

Anspruch und Freiheit des Glaubens in postsäkularer Gesellschaft¹

Franz Gmainer-Pranzl, Salzburg

Glaub doch, was du willst – so lautet der Titel eines Jugendgebetsbuchs, das im Jahr 1996 erschien² und in seinem inspirierend-ambivalenten Titel unsere Zeitsituation treffend charakterisiert: Entscheidung, ja Aufforderung zum Glauben auf der einen Seite, Individualität bis Beliebigkeit auf der anderen Seite. War es vielen Menschen in unseren gesellschaftlichen und kulturellen Breitengraden bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nicht möglich, „zu glauben, was sie wollten“ – weil sie entweder traditionellen Milieus verhaftet waren, in sozialer Abhängigkeit lebten oder bestimmten politischen Bekenntnis- oder Atheismustraditionen verpflichtet waren –, so haben viele in der gegenwärtigen Gesellschaft wenigstens grundsätzlich die Möglichkeit, einen Glauben oder keinen Glauben zu haben, als Nichtglaubende eine religiöse Bekenntnisstradition anzunehmen oder als Anhänger eines bestimmten Glaubensbekenntnisses zu einem anderen Glauben zu wechseln oder überhaupt das Bekenntnis zu einer Religion aufzugeben. In religiösen Bekenntnisgruppen finden sich unterschiedlichste Richtungen: eifrige Anhänger, ja fanatisch Gläubige, traditionell Gläubige und frisch Bekehrte, Menschen, die einen Kontakt zu Anders- oder Nichtglaubenden suchen, sowie Menschen, die Konfrontation oder Provokation auf ihre Fahnen geschrieben haben. Schließlich kann man feststellen, dass im Überlieferungskomplex einzelner Religionsgemeinschaften (auch im Christentum!) Verschiedenes, ja geradezu Gegensätzliches geglaubt wird. Religionssoziologische Untersuchungen zeigen auf, dass ein beträchtlicher Teil der Christen das Bekenntnis zur leiblichen Auferstehung nicht teilt; dass Angehörige monotheistischer Religionen nicht unbedingt den Bezug zu einem personalen Du Gottes benötigen, um ihre Werte und Überzeugungen zu leben. Und innerhalb islamischer, jüdischer oder buddhistischer Traditionen – auch in einem kleinen Land wie Österreich – herrscht eine Vielfalt von Lebens- und Denkformen, die auch einen kenntnisreichen Theologen oder eine erfahrene Religionswissenschaftlerin durchaus verblüffen kann.

Was die religiöse Lage in Europa generell betrifft, zeigt José Casanova, einer der renommiertesten Religionssoziologen der Gegenwart, mit Blick auf aktuelle Untersuchungen auf, dass individuell gelebte Religiosität im Steigen begriffen ist, während Formen gemeinsam gelebter Religion deutlich zurückgehen. Typisch für

¹ Vortrag im Rahmen des Frühjahrstreffens des KAV und der Vollversammlung der KHJ Österreichs am 19. März 2010 in der Bibliotheksaula der Universität Salzburg.

² Jungnitsch, Reiner, *Glaub doch was du willst. Eine Handvoll Religion für die Erwachsenen von morgen*, München 1996.

diesen europäischen religiösen Kontext ist eine Situation, die sich mit den Ausdrücken „Glauben ohne Zugehörigkeit“ und „Zugehörigkeit ohne Glauben“ umschreiben lässt. Sowohl jene, denen Religiosität und Spiritualität sehr wichtig ist – ohne diese Glaubensform in einer sozial verbindlichen Lebensform (etwa einer kirchlichen Gemeinschaft) zu leben – als auch jene, die eine starke Konfessionsbindung aufweisen, ohne deshalb eine Glaubenspraxis zu leben, prägen die gegenwärtige europäische Landschaft. Als markantes Beispiel, das diese durchaus paradoxe Situation verdeutlicht, führt Casanova Dänemark an: 12% der Dänen gaben an, keine religiöse Bindung zu haben, und gleichzeitig rechnen sich 17% der Gruppe der bekennenden Atheisten zu – was im Kontext dieser Religionsstatistik heißt, „dass etwa jeder dritte dänische Atheist noch Mitglied der Lutherischen Kirche Dänemarks ist“³. Ähnliche Beispiele aus dem katholischen Raum ließen sich ohne Mühe anführen.⁴

Ist also diese „neue Unübersichtlichkeit“ religiöser Identitäten die Quintessenz dessen, was „Religionsfreiheit“ bedeutet? Heißt, für Religionsfreiheit einzutreten, sich mit einem Relativismus von Standpunkten und einem nicht zu bewältigenden Pluralismus von religiösen Strömungen, Traditionen, Gruppen und Entwicklungen abzufinden? Und scheitert der Optimismus, was Religionsfreiheit betrifft, nicht an der seit geraumer Zeit wahrnehmbaren Dynamik einer Profilierung und Abgrenzung von Religionen sowie von kulturellen und gesellschaftspolitischen Überzeugungen, die im Gewand von Religionen daherkommen? Die Auseinandersetzungen, die in den vergangenen Jahren rund um die Präsenz des Islams in Europa geführt wurden⁵ – denken wir an den Karikaturenstreit in Dänemark, an den Streit um den Bau von Minaretten⁶, an die parlamentarischen Initiativen zum Verbot der Vollverschleierung muslimischer Frauen in verschiedenen europäischen Ländern, aber auch an lokale Auseinandersetzungen und Wahlkämpfe in Österreich – erwecken nicht gerade den Eindruck, dass Religionsfreiheit voll im Trend liegt oder dass die Parole „Glaub doch, was du willst“ Ausdruck einer allgemeinen Stimmungslage ist.

Mit Blick auf zahlreiche Konfliktherde in aller Welt ließen sich viele weitere Beispiele für mitunter dramatische Auseinandersetzungen anführen. Die Wahrnehmung dieser Konflikte ist allerdings von einer medial verstärkten Stereotypen-

3 Casanova, José, Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt 2007, 322-357, 330.

4 Vgl. die Hinweise bereits bei Kerkhofs, Jan, Wie religiös ist Europa? in: Concilium 28 (1992) 165-171.

5 Vgl. Zehetmair, Hans, Der Islam im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog, Wiesbaden 2005.

6 Vgl. Lienemann, Wolfgang u.a. (Hg.), Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 8), Zürich 2009; Hafez, Farid, Islamophober Populismus. Moschee- und Minarettbauverbote österreichischer Parlamentsparteien, Wiesbaden 2010.

bildung geprägt, die homogene Identitäten von „Religionen“ und „Kulturen“ herstellt und die Welt in ein Schwarz-Weiß, Freund-Feind-Schema einteilt. Besser kehre ich aber vor der eigenen Tür, weshalb ich auf einen anderen gesellschafts-politischen Konflikt aufmerksam machen möchte, der in Europa immer wieder ausbricht: das Verhältnis zwischen der Freiheit *zur* Religion und der Freiheit *von* Religion. An Themen wie dem Anbringen von Kreuzen in Klassenzimmern⁷, der Entscheidung zwischen Religions- und Ethikunterricht⁸, der Präsenz theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten⁹ oder dem Stellenwert der jüdischen, christlichen und islamischen Traditionen in der Präambel zur EU-Verfassung zeigt sich, dass zwar die „Freiheit *zur* Religion“ gewährt wird, diese aber mit einer „Freiheit *von* Religion“ zu koexistieren hat und sich gegebenenfalls auch einem Rahmen fügen muss, der ihr Grenzen setzt.¹⁰ Jürgen Habermas hat in diesem Zusammenhang von einer Zumutung für Glaubende gesprochen, sie müssen „kognitive Dissonanzen verarbeiten, die sich für säkulare Bürger nicht oder nur dann ergeben, wenn sie ähnlich dogmatisch verankerten Doktrinen anhängen“¹¹. Konkret gesprochen: Freiheit zur Ausübung von Religion wird zwar gewährt und anerkannt, muss aber – will sie nicht jegliche gesellschaftliche Relevanz verlieren – eine „Lern- und Anpassungsleistung“¹² vollziehen, die von den Gläubigen eine epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen, zum Wissensmonopol wissenschaftlicher Experten sowie zum egalitären Individualismus von Vernunftrecht und universalistischer Moral fordert. Die aus tragischer Aktualität geführte Debatte über das Verhältnis von internem Kirchenrecht und öffentlichem Strafrecht bildet einen weiteren Anwendungsfall dieser Lernleistung, die Gläubigen abverlangt wird. Genau so aber – und damit unterscheidet sich Habermas von Säkularisierungstheoretikern alter Schule – sind „komplementäre

7 Vgl. Maier, Hans (Hg.), Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse (QD 162), Freiburg i. Br. 1996.

8 Vgl. Gräß, Wilhelm/Thieme, Thomas, Religion oder Ethik? Die Auseinandersetzung um den Ethik- und Religionsunterricht in Berlin (Arbeiten zur Religionspädagogik 45), Göttingen 2010.

9 Vgl. Loretan, Adrian (Hg.), Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven (Theologie Ost-West 1), Münster 2004; Hoping, Helmut, Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften, Freiburg i. Br. 2007; Schmied, Joachim/Hafner, Johann Evangelist (Hg.), Katholische Theologie an der Universität. Situation und Zukunft, Ostfildern 2009.

10 Christian Schmitt bezeichnet dies als Dominanz eines „Abwehrrechts“ über ein „Ausübungsrecht“ von Religion (Mission und Religionsfreiheit, in: Ordensnachrichten 49 (2010), Heft 2, 59-69, 59).

11 Habermas, Jürgen, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 119-154, 143.

12 Ebd. 142.

Lernprozesse“¹³ möglich. Sein viel zitiertes Resümee, was das Verhältnis von religiös und säkular beanspruchter Religionsfreiheit betrifft, lautet:

„Das Toleranzverständnis von liberal verfassten pluralistischen Gesellschaften mutet nämlich nicht nur den Gläubigen im Umgang mit Andersgläubigen die Einsicht zu, dass sie *vernünftigerweise* mit dem Fortbestehen eines Dissenses zu rechnen haben. Dieselbe Einsicht wird auch Ungläubigen im Umgang mit Gläubigen zugemutet. Für das säkulare Bewusstsein bedeutet das aber die Aufforderung, das Verhältnis von Glauben und Wissen *selbstkritisch* zu bestimmen. Denn die Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von vernünftigem Weltwissen und religiöser Überlieferung verdient nur dann das Prädikat »vernünftig«, wenn religiösen Überzeugungen aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist.“¹⁴

Hier fängt allerdings eine sach- und zeitgemäße Analyse von „Religionsfreiheit“ erst an: das Miteinander von verschiedenen und nicht Glaubenden in einer liberalen, pluralen Gesellschaft, in der zwar politische und moralische Begründungen in säkularer Sprache kommuniziert werden, die Ressourcen religiöser Sprache aber nicht einfach eliminiert werden, stellt die verschiedenen Gruppen und Bekenntnis-traditionen vor eine beträchtliche Herausforderung: Anspruch und Freiheit des Glaubens in einer postsäkularen Gesellschaft zu vertreten. Dazu möchte ich im Folgenden einige Überlegungen beisteuern. Wer heute im kirchlichen Bereich tätig ist, *muss* zur Frage, wie er/sie sich „Religionsfreiheit“ vorstellt, Stellung beziehen. Von bisher geltenden oder üblichen Formen der Anerkennung von Religion, Religionen und Religionsfreiheit können wir nicht mehr mit Selbstverständlichkeit ausgehen. Um es klar und deutlich zu sagen: Es gibt kein „christliches Abendland“.¹⁵ Es gibt Europa als eine von einer bestimmten Geschichte, von vielen Kulturen, mehreren Religionen und unterschiedlichen politischen Überzeugungen geprägte Größe. Die christlichen Kirchen haben in diesem Europa zweifellos eine wichtige Rolle gespielt und tun dies bis heute, auch wenn die Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen, vor allem mit dem Islam und mit Menschen ohne religiöses Bekenntnis eine Transformation des Selbst- und Fremdverständnisses der Religiösen und Säkularen mit sich bringt. In diesem Umbruch und Spannungsfeld stehen wir zurzeit – ob uns das gefällt oder nicht.¹⁶

Um manche Kritik, die religiösen Menschen heute in Europa entgegen-schlägt, besser zu verstehen, gehe ich (1) auf Aspekte der so genannten „Mono-

13 Ebd. 146.

14 Habermas, Jürgen, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: ebd. 258-278, 271.

15 Vgl. John, Ottmar, Das christliche Abendland – Abschied von einer epochalen Vision, in: Concilium 28 (1992) 132-140.

16 Vgl. Gabriel, Karl, Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven für Europa, in: ThPQ 152 (2004) 394-407; Schneider, Heinrich, Religiöser Glaube und kirchliches Wirken im neuen Europa. Religionsfreiheit, Kulturkampf – oder was sonst? in: Religionen unterwegs 12 (2006), Heft 1, 10-16; Heft 2, 15-21.

theismuskritik“ ein, wie sie von Jan Assmann, Peter Sloterdijk und Ulrich Beck pointiert vorgetragen wurde. Im Licht dieser Kritik arbeite ich (2) wichtige Einsichten und Differenzierungen der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*, heraus. Von daher möchte ich (3) aufzeigen, dass der Anspruch auf religiöse Wahrheit und das Einfordern von Religionsfreiheit keinen Gegensatz bilden, sondern zwei Seiten derselben Medaille darstellen: Der Anspruch religiöser Wahrheit kann – mindestens im christlichen Verständnis – nur als Freiheit zur Geltung kommen.

1. Der Glaube an den einen Gott als Negation der Religionsfreiheit?

Seit Jan Assmann vor mehreren Jahren die „Monotheismusdebatte“ angestoßen hat, sieht sich die christliche Theologie dazu herausgefordert, das monotheistische Bekenntnis angesichts des Gewalt- und Intoleranzvorwurfs zu verteidigen.¹⁷ Dieser Vorwurf lautet, Religionen seien tendenziell gewalttätig, und gerade die Glaubensform des Monotheismus bewirke in hohem Maß Intoleranz, Abwertung und Ausgrenzung anderer Glaubensformen sowie strukturelle und aktuelle Gewalt. Erst die Suspendierung des Bekenntnisses zu dem *einen* Gott und der *einen* von ihm „gewollten“ Religion könne Frieden, Anerkennung anderer sowie echte Religionsfreiheit befördern, so der Tenor der Monotheismuskritik.¹⁸

Der Ägyptologe Jan Assmann sieht die Verhinderung von Religionsfreiheit und die Ursache religiöser Intoleranz in einer reflexiven Einstellung gegeben, die er die „Mosaische Unterscheidung“ nennt. Ihr geht es nicht in erster Linie um die Unterscheidung zwischen dem „*einen* Gott“ und den „vielen Göttern“, sondern zwischen wahr und falsch. Die „Mosaische Unterscheidung“ markiert in diesem Sinn die Differenz zwischen historisch gewachsenen ethnischen Religionen und den mit einem Offenbarungsanspruch operierenden „Weltreligionen“. Diese Weltreligionen beruhen, so Assmann in einer ausführlichen Erläuterung,

„auf einer Unterscheidung wahrer und falscher Religion und verkünden auf dieser Basis eine Wahrheit, die sich nicht ergänzend neben andere Wahrheiten, sondern alle anderen traditionellen oder konkurrierenden Wahrheiten in den Bereich des Falschen stellt. Diese exklusive Wahrheit ist das eigentlich Neue, und ihr neuartiger, exklusiver und ausgrenzender Charakter tritt auch in der Art ihrer Mitteilung Kodifizierung deutlich hervor. Sie ist ihrem Eigenverständnis nach der Menschheit offenbart worden; kein Weg hätte die Menschen von der über Generationen akkumulierten Erfahrung aus eigener Kraft zu diesem

17 Vgl. die Ergebnisse der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums im September 2004 in: Walter, Peter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott* (QD 216), Freiburg i. Br. 2005.

18 Vgl. Metz, Johann Baptist, *Monotheismus und Demokratie. Religion und Politik an den Grenzen der Moderne*, in: *Religionen unterwegs* 2 (1996), Heft 3, 16–21.

Ziel geführt; und sie ist in einem Kanon heiliger Schriften niedergelegt worden, denn kein Kult und keine Riten wären dazu imstande, diese offenbarte Wahrheit über die Jahrhunderte und Jahrtausende zu bewahren. Aus der welterschließenden Kraft dieser offenbarten Wahrheit schöpfen die neuen oder sekundären Religionen ihre antagonistische Energie, die es ihnen möglich macht, das Falsche zu erkennen und auszugrenzen und das Wahre in ein normatives Gebäude von Richtlinien, Dogmen, Lebensregeln und Heilslehren auszubuchstabieren. Aufgrund dieser antagonistischen Energie und aus dem sicheren Wissen um das, was mit der Wahrheit unvereinbar ist, bezieht diese Wahrheit ihre Tiefe, ihre klaren Konturen und ihre handlungsleitende Orientierungskraft. Daher kann man diese neuen Religionen vielleicht am treffendsten mit dem Begriff der »Gegenreligion« kennzeichnen. Diese und nur diese Religionen haben zugleich mit der Wahrheit, die sie verkünden, auch ein Gegenüber, das sie bekämpfen. Nur sie kennen Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen“.¹⁹

„Ausgrenzen“ ist hier das Stichwort: Die „Mosaische Unterscheidung“ zwischen dem *einen* „wahren Gott“ und den vielen „falschen Göttern“ führt zu einem Erwählungsbewusstsein und einem Sendungsauftrag, der, so Assmann, im Judentum zu einer Selbstausgrenzung, im Christentum zu einer Fremdausgrenzung führt. Von einer solchen Haltung der Exklusion her, die die traditionelle Hermeneutik der Übersetzung (zwischen den eigenen und den fremden Göttern) durch eine Hermeneutik der Differenz ersetzt, die die eigene religiöse Identität in deutlicher Distanz zu den „Anderen“ positioniert, wird so etwas wie „Religionsfreiheit“ sinn- und zwecklos, denn:

„Mit der monotheistischen Wahrheit kam zwar nicht »der« Hass, aber eine neue Art von Hass in die Welt, der ikono- bzw. theoklastische Hass der Monotheisten auf die zu Götzen erklärten alten Götter und der antimonotheistische Hass der durch die Mosaische Unterscheidung ausgegrenzten, zu Heiden erklärten Anderen“.²⁰

Ein solcher Antagonismus, ja regelrechter Hass zwischen Vertretern verschiedener Religionen ist aber um Lichtjahre von jener Form von Religionsfreiheit entfernt, wie sie Menschen heute einfordern.

In ähnlicher Weise übt Peter Sloterdijk fundamentale Kritik am Prinzip des Monotheismus. In seinem Buch *Gottes Eifer* stellt er den „Suprematismus“²¹ als Inbegriff einer von exklusiver Offenbarung geprägten Lebens- und Glaubenshaltung dar, die er als „Metaphysik des starken Absenders“²² charakterisiert: „Sie geht mit der Auffassung einher, eine jenseitige Instanz, üblicherweise Gott genannt, wende sich in besonderen Momenten, aus Liebe, Mitgefühl oder Empörung,

19 Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003, 13f.

20 Ebd. 95.

21 Sloterdijk, Peter, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt/Leipzig 2007, 120.

22 Ebd. 31.

einzelnen Menschen zu und berufe diese zu Empfängern von Botschaften, die man nach gewissen beglaubigenden Kriterien als Offenbarungen deutet.²³ Den Typus eines solchen Offenbarungsempfängers bezeichnet Sloterdijk als *homo hierarchicus*, der die Botschaft Gottes in „vasallischer Passivität“²⁴ annehme. „Mir geschehe wie du gesagt hast“, lautet gewissermaßen die Bestätigung für den Empfang von Offenbarung, die bei ihren Adressaten eine „ausgeprägte Unterwerfungslust“²⁵ voraussetzt: nach oben hin als völlige Ergebenheit, verstärkt durch die Haltung eines „Dienstlust-Syndroms“²⁶, nach unten hin als „heilige Rücksichtslosigkeit“²⁷ eines „eifernden Monotheismus“²⁸, der die als einzig gültig behauptete Offenbarung anderen mit Eifer und Gewalt aufdrängt, so Sloterdijk. Im Rahmen einer solchen Unterwerfungshaltung des „Suprematismus“ ist jeder Ansatz von Religionsfreiheit undenkbar. Allerdings zwingt die gegenwärtige Pluralisierung und Enttraditionalisierung der Gesellschaft zu einer „Praxis der Entsuprematisierung“²⁹, die die eigene religiöse Überzeugung nicht mehr mit Gewalt und mit Berufung auf unhinterfragbare Autorität aufdrängt, sondern auf kommunikative Weise bezeugt. Doch solange viele Gläubige im Christentum und in anderen monotheistischen Traditionen noch von einem „Verlangen nach Überwältigung“³⁰ getragen sind, ist es noch ein weiter Weg zu einer überzeugend gelebten Religionsfreiheit, und weiterhin – so ergänzt Sloterdijk nicht ohne Ironie – wären „die Knie die eigentlich katholischen Organe, und die erhobenen Herzen müssten sich mit dem zweiten Rang begnügen“³¹.

Ein drittes, in unserem gesellschaftlichen Kontext ebenfalls einflussreiches Beispiel für die These, Monotheismus und Religionsfreiheit seien unverträglich, liefert Ulrich Beck in seinem Werk *Der eigene Gott*. Er interpretiert Säkularisierung vor allem als Individualisierung und von daher als Ermöglichung echter Religionsfreiheit:

„Der ‚eigene Gott‘ stellt einen Gipfelpunkt in einem langen Prozess der Individualisierung dar, der in der christlichen Tradition selbst angelegt ist und in dessen Verlauf sich die Autonomie des Individuums gegen die Kollektivdefinition der Religiosität und des Sozialen Schritchen für Schritchen durchsetzt.“³²

23 Ebd.

24 Ebd. 32.

25 Ebd. 41.

26 Ebd. 123.

27 Ebd. 45.

28 Ebd. 178.

29 Ebd. 161.

30 Ebd. 34.

31 Ebd.

32 Beck, Ulrich, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt/Leipzig 2008, 120.

Genau genommen ist es die soziale und gesellschaftliche Prägung des Glaubens an Gott, die nach Beck zu Problemen führt. Deshalb ist „*unser* Gott“ zu ersetzen durch den „*eigenen* Gott“ und das gewalttätige Entweder-Oder zu relativieren durch „eine synkretistische Toleranz des Sowohl-als-Auch“³³. Ulrich Beck führt aus:

„Der eigene Gott, so meine These, ist nicht mehr der alleinige Gott, der das Heil diktiert, indem er die Geschichte an sich reißt und zu Intoleranz und Gewalt ermächtigt. Mit dem religiösen Melange-Prinzip kommt das *humane Prinzip eines subjektiven Polytheismus* zur Geltung, der mit dem Polytheismus der Antike nicht zu verwechseln ist und auch nicht mit der Kapazität beispielsweise des Missionschristentums, lokale Religionstraditionen und -riten zu integrieren. Denn derart individualisierte Formen einer religionsübergreifenden Mischreligiosität gewinnen nicht zuletzt als Widerstand gegen das institutionelle Beharren auf Absolutheit an Anhängerschaft.“³⁴

Religionsfreiheit aufgrund einer

„Renaissance einer neuartigen, subjektiven Glaubensanarchie ..., die immer weniger in die dogmatischen Gerüste passt, die die institutionalisierten Religionen bereitstellen“³⁵

– das ist der Vorschlag Ulrich Becks, der zweifellos eine gesellschaftliche Realität aufgreift und daraus eine entsprechende Option formuliert.

Was heißt das für ein christliches Verständnis von Religionsfreiheit? Ist der Bezug auf Gott unvereinbar mit der Anerkennung anderer und ihrer religiösen Überzeugung? Ist Religionsfreiheit erst möglich, wenn ein dezidiert christliches Glaubensbekenntnis polytheistisch übersetzt, offenbarungstheologisch entsuprematisiert und religiös subjektiviert wird? Deutlich schwingt in den Analysen von Assmann, Sloterdijk und Beck die Überzeugung mit, der Anspruch religiöser Wahrheit müsse zurückgeschraubt werden, damit Freiheit und Anerkennung möglich werden. Religiöse Konfession, insbesondere im monotheistischen Sinn, und Religionsfreiheit verhielten sich demnach indirekt proportional: Je mehr Glaube, desto weniger Freiheit. Je stärker der Gottesbezug, desto geringer der Spielraum des Menschen. Je freier die Religion, desto gefährlicher für die Gesellschaft.³⁶ Die Konsequenz daraus läuft auf die Überzeugung hinaus: Der Anspruch von Religionen – vor allem, was ihre soziale, kulturelle und gesellschaftliche Wirksamkeit betrifft – muss zurückgenommen werden, um die Freiheit einer offenen, pluralen und toleranten Gesellschaft nicht zu gefährden.

33 Ebd. 86.

34 Ebd.

35 Ebd. 114.

36 Vgl. die Zusammenfassung der Konsultation der Kontaktstelle für Weltreligionen (Wien) im Jahr 2005 bei Bsteh, Petrus, Das säkulare Europa als Ort der Krisis und des Dialogs der Monotheismen, in: Religionen unterwegs 12 (2006), Heft 3, 16-22.

2. Die Würde des Menschen und die Freiheit des Glaubens: *Dignitatis humanae* als Steilvorlage für eine zeitgemäße Theologie

Wie geht das Christentum mit dieser religions- und monotheismuskritischen Position um, die in gewisser Weise zum *common sense* der westeuropäischen Öffentlichkeit geworden ist? Verteidigen die Kirchen mit Zähnen und Klauen ihre Positionen? Bekämpfen sie die fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft und Infragestellung religiöser Wahrheitsansprüche? Oder passen sie sich der neuzeitlichen Entwicklung an, um „zu retten, was zu retten ist?“ Bekanntlich hat sich die römisch-katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein mit der politischen Forderung nach Religions- und Meinungsfreiheit schwer getan und diese auch bekämpft. Die entsprechenden Stellungnahmen sind bekannt, so etwa die viel zitierte Warnung von Papst Gregor XVI. vor dem „Indifferentismus“, die er in seiner Enzyklika *Mirari vos arbitramur* 1832 aussprach:

„Aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferentismus fließt jene widersinnige und irrigte Auffassung bzw. vielmehr Wahn, einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen und sichergestellt werden. Diesem geradezu pesthaften Irrtum bahnt freilich jene vollständige und ungezügelte Meinungsfreiheit den Weg, die zum Sturz des heiligen und bürgerlichen Gemeinwesens weit und breit grassiert, wobei manche noch mit größter Unverschämtheit behaupten, es fließe aus ihr ein Vorteil für die Religion.“³⁷

Ähnliche Verurteilungen des so genannten „Liberalismus“ finden sich im Syllabus zur Enzyklika *Quanta cura* von Papst Pius IX. aus dem Jahr 1864, in dem unter anderem folgende Position als Irrtum qualifiziert wurde:

„Daher wurde in bestimmten Gebieten katholischen Namens lobenswerterweise gesetzlich Vorsorge getroffen, dass es Menschen, die dorthin einwandern, erlaubt sei, ihren eigenen jeweiligen Kult öffentlich auszuüben.“³⁸

Diese rigorose Ablehnung jeglicher Religions- und Kultusfreiheit ist zum einen eine Reaktion auf das Trauma, das die katholische Kirche durch die französische Revolution erlitt, angefangen von der Menschenrechtserklärung von 1789, über die verschärfte Zivilkonstitution von 1790, die „Septembermorde“ von 1792 bis hin zur Besetzung des Kirchenstaates durch die Revolutionsarmeen 1797 und die Deportation von Papst Pius VI., der 1799 in Valence starb.³⁹ Josef Gelmi resümiert

37 DH 2730f. – Im Folgenden ist zu beachten: DH (Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen Denzinger/Hünemann) ist zu unterscheiden von DiH (Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit).

38 DH 2978.

39 Vgl. die detaillierte Darstellung bei Siebenrock, Roman, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Hünemann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 4, Freiburg i. Br. 2005, 125-218, besonders 145-152.

angesichts dieser schweren Demütigung der Kirchenleitung: „Das Papsttum schien vernichtet.“⁴⁰ Zum anderen ist die päpstliche Verurteilung der Religionsfreiheit Ausdruck eines staatskirchenrechtlichen Konzepts, für das eine Duldung konfessioneller Minderheiten in einem staatlichen Territorium nicht vorstellbar ist. Bis in die Vorbereitungszeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein – so etwa in Kapitel IX des Schemas *De ecclesia* von 1962 – war in der Katholischen Kirche eine Vorstellung wirksam, die Pietro Pavan in seinem Kommentar zu *Dignitatis humanae* so umschrieb:

„Wenn nahezu alle Mitglieder der Gesellschaft oder ihre Mehrheit sich zur wahren Religion bekennen, und das ist die katholische Religion, dann hat der Staat die Pflicht, sich auch zu ihr zu bekennen. Die Mitbürger, die anderen Religionen anhängen, *haben nicht das Recht, am Bekenntnis zu diesen Religionen nicht gehindert zu werden*; der Staat kann jedoch aus Gründen des Gemeinwohls ihr Bekenntnis tolerieren: sowohl wegen des Gemeinwohls der entsprechenden politischen Gemeinschaft als auch wegen desjenigen der ganzen Menschheit. Sind umgekehrt die Mitglieder einer Gesellschaft fast vollzählig oder in ihrer Mehrheit nicht katholisch, so hat der Staat die Pflicht, sich in jedem Bereich nach dem Naturrecht zu richten; daher muss er den Katholiken volle Freiheit lassen, sich zu ihrer eigenen Religion zu bekennen; der Kirche muss er die Freiheit lassen, ihre Sendung zu erfüllen.“⁴¹

Dass eine solche Vorstellung am Konzil selbst keine Chance mehr hatte, sondern es vielmehr zur Ausarbeitung einer Erklärung über die Religionsfreiheit kam, die zweifellos einen Meilenstein in der Kirchengeschichte darstellt, ist bis heute eine Herausforderung, ja irritiert bis in die unmittelbare Gegenwart, denken wir etwa an die Gruppe rund um Marcel Lefebvre, die die Verabschiedung von *Dignitatis humanae* mit allen Mitteln zu verhindern suchte und diese Erklärung nach dem Konzil als Inbegriff des Glaubensabfalls charakterisierte.⁴² Angesichts solch apokalyptischer Szenarien ist hier nüchtern zu konstatieren, dass die Kirche auf ihrem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil und darüber hinaus gelernt hat, ihre religiöse und institutionelle Identität im Kontext neuer gesellschaftlicher Lebens-

40 Gelmi, Josef, Von der Französischen Revolution bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Lenzenweger, Josef (Hg.), Geschichte der Katholischen Kirche. Ein Grundkurs, Graz/Wien/Köln 1986, 400–409, 401.

41 Pavan, Pietro, Erklärung über die Religionsfreiheit. Einleitung und Kommentar, in: LThK2: Das Zweite Vatikanische Konzil II. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare, Teil II, Freiburg i. Br. 1967, 703–748, 704.

42 Zur Genese der Konzilserklärung vgl. Klein, Nikolaus, Die Würde des Menschen, in: Orientierung 59 (1995) 253–254; Routhier, Gilles, Das begonnene Werk zu Ende führen: die Mühen der vierten Sitzungsperiode, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965 (Alberigo, Giuseppe (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils [1959–1965], Band V), Ostfildern 2008, 57–213, besonders 74–143; Kolffhaus, Florian, Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu „Unitatis Redintegratio“, „Dignitatis Humanae“ und „Nostra Aetate“ (Theologia mundi ex urbe. Römische Studien 2), Berlin 2010, 125–170.

bedingungen zu finden. Nicht zuletzt die Erfahrungen mit nationalsozialistischen und kommunistischen Totalitarismen sowie die Dekolonisierungsphase der 1950er und 1960er Jahre bildeten einen wichtigen Anstoß dazu. Ohne eine umfassende Deutung von *Dignitatis humanae* geben zu können, möchte ich den Gehalt der konziliaren Erklärung über die Religionsfreiheit in vier Punkten zusammenfassen. Vorab ist auf die – für manche Kritiker dieser Erklärung wohl – überraschende Präambel in Nr. 1 zu verweisen, der zufolge

„Gott selbst dem Menschengeschlecht den Weg bekannt gemacht hat, durch den die Menschen, indem sie Ihm dienen, in Christus heil und selig werden können. Wir glauben, dass diese einzige wahre Religion in der katholischen und apostolischen Kirche da ist, der der Herr Jesus die Aufgabe anvertraut hat, sie bei allen Menschen auszubreiten“ (DiH 1).⁴³

Das Konzil spricht am Beginn der Erklärung über die Religionsfreiheit also ein klares Bekenntnis zum christlichen Glauben in seiner katholischen Version aus. Wie auch immer wir zu dieser Position stehen mögen; zu behaupten, das Konzil hätte mit seiner Erklärung über die Religionsfreiheit das Bekenntnis zu Christus und zur Kirche der Beliebigkeit anheim gestellt, geht völlig an Text und Anliegen von *Dignitatis humanae* vorbei. Folgende Punkte sind hervorzuheben:

- a. Konstitutiv für das Verständnis von Religionsfreiheit ist deren anthropologische Begründung in der *Würde der menschlichen Person*.⁴⁴ Mit dieser Positionierung beginnt der Text der Erklärung, der dadurch ja auch seinen Titel erhielt: „Der Würde der menschlichen Person [*Dignitatis humanae personae*] werden sich die Menschen in dieser unserer Zeit von Tag zu Tag mehr bewusst, und die Zahl derer wächst, die fordern, dass die Menschen beim Handeln sich ihres eigenen Ratschlusses und einer verantwortlichen Freiheit bedienen und diese gebrauchen, nicht durch Zwang veranlasst, sondern durch das Bewusstsein der Pflicht geleitet“ (DiH 1). Kapitel 2 der Erklärung gibt diesbezüglich die entscheidende Begründung: „Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von Zwang von Seiten sowohl Einzelner als auch gesellschaftlicher Gruppen und jedweder menschlicher Macht, und zwar so, dass im religiösen Bereich weder jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, entweder allein oder mit anderen verbunden, innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln.“ Das Recht auf religiöse

43 Zitiert nach: Hünemann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil I: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-Deutsch, Freiburg i. Br. 2004.

44 Diesen Aspekt hebt besonders hervor: Bischof, Franz Xaver, Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 334-354.

- Freiheit gründet „in der Würde der menschlichen Person selbst ..., wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst erkannt wird“ (DiH 2). Mit anderen Worten: Die Kirche reklamiert nicht bloß einen Anspruch auf Religionsfreiheit für sich selbst, sondern behauptet, dass das Recht auf religiöse Freiheit *ausnahmslos allen Menschen aufgrund ihrer Personwürde* zukommt.
- b. Die gesellschaftspolitische Konsequenz der Anerkennung der Würde jedes Menschen besteht im *Recht auf freie Ausübung jeder Religion*. Mit Blick auf eine unselige Geschichte, in der Menschen wegen ihres Glaubens verfolgt, unterdrückt, diskriminiert, vertrieben und auch umgebracht wurden, aber auch mit Blick auf die Religionspolitik totalitärer Staaten betont DiH 3: Der Mensch „darf also nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln. Er darf aber auch nicht daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln, insbesondere im religiösen Bereich“. Die Erklärung benennt Formen sowohl kirchlicher Zwangsbeglückung als auch staatlicher Unterdrückung, spricht den Familien das Recht auf religiöse Erziehung zu, fordert dazu auf, „die unverletzlichen Rechte des Menschen zu schützen und zu fördern“ (DiH 6) – ein gewaltiger Schritt in der kirchlichen Lehrentwicklung, der nicht zuletzt durch die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Papst Johannes XXIII. angestoßen wurde⁴⁵ –, und betont, dass „sich die Christgläubigen – so wie auch die übrigen Menschen – des bürgerlichen Rechts [erfreuen], in ihrer Lebensführung nach dem Gewissen nicht behindert zu werden“ (DiH 13). Von einem staatskirchenrechtlichen Protektionismus oder gar Imperialismus, wie dies noch die vorbereitenden Schemata gefordert hatten, sind Buchstabe und Geist der Erklärung über die Religionsfreiheit weit entfernt.⁴⁶ Die katholischen Christen fordern hier ein, was allen Menschen zusteht: *in Freiheit gemäß ihrer Überzeugung und ihrem Gewissen leben zu können*.

- 45 Johannes XXIII. spricht vom „Prinzip ..., dass jedem Menschen die Eigenart der Person zukommt, das heißt, dass er eine mit Verstand und Willensfreiheit begabte Natur ist und dass er insofern durch sich selbst Rechte und Pflichten hat, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner eigenen Natur hervorgehen. Diese können deswegen, da sie allgemein und unverletzlich sind, auf keine Weise veräußert werden“ (zitiert nach DH 3957). – vgl. Potz, Richard, Die Würde des Menschen ist unantastbar. Menschenrechtswürfe christlicher und muslimischer Herkunft, in: Religionen unterwegs 1 (1995), Heft 1, 8-14.
- 46 Lukas Vischer stellt in diesem Zusammenhang die bedenkenswerte Frage, ob die neue Sichtweise von Dignitatis humanae nicht vorschnell von einer Hermeneutik der Kontinuität der kirchlichen Lehre her interpretiert wurde, zumal „die Kirche während Jahrhunderten nicht nur eine andere Lehre vertrat, sondern auf eine andere Praxis festgelegt war“ (Dignitatis humanae – Zur Notwendigkeit eines kirchlichen Menschenrechtsprogramms, in: Hünermann, Peter (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 439-442; 440).

- c. In der Gewährung von Religionsfreiheit wird nicht bloß eine Haltung von Toleranz wirksam, sondern eine fundamentaltheologische Bestimmung: Der Glaube ist nach christlicher Überzeugung ein freier Akt. „Die Ausübung der Religion“, so heißt es in DiH 3, „besteht nämlich aufgrund ihres Charakters selbst vor allem in willentlichen und freien inneren Akten, durch die der Mensch sich unmittelbar auf Gott hinordnet; solche Akte können von einer rein menschlichen Macht weder befohlen noch verboten werden.“ DiH 10 markiert diese Einsicht mit Nachdruck: „Es gehört zu den Hauptbestandteilen der katholischen Lehre, im Wort Gottes enthalten und von den Vätern ständig verkündet, dass der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten muss, dass dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf.“ Hier sind wir dem heißen Kern von *Dignitatis humanae* bereits einen entscheidenden Schritt näher gekommen: Religionsfreiheit ist nicht ein Zugeständnis an die „liberale Gesellschaft“, der gegenüber sich die Kirche ein tolerantes Outfit gibt; Religionsfreiheit ist eine innere Bestimmung des christlichen Glaubens selbst, der nicht nur nicht aufgezwungen werden *darf*, sondern nicht aufgezwungen werden *kann*.⁴⁷ Wer glauben „muss“, glaubt nicht und kann nicht glauben – diese Überzeugung belegt die Erklärung mit vielen Verweisen auf Texte des Neuen Testaments, die sich vor allem auf die Verkündigung Jesu beziehen. Und es wird die unauffällige, aber bedeutsame Schlussfolgerung gezogen – und zwar schon in Kapitel 1 –, dass die Pflichten, die Wahrheit des Glaubens zu suchen, „das Gewissen der Menschen berühren und binden und die Wahrheit sich nicht anders auferlegt als kraft der Wahrheit selbst [*nisi vi ipsius veritatis*]“. Das heißt: die Wahrheit des Glaubens braucht nicht nur keine Form der „äußeren Verstärkung“, sie *kann* eine solche *nicht* haben, will sie nicht ihre Identität als Glaubenswahrheit verlieren.⁴⁸ Der Anspruch auf die Wahrheit des Glaubens kann nur als Aufweis seiner eigenen Kraft erfolgen; jegliche Form einer taktischen, strategischen oder gar machtpolitischen „Nachhilfe“ in Sachen Glauben zerstört genau diesen Glauben. Ein durch externe Machtmittel herbeigeführter „Glaube“ wäre einer Liebeserklärung vergleichbar, die jemand unter vorgehaltener Pistole abgibt. *Glaube kann es nur als Freiheit geben oder überhaupt nicht* – das halte

47 Vgl. die prägnante Anmerkung von Gerhard Ebeling: „Glaubenszwang ist ein Widerspruch in sich und als solcher Zerstörung des Glaubens“ (Dogmatik des christlichen Glaubens, Band I, Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen³ 1987, 86).

48 Ich denke hier an den bekannten Text von Erich Fried über „Herrschaftsfreiheit“, in dem es heißt: „Zu sagen »Hier herrscht Freiheit« ist immer ein Irrtum oder auch eine Lüge: Freiheit herrscht nicht“ (Fried, Erich, Beunruhigungen. Gedichte, Berlin 1998, 53).

ich für die Spitzenthese der Erklärung über die Religionsfreiheit, die für die Fundamentaltheologie wieder neu gewonnen wurde.⁴⁹

- d. Diese fundamentaltheologische Einsicht lebt von einer offenbarungstheologischen Voraussetzung, mit der das Christentum meines Erachtens steht und fällt: *Das Evangelium, das es zu verkünden gilt, ist pure Freiheit*. Nicht in einem eigenen Abschnitt, aber an mehreren Stellen in *Dignitatis humanae* ist davon die Rede, so etwa in Kapitel 11: Die Erlösung Jesu Christi schenkt den Menschen „das Heil und wahre Freiheit“. Kapitel 13 betont: „Diese Freiheit nämlich ist heilig, mit welcher der eingeborene Sohn Gottes die durch sein Blut erworbene Kirche beschenkte. Sie ist der Kirche freilich so sehr eigentümlich, dass diejenigen, die sie bestreiten, damit gegen den Willen Gottes handeln.“ Sie ist eine „geistliche Autorität“, die „von Christus, dem Herrn, eingesetzt“ wurde (DiH 13) und die Verkündigung der Kirche begleitet, ja konstituiert. Mit diesem Bezug auf die Freiheit als dem inneren Anspruch des Evangeliums rekapituliert *Dignitatis humanae* das, was Paulus in 2 Kor 3,17 auf den Punkt bringt: „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit.“ In dieser Behauptung liegt eine ungeheure Provokation: Das Evangelium Jesu Christi ist eine befreiende Macht. Wer sich seinem Anspruch stellt, nimmt teil an einer Erfahrung von Freiheit, die aus ihrer innersten Dynamik heraus den Menschen als Liebe anspricht. Dass dieser letzte Bezugspunkt der Erklärung über die Religionsfreiheit vor Instrumentalisierung nicht gefeit ist, ja dass Menschen im Namen christlicher Freiheit anderen Menschen Gewalt angetan haben, ist uns schmerzlich bewusst. Gerade deshalb aber sollte christliche Theologie nicht darauf verzichten, den Glauben als Freiheit zu verantworten und Religionsfreiheit nicht nur als gesellschaftliche Maßnahme, sondern als *theologisches Prinzip* begreifen – als ein Prinzip allerdings, das die Kirche heilsam entmächtigt zu einer Instanz, die nicht selbstherrlich Freiheit zugesteht oder aberkennt, sondern sich selbst als *creatura libertatis* (Geschöpf der Freiheit) und von daher –

49 Heinrich Schneider fasst diese neu gewonnene Einsicht klar zusammen: „Früher besagte die kirchliche Doktrin: was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, habe objektiv kein Recht auf Dasein, Betätigung und Propaganda. Die Konzilerklärung markiert demgegenüber nicht etwa ein Mehr an Großzügigkeit, sondern einen grundlegenden Wandel des Denkansatzes. Die Religionsfreiheit ist ein naturrechtlich begründeter Freiheitsanspruch der Person von äußerem Zwang, weil der Glaubensakt seiner Natur nach ein freier Akt ist“ (Demokratie als hermeneutisches Problem im christlich-muslimischen Dialog, in: Bsteh, Andreas/Mirdamadi, Seyed A. (Hg.), Hermeneutik. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge. St. Gabriel vom 27. bis 30. Mai 2008, Mödling 2010, 189-223, 222).

wie dies Ignacio Ellacuría SJ betonte – als *sacramentum liberationis* (als wirksames Zeichen der Befreiung)⁵⁰ versteht.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit gibt uns gehörig zu denken. Sie verweist auf die fundamentale Würde aller Menschen, auf das Recht, Religion frei auszuüben oder auch nicht auszuüben, sie hebt den Charakter des christlichen Glaubens als freie Antwort des Menschen hervor und entdeckt das Evangelium als Freiheitsgeschehen neu. In gewisser Weise hat sich die Kirche mit diesem Dokument schutzloser und angreifbarer gemacht: sie versteht sich nicht mehr als Bollwerk gegen andere Weltanschauungen und Religionen, sondern als Teil einer pluralen Gesellschaft und als Partnerin aller Menschen – ohne deshalb ihre Überzeugung aufzugeben, Christus als den Befreier schlechthin zu bekennen. Durch diese Haltung zur Religionsfreiheit ist christliche Existenz anspruchsvoller geworden, weniger durch politische Macht oder kulturelle Tradition abgestützt, aber mehr durch persönliche Verantwortung und freie Entscheidung gefordert.⁵¹ *Dignitatis humanae* ist und bleibt deshalb eine „Steilvorlage“ für Theologie und Kirche: ein Zeugnis gegen den Zeitgeist, ein Stolperstein für religiöse Machtansprüche und nicht zuletzt ein Anwalt für die Würde jedes Menschen. Angesichts des Ringens um ein sach- und zeitgemäßes Verständnis von Religionsfreiheit und mit Blick auf den Anspruch dieses Konzilsdokuments möchte ich folgende These formulieren: „Religionsfreiheit“ lässt sich nicht nur als Freiheit *von* oder *zur* Religion begreifen, sondern als Freiheit, die der Religion eigen ist, mehr noch (im Sinn eines genetivus explicativus): als *Freiheit, die die Religion selbst ist*.

3. Religionsfreiheit im Horizont von Responsivität

Nach der Auseinandersetzung mit Thesen aktueller Monotheismuskritik und dem Einblick in die *Magna Charta* des aktuellen katholischen Verständnisses von Religionsfreiheit ergeben sich zwei Thesen, die eigentlich zwei Grundeinstellungen zur Religion repräsentieren: Zum einen die Position, Religionen sei eine vereinnehmende, gefährliche und gewalttätige Dynamik eigen, vor der es sich zu schützen gilt und angesichts derer Religionsfreiheit – als Freiheit *von* Religion – einzufordern sei. Deshalb sollte es beispielsweise keine religiösen Symbole im öffentlichen Raum geben, keinen Einfluss von Religionen in der Politik und keinen Bezug

50 Vgl. Ellacuría, Ignacio, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 2, Luzern 1996, 761-787.

51 Vgl. Waldenfels, Hans, Zur Freiheit berufen. Überlegungen zu einer theologischen Grundlegung, in: Franz, Thomas/Sauer, Hanjo (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 2, Diskursfelder, Würzburg 2006, 523-540.

auf religiöse Autoritäten und Traditionen im gesellschaftlichen Diskurs. Zum anderen ist das Konzilsdokument *Dignitatis humanae* von der Überzeugung geleitet, Religion sei nicht die Einschränkung, sondern die Ermöglichung von Freiheit. Religionsfreiheit – als Freiheit *zur* Religion – sei grundgelegt in der Würde jedes Menschen und stärke die Identität und Autonomie des Menschen. Deshalb sollten Religion, religiöse Bildung und Erziehung als wichtiger Beitrag zur gesellschaftlichen Entwicklung anerkannt und gefördert werden.

Wir stehen vor zwei gegensätzlichen Positionen, die jeweils von einer bestimmten Logik geprägt sind: Das eine nenne ich eine Logik der Rivalität: *Je mehr Religion, desto weniger Freiheit*. Das andere nenne ich eine Logik der Responsivität: *Je mehr Religion, desto mehr Freiheit*. Zwar hat die Plausibilität der ersten Logik durchaus einige Sprünge abbekommen – man denke etwa an José Casanovas Kritik der klassischen Säkularisierungstheorie, die er zu den „Gründungsmythen zeitgenössischer europäischer Identität“⁵² zählt, und an seine interessante Analyse antiislamischer Stereotypen, die „überraschende Ähnlichkeiten mit dem alten Diskurs über den Katholizismus“⁵³ zeigen –, aber durch diese Kritik wird der eigentliche Stellenwert der Religionen nicht rehabilitiert. Auch wenn jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der Rolle von Religionen in der heutigen Gesellschaft die simple Gleichung „Religion = Gewalt“ als unzutreffend erkennt und wieder deutlich wird, dass Religionen „Ressourcen der Sinnstiftung“⁵⁴ darstellen, ist in Geschichte und Gegenwart der Religionen, auch des Christentums, immer wieder allzu viel an Unfreiheit und an beschädigtem Leben präsent. Solange Menschen durch Religionen eine Beeinträchtigung an Freiheit und Zukunft erfahren, werden sie Religionsfreiheit als Schutz vor dem Einfluss von Religion verstehen und mit Recht einfordern. Auch die manchmal mit einem gewissen Pathos der Selbstverständlichkeit vorgetragene Behauptung der christlichen Kirchen, die Gesellschaft „brauche“ Werte und Kriterien zur ethischen Orientierung und werde deshalb schon früher oder später auf die Religion – namentlich auf das Christentum – zurückkommen, scheint eher von einem Wunschdenken als von einer realistischen Einschätzung der Lage getragen zu sein. In diesem Zusammenhang möchte ich deutliche Skepsis anmelden, was die Überstrapazierung des berühmten Satzes von Ernst Wolfgang Böckenförde betrifft, wonach der säkulare und liberale Staat von normativen Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren könne. Die Hoffnung vieler, dass sich hier – nach einer langen Phase der Delegitimierung von Religion – gleichsam ein neuer sozialetischer und gesellschaftspolitischer Trend zu den Religionen und Kirchen ergäbe, dass also politische und

52 Casanova, José, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, 10.

53 Ebd. 31.

54 So die eindruckliche Bezeichnung von Jürgen Habermas in: *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, 22.

wirtschaftliche Aporien zu einer Renaissance christlicher Werte und Einstellungen führten, halte ich für trügerisch. Hier scheint mir die Einschätzung von Jürgen Habermas,

„dass die Verfassung des liberalen Staates ihren Legitimationsbedarf selbstgenügsam, also aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes bestreiten kann“⁵⁵,

zutreffender zu sein. Der schnellen Bereitschaft von Theologie und Kirche, angesichts nicht zu leugnender Probleme in der Gesellschaft religiöse Begründungen und Angebote als „Lösung“ anzubieten, hält Habermas sowohl das Angebot einer wechselseitigen Lernbereitschaft von Religiösen und Säkularen, aber auch die Überzeugung einer durchgängig säkular konzipierbaren Ethik und Politik entgegen.⁵⁶ Nicht zuletzt macht Habermas’ „Anti-Böckenförde-These“ deutlich, dass auch die Haltung, religiöse Antworten auf säkulare Probleme und Fragen zu geben, von einer Logik des Entweder/Oder lebt, die versucht, religiöse Ansprüche in den Defiziten menschlicher Freiheit zur Geltung zu bringen.⁵⁷

Die andere Position, die ich als „Logik der Responsivität“ bezeichnet habe, scheint mir dem Anspruch religiöser Überzeugungen und dem Charakter menschlicher Freiheit besser zu entsprechen. Hier greife ich nochmals auf ein wichtiges Motiv von *Dignitatis humanae* zurück: der Glaube des Menschen besteht in

- 55 Habermas, Jürgen, Vorphilosophische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? in: Religion, 106-118; 109. – Zu dieser Fragestellung, vor allem das „Böckenförde-Paradoxon“ betreffend, vgl. die ausführliche Analyse von Jestaedt, Matthias, Recht und Religion. Grenzen und Grenzüberschreitungen, in: Nehring, Andreas/Valentin, Joachim (Hg.), Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen, Band 1), Stuttgart 2008, 67-92.
- 56 Hermann-Josef Große Kracht stellt Habermas’ Argumentation klar heraus: „Trotz dieser neuen Sensibilität für die unabgegoltene semantischen Potenziale der Religion ist Habermas aber nach wie vor weit davon entfernt, zum profan-säkularen Normativitätsprofil der politischen Moderne auch nur ansatzweise auf Distanz zu gehen. Nach wie vor verteidigt er – gegen das neokonservative Interesse an einer sich nicht über den »öffentlichen Vernunftgebrauch«, sondern über diskurs- und kritikenthobene »religiöse Haltekräfte« vollziehenden Legitimation des modernen Verfassungsstaates – vehement die profanen Grundlagen der demokratischen Republik“ (Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe. Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen, in: Wenzel, Knut/Schmidt, Thomas M. (Hg.), Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg i. Br. 2009, 55-91, 73).
- 57 Schon Edward Schillebeeckx hat diese Vorgangsweise als problematisch angesehen: „Zu einer menschlichen Lebensfrage gehört korrelativ in erster Linie allein eine menschlich-sinnvolle Antwort Das Christentum kann nicht direkt eine Antwort auf eine menschliche Frage geben; tut man dies doch, dann begeht man, sprachanalytisch, einen Kategorienfehler. Man durchbricht dann die Frage-Antwort-Korrelation und zeigt dadurch, dass man weder die menschliche Frage noch die transzendente christliche Antwort richtig verstanden hat“ (Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 94f.).

einer freiwilligen Antwort, also in einem Akt des „respondere“ (DiH 10). Glaube ist demnach weder eine autonome Tat des Menschen im Sinn eines eigenmächtigen Vollzugs noch eine heteronom verfügte Handlung, die nur dem Einfluss oder gar Zwang eines anderen folgt. Glaube ist Responson, Antwort auf ein Wort, von dem sich der Glaubende beansprucht erfährt. Ohne beansprucht zu werden, respondiert der Mensch nicht; ohne Wort gibt er keine Antwort. Der Anspruch ist das, worauf die Antwort antwortet. Diese Grundrelation von „Pathos und Responson“, wie dies Bernhard Waldenfels bezeichnet⁵⁸, charakterisiert den Menschen. *Antworten* zu können, sich zu einem Anspruch zu verhalten, macht Menschsein aus – vom alltäglichen Verhalten bis hin zum religiösen Vollzug.⁵⁹ „Religion“ könnte im Horizont dieser responsiven Phänomenologie als Titel für die Gesamtheit des Antwortens auf Ansprüche, die den Menschen unbedingt angehen, verstanden werden. Wer die Relation von Anspruch und Antwort wahr- und ernst nimmt, wird unweigerlich die Erfahrung eines „Hiatus“ machen, einer abgründigen Differenz: Das, *was* ich antworte, holt das, *worauf* ich antworte, niemals ein. Diese Erfahrung begegnet uns in der zwischenmenschlichen Begegnung, in Kunst und Literatur, in der Auseinandersetzung mit dem Fremden, in politischen Entwicklungen und auch in der religiösen Praxis, sofern ich Glauben in grundsätzlicher Weise als Dialog mit einem Du verstehe. Der sich von Gott angesprochene, beansprucht erfahrene Mensch ist unausweichlich zu einer *Antwort* herausgefordert, die von Ignoranz und Ablehnung über alle möglichen Antwortversuche bis hin zu größtmöglicher Hingabe reichen kann. Niemals aber geht das *Worauf* der Antwort im *Was* der Antwort auf. Diese – von Bernhard Waldenfels als „responsive Differenz“⁶⁰ bezeichnete – Uneinholbarkeit des Anspruchs nennt die christliche Theologie „Offenbarung“: dieser Begriff markiert das konstitutive und bleibende *Voraus* des Wortes Gottes vor der Antwort des Menschen und zugleich den *antwortlichen* Charakter von Religion und Glaube, mindestens im jüdisch-christlichen Verständnis. Zwar versteht sich etwa die christliche Religion als echte Antwort auf das Wort Gottes, aber sie ist nicht einfach identisch mit dem Anspruch

58 Vgl. Waldenfels, Bernhard, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt 2006, 34–55.

59 Waldenfels verweist auf den grundsätzlichen Zusammenhang, „das Antworten im weiteren Sinne der Responson als generellen Grundzug sprachlicher bzw. außersprachlicher Akte und Handlungen zu begreifen, eben als Responsivität“ (Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister*, Frankfurt 1994, 324).

60 „Zwischen dem, worauf ich antworte, und dem, was ich zur Antwort gebe, liegt eine Differenz, die ich als responsive Differenz bezeichne Die responsive Rationalität, die aus dem Antworten selbst erwächst, kann die intentionale, die hermeneutische und die kommunikative Vernunft weder ersetzen noch überspringen, doch sie geht über diese Rationalitätsformen hinaus“ (Waldenfels, Bernhard, *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge* [Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge, Band 10], Göttingen 2001, 78).

Gottes als solchem. Deshalb bedeutet das Erheben eines religiösen Wahrheitsanspruchs nicht eine selbstmächtige Aufladung der eigenen religiösen Tradition und eine Exklusion anderer, sondern einen glaubwürdigen und argumentativ einlösbaren Hinweis auf jenen Anspruch, von dem her und auf den hin sich eine konkrete Religion als Antwort sieht.

In einer Logik der *Rivalität* von Freiheit und Religion ist die Schwäche der einen die Stärke der anderen bzw. umgekehrt: Religiöse Ansprüche bedeuten die Entwertung menschlicher Freiheit, und Religionsfreiheit die Begrenzung von Religion. In einer Logik der *Responsivität* können religiöse Ansprüche nicht als Machtmittel gegen andere verstanden werden; sie sind vielmehr das unverfügbare Wovonher und Woraufhin menschlicher, religiöser Antworten. Von daher bedeutet Religionsfreiheit nicht die Eindämmung religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche, sondern die Wahrnehmung genau dieser Ansprüche in einer Haltung der Responsivität, die auch anderen Antworten zugesteht, einen Bezug zu jenem Wort zu gewinnen, das *allen* zugesagt ist. Dadurch ist keinem Relativismus Vorschub geleistet, der Religionsfreiheit als Suspendierung jeglicher Wahrheitskriterien versteht;⁶¹ vielmehr wird eine Einsicht ernst genommen, die eigentlich selbstverständlich sein sollte: Religionen sind nicht selbst das Heil, sondern Antworten auf das Heil. Eine Logik der Identität von Wort und Antwort führt zu Rivalität und Gewalt; eine Logik der Differenz zwischen dem Worauf und dem Was religiöser Antworten ermöglicht Freiheit und Anerkennung, weil Religion und Glaube hörend und antwortend zur Geltung kommen, nicht verfügend und exkludierend.

Anspruch und Freiheit des Glaubens in postsäkularer Gesellschaft wahrnehmen heißt dann: angesichts Nichtglaubender, Andersglaubender und Mitglaubender die eigene religiöse Tradition responsiv zu verstehen, als Antwort auf die Erfahrung eines In-Anspruch-Genommen-Seins, das nur im Modus der Überzeugung, nicht der Überwältigung vertreten werden kann. Christlich gesprochen: es bedeutet, den Glauben als Zeugnis personaler Freiheit und Liebe zu leben.

61 Wie Hans-Joachim Höhn aufzeigt, können Christen deshalb anderen Formen von Religiosität und Nichtreligiosität mit Respekt begegnen, weil sie ihren Glauben, ihre Existenz und ihr Gewissen „in der von Gott ohne Vor- und Nachbedingungen gewährten Freiheit menschlichen Daseins“ verwurzelt wissen (Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007, 154).