wird. Denn menschenrechtliche Gleichheit meint niemals mechanische Gleichbehandlung, sondern gründet in der gleichen Achtung der Grundüberzeugungen aller Menschen in ihrer Vielfalt.

## V. Die Religionsfreiheit im Gesamt der Menschenrechte

Bei aller Differenz ihrer jeweils konkreten Schutzzinhalte stehen die verschiedenen Menschenrechte nicht nur einfach nebeneinander, sondern bilden einen systematischen Gesamtzusammenhang. Sie ergänzen einander wechselseitig hinsichtlich der ihnen zugrunde liegenden allgemeinen Zielsetzung, nämlich der Schaffung menschenwürdiger, freiheitlicher Sozialverhältnisse auf der Basis allgemeiner Gleichberechtigung. Für diese inhaltliche Zusammengehörigkeit der Menschenrechte hat sich spätestens seit der Wiener

Weltmensenrechtskonferenz von 1993 der Begriff der „Unteilbarkeit“ durchgesetzt. „All human rights are universal, indivisible, interrelated and interdepent“ – so lautet die vielzitierte Formel aus dem Wiener Abschlussdokument.<sup>68</sup>

Die Unteilbarkeit der Menschenrechte meint natürlich keine prästabilisierte Harmonie. Menschenrechtliche Anliegen können konkret miteinander in Konflikt geraten, woraus sich dann ggf. die Notwendigkeit ergibt, zwischen ihnen abzuwägen und einen möglichst schonenden Ausgleich zu finden. Für den Umgang mit solchen Kollisionsfällen gibt es verbindliche Kriterien. Dies gilt auch für Ansprüche, die im Namen der Religionsfreiheit vorgebracht werden. Sie können ggf. mit dem Recht auf Bildung, dem Recht auf Gesundheit, dem Recht auf Leben und anderen Menschenrechtsansprüchen ins Gehege kommen. All dies gehört zur Normalität menschenrechtlicher Praxis, die oft genug eine Konfliktbearbeitungspraxis ist.

Ideologische Verkürzungen drohen aber dann, wenn der Eindruck entsteht, die Religionsfreiheit als solche stünde gleichsam „ihrem Wesen nach“ *in abstraktem Gegensatz* zu anderen Menschenrechten, beispielsweise zur Meinungsfreiheit. In einer solchen antagonistischen Konstruktion kommt das gemeinsame freiheitsrechtliche Ziel von Meinungs- und Religionsfreiheit zwangsläufig zu kurz. Besonders deutlich zeigt sich dies in den bereits diskutierten OIC-Resolutionen zur Bekämpfung von Religionsdiffamierung, die unverkennbar auf Restriktionen der Meinungsfreiheit ausgerichtet sind. Wer solche Restriktionen (der Sache nach zu Unrecht!) als ein Anliegen ausgerechnet der Religionsfreiheit ausgibt, befördert damit – gewollt oder ungewollt – antiliberalen Lesarten dieses Rechts. An die Stelle eines religiös-weltanschaulichen *Freiheitsrechts*, das mit der Meinungsfreiheit bei allen

---

68 World Conference on Human Rights (1993). Vienna Declaration and Programme of Action, Nr. 5, erster Satz.

Differenzen im Detail die freiheitlich-kommunikative Grundorientierung gemeinsam hat, tritt ein potenziell restriktives *Schutzrecht* für religiöse Gefühle (oder gar eine Art Ehrschutz für bestimmte Religionen). Die so (miss-)verstandene Religionsfreiheit wirkt dann gleichsam wie eine autoritäre Bremse gegenüber einer ansonsten womöglich „ausufernden“ Meinungsfreiheit, mit der sie von Haus aus in Konflikt zu stehen scheint. Solche Missverständnisse treten im Übrigen nicht etwa nur im Kontext der OIC auf. Selbst in einigen Urteilen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte aus den 1990er Jahren, in denen es um Blasphemievorwürfe ging, finden sich wiederholt Formulierungen, die eine solche antiliberalen Interpretation der Religionsfreiheit befördern könnten.<sup>69</sup>

Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung um die dänischen Mohammed-Karikaturen wies Asma Jahangir, UN-Sonderberichterstatterin für Religions- und Weltanschauungsfreiheit von 2004 bis 2010, demgegenüber darauf hin, dass es kein Recht gibt, von Religionskritik generell verschont zu werden. Ein solches Recht wäre tatsächlich das Ende der freiheitlichen, pluralistischen Gesellschaft. Am allerwenigsten könne die Religionsfreiheit als ein solcher Titel fungieren. Vielmehr bewegen sich Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit, wie Jahangir betonte, als geistig-kommunikative Freiheitsrechte grundsätzlich in derselben Richtung.<sup>70</sup>

Damit sind konkrete Konflikte im Bannkreis dieser beiden Rechte gewiss nicht ausgeschlossen.<sup>71</sup> Wenn im Namen der Meinungsfreiheit vorgebrachte

---

69 Vgl. EGMR Otto-Preminger-Institut v. Austria (appl. 13470/87) vom 20. September 1994.

70 Vgl. Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, and the Special Rapporteur on contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance, Doudou Diène, Implementation of General Assembly Resolution 60/251 of 15 March 2006 entitled "Human Rights Council", A/HRC/2/1., S. 10.

71 Vgl. Malcolm D. Evans, The Freedom of Religion or Belief and the Freedom of Expression, in: Religion and Human Rights, Bd. 4 (2009), S. 197-235.

polemische Attacken gegen bestimmte Religionen und ihre Anhängerschaft eine solche Schärfe erreichen, dass sie darauf hinauslaufen, die gesellschaftlichen Beziehungen zu vergiften oder gar ein Klima der Einschüchterung zu schaffen, in dem manche Menschen sich nicht mehr trauen, sich öffentlich zu ihren Überzeugungen zu bekennen oder ihren Glauben sichtbar zu praktizieren, kann dies zu Verletzungen der Religionsfreiheit führen. Dagegen vorzugehen und Abhilfe zu schaffen, ist dann ein menschenrechtliches Gebot. Ein wichtiges Ergebnis mehrerer Workshops zum Thema „Aufstachelung zu ethnischem oder religiösem Hass“, die das UN-Hochkommissariat für Menschenrechte im Jahre 2011 auf allen Kontinenten durchführte, besteht allerdings in der Einsicht, dass religionsbezogenen Formen von „hate speech“ am besten mit „*more speech*“ zu begegnet ist.<sup>72</sup> Gefordert sind mediale und zivilgesellschaftliche Gegeninitiativen, Richtigstellungen und breit angelegte öffentlichen Solidaritätsaktionen, während strafrechtliche Sanktionen oder andere restriktive Maßnahmen nur in extremen Fällen gerechtfertigt werden können und stets an hohe rechtsstaatliche Hürden gebunden bleiben müssen. Selbst in akuten Kollisionsfällen zwischen Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit besteht die wichtigste Form der Abhilfe also wiederum in einem gezielten Gebrauch der Meinungsfreiheit und anderer kommunikativer Freiheitsrechte. Schon deshalb wäre es unsinnig, einen abstrakten Gegensatz zwischen Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit aufzubauen.

Ohne Meinungsfreiheit, zu der das Bundesverfassungsgericht einst feststellte, dass sie „in gewissem Sinn die Grundlage *jeder* Freiheit“<sup>73</sup> darstellt, kann es letztlich auch keine Religionsfreiheit geben. Nur wenn die Menschen die Möglichkeiten haben, in einem öffentlichen Diskurs ihre Gravamina zu

---

72 Vgl. Joint submissions by three Special Rapporteurs to the 2011 OHCHR expert workshops on the prohibition of incitement to national, racial or religious hatred, available online at: [www2.ohchr.org/english/issues/opinion/articles1920\\_iccpr/](http://www2.ohchr.org/english/issues/opinion/articles1920_iccpr/).

73 BVerfGE, Bd. 7, S. 198 (Hervorhebung im Original).

artikulieren, können ihre Freiheitsrechte wirksam werden. Im Gegenzug ließe sich übrigens genauso sagen, dass ohne menschenrechtlich geschützten Respekt vor der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit der Menschen, dem öffentlichen Diskurs die Grundlage fehlen würde. Auch die Meinungsfreiheit lebt also gewissermaßen von der Religionsfreiheit. Genau diese Verweisstruktur, in der die verschiedenen Menschenrechte einander nicht nur ergänzen, sondern einander wechselseitig voraussetzen, ist mit dem Begriff der Unteilbarkeit der Menschenrechte gemeint.

Ein Thema, das in den letzten Jahren immer wieder zu teils heftigen Kontroversen geführt hat, betrifft das Verhältnis zwischen Religionsfreiheit und der Gleichberechtigung der Geschlechter. Dass das Diskriminierungsverbot auch die Diskriminierung aufgrund des Geschlechts umfasst, kann keinem vernünftigen Zweifel unterliegen. International ist dies in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948<sup>74</sup> sowie im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte<sup>75</sup> festgeschrieben worden. Näher ausdifferenziert werden die praktischen Konsequenzen des Verbots geschlechtsspezifischer Diskriminierung in der Konvention zur Abschaffung aller Formen der Diskriminierung der Frau von 1979 – nach dem englischen Titel als CEDAW abgekürzt.<sup>76</sup>

Nun ist es allgemein bekannt, dass Frauen in vielen religiösen Traditionen – oft bis heute – marginalisiert werden. Herausgehobene Autoritätspositionen bleiben vielfach ausschließlich Männern vorbehalten. Hinzu kommt, dass patriarchalische Familienwerte und die ihnen zugrunde liegenden Geschlech-

---

74 Vgl. Artikel 2 Absatz 2 AEMR.

75 Vgl. Artikel 2 IPBPR.

76 Vgl. Beate Schöpp-Schilling and Cees Flinterman (Hg.), *The Circle of Empowerment. Twenty-Five Years of the UN Committee on the Elimination of Discrimination Against Women*, New York 2007.

terrollen lebensweltlich durch religiöse oder kulturelle Praktiken gestützt werden. Dies kann weit reichende Auswirkungen auf die Lebens- und Freiheitschancen für Frauen in der gesamten Gesellschaft haben – bis dahin, dass Mädchen und jungen Frauen angemessene Bildungsmöglichkeiten versperrt werden. Die CEDAW-Konvention verpflichtet die Staaten deshalb dazu, alle angemessenen Maßnahmen zu ergreifen, „um die sozialen und kulturellen Verhaltensmuster von Männern und Frauen zu verändern – mit dem Ziel eine Überwindung von Vorurteilen und überkommenden und sonstigen Praktiken zu erreichen, die auf der Vorstellung der Unterlegenheit oder Überlegenheiten eines der Geschlechter oder auf stereotypen Rollenvorstellungen für Männer und Frauen beruhen.“<sup>77</sup> Diese CEDAW-Anforderung kann mit religiösen Interessen kollidieren, die unter Umständen aber auch ihrerseits unter Berufung auf ein Menschenrecht – nämlich die Religionsfreiheit – vorgebracht werden. So kommt es beispielsweise vor, dass Religionsgemeinschaften staatliche Anti-Diskriminierungsaufgaben als illegitime Eingriffe in ihre korporative Religionsfreiheit zurückweisen oder dass sich Eltern gegen schulische Sexualaufklärung zur Wehr setzen, weil sie darin eine Verletzung ihres Elternrechts auf Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit den familiären religiösen und moralischen Überzeugungen sehen.<sup>78</sup>

Es ist hier nicht der Ort, auf solche Konflikte im Einzelnen einzugehen. Das Prinzip der Unteilbarkeit der Menschenrechte erinnert jedenfalls daran, dass es falsch wäre, aus solchen realen Konflikterfahrungen ideologisch auf einen generellen Antagonismus vermeintlich „wesenhaft“ unterschiedlicher Rechte zu schließen. Eine derartige abstrakt-antagonistische Konstruktion würde außerdem die Chancen von Frauen auf ein Leben frei von Diskriminierungen weiter verringern. Denn zahlreichen Frauen leiden nicht nur unter geschlechtsspezifischen Diskriminierungen, sondern zugleich auch unter

---

77 Artikel 5, lit. a CEDAW.

78 Verbürgt ist dieses Recht z.B. in Artikel 18 Absatz 4 des IPBPR.

Diskriminierungen aufgrund von Religion oder Weltanschauungen (oder auch weiterer Varianten von Diskriminierung). Die komplexen Facetten multipler und intersektioneller Diskriminierung, die sich daraus ergeben können, sind in unseren Breiten in den vergangenen Jahren insbesondere im Blick auf Kopftuch tragende muslimische Frauen intensiv debattiert worden.<sup>79</sup> Das Kopftuch fungierte dabei als oft Projektionsfläche grundsätzlich kontroverser Einschätzungen des Verhältnisses von Frauenemanzipation und Religion überhaupt.

In der öffentlichen Diskussion zu diesem Themenfeld sind gelegentlich Vorstellungen vorgebracht worden, wonach sich Frauen – konkret geht es hierzulande fast ausschließlich um muslimische Frauen – letztendlich zwischen zwei Möglichkeiten entscheiden müssten: einem Leben in Freiheit um den Preis eines Bruchs mit ihrer religiösen Tradition oder einem Leben innerhalb der Religion um dem Preis persönlicher Unfreiheit. Eine solche schlichte Entgegensetzung, mit großem publizistischem Erfolg etwa von Necla Kelek formuliert,<sup>80</sup> zerschneidet Lebenswirklichkeit vieler Frauen. Schlimmer noch: Die perzeptive Verengung der Optionen auf ein radikales Entweder-Oder läuft darauf hinaus, all diejenigen Frauen, die sich um eine Verbindung von persönlicher Freiheit mit religiöser Lebensführung bemühen, jedwede öffentliche Anteilnahme zu verweigern.

Hinsichtlich der in den vergangenen Jahren vielfach diskutierten Emanzipation von Frauen (bzw. Männern) mit muslimischem Familienhintergrund aus patriarchalischen Strukturen bleibt deshalb festzuhalten, dass sie auf

---

79 Vgl. Sherene H. Razack, *Imperilled Muslim women, dangerous Muslim men and civilised Europeans: Legal and social responses to forced marriages*, in: *Feminist Legal Studies* 12 (2004), pp. 129-174.

80 Vgl. z.B. Necla Kelek, *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, Köln 2005; dies., *Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes*, Köln 2006.



unterschiedlichen Wegen stattfinden kann: Sie kann aus dem islamischen Kontext *herausführen* und in manchen Fällen einen partiellen oder völligen Bruch mit der Religion zur Folge haben. Sie kann aber auch *innerhalb* eines islamischen Referenzsystems stattfinden. Muslimische Frauenrechtlerinnen kämpfen international – oft gegen erhebliche Widerstände – darum, durch alternative Lektüre der religiösen Quellen hier neue Freiräume zu erschließen.<sup>81</sup> Außerdem ist es natürlich denkbar, dass Frauen ihren eigenen Weg finden, ohne sich überhaupt kritisch oder affirmativ mit religiösen Fragen zu beschäftigen; vielleicht trifft Letzteres für die große Mehrzahl der betroffenen Frauen zu. Um es generell zu formulieren: Es gibt Möglichkeiten der Befreiung *von* der Religion, *innerhalb* der Religion oder auch *in Indifferenz* zur Religion (mit dieser idealtypischen Zuspitzung nur angedeutete) Vielzahl möglicher Wege zu gleichberechtigter Selbstbestimmung gilt es auch politisch – und zwar sowohl innerhalb der allgemeinen politischen Debatte als auch bei der Ausgestaltung konkreter Bildungs- und Beratungsangebote – zu berücksichtigen.

Die in den Menschenrechten anerkannte Freiheit bezieht sich nicht nur auf das *Ziel* emanzipierter Lebensführung, sondern schließt auch die Vielfalt möglicher *Wege* hin zu diesem Ziel ein. Auch hier eröffnen die Menschenrechte einen Raum von „diversity“. Den je angemessenen Weg zur Freiheit zu finden – in der Religion, aus der Religion heraus oder in Gleichgültigkeit zur Religion –, ist aber zuletzt Sache der Betroffenen, deren freie Entscheidung in jedem Fall Sympathie, Respekt und Unterstützung verdient. Auf der normativen Ebene heißt dies, dass an der Unteilbarkeit der Menschenrechte auch im Verhältnis zwischen Religionsfreiheit und Geschlechtergerechtigkeit unbedingt festzuhalten ist. Wer meint, dem Anliegen von Frauenrechten und

---

81 Vgl. zum Beispiel Ziba Mir-Hosseini, Classical fiqh, contemporary ethics and gender justice, in: Kari Vogt/ Lena Larsen/ Christian Moe (Hg.), *New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Muslim Tradition*, London: Tauris, 2009, S. 77-88; Zainar Anwar (Hg.), *WANTED. Equality and Justice in the Muslim Family*, SIS Forum Malaysia 2009.

Geschlechtergerechtigkeit sei am besten dadurch gedient, dass man das Recht auf Religionsfreiheit hinanstellt, begeht einen schweren Fehler.

Ohne Respekt vor der Religions- und Weltanschauungsfreiheit der Menschen kann sogar eine Antidiskriminierungspolitik in eine menschenrechtlich problematische Schieflage geraten. Bekanntlich haben mittlerweile sogar rechtspopulistische Bewegungen gelernt, selektive und meist recht vordergründige Anleihen bei moderner Emanzipationsrhetorik zu machen, um daraus einen Stolperdraht für Migrantinnen und Migranten insbesondere aus muslimisch geprägten Ländern zu drehen. Dieses von Pim Fortuyn in den Niederlanden dereinst entwickelte Ausgrenzungsmuster hat sich mittlerweile in ganz Westeuropa als Erfolgsrezept anti-muslimischer Bewegungen etabliert.<sup>82</sup> Eine den Menschenrechten verpflichtete Antidiskriminierungsarbeit muss darauf achten, dass sie gegenüber solchen Instrumentalisierungen klar auf Abstand hält. Ohne systematische Einbeziehung der Religionsfreiheit in die Antidiskriminierungsagenda dürfte dies kaum gelingen.

Abstrakt-antagonistische Konstruktionen begegnen neuerdings verstärkt auch bei der Verhältnisbestimmung zwischen der Religionsfreiheit und Projekten der Bekämpfung von Diskriminierung auf sexueller Orientierung und Gender-Identität.<sup>83</sup> In diesem Feld kommt es zunehmend zu schwer lösbaren Konflikten, etwa wenn sich Standesbeamte aus religiösen Gewissensgründen weigern, an der Verheiratung homosexueller Paare mitzuwirken. Es gibt auch Berichte darüber, dass manche Vermieter oder Hoteliers sich weigern, Unterkunft für schwule oder lesbische Paare zur Verfügung zu stellen.<sup>84</sup> Sie

---

82 Vgl. Heiner Bielefeldt, Entgleisende Islamkritik. Differenzierung als Fairnessgebot, in: Hendrik Meyer/ Klaus Schubert (Hg.), Politik und Islam, Wiesbaden 2011, S. 135-144.

83 Teils scharf artikuliert wurde ein solcher Gegensatz beispielsweise auf einer OSZE-Konferenz in Wien, 1./2. Dezember 2010.

84 Elisabeth Holzleithner, Intersektionen von Gender und Religion im Menschenrechtsdiskurs: Der Fall sexueller Orientierung, in: Zeitschrift für Menschenrechte, Jahrgang 5 (2001), Nr. 1, S. 22-40, hier S. 34f.

geraten auf diese Weise in Konflikt mit Antidiskriminierungsgesetzen, die ihrerseits eine menschenrechtliche Grundlage aufweisen.<sup>85</sup> Was aber ist, wenn sie sich dabei auf Gewissensgründe berufen und die Religionsfreiheit für sich in Anspruch nehmen? Zu solchen Konfliktfällen gibt es bislang noch wenig gerichtliche Entscheidungen.<sup>86</sup>

Wiederum ist hier nicht der Ort, konkrete Beispielfälle durchzugehen. Wichtig ist jedenfalls, dass aus solcher Konflikterfahrung wiederum nicht falsche, ideologische Konsequenzen gezogen werden, wie dies seit einiger Zeit verstärkt zu beobachten ist. So behaupten Protagonisten konservativer religiöser Organisationen gelegentlich, ihre eigene Religionsfreiheit sei bereits dadurch verletzt, dass Lesben und Schwule neuerdings mehr gesellschaftlichen Respekt genießen als in früheren Zeiten und heutzutage auch öffentliche Ämter bekleiden können. Dies ist offensichtlich ein Fehlschluss. Die Religionsfreiheit wird dabei schlicht mit *bestimmten religiösen Wertvorstellungen*, etwa traditionellen, religiös konnotierten „family values“ gleichgesetzt, womit die Logik menschenrechtlicher Freiheit völlig verlassen wird. Natürlich haben Menschen das Recht, für derartige konservative Vorstellungen öffentlich einzutreten. Sie können den gesellschaftlichen Wandel in Richtung von mehr Anerkennung sexueller Minderheiten für einen Irrweg halten oder als Niedergang öffentlicher Moral beklagen. Mit einer Verletzung der Religionsfreiheit hat diese gesellschaftliche Entwicklung hingegen nichts zu tun. Denn einen Rechtstitel auf hegemoniale gesellschaftliche Stellung der eigenen religiös-moralischen Überzeugungen kann es im menschenrechtlichen Kontext nicht geben; dies wäre das genaue Gegenteil menschenrechtlicher Freiheit und Gleichberechtigung. Und wenn neuerdings vereinzelt sogar eine „freedom

---

85 Vgl. Discriminatory laws and practices and acts of violence against individuals based on their sexual orientation and gender identity. Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights. UN Doc. a/HRH/19/41 of 17 November 2011.

86 Einige solcher Entscheidungen diskutiert Holzleithner, a.a.O., S. 34ff.

from homosexuals“ propagiert wird, handelt es sich um nichts anderes als um einen zynischen Etikettenschwindel, indem sich eine Politik von Unfreiheit, Diskriminierung und Ausgrenzung als Befreiung ausgibt.

Die Religionsfreiheit ist kein Instrument des öffentlichen Kulturkampfes gegen die Gleichberechtigung von Lesben und Schwulen, die ja – dies wird oft vergessen – auch ihrerseits einen Anspruch auf Respekt ihrer Religionsfreiheit haben. Diese Klarstellung ist außerdem erforderlich, um das gegenteilige Missverständnis auszuräumen, wonach die Religionsfreiheit ein bloßes Hindernis auf dem Weg zu einer diskriminierungsfreien Gesellschaft darstelle, auf das man deshalb, wenn es hart auf hart kommt, nicht allzu viel Rücksicht nehmen könne. In der Diskussion mit zivilgesellschaftlichen Organisationen mit prononciert Antidiskriminierungsagenda stößt man tatsächlich ab und zu auf eine gegenüber der Religionsfreiheit bestehende grundlegende Skepsis, in der sich deren falsche Gleichsetzung mit bestimmten autoritären religiösen Wertvorstellungen gleichsam unter umgekehrten Vorzeichen widerspiegelt.

Menschenrechte bieten eine Voraussetzung dafür, bestehende gesellschaftliche Konflikte offen zu artikulieren und zu bearbeiten. Dies gilt auch für konkrete Widersprüche, die zwischen konservativen religiösen Vorstellungen und dem Anspruch auf umfassende Gleichberechtigung in den Bereichen sexueller Orientierung und Gender-Identität bestehen. Die Spannungen dürfen weder unterdrückt noch bagatellisiert werden. Ein offener Umgang mit solchen Konflikten ist aber etwas anderes als eine kulturkämpferische Polarisierung, durch die manche Menschen buchstäblich zerrieben zu werden drohen. Das Postulat der Unteilbarkeit der Menschenrechte steht, so gesehen, für die immer wieder neu zu leistende Aufgabe, gerade auch in konkreten Konfliktfällen menschenrechtliche Ansprüche aufeinander zuzu-

führen.<sup>87</sup> Dies ist oft schwer genug. Abstrakt-antagonistische Konstruktionen verbauen diesen Weg aber von vornherein und sind deshalb weder hilfreich noch sachlich angemessen.

## VI. Vertrauensbildung durch Religionsfreiheit

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechte geboren.“ Knapper als in diesem vielzitierten Satz aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte lässt sich die Programmatik der Menschenrechte nicht zusammenfassen: Es geht in ihnen um universale Freiheits- und Gleichheitsrechte, die jedem Menschen aufgrund seiner inhärenten Würde zustehen. Dass dies auch für die Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit gilt, ist im Prinzip unbestritten. Denn sie ist als Menschenrecht klar und eindeutig im internationalen Recht verbürgt.

Und doch scheint es gerade bei der Religionsfreiheit schwierig zu sein, diesen ihren menschenrechtlichen Charakter konsequent durchzuhalten: Der Universalismus des Menschenrechts bricht sich an Konzepten, die religiöse Freiheit auf einen staatlich festgelegten Kanon legitimer Optionen reduzieren. Der freiheitsrechtliche Gehalt der Religionsfreiheit wird durch Projekte einer Bekämpfung von „Religionsdiffamierung“, durch identitätspolitische Anerkennungsforderungen, durch Vorstellungen staatlich behüteter interreligiöser Harmonie oder durch Wünsche nach Abdrängung von Religionen aus dem öffentlichen Leben abgefangen, relativiert oder gar ins Autoritäre hin verbo-

---

87 Vgl. in diesem Sinne auch Holzleithner, a.a.O., S. 38.

gen. Und auch der Anspruch auf gleichberechtigte Verwirklichung dieses Menschenrechts in einem religiös-weltanschaulichen neutralen säkularen Rechtsstaat trifft immer wieder auf prinzipielle Widerstände oder wird als von vornherein sinnlos abgewiesen. Hinzu kommt, dass das Postulat der Unteilbarkeit der Menschenrechte neuerdings verstärkt mit Vorstellungen kollidiert, wonach zwischen Religionsfreiheit und Meinungsfreiheit oder zwischen Religionsfreiheit und Antidiskriminierungsagenden unauflösbare Widersprüche bestünden.

Warum tut man sich bei der Religionsfreiheit so schwer? Die Gründe dürften vielschichtig sein. Schon wenn man sich dem Thema in akademischer Distanz nähert, stößt man auf nicht leicht lösbare Fragen: Was ist der genaue Gegenstandsbereich dieses Menschenrechts? Wo müssen definitorische Grenzen gezogen werden, damit die Religionsfreiheit nicht zur Beute trivialer Interessen wird? Wie lässt sich zugleich Offenheit für neue Entwicklungen gewährleisten? Wie ist im Falle der Kollision mit anderen menschenrechtlichen Anliegen oder sonstigen wichtigen Rechtsgütern zu verfahren? Lässt sich das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates überhaupt jemals konsequent umsetzen? Wenn nicht, welche Funktion soll es dann haben? Wieweit können und sollen Anpassungsmaßnahmen (im Sinne von „reasonable accommodation“) zugunsten der Angehörigen religiöser Minderheiten gehen? Solche Fragen lassen sich durchaus beantworten, und auch der vorliegende Aufsatz gilt ja dem Versuch, zumindest die Richtung zu weisen, in der man menschenrechtlich sinnvolle Antworten finden kann. Vieles bleibt dabei aber offen. Es werden immer wieder neue Grenzfälle und Konfliktfragen auftreten, die Klärungen erforderlich machen. Aus der Systematik der Menschenrechte lassen sich dafür zwar verbindliche Kriterien angeben, die aber für eine Entscheidungsfindung im Detail oftmals nicht ganz ausreichen werden. Und der Teufel steckt bekanntlich im Detail.

Die theoretischen Fragen, aus der Distanz akademischer Betrachtung formuliert, sind dabei noch die harmloseren. Größer sind die praktischen Herausforderungen für Staat, Religionsgemeinschaften und die Gesellschaft insgesamt. Für den Staat birgt die Religionsfreiheit eine geradezu paradoxe Aufgabenstellung: In seiner Garantenfunktion für die Menschenrechte soll er sich *aktiv* auf den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus der Gesellschaft einlassen. Gleichzeitig soll er aber auch eine *spezifische Zurückhaltung* wahren, um die Freiheit der Menschen in den heiklen Fragen von Gewissen und Glauben nicht zu tangieren und um nicht durch Parteilichkeit zugunsten bestimmter Traditionen dem Anspruch allgemeiner Gleichberechtigung entgegenzuwirken. Auch die Religionsgemeinschaften tun sich mit einer konsequenten Bejahung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit manchmal bis heute schwer. Zwar sind sie nicht, wie immer wieder fälschlich unterstellt wird, dazu gehalten, ihren Wahrheitsanspruch (sofern sie einen solchen erheben) preiszugeben. Sie müssen aber eindeutig darauf verzichten, dabei auf Unterstützung durch die staatliche Macht zu setzen oder gar selbst Druck auf innere Dissidenten und äußere Konkurrenten auszuüben. Während manche Religionsgemeinschaften genau dies als Chance authentischen Glaubenszeugnisses begreifen und deshalb aktiv für die Religionsfreiheit eintreten, verhalten sich andere eher defensiv und klammern sich umso mehr an ihre womöglich gefährdete Hegemonie.<sup>88</sup> Schließlich birgt die Religionsfrei-

---

88 Die Positionen der Religionsgemeinschaften zu diesen Fragen sind bekanntlich höchst unterschiedlich, und man begegnet gerade in diesem Feld einer schwer überschaubaren Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Hier nur einige Beispiele: Nach langer Zeit der Opposition hat die Katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit der Erklärung „*Dignitatis Humanae*“ die Religionsfreiheit unzweideutig anerkannt und theologisch gewürdigt. Innerhalb der Geschichte der protestantischen Kirchen mit der Religionsfreiheit kommt den „Stiefkindern der Reformation“, wie Ernst Troeltsch die freikirchlichen Bewegungen genannt hat, eine produktive Sonderrolle zu. Denn aus ihrem Kreis erwachsen – vor allem in Nordamerika – schon frühzeitig wichtige Impulse. In der christlichen Orthodoxie hingegen steht eine unzweideutige Anerkennung der modernen Menschenrechte teilweise noch aus. Im September 2008 veröffentlichte die Russisch-

für die Gesellschaft im Ganzen die Herausforderung, mit der Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen und Praktiken zurechtzukommen und sie als Bestandteil gesellschaftlicher Normalität zu akzeptieren. Diese Vielfalt löst verständlicherweise auch Ängste aus – beispielsweise Ängste vor Kontrollverlusten und vor Veränderungen der vertrauten Umwelt oder Sorgen um den Fortbestand eigener Überzeugungen und Lebensweise in der nächsten Generation. Und während manche religiös Konservative fürchten, dass die Religionsfreiheit den Weg zu Relativismus und religiöser Gleichgültigkeit bereite, plagt denen einen oder anderen religiös Distanzierten womöglich die komplementäre Furcht, dass ausgerechnet die Religionsfreiheit zum Vehikel der „Revanche de Dieu“ werden könnte, wie Gilles Kepel den neuen öffentlichen Bedeutungszuwachs des Religiösen dramatisierend genannt hat.<sup>89</sup> Diese vielfältigen, manchmal auch politischen geschürten Ängste dürften das eigentliche Hauptproblem bei der Verwirklichung der Religionsfreiheit sein.<sup>90</sup>

Dagegen möchte ich abschließend die Perspektive stellen, dass die Religionsfreiheit die besten Voraussetzungen dafür bietet, dass Vertrauen zwischen Menschen entstehen kann. Denn als Menschenrecht verweist sie zuletzt auf die Würde des Menschen, deren Respektierung schlechthin

---

Orthodoxe Kirche ein Grundsatzpapier zu Menschenwürde und Menschenrechten, das nach wie vor ausgesprochen defensiv gehalten ist. Ganz eigene Fragen stellen sich hinsichtlich des Islams. Hier gibt es ausgeprägte interne Differenzen. Während im Schrifttum des politischen Islamismus die Säkularität von Staat und Recht häufig schlicht als „Jahiliyya“ – das heißt als Ausdruck gottloser Finsternis – denunziert wird, sehen manche muslimischen Vordenkerinnen und Vordenker in der Anerkennung moderner Säkularität die Chance, jene unheilvolle Verquickung von Religion und staatlicher Politik zu durchbrechen, die oft genug in eine Korrumpierung der Religion mündet.

89 Vgl. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 2. Aufl. 2003.

90 Vgl. Martha Nussbaum, *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard 2012.



axiomatisch für jedwede normative Interaktion ist.<sup>91</sup> Ohne diesen Basis-Respekt sind zwischenmenschliche Verbindlichkeiten letztlich gar nicht denkbar. Dass Menschen Abkommen miteinander eingehen können, die für alle verlässlich gelten sollen; dass sie wechselseitige Versprechungen machen und auf deren Einhaltung pochen; dass sie für sich allein und im Gespräch mit anderen Orientierung suchen und normative Eckpunkte in einer gemeinsamen Verfassungsurkunde festschreiben – all dies hängt daran, dass die betreffenden Personen sich selbst und einander *als Subjekte möglicher Verantwortung* ansehen und respektieren. Der so verstandene Achtungsanspruch schwingt als zumeist unausgesprochene Voraussetzung immer mit, wenn Menschen Verbindlichkeiten, gleich welcher Art, miteinander eingehen. Genau für diese praktisch nicht hintergehbare Einsicht steht der Begriff der Menschenwürde. In der jüdisch-christlichen Tradition verbindet er sich mit der Idee der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen.<sup>92</sup> In anderen religiösen oder nicht-religiösen Traditionen gibt es ebenfalls Metaphern oder Narrationen, die sich als Haftpunkte für die gebotene Achtung der Würde aller Menschen erschließen lassen.<sup>93</sup> Dies eröffnet die Chance, gleichsam durch die irreduzible Pluralität hindurch einen normativen „overlapping consensus“ zu identifizieren, auf den hin sich gesellschaftliche Koexistenz vernünftig organisieren lässt.<sup>94</sup>

---

91 Vgl. Heiner Bielefeldt, *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, Freiburg i.Br. 2011.

92 Vgl. Genesis, 1,26f. Vgl. dazu Claus Westermann, *Das Alte Testament und die Menschenrechte*, in: Jörg Baur (Hg.), *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*, Stuttgart 1977, S. 5-18.

93 Vgl. Arlene Swidler (Hg.), *Human Rights in Religious Traditions*, New York: The Pilgrim Press, 1982.

94 Vgl. Tore Lindholm, *Philosophical and Religious Justifications of Freedom of Religion or Belief*, in: Tore Lindholm, W. Cole Durham, Bahia G. Tahbiz-Lie (eds.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, Leiden: Martinus Nijhoff, 2004, S. 19-61.

In ihren inhaltlichen Überzeugungen und den lebenspraktischen Konsequenzen, die sich daraus ziehen, schlagen die Menschen höchst unterschiedliche Wege ein. Diese Vielfalt wird in der modernen Gesellschaft hautnah erlebt und durchzieht oft auch Nachbarschaften und Familien. Sie kann als erfreulich, als schwierig oder schlicht als normal empfunden werden. Worauf es letztlich indessen ankommt, ist die Bereitschaft einzusehen, dass sich gerade in dieser irreduziblen Differenz der Positionierungen die gemeinsame Fähigkeit von Menschen manifestiert, grundlegende Überzeugungen auszubilden, zu pflegen, zu verändern und zu entwickeln. Dafür steht die Idee der Menschenwürde. Sie hat ihre eigene Evidenz, und eine Rechtsordnung, die konsequent auf dem Respekt der Menschenwürde aller aufbaut, gewinnt deshalb eine Legitimität, die tiefer reicht und dauerhafter trägt als sonstige Ordnungen, die beispielsweise auf Gewohnheit, Herkunft, Identität oder Hegemonie setzen. Eine an der Würde des Menschen orientierte Rechtsordnung aber ist ohne Gewährleistung der Denk-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit überhaupt nicht vorstellbar. Deshalb hat die Forderung nach allgemeiner Anerkennung dieses Menschenrechts – auch abgesehen bestehender völkerrechtlicher Verpflichtungen – ihre genuine Evidenz.





Copyright: Cornelius Wachinger

## Über den Autor

Prof. Dr. Heiner Bielefeldt, geb. 1958 im Rheinland, hat in Bonn und Tübingen Philosophie, kath. Theologie und Geschichte studiert und im Fach Philosophie promoviert und sich habilitiert. Nach Lehrtätigkeit in unterschiedlichen Fachbereichen an den Universitäten Mannheim, Heidelberg, Toronto, Bielefeld und Bremen leitete er von 2003 bis 2009 das auf Beschluss des Bundestags eingerichtete Deutsche Institut für Menschenrechte.

2007 wurde er zum Honorarprofessor an der juristischen Fakultät der Universität Bielefeld ernannt. Seit September 2009 hat er den neu eingerichteten, interdisziplinären Lehrstuhl für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg inne. Seit August 2010 fungiert er außerdem ehrenamtlich als UN-Sonderberichterstatter über Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Bielefeldt hat Bücher und Aufsätze zu Fragen der Rechtsphilosophie, Ideengeschichte, politischen Ethik und insbesondere zu Theorie und Praxis der Menschenrechte verfasst.

## Impressum

Herausgeber:  
Der Präsident der Friedrich-Alexander-Universität  
Erlangen-Nürnberg,  
Schlossplatz 4, 91054 Erlangen

Redaktion und Gestaltung:  
Marketing und Kommunikation  
Heiner Stix  
Tel.: 09131/85 -70200  
Fax: 09131/85 -70220  
E-Mail: [marketing@zuv.uni-erlangen.de](mailto:marketing@zuv.uni-erlangen.de)  
Internet: [www.uni-erlangen.de](http://www.uni-erlangen.de)

Satz:  
cybeck publishing, Sebastian Beck  
Riemenschneiderstr. 12  
91056 Erlangen  
Tel.: 09131 898939  
Fax: 09131 898938  
E-Mail: [info@cybeck.de](mailto:info@cybeck.de)

Druck und Verarbeitung:  
Druckhaus Haspel Erlangen e.K.  
Willi-Grasser-Straße 13a  
91056 Erlangen  
Tel.: 09131 9200770  
Fax: 09131 9200760  
E-Mail: [das@druckhaus-erlangen.de](mailto:das@druckhaus-erlangen.de)

Die Veröffentlichung des Textes oder einzelner Teile  
daraus ist nur mit Genehmigung des Herausgebers  
bzw. des Autors gestattet.

ISSN 0423-345 X