

„Im Namen Gottes“

Religionsfreiheit im Spannungsfeld von Selbstbestimmung, öffentlicher Anerkennung und anderen Menschenrechten

Konrad Hilpert, München

I. Religionsfreiheit: Ein Problem von gestern?

Gewaltsame Konflikte, in denen es um die öffentliche Anerkennung von Religion und Glaube geht, hat es in der Geschichte viele gegeben.¹ Doch scheinen sie Sache der Vergangenheit zu sein: Es werden – zumindest hierzulande – keine Kriege mehr zwischen fanatisierten Anhängern der Konfessionen um den richtigen Glauben geführt, es werden keine religiösen Minderheiten mehr vertrieben; religiöse Dissidenten werden nicht mehr verfolgt, und kaum ein Staat beansprucht mehr einen bestimmten religiösen Glauben oder gerade umgekehrt die atheistische Überwindung von Religion als Grundlage seiner Identität und als Grundlage der Integration seiner Bürger.

Das Recht auf Religionsfreiheit, wie es in den programmatischen Verfassungsdokumenten des späten 18. Jahrhunderts im Kontext anderer menschenrechtlicher Forderungen formuliert und rechtlich zur Geltung gebracht wurde und wie es 1948 in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung und ihren Folgedokumenten bekräftigt und mit völkerrechtlicher Geltung ausgestattet wurde, war die mühsam und nur schrittweise gefundene Antwort auf die genannten Konflikte, die von den Menschen als schweres und leidvolles Unrecht empfunden wurden. Das gleiche Recht aller auf Achtung und Schutz ihrer religiösen Freiheit ist durch sie ebenso garantiert wie derjenige der Ablehnung der religiösen Bindung sowie der Schutz dessen, der seine Religion oder Weltanschauung wechselt. Nach heutigem Standard erstreckt sich der Schutz der Religionsfreiheit nicht nur auf die Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben, sondern auch darauf, sein gesamtes Verhalten an den inneren Glaubensüberzeugungen auszurichten, bestehe diese Ausrichtung nun in einem individuellen Ethos oder in der Befolgung von Riten oder in gemeinschaftlicher Ausübung der Religion.² Verfas-

- 1 Vgl. etwa Brendle, Franz/Schindling, Anton (Hg.), *Religionskriege im Alten Reich und in Alteuropa. Begriff, Wahrnehmung, Wirkmächtigkeit*, Münster 2006. Zur aktuellen Diskussion um den „Heiligen Krieg“ im Kontext der Krisen im Nahen und Mittleren Osten vgl. etwa Colpe, Carsten, *Der „Heilige Krieg“*, Hanstein 1994.
- 2 Zum Gehalt der Religionsfreiheit nach Art.4 Abs.1 u. 2 GG: Axel von Campenhausen, *Religionsfreiheit*, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul (Hg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. VI, Heidelberg 1989, 369–434; Badura, Peter, *Der Schutz von Religion und Weltanschauung durch das Grundgesetz*, Tübingen 1989; Mu-

sungs- und völkerrechtlich ist ein hohes Schutzniveau erreicht, und die Probleme, die innerhalb der letzten Jahrzehnte der gerichtlichen Klärung zugeführt wurden, berühren im Großen und Ganzen eher spezielle Konkrektionen im Hinblick auf die verfassungsrechtlichen und mit dem Grundrecht der Religions- und Glaubensfreiheit verbundenen Gebote der Gleichbehandlung, der staatlichen Neutralität und der Teilhabe an gemischten Einrichtungen als das Grundrecht der Religionsfreiheit selbst. Dieses hat auch die katholische Kirche nach langem und schmerzhaftem Ringen mit der Erklärung „Dignitatis humanae“ des II. Vatikanischen Konzils 1965 feierlich als Menschenrecht anerkannt.³

Hat sich also die Religionsfreiheit als Problemfeld nicht weitgehend erledigt, zumal in Mittel- und Westeuropa, wo sich vielen Beobachtern im Blick auf die großen christlichen Volkskirchen der Eindruck von fortschreitendem Verlust, Rückzug und Verfall aufdrängt? Diese Frage so zu stellen, verrät eine Menge über Wahrnehmungsroutinen und Blickverengungen. Denn zum einen wird die Religionsfreiheit weltweit auch heute vielfach verletzt. Zum anderen hat sich auch in den Ländern, die sich den Menschenrechten verpflichtet sehen und die Religionsfreiheit als Grundrecht mit Verfassungsrang schützen, die religiöse Szenerie in den letzten Jahrzehnten erheblich verändert. Das viele beunruhigende Ansteigen der Zahl der Konfessionslosen, das Fehlen an religiösem Wissen, der Abbruch religiöser Bindungen in der Folge der Generationen und die Verunsicherung über die Rolle der Kirchen in der Öffentlichkeit ist nur die eine Seite dieser Entwicklung, die Präsenz neuer, bisher allenfalls gewusster fremder Religionen und auch ganz neuer Religionsgruppen etwa charismatischer, synthetischer oder esoterischer Spielart im unmittelbaren Lebens- und Erlebnisumfeld die andere. Sie bilden neue, aber zum Teil zahlenmäßig starke und inzwischen auch öffentlich sichtbare Minderheiten, deren Mitglieder häufig einen Migrati-

ckel, Stefan, Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Berlin 1997; Borowski, Martin, Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Grundgesetzes, Tübingen 2006; Hilpert, Konrad, Positive und negative Religionsfreiheit, in: Hofmann, Herbert (Hg.), Religionsfreiheit gestalten, Trier 2000, 108–124. Vgl. unter anderem Blickwinkel zum Thema außerdem: Blum, Nikolaus, Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention, Berlin 1990; Riedel, Eibe H., Der völkerrechtliche Mindeststandard der Religionsfreiheit, in: Schwarzländer, Johannes (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 421–426; Frowein, Jochen A., Religionsfreiheit und internationaler Menschenrechtsschutz, in: Grote, Rainer/Marauhn, Thilo (Hg.), Religionsfreiheit zwischen individueller Selbstbestimmung, Minderheitenschutz und Staatskirchenrecht – Völker- und verfassungsrechtliche Perspektiven, Berlin 2001, 73–88; Sahlfeld, Konrad, Aspekte der Religionsfreiheit im Lichte der Rechtsprechung der EMRK-Organe, des UNO-Menschenrechtsausschusses und nationaler Gerichte, Zürich/Basel/Genf 2004.

3 Dazu Hilpert, Konrad, Die Anerkennung der Religionsfreiheit, in: Stimmen der Zeit 223 (2005) 809–819.

onshintergrund haben. Unter ihnen dürften wohl muslimische Einwanderer aus den unterschiedlichsten Ländern den größten Anteil stellen und auch den stärksten Einfluss ausüben.

Ob diese Pluralisierung der religiösen Szenerie in unseren Gesellschaften – es gibt parallele Entwicklungen auch innerhalb der Großkirchen! – eine neue Herausforderung für den bisher gefundenen Standard der Religionsfreiheit darstellt, ist die Frage, die sich dieser Vortrag stellt. Ein Mehr an Verschiedenheit bedeutet nämlich auch ein Mehr an möglichen Konflikten. Solche Konflikte sind aber schon längst da und sie werden öffentlich, politisch und schon häufiger vor Gericht ausgetragen, soweit das Recht auf religiöse Selbstbestimmung mit geltenden Gesetzesnormen kollidiert.⁴ Anlässe, über die in den letzten Jahren besonders viel gestritten wurde, waren die Verweigerung der Teilnahme muslimischer Schülerinnen am schulischen Sport- und Schwimmunterricht, das Tragen von Kopftuch und Schleier in der Öffentlichkeit bzw. in der Schule, das Fernhalten schulpflichtiger Kinder von der staatlichen Schule durch streng an der Bibel orientierte Eltern, familiäre Strafreaktionen auf Ehebruch und Trennung, die Durchführung der Genitalbeschneidung von Mädchen, die Verweigerung möglicher medizinischer Maßnahmen sowie satirische Darstellungen hochgestellter religiöser Personen und Symbole.

Dabei ist gerade der Konflikt um das Kopftuchtragen besonders geeignet, davor zu warnen, zu meinen, dass Ausdrucksqualität und subjektive Intention eines bestimmten Verhaltens sich von außen objektiv und eindeutig fixieren ließen⁵: Religiöse Motive können mit kultureller Tradition ein Amalgam bilden und zusätzlich auch noch mit politischer „Symbolik“ aufgeladen werden. Religion kann also auch als Mittel zur Verstärkung der kulturellen Identität benutzt werden, wie auch umgekehrt tradierte kulturelle Praxis zur Stabilisierung von Religion. Diese gegenseitige Überlagerung von „Bedeutungen“ mag von Einzelnen oder sogar von ganzen Gruppen durchaus beabsichtigt sein, um die Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft zu betonen. Aber sie kann, ungeprüft zugeschrieben,

- 4 Zum Wandel der Konflikte um die Religionsfreiheit etwa Heinig, Hans M./Morlok, Martin, Von Schafen und Kopftüchern. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit in Deutschland vor den Herausforderungen religiöser Pluralisierung, in: Juristenzeitung 15/16/2003, 777–785. Zur Phänomenologie der Religion in der Gegenwart vgl. u.a. die Analysen von Graf, Friedrich W., Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004, und ders., Moses Vermächtnis über göttliche und menschliche Gesetze, München 2006.
- 5 Zur multiplen Bedeutung des Kopftuchs vgl. u.a. Graf, Friedrich W., Öffentliche Privatsache: Kopftuch und Kreuz – Religionspolitische Konfliktlinien, in: NZZ vom 7./8.2.2004; Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Ver(w)irrung im Kopftuchstreit, in: SZ vom 16.1.2004; Lerch, Wolfgang G., Der Anblick des Himmels, in: FAZ vom 14.1.2004; Höffe, Otfried, Nie aber trägst du's? Was das Kopftuch symbolisieren kann, in: FAZ vom 29.3.2004; Özdogan, Mehmet M., Das Kopftuch als Symbol, in: FAZ vom 21.4.2004; Themenheft „Kopftücher“, in: Junge Kirche 65 (2004), Heft 3.

auch zur schematischen Unterstellung werden, mit der sich die Mehrheitsgesellschaft vor der Herausforderung drückt, Andersheit zu ertragen und religiöse Minderheiten an der Religionsfreiheit partizipieren zu lassen, die sie für ihre eigenen Mitglieder ganz selbstverständlich in Anspruch nimmt.

Unabhängig von dieser Schwierigkeit, die Grenzlinie zwischen religiös gebotenen und ethnisch-kulturell tradierten Praktiken exakt zu bestimmen, steht fest, dass Religionsfreiheit grundsätzlich nicht nur die Bildung und den Besitz innerer Wertvorstellungen (das so genannte *forum internum*) schützt, sondern auch die Freiheit, den Glauben zu bekennen und zu verbreiten, sowie Verhaltensanforderungen, die die Einzelnen aus den Lehren ihres Glaubens bzw. aus ihren inneren Überzeugungen für sich selbst, ihre Familien und andere als verbindlich entnehmen⁶; und dass es nur ihnen bzw. den Religionsgemeinschaften zustehen kann, zu definieren, welche Gebote und Verbote sie als aus religiösen Gründen für sie bindend erachten. Die Frage, die sich im Zusammenhang der veränderten, näherhin pluralisierten religiösen Szenerie aufdrängt, ist also, ob damit alle Verhaltensweisen, die sich auf religiöse Gründe berufen, dem Schutz der Religionsfreiheit unterliegen oder ob es hier Grenzen gibt.

Um diese Frage einer Klärung zuzuführen, werde ich zunächst die Eigenart der hier zur Rede stehenden Konflikte in den Blick nehmen. Dann möchte ich theologisch darüber reflektieren, was „im Namen Gottes“ für die Gläubigen heißen kann. Darauf wird es dann um die Klärung des Verhältnisses zwischen staatlichem Gesetz und religiösem Gebot gehen. In einer Schlussüberlegung soll bedacht werden, wie der die Religionsfreiheit verbürgende Staat sich selbst davor schützen kann, die Funktion der Religion für sich zu usurpieren.

II. Der Konflikt zwischen religiös motivierten Pflichten und rechtlich garantierten Freiheiten

Was bedeutet es eigentlich, wenn Einzelne oder gar ganze Gruppen traditionelle Verhaltensweisen, die mit geltenden staatlichen Gesetzen nicht vereinbart werden können, als „im Namen Gottes“ erfolgend und notwendig ausgeben? „Im Namen Gottes“ ist Chiffre für ein Sichbeauftragtwissen durch Gott bzw. eine übermenschliche Macht. Das bedeutet nichts anderes als die Berufung auf ein höheres Recht, höher als es jedes menschliche Recht sein kann. Der durch menschliches Recht definierte Unterschied zwischen Recht und Unrecht mag seine Berechti-

6 Vgl. BVerfGE 32, 98–111, hier: 106, und 33, 23–42, hier: 28. Zur Entwicklung des Staatskirchenrechts und der Bedeutung der höchstrichterlichen Rechtsprechung vgl. Heckel, Martin, Religionsfreiheit und Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: Badura, Peter/Dreier, Horst (Hg.), Festschrift 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, II, Tübingen 2001, 379–420. Zum Umfang der Religionsfreiheit ebd. 393–408.

gung haben und vielleicht auch in vielen Situationen des Alltags gültig sein, aber er wird in den Augen des leidenschaftlich religiös Motivierten relativiert oder sogar aufgehoben durch den Unterschied von Heil und Unheil. Dem Auftrag Gottes nicht zu folgen, würde nicht nur individuelle Feigheit und Unterlegenheit, Verzicht auf Einfluss und Inkaufnahme interner Verunsicherung bedeuten, sondern auch metaphysisches Verderben für die Einzelnen und die Gemeinschaft. Denn das Aufgeben der traditionellen religiösen Praxis wäre vor Gott ein Frevel, der seinerseits den göttlichen Zorn auf die verantwortlichen Akteure und vielleicht sogar auf die ganze Gemeinschaft herab beschwören würde.

Dies erklärt, weshalb viele der durch die neue religionspluralistische Situation entstandenen Auseinandersetzungen so eskalieren und Züge eines leidenschaftlichen Kampfes für die Sache Gottes und komplementär dazu die Züge einer unerbittlichen Bekämpfung der Gegner annehmen. Bei entsprechender Radikalisierung kann dann sogar jede Rücksicht auf das Ausmaß und die Zielgruppe der Schädigung entfallen.

Am krasssten und für die säkularisierte Welt am schockierendsten hat sich ein solches, jedes menschliche Recht durchbrechendes Handeln aus religiösen Motiven in den zerstörerischen Aktionen des 11. September 2001 manifestiert. Die Zeugnisse, die die Täter hinterlassen haben, geben unmissverständlich Auskunft darüber, dass sie sich selbst als gläubige Muslime und ihre Taten als notwendig und verdienstlich aus ihrem Glauben heraus verstanden haben.⁷

Ein anderer Fall, in dem das Eintreten für die Sache Gottes eine Rechtfertigung oder gar Verpflichtung zur Durchbrechung des Rechts auf Leben und Unversehrtheit konstituierte, war der Tötungsauftrag, den 1989 der damalige geistige Führer im Iran, Ayatollah Khomeini, gegen den Autor Salman Rushdie wegen Beleidigung des Islam und des Propheten Mohammed durch sein Buch „Satanische Verse“ verhängte und in dessen Zusammenhang zwar nicht der Autor selbst, aber eine ganze Reihe von Übersetzern, Verlegern und Vertreibern um ihr Leben gebracht wurden. Wie bei den in einigen Regionen der Welt praktizierten Steinigungen für Ehebruch handelt es sich hierbei um eine reguläre Strafe, wie sie nach traditioneller Auslegung der Scharia für Apostasie festgelegt ist. Dass im konkreten Fall auch politische Überlegungen im Spiel gewesen sein könnten, tut dieser religiösen Rechtfertigung keinen Abbruch.

Wie diese Fälle zeigen, dass das Bewusstsein, an einen göttlichen Auftrag unbedingt gebunden zu sein, die Rechtfertigung dafür abgeben kann, das Recht anderer, unter Umständen sogar völlig Unbeteiligter auf Leben zu verletzen bzw. sogar zu zerstören, so ist die Beschneidung der äußeren Geschlechtsorgane bei jungen Mädchen ein Beispiel für die Beeinträchtigung der körperlichen Unversehrtheit von Kindern durch ihre Eltern. Sie fällt umso mehr ins Gewicht, als die

7 Näheres zu den Motiven der Attentäter siehe etwa Preuß, Ulrich K., Krieg, Verbrechen, Blasphemie. Zum Wandel bewaffneter Gewalt, Berlin 2002, 98–103 u. 116–120.

Schäden für die Betroffenen lebenslang irreversibel sind und Schmerzen, Gesundheitsschäden und Komplikationen etwa bei Geburten als Spätfolgen nach sich ziehen.⁸ Diese millionenfach jedes Jahr geübte Praxis wird zumindest in einem Teil jener Regionen und Stämme, in denen sie üblich ist, auch für eine religiöse Verpflichtung gehalten.

Praktiken, die zu grundlegenden Rechten, die heute zum Standard staatlicher und internationaler Garantien zählen, im Widerspruch stehen und mit Religion bzw. mit einem Amalgam aus Kultur und Religion gerechtfertigt werden, sind übrigens keineswegs begrenzt auf traditionale Kulturen in den armen Zonen der Welt. Sie begegnen vielmehr auch in der erzählten Geschichte des jüdischen und christlichen Gottesvolkes. Die biblischen Texte von der Landnahme der Israeliten in Palästina etwa (Jos 6–8) enthalten eindringlich solche Verletzungen, von denen dann auch noch ausdrücklich gesagt wird, sie seien auf Geheiß Gottes erfolgt.⁹ Und in späterer christlicher Zeit gibt es das Phänomen der Verfolgung von Glaubensdissidenten mit allen Mitteln physischer und psychischer Repression, die damals zur Verfügung standen, einschließlich Folter, Vertreibung und Vernichtung.

Und selbst noch in der Gegenwart sind religiös motivierte Praktiken, die zu Lasten grundlegender Rechtsstandards gehen, nicht einfach nur ein Phänomen vormoderner Vergangenheiten, wie aktenkundig gewordene Fälle der Vorenthaltung lebensrettender medizinischer Maßnahmen durch Eltern aus religiösen Gründen, Disziplinierung der Anhängerschaft einer religiösen Gruppe, erzwungene Kontaktverbote, die systematische Schaffung von Abhängigkeit bis hin zur Verleitung zum kollektiven Selbstmord vielfach zeigen können.¹⁰

Was jedoch heute anders ist als zur Zeit der Verfolgung der Häretiker in der Geschichte, ist einerseits der Umstand, dass die Funktion, Grundlage der Integration einer ganzen Bevölkerung und staatlicher Herrschaft zu sein, nicht mehr von einer Religion ausgefüllt werden kann; und andererseits, dass die Anerkennung der Religionsfreiheit, also die öffentliche Garantie der selbstbestimmten Bindung Einzelner und von Gruppen, den Rahmen der staatlichen Religionspolitik bildet. Insofern dadurch auch das religiös motivierte Verhalten geschützt ist, ist der Kern unseres Problems die Frage, ob der Schutz, den die Re-

8 Zwar stellt auch die Knabenbeschneidung, wie sie im Judentum und im Islam üblich ist und heute auch in den USA vielfach praktiziert wird, einen Eingriff in die körperliche Integrität dar, doch hat sie im Vergleich zur Mädchenbeschneidung keine negativen Auswirkungen auf Gesundheit, Sexualempfinden und die eigene Geschlechtsrolle.

9 Auf weitere Beispiele für gewalthaltige Forderungen in der Bibel verweist der Beitrag von Kehl, Othmar, Gewalttätigkeit in der Bibel, in: Hilpert, Konrad (Hg.), Die ganz alltägliche Gewalt. Eine interdisziplinäre Annäherung, Opladen 1996, 117–132.

10 Einen Einblick in entsprechende Konfliktfelder bietet etwa: Deutscher Bundestag (Hg.), Zwischenbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“, Bonn 1997 (= Zur Sache 97/2).

ligionsfreiheit darstellt, auch die erwähnten Praktiken schützt. Das aber kann selbstverständlich nur so weit der Fall sein, als die Religionsfreiheit nicht bloß als Instrument zum Schutz der eigenen Verhaltensstandards in Anspruch genommen wird, sondern auch das gleiche Recht aller anderen auf Religionsfreiheit anerkannt wird und soweit dessen Voraussetzung, nämlich die grundlegenden menschenrechtlichen Garantien von Leben, Gesundheit, Integrität und Freiheit, nicht ausgehebelt werden.¹¹

Nach der anderen Seite hin setzt dies aber auch Grenzen: Religiös motivierte Handlungen, die nicht offenkundig grundlegende Ansprüche Dritter verletzen, dürfen nicht einfach unter einen Generalverdacht gestellt werden, so als seien sie schon per se Ausdruck einer Bereitschaft, sich selber im Auftrag einer höheren Sendung zu fühlen, die den grundlegenden Rechten der Mitbürger im Namen eines Gottes die Anerkennung versagt. Auch das angstbesetzte Gefühl von Repräsentanten der Mehrheitsgesellschaft, angesichts der religiösen Pluralisierung das Abendland retten zu müssen, ist nicht frei gegenüber der Gefahr, zu einer säkularisierten Version einer höheren Sendung zu werden, die etwa den für Einheimische vielleicht ungewohnten oder sogar als befremdlich empfundenen Wunsch, ein Kopftuch zu tragen¹², von vornherein nicht als Ausdruck ihres individuellen religiösen Bekenntnisses gelten lässt, sondern ihm ohne Prüfung des Einzelfalls Distanzierung von den staatlichen Gesetzen im Gesamten oder vom Grundsatz der Gleichheit von Mann und Frau im Besonderen unterstellt.

- 11 Dass die Religionsfreiheit in Art.4 GG keinen ausdrücklichen Schrankenvorbehalt enthält, bedeutet also nicht auch, dass sie schrankenlos wäre. Wenn es zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer erforderlich ist, erlauben sowohl das GG als auch die internationalen Verträge zum Schutz der Grund- bzw. Menschenrechte anderer Bürger durchaus die Einschränkung der Religionsfreiheit (so ausdrücklich: IPbüRG Art.18 Abs.3 und EMRK Art.9 Abs.2). Zur These von der Fortgeltung des Gesetzesvorbehalts in Art.136 I WRV und Art.137 III via Art.140 GG vgl. Heckel, Religionsfreiheit und Staatskirchenrecht (Anm. 6), 408. Zur Gesamtproblematik: Hallermann, Johannes, Der Grundrechtsschutz der Religionsfreiheit ethnisch-kultureller Minderheiten. Zwischen Gewährleistung religiös-kultureller Besonderheit und Bewahrung der allgemeinen Rechtsordnung, in: Heitmeyer, Wilhelm/Dollase, Rainer (Hg.), Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt, Frankfurt a. M. 1996, 382–400; Richter, Dagmar, Relativierung universeller Menschenrechte durch Religionsfreiheit? Ein Beitrag zu den rechtlichen Grenzen schädlicher religiöser Praktiken, in: Grote, Rainer/Marauhn, Thilo (Hg.), Religionsfreiheit zwischen individueller Selbstbestimmung, Minderheitenschutz und Staatskirchenrecht – Völker- und verfassungsrechtliche Perspektiven, Berlin 2001, 89–212; Kälin, Walter, Grundrechte im Kulturkonflikt. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft, Zürich 2000, 181–216.
- 12 Zu diesem Problem u.a. Kästner, Karl-Hermann, Religiös akzentuierte Kleidung des Lehrpersonals staatlicher Schulen, in: FS für Martin Heckel zum siebzigsten Geburtstag, hg. v. Kästner, Karl-Hermann/Nörr, Knut W./Schlaich, K., Tübingen 1999, 359–371.

III. „Im Namen Gottes“ als Rechtfertigungsmuster

Es sind harte Konflikte der erwähnten Art, die hinter den heute in der Öffentlichkeit häufig zu hörenden Aufforderungen zum Dialog der Religionen, zu mehr Respekt vor religiösen Gefühlen und auch zur säuberlichen Trennung zwischen politischer und religiöser Sphäre stehen. Solche Aufforderungen sind durchaus angebracht. Und auch die christlichen Kirchen und ihre Theologien müssen verstärkt daran arbeiten, mit den anderen Religionen Gemeinsamkeiten im Suchen nach Gott, in den Formen der Frömmigkeit und in den grundlegenden Überzeugungen bezüglich des Menschseins und des Zusammenlebens herauszuarbeiten und gleichzeitig religiösem Fanatismus zu wehren.

Zusätzlich müssen die Religionen aber auch sich selber um eine Antwort auf die Frage bemühen, was es eigentlich in *ihrer* eigenen Logik heißt, im Namen oder im Auftrag Gottes zu handeln. Denn alle Religionen beanspruchen die Bindung an eine letzte Wahrheit. Alle arbeiten mit der Dichotomie von Gut und Böse; und alle müssen mit Verlust- und Verunsicherungserfahrungen, die ihnen die Moderne insgesamt und die religionspluralistische Situation im Besonderen heute zumutet, zurecht kommen.

Die Vorstellung von Gott als dem Urgrund der Sittlichkeit und als Subjekt eines Wollens, das von Menschen auch erkannt werden kann, gehört zum Grundbestand religiöser Vorstellungen. Die Bedeutung dieser Vorstellung, die ja jeder Legitimation einer Handlung als „im Namen Gottes“ geschehend zugrunde liegt, ist allerdings keineswegs eindeutig. Vielfach dürfte sie sicherlich in *dem* Sinne verstanden werden, dass bestimmte Handlungsweisen der Glaubenden direkt auf eine in der Vergangenheit erfolgte Anweisung Gottes zurückgeführt werden. Diese Vorstellung entspricht einer hermeneutisch unproblematisierten Lektüre vieler religiöser Erzähltexte, auch jener biblischen von der Übergabe der zehn Worte an Mose in Ex 19f, die für die katechetische wie auch für die ikonografische Erläuterung von Gottes Geboten in der westlichen, christlich geprägten Kultur das Paradigma schlechthin abgegeben hat. Zweifellos handelt es sich um ein Bild von großer Eindringlichkeit, das unmissverständlich zum Ausdruck bringt, dass das Glauben sich nicht in kultischen Vollzügen, in Gebet und in Verkündigung erschöpft, sondern auch das Handeln einfordert. Wenn man allerdings in Betracht zieht, dass dieser Erzählung zufolge die Übergabe der Gebote durch Gott an das Volk einer recht komplizierten Mittlerschaft durch Mose bedurfte, und wenn man diese Erzählung im Kontext anderer biblischer Texte liest und wenn man sich obendrein der zumindest unter neuzeitlichen Denkprämissen unabweisbaren kritischen Frage stellt, wie denn die Kundgabe des göttlichen Willens eindeutig als solche identifiziert werden und von menschlichen Projektionen, die diesen Anspruch bloß instrumentalisieren, unterschieden werden kann, dann kommt man rasch in die Nähe einer zweiten Verstehensmöglichkeit:

Nach dieser handelt es sich bei den als durch Gott gegeben dargestellten Geboten um grundlegende und den üblichen Veränderungen entzogene Weisungen, die insofern etwas mit Gott zu tun haben, als sie das Minimum der zum Wohl des Menschen sowie zum Gelingen von Gemeinschaft unbedingt erforderlichen und insofern menschlicher Willkür und subjektiver Beliebigkeit entzogenen Regeln festhalten und dies immer wieder ins Gedächtnis zurückrufen. Grundlegend ist hierbei die Überzeugung, dass *alle* Menschen Geschöpfe desselben Gottes sind und dass sie als seine Ebenbilder auch befähigt sind, für ihr Handeln selbst Verantwortung zu übernehmen. Die Qualifizierung „göttlich“ bezeichnet in diesem zweiten Verständnis also nicht den Modus der Mitteilung bzw. die unmittelbare inhaltliche Herkunft von Gott, sondern die besondere geschöpfliche Zuordnung des erkennenden Menschen zu Gott und seine Inpflichtnahme zu einem Zusammenleben, das durch Anerkennung, Anteilnahme und Fürsorglichkeit gekennzeichnet ist. Die Tatsache, dass die Regeln des verbindlichen Handelns mittels des Nachdenkens und generationenlanger Erfahrung von Menschen herausgefunden wurden, steht hierbei in keinem Widerspruch oder auch nur in Konkurrenz zur bildhaft gefassten Urheberchaft Gottes. Diese Urheberchaft Gottes ist eben bloß eine indirekte oder vermittelte. Die konkreten Gebote haben sich in Wirklichkeit im Lauf einer langen Kette von Generationen und deren Erfahrungen herausgebildet und sind im Lauf dieser Zeit fixiert, überliefert, wiederholt und aktualisierend interpretiert worden. (Manche dieser früheren Textstadien können wir mit den Mitteln der Exegese sogar rekonstruieren.)

Aufschlussreich für das, was es theologisch bedeutet, zu erkennen, was Gottes Willen ist, ist auch die Vorstellung in der jüdisch-christlichen Tradition, dass es neben und zusätzlich zu dem, was in den heiligen Texten im Lauf der Glaubensgeschichte als erkannter Wille Gottes festgehalten ist, einen zweiten Weg gibt, wie Gott den Menschen kund gibt, was er von ihnen will. Biblisch ist dieser Gedanke durch das Bild vom Herzen präsent, in das Gott hineingeschrieben hat, was gut und richtig ist (Jer 31,33; Röm 2,14f.); theologiegeschichtlich trat dieser Gedanke vor allem in Gestalt der Theorie vom sittlichen Naturgesetz auf, das prinzipiell für jeden Menschen kraft seiner Begabtheit mit Vernunft erkannt werden kann.

Dass göttliche Urheberchaft und menschliche Handlungsanforderungen nicht zwangsläufig einen Gegensatz bilden müssen, war übrigens auch die Grundüberzeugung großer Theologen wie Thomas von Aquin. Für ihn lag der Schlüssel dazu in der Erkenntnis, dass Gottes Wirken und das Handeln des Menschen nicht auf derselben Ebene liegen können. Dementsprechend ging er von verschiedenen Ursächlichkeiten aus, welche sich nicht wie in einem Parallelogramm der Kräfte miteinander verrechnen lassen. Gott trägt „die Kette der Ursächlichkeiten“, aber er schiebt sich – wie Karl Rahner es formuliert hat – nicht „als ein Glied durch sein Handeln in diese Kette der Ursachen als eine unter ih-

nen hinein¹³. Menschliche Freiheit und göttliche Einflussnahme sind nicht Alternativen, sondern zwei Ursprünge ein und derselben Handlung, die zusammenwirken und aufeinander aufbauen.

Eine andere denkerische Möglichkeit, die menschenrechtlichen Postulate nicht im Gegensatz zum Gedanken eines Gottes, der Garant der Sittlichkeit ist, zu denken, bietet die praktische Philosophie Kants. Die Verbindung zwischen beiden kann Kant zufolge zwar nicht in der unmittelbaren Herleitbarkeit der materialen Gebote und Verbote aus einer Offenbarungskunde gesucht werden, sondern nur in der Postulierung der Idee Gottes, die im Gewährwerden der Unbedingtheit der sittlichen Verantwortlichkeiten des Menschen („Autonomie“) aufkommt. Diese Idee ist Kant zufolge Ausdruck des in der Vernunft unaustilgbar vorhandenen Gedankens, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit letztlich zu einer Versöhnung gebracht werden müssten; das aber ist etwas, was Menschen weder bewirken noch wissen, sondern eben nur erhoffen können. Insofern kann man im Blick auf Kant sogar sagen, dass Moral und menschenrechtliche Ansprüche unumgänglich zur Religion führen und dass die Überzeugung von der Existenz Gottes eine „notwendige Hypothese“¹⁴ ist.

Die Rede vom Handeln in Gottes Namen gerät also nur dann mit der Idee der menschlichen Ansprüche, Freiheiten und Rechte in Konkurrenz, wenn sie als Angabe über die unmittelbare inhaltliche Herkunft der moralischen Verbindlichkeiten bzw. der Setzung von menschlichem Recht verstanden wird. Als was aber kann sie dann verstanden werden? Die Antwort könnte lauten: als Chiffre für die besondere Qualität der Geltung von menschlichen Grundforderungen. Ihre Qualifizierung als göttlicher Auftrag bzw. ihre Deutung als fortentwickelte Formulierungen und aktualisierte Fassungen des göttlichen Willens sind dann ein Verweis auf die Unveräußerlichkeit der grundlegenden menschlichen Rechte bzw. umgekehrt der Hoffnung, dass erfahrenes Unrecht, Ohnmacht und Leiden nicht endgültig triumphieren, sondern überwunden oder gar verhütet werden können, indem sie erkannt, benannt und kritisierbar gemacht werden.¹⁵

IV. Religiös begründete Verhaltensaufforderungen und staatlicher Schutzauftrag

Die Antwort der staatlichen Verfassungs- und Rechtsordnung auf alle religiösen Konflikte, die das Zusammenleben belasten, war in der Moderne immer das Ge-

13 Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1976, 94. Vgl. ebd. 92–96.

14 Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft A 23.

15 Zur produktiven „Macht der Ohnmacht“ und zum Gedanken einer spezifischen Art von Gotteserfahrung in den Menschenrechten vgl. Sander, Hans-Joachim, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte (QD 178), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1999, 164–169.

bot der Neutralität des Staates.¹⁶ Genau diese Neutralität, bis zum heutigen Tag gefeiert als Errungenschaft von historischer Bedeutung, gerät derzeit unter Druck, weil sich die Qualität der Konflikte zu ändern beginnt: Strittiger und drängender als das Miteinander und die Abgrenzung der Einfluss-Sphären der Konfessionen sowie das Maß der Präsenz des Religiösen in der Öffentlichkeit zwischen Gläubigen und Nichtgläubenden (also das Verhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit) ist das Verhältnis zwischen religiösem Gesetz und dem Verständnis von Staat und Gesellschaft.

Dieser Druck allein ist noch kein ausreichender Grund, das Gebot der Neutralität aufzugeben, zumal die überwiegende Mehrheit das unter keinen Umständen wünscht. Aber er verlangt wohl, neu darüber nachzudenken, wie Politik und Gesellschaft auf die veränderte Situation reagieren könnten.

Was hierbei als mögliche Antwort von vornherein ausscheidet, weil es der Tatsache der Pluralität von Religionen nicht gerecht werden könnte, ist die Indienstnahme des Staates für die Durchsetzung und Aufrechterhaltung einer bestimmten Ordnung Gottes in der Gesellschaft nach den Vorstellungen einer der verschiedenen religiösen Gemeinschaften oder Gruppen. Wahrheitsansprüche von Glaube und religiös motivierte Verhaltensweisen dürfen ebenso wenig mit Mitteln des Rechts und der Politik durchgesetzt werden wie Unglaube, Häresie und Verweigerung ehrerbietender Handlungen mit solchen Mitteln bekämpft werden dürfen. Deshalb kann Gotteslästerung in Wort und Tat nicht als solche eine strafbare Handlung sein.¹⁷ Unabhängig davon, dass durch sie ästhetische Empfindungen verletzt werden können (wie etwa bei dem Fernseh-Comic „Popetown“), und unabhängig davon, dass es zahlreiche Formen der Verfremdung, der vorwurfsvollen Anklage, der Verfälschung oder auch der Verkenning eigener Angewiesenheit auf eine tragende Sinninstanz geben mag, die moralisch kritisierbar sind, – unabhängig von all dem können die Realität Gottes als solche, die göttliche Beauftragung bestimmter Personen und auch der göttliche Ursprung

16 Zur Neutralität als verfassungsrechtlichem Schlüsselbegriff vgl. Huster, Stefan, Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, Tübingen 2002. Zur Rolle und zur Legitimität der kulturellen Identität im freiheitlichen Verfassungsstaat vgl. Uhle, Arnd, Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität, Tübingen 2004. Es handelt sich bei der weltanschaulichen „Neutralität“ um ein Leitprinzip, nicht um eine Beschreibung der Realität. Faktisch ist die Neutralität sowohl historisch als auch aufgrund der unterschiedlichen Größe der Religionsgemeinschaften immer nur eingeschränkt gegeben.

17 Zur Geschichte dieses Problems vgl. u.a. Schilling, Werner, Gotteslästerung strafbar? Religionswissenschaftliche, theologische und juristische Studie zum Begriff der Gotteslästerung und zur Würdigung von Religionsschutznormen im Strafgesetz, München 1966; Heck, Eberhard, Me theomachein oder: die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Lactanz, Frankfurt/Bern/New York 1987; Cabantous, Alain, Geschichte der Blasphemie, Weimar 1999.

einer bestimmten moralischen Forderung als solche nicht Schutzobjekte des Staates sein. Staatliches Einschreiten gegen Akte der Blasphemie ist nur dann folgerichtig und geboten, wenn durch diese eine Religionsgemeinschaft in ihrer Existenz oder der soziale Friede insgesamt bedroht würde.

Welche Maßnahmen aber wären *dann* denkbar, um einerseits das Gut der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit und das ihr korrespondierende Prinzip der Neutralität des Staates zu bewahren und andererseits den Furor der Religion mit seinem riesigen Potenzial an Gewalttätigkeit zu beschwichtigen? Es sind m. E. vor allem drei, die sich angesichts der bisher gemachten Konfliktverfahren nahe legen, nämlich 1. der Verzicht darauf, Religionsfreiheit, Toleranz und Neutralität des Staates mit Indifferenz gleichzusetzen, 2. die Benutzung des Instruments Minderheitenschutz in der politischen Gestaltung und 3. die Sorge für mehr Respekt gegenüber den Empfindungen Gläubiger.

Zum ersten Punkt. Die Anerkennung der Religionsfreiheit jedes Einzelnen hat ihren Grund nicht darin, dass der Wahrheitsanspruch in Fragen der Religion und der Lebensführung aufgegeben würde und Staat und Gesellschaft ihre Bürger auf Indifferenz und einen dogmatischen Relativismus verpflichten würden. Die Religionsfreiheit zum Prinzip für Staat und Gesellschaft zu machen, bedeutet vielmehr, jedem Einzelnen die Möglichkeit zu verbürgen, in völliger Freiheit und ohne staatlich-politischen Zwang nach der Wahrheit zu suchen und sich von ihr in seiner Lebensführung und in seinem Handeln in Anspruch nehmen zu lassen. Der religiöse Wahrheitsanspruch wird durch die Verbürgung der Religionsfreiheit also nicht zunichte gemacht oder vergleichsgültigt, sondern vielmehr *personalisiert*. Toleranz und Neutralität sind die Entsprechungen davon auf gesellschaftlicher und politischer Ebene, und sie sind ebenso als Aufforderung zu aktiver Ermöglichung und Förderung religiöser und weltanschaulicher Gruppen zu verstehen und *nicht zuerst* als kraftlose Schwundstufe, die alle Überzeugungen nur als vormoderne Relikte gelten lässt.

Zum Zweiten. Der politische Gebrauch des Instruments Minderheitenrecht – ein Beispiel ist die in vielen europäischen Ländern erteilte Erlaubnis des Schächtens von Tieren durch muslimische Metzger – ist deshalb wichtig, weil er für Minderheiten, die unter vielfachem Anpassungsdruck an die Mehrheitsgesellschaft stehen, Chancen eröffnet, ihre kulturelle und religiöse Identität zu bewahren und dadurch das Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft zu entspannen. Sicherlich ist die Anerkennung von Minderheitenrechten voraussetzungsvoll, insofern sie nämlich unausgesprochen eine Wertung in Gestalt einer Wertschätzung oder zumindest Akzeptanz der Minderheitenkultur und einzelner der in ihr gepflegten Praktiken enthält. Wenn diese die elementaren Rechte des Menschen nicht beschädigen, kann die Anerkennung von Minderheitenrechten eine Form des Wohlwollens der angestammten Mehrheitskultur in der Begegnung mit einer anderen Kultur und Religion sein. Umgekehrt haben Verbote schnell die Wirkung einer Ausgrenzungsmaßnahme, weil sie als Signal verstanden werden können,

dass Traditionen, die die Minderheit schätzt, von der Mehrheitsgesellschaft als verwerflich angesehen werden.

Was drittens schließlich das Mehr an Respekt gegenüber religiösen Empfindungen angeht, so kann er zwar nicht von Staat und Politik verordnet und erzeugt, wohl aber gefördert und abgestützt werden. Dazu gehört insbesondere seine Aufnahme in den Kanon der Pflichtziele des schulischen Bildungs- und Erziehungsauftrags. Möglicherweise muss der Staat aber auch Grenzen ziehen, wo Meinungsäußerungen über Religiöses zur Herabsetzung, Verhöhnung und Diffamierung der Glaubenden benutzt werden. Das Thema Gotteslästerung, Satire und Karikaturen hat vermutlich gerade deshalb in der jüngeren Zeit so viele Empfindlichkeiten und dann auch zerstörerische Emotionen in Gang gesetzt, weil diejenigen, die ihre Religion verunglimpft sehen, gleichzeitig solche sind, die sich auch kulturell, wirtschaftlich, bildungsmäßig, bei der Zuteilung der Arbeitsplätze, sprachlich usw. in einer Position der Unterlegenheit befinden. Die Beleidigung religiöser Gefühle kann so schnell zum Symbol für eine Gesamtbefindlichkeit am Rande oder in Ghettos der Mehrheitsgesellschaft werden.

V. *„Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“ statt „Im Namen Gottes“*

Im Blick auf die beschriebenen Probleme mit der Religion wird oft vorgeschlagen, nach dem Vorbild des französischen Laizismus das friedliche Zusammenleben dadurch zu sichern, dass *alle* Symbole und Spuren der Religion aus dem öffentlichen Raum verbannt werden. Religion und ihre Ausdrucksformen wären dann ausschließlich Privatangelegenheit. Das ist die genau entgegengesetzte Antwort zu den Erwartungen, die von vielen durch Migration hier heimisch gewordenen Religionen vertreten werden, nämlich den Erwartungen, dass Politik und Staat Instrumente zur Durchsetzung und Aufrechterhaltung der religiösen Ordnung sein sollen.

Beide Vorschläge sind hochproblematisch: Der eine deshalb, weil er Anschauungen über die Wirklichkeit, Deutungen und die Einordnung der dunklen Erfahrungen wie Tod, Vergänglichkeit, Schuld sowie Hilfen, die das Leben und die Selbstentfaltung vieler Menschen in der Gesellschaft prägen und orientieren, aus dem öffentlichen Raum ausgrenzt; der andere, weil er Staat und Politik unter die Herrschaft einer Religion bringen möchte mit der zwangsläufigen Folge, dass dadurch entweder viele Gewissen Andersgläubiger unterjocht würden oder dass die religiöse Botschaft restlos der Instrumentalisierung durch die Politik ausgeliefert würde. Denkbar und möglich ist freilich auch ein Weg, der zwischen diesen beiden Extremen verläuft. Man kann ihn mit einer Formel charakterisieren, die bedeutungsgleich mit der in der Präambel des deutschen Grundgesetzes ist, nämlich mit der Wendung „im Bewusstsein seiner Verant-

wortung vor Gott und den Menschen“. Das klingt zunächst ganz konventionell, da ja die meisten älteren Verfassungstexte mit einer Nennung „Gottes“ beginnen.¹⁸ Doch ist Nennung nicht gleich Nennung: Eine Anrufung Gottes, um Hilfe zu erbitten oder Gott als Garanten der Unverbrüchlichkeit der Verfassung „einzuschalten“, ist etwas anderes als die Berufung auf Gott als der Quelle, die den Verfassungsgeber inspiriert und in sein Recht eingesetzt hat; und dies ist wiederum etwas anderes als das Bekenntnis zu Gott, in dem man die Grundlage der Gemeinsamkeit mit allen anderen Bürgern sieht.

Anders als die Formel „im Namen Gottes“ ist die Wendung „im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“ weder eine Anrufung noch ein Bekenntnis und schon gar nicht eine Legitimation aus höherem Recht. Vielmehr will sie Ausdruck für eine überpositive, ethische Grundlage des Geltungsanspruchs der Verfassung sein. Das Symbol „Gott“ ist hierbei in seiner Bedeutung nicht auf das Verständnis einer bestimmten Konfession oder Religion festgelegt, sondern allgemein gehalten und offen für die vielfältigen religiösen Anschauungen, sofern deren Inhalte und Traditionen mit den Zielvorstellungen der Unverfügbarkeit, der Selbstbestimmung und Verantwortungsfähigkeit des Menschen verknüpft sind. Sie lässt also den Gläubigen der verschiedenen Orientierungen die Freiheit, sich, ihr Leben und die verfassungsmäßige Ordnung, in der sie leben, auf Gott bzw. auf religiöse Quellen und Traditionen zu beziehen. Sie gibt aber auch die Möglichkeit, die eigene Verantwortlichkeit nicht von „Gott“ her zu definieren, sondern sich – so lässt sich die Verbindung „und“ in dieser zweigliedrigen Formel ja deuten – aus einem anderen, immanenten Geltungsgrund zu bestimmen. Aber selbst für den Nichtgläubigen, den Szeptiker und den Agnostiker, der dies tut, gibt auch der erste Teil der Formel noch einen Sinn, nämlich den, bewusst zu machen, dass *keine* menschliche Instanz, *kein* Staat, *keine* Partei und *keine* Ideologie beanspruchen können und dürfen, die höchste Instanz zu sein. Ein solches Signal gegen die religiöse Selbstverherrli-

18 Vgl. dazu Häberle, Peter, „Gott“ im Verfassungsstaat?, in: Festschrift für Wolfgang Zeidler, hg. v. Fürst, Walther/Herzog, Roman/Umbach, Dieter C., Berlin/New York 1987, I, 3–17; Kreß, Hartmut, Der Gottesbegriff in der Präambel von Verfassungen, in: Materialdienst 3/94, 43–46; Papenheim, Annette, Präambeln in der deutschen Verfassungsgeschichte seit Mitte des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der „*invocatio dei*“, Diss. Münster 1998. Zur Problematik hinsichtlich der Verfassung der Republik Polen von 1997 vgl. Isensee, Josef, Rekurs des Verfassungsgebers auf Gott: *Invocatio dei* und *provocatio ad deum* in der Verfassung des säkularen Staates, in: *Valeat aequitas*. Festschrift für Remigius Sobanski, Katowice 2000, 177–200, hinsichtlich der entsprechenden Debatte über eine neue österreichische Bundesverfassung vgl. Kneucker, Raoul F., Gott über der, in der, unter der Verfassung?, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 48 (2004) 278–290. Zur Diskussion über den Gottesbezug in der Verfassung der Europäischen Union vgl. Hoffschulte, Heinrich, Christliches Menschenbild und Gottesbezug in der Verfassung der Europäischen Union. Orientierungsangebote der Christlichen Soziallehre für die Europäische Verfassung, Münster 2003.

chung des Staates ist plausibel im Blick auf die historischen Erfahrungen mit totalitären Staaten, die sich als „Gott-los“ definiert haben. Es bewahrt die Erinnerung an das Leid der vielen, die im Namen des Staates oder einer Ideologie gequält oder ermordet wurden und in ihrer Bedrängnis ihre Zuflucht bei Gott gesucht haben. In Richtung Zukunft kann es darüber hinaus erinnern, dass die politische, soziale und ökonomische Gestaltung des Miteinanders der Menschen immer wieder von neuem Unrecht, Leid, Böses, Benachteiligung hervorrufen kann. Angesichts dieser Einsicht den Gedanken der Transzendenz – hier sprachlich übergreifend chiffriert mit dem Symbol „Gott“ – ins Spiel zu bringen, kann bedeuten, für das Erreichte und Gelungene dankbar zu sein und sich im Bezug auf das Misslungene und die Begrenztheit jeder konkreten Ordnung vom Vorsatz ermutigt zu fühlen, das jeweils Bessere als Aufgabe in Angriff zu nehmen.