

# MENSCHENWÜRDE IN DEN RELIGIONEN DER WELT

Konrad Hilpert

Herausgefordert durch Pluralismus und Globalisierung

Zum Ethos der Religionsfreiheit in Gesellschaft und Kirche

Von einem Ethos der Religionsfreiheit zu sprechen, versteht sich keineswegs von selbst. Denn Religionsfreiheit meint zuallererst und übereinstimmend in so gut wie allen maßgeblichen Dokumenten zu den Menschen- bzw. Grundrechten ein Recht im Sinne eines subjektiven Anspruchs, dem Bekenntnis, dem Glauben (oder Unglauben), der Religion oder Weltanschauung zu folgen, der man möchte, und darin von der Macht des Staates nicht beeinträchtigt zu werden. Das war die Frucht und das Ergebnis von langen blutigen Kämpfen und harten politischen Auseinandersetzungen in der Frühen Neuzeit und bildet eine der wesentlichen Grundlagen der staatlichen und der internationalen Ordnung heute. Auch die in der Deklaration *Dignitatis humanae* des 2. Vatikanums (im Folgenden: DH) programmatisch und selbstkorrektiv vorgenommene öffentliche Positionierung der katholischen Kirche stimmt mit diesem Begriff von Religionsfreiheit lückenlos überein, wenn sie präzisierend ausführt, dass diese Freiheit darin bestehe, „dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen [...] nach seinem Gewissen zu handeln“<sup>1</sup>.

Es liegt auf der Hand und ist geschichtlich-konkret unübersehbar, dass die Anerkennung und die rechtliche Garantierung der Religionsfreiheit ein Ethos voraussetzt. Und sie setzt, einmal anerkannt und rechtlich verbürgt, auch Ethos frei. Dabei handelt es sich näherhin um ein Ethos des Friedens. In diesem Ethos des friedlichen und freien Zusammenlebens liegen auch historisch der Ursprung und die entscheidende Rechtfertigung des neuzeitlichen Staats, der als säkularer auf den Anspruch, auf dem Fundament einer transzendenten und übergreifenden Wahrheit errichtet zu sein und dieser Wahrheit unter den jeweils gegebenen Bedingungen zum Durchbruch zu verhelfen, verzichtet. Dies geschieht jedoch nicht primär aus Skepsis an deren Erkennbarkeit, sondern

1 DH 2 (zitiert nach der deutschen Übersetzung in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br. 1966, 661–675).

aus der sich als alternativlos erweisenden Priorisierung der Friedlichkeit in Verbindung mit der gleichen Freiheit aller vor jeglicher Verpflichtetheit auf „die“ Wahrheit, die im Lauf dieses geschichtlichen Prozesses faktisch bloß als „eine“ Wahrheit in Erscheinung getreten ist.

Es handelt sich bei dieser Friedlichkeit und der Zusicherung gleicher Freiheit für alle um ein staatlich vorausgesetztes, rechtlich geschütztes, aber darin auch verordnetes und ermöglichtes Ethos. Sein nötiger Charakter besteht darin, dass es religiöse und weltanschauliche, also letztgültige Wahrheitsansprüche deponiert, indem es darauf verzichtet, ja es sich verbietet, sich auf eine Wahrheit zu beziehen, die für alle – gleichgültig welcher Konfession, im Lauf der Zeit dann auch: welcher Glaubensrichtung, Religion, Weltanschauung, Kultur sie angehören – einsehbar und verbindlich ist.

Von Seiten der Glaubens-, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften muss dieses Ethos gleichsam als auferlegt und abgenötigt empfunden werden, und die Frage, wie sie es selber damit halten, ist damit keineswegs schon entschieden. Denn sie brauchten dieser vom Staat praktizierten Logik – mit Ausnahme des Verzichts auf Gewalt bei der Verfolgung ihrer Ziele – nicht zu folgen, sondern könnten ihr auch widersprechen, indem sie sich auf die für sie konstitutiven Überzeugungen von Wahrheit und Falschheit berufen.

## I. Religionsfreiheit und Menschenwürde

Eben diesen Weg des Widerspruchs gegen das Recht auf religiöse Freiheit hat die katholische Kirche offiziell lange beschritten und öffentlich mit Nachdruck und teilweise sogar mit Aggressivität gegen Kritik und gegen die liberalen Bestrebungen in der Politik verteidigt. Dabei zielte ihr Widerspruch auf beide konstitutiven Elemente der Religionsfreiheit, also sowohl auf den Anspruch des Einzelnen auf gleiche Freiheit in der Annahme und im Bekenntnis der für wahr erachteten Religion<sup>2</sup> als auch auf die Zulassung aller Formen der Gottesverehrung durch den Staat und deren rechtlicher Verbürgung<sup>3</sup>.

Insofern bedeutet die Erklärung *Dignitatis humanae* des 2. Vatikanischen Konzils tatsächlich eine Kehrtwendung im Selbstverständnis der katholischen Kirche. Aber diese verstand sie nicht als radikalen Schnitt, grundsätzliche Korrektur oder gänzliche Aufgabe der bisherigen Position, sondern als „ein immer mehr Zu-Bewusstsein-Kommen“<sup>4</sup>, als „Hervorholen eines Neuen, das mit dem Alten in Einklang steht“<sup>5</sup> sowie als „Weiterführung der Lehre der neueren Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person wie auch ihrer

2 Z.B. *Syllabus Errorum* (1864), Satz 15: Denzinger Hünemann 2915.

3 Z.B. *Syllabus Errorum* (1864), Satz 77: Denzinger Hünemann 2977.

4 DH 1.

5 DH 1.

Lehre von der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft“<sup>6</sup>. Als Grund des jetzt affirmierten Rechts auf religiöse Freiheit wird in weitgehender Übereinstimmung mit den einschlägigen neueren Menschenrechtsdokumenten genannt: „die Würde der menschlichen Person“, „so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird“<sup>7</sup>. Diese Formulierung „die Würde der menschlichen Person“ bringt deutlicher als die geläufige Formel von der Menschenwürde zum Ausdruck, dass Würde nicht einfach ein Synonym oder eine Chiffre für die moralisch begründeten Menschenrechte ist, sondern der Anspruch auf das Personsein, aus dem sich dann moralische Rechte wie das Recht auf religiöse Freiheit ergeben. „Würde der menschlichen Person“ meint also mehr als „nur“ das Recht auf Religionsfreiheit, nämlich auch den Anspruch auf Achtung und das Recht, über alle elementaren Bereiche des eigenen Lebens zu bestimmen, was dann ja auch in den einzelnen Menschenrechten entfaltet wird. Die Religionsfreiheit ist ein Ausdruck dieser Würde der menschlichen Person, aber nicht ihr einziger, wengleich einer, der, weil er den Kern menschlicher Existenz betrifft, von zentraler Bedeutung ist und in Geschichte und Gegenwart häufig verletzt wurde und noch immer wird.

Ein solcher Ableitungszusammenhang zwischen Menschenwürde und Menschenrechten entspricht nebenbei auch der Überzeugung des deutschen Verfassungsgebers, wenn der im Artikel 2 des Grundgesetzes formulierte, dass sich das deutsche Volk „darum“, eben weil die Menschenwürde unantastbar ist (Art. 1, Abs. 1 u. 2), zu den „unverletzlichen und unveräußerlichen“ Menschenrechten als „Grundlage jeglicher menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ bekennt. Damit ist implizit auch geklärt, dass „Würde“ nicht (oder jedenfalls nicht nur) eine empirische Eigenschaft ist, sondern (auch) ein „Status“, und dass dieser sich nicht einer Leistung verdankt<sup>8</sup>.

Bei aller Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit und der Herleitung aus der Würde der Person lässt *Dignitatis humanae* doch keinerlei Zweifel daran, dass alle Menschen, also jeder und jede, verpflichtet sind, „die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren“<sup>9</sup>. Zum Wesen des Personseins gehört die Fähigkeit zu persönlicher Verantwortung und das Spüren einer moralischen Verpflichtung, „die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft“, sowie „an der erkannten Wahrheit festzuhalten und [das] ganze Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen“<sup>10</sup>. Das Medium zur Erkenntnis der Wahrheit aber ist das Gewissen.<sup>11</sup> Dass Personsein und da-

6 DH 1.

7 DH 2.

8 Dazu Walter Schweidler, Über Menschenwürde. Der Ursprung der Person und die Kultur des Lebens, Wiesbaden 2012, 44.

9 DH 1, vgl. 3.

10 DH 2.

11 DH 3.

mit die Urteils- und Verantwortungsfähigkeit für sämtliche Menschen gilt und nicht etwa nur für diejenigen, an denen die Eigenschaften von Vernünftigkeit und freiem Willen voll ausgebildet sind und sich auch aktuell manifestieren, sagt *Dignitatis humanae* in Artikel 2 explizit, indem der Text betont, dass das Recht auf religiöse Freiheit „nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet“ sei<sup>12</sup>. Damit ist festgestellt, dass die Religionsfreiheit auch für diejenigen gilt, „die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen“<sup>13</sup>.

Die Gründung der Religionsfreiheit auf die Würde der menschlichen Person bedeutet deshalb nicht weniger, als dass hiermit das antithetische Verhältnis zwischen Frieden und Freiheit einerseits und Wahrheit andererseits, wie es für die gängige politologische und rechtliche Sicht typisch ist, als verkürzt kritisiert, verlassen bzw. ergänzt und überholt wird durch ein Dreiecksverhältnis von Wahrheitssuche, Freiheitsgarantie (als rechtlicher Anerkennung der persönlichen Urteils- und Verantwortungsfähigkeit, als Ermöglichungsraum und als Schutz vor Eingriffen anderer und des Staates) sowie dem „öffentlichen Frieden“<sup>14</sup> bzw. der „gerechten öffentlichen Ordnung“<sup>15</sup>.

## II. Veränderte gesellschaftliche und sozialpsychologische Umwelten von Religion

Gesellschaften verändern sich, und mit diesen Veränderungen verändert sich auch der Kontext, in dem für die einzelnen Bürger und Bürgerinnen und auch für die gemeinschaftlich praktizierte und institutionell verfasste Religion Religionsfreiheit und Respektierung von Menschenwürde eingefordert werden. Das ist trivial. Der Anschein von Trivialität verliert sich allerdings in dem Maße, wie die Menge an kultureller und ethischer Homogenität, die die Ordnung der betreffenden Gesellschaft voraussetzt und trägt, schwindet oder mindestens unselbstverständlich wird.

Dieser Prozess ist seit einigen Jahrzehnten unübersehbar im Gang. Seine wichtigsten Treiber sind die weltweite Migration, gleich aus welchen Motiven diese sich speist, und die mannigfaltigen Konflikte, die zwischen dem Anspruch, die kulturellen Werte aus dem jeweiligen Herkunftsland zu leben, und dem zugemuteten bzw. abverlangten Selbstverständnis der aufnehmenden Gesellschaft in vielerlei Gestalt entstehen.

Zu den einstmals mit der Bevölkerung fast deckungsgleichen großen christlichen Konfessionen und dem Judentum ist nämlich vor allem seit den 1960er Jahren eine Fülle neuer Christentümer und außerchristlich orientierter Kon-

12 DH 2.

13 DH 2.

14 DH 7.

15 DH 2, 3, 7.

vertitengruppen sowie Anhänger esoterischer Bewegungen und Humanismen hinzugekommen.<sup>16</sup> Vor allem aber ist der Islam als die Religion großer Teile der angeworbenen Arbeitskräfte und der Flüchtlinge in der Gesellschaft sichtbar geworden. Inzwischen bildet er in den meisten europäischen Staaten die drittgrößte Religionsgemeinschaft. Allerdings bildet der hierzulande praktizierte Islam keinen einheitlichen Block, sondern repräsentiert ganz unterschiedliche Observanzen und Richtungen (Sunniten, Schiiten, Aleviten, Alawiten, Ahmadyyya-orientierte Pakistanis, Salafisten u.a.m.). Insofern geht mit der äußeren Vielfalt der Religionsgruppen zusätzlich noch eine innere Ausdifferenzierung in unterschiedliche Richtungen einher, die nicht nur Riten (Gottesdienstbesuch, Fasten, Speisegebote, Frömmigkeitsformen) und normative Schriften betrifft, sondern auch deren Interpretation, ferner die Offenheit für bzw. die Abwehr von Elementen aus der neuen kulturellen Umwelt sowie den Stellenwert der Befolgung moralischer Lebensregeln aus der Tradition (insbesondere was die Ordnung der Familie und das Verhältnis der Geschlechter angeht).

Weniger inhaltlich-dogmatische Unterschiede als vielmehr Differenzen über den Lebensstil, über die in der Mehrheitsgesellschaft geltenden Werte und über die richtige Balance zwischen der Erhaltung der kulturellen Herkunftsidentität und dem notwendigen Maß von Anpassung an die aufnehmende Gesellschaft sind Stoff und Anlass für tiefgreifende Konflikte. Die Herausforderung dabei besteht auf beiden Seiten. Wird sie nicht bearbeitet, können in der Mehrheitsgesellschaft Diskriminierung und die Pflege von Klischeevorstellungen und Pauschalisierungen gegenüber Anhängern bestimmter Minderheiten gedeihen bzw. innerhalb der Minderheiten und kleiner, aber militanter Untergruppen Abschottung, Hass und die Neigung zu Gewalttätigkeit wachsen. Solche Konflikte und ihre symbolischen Ausdrucksformen (z.B. das Tragen des Kopftuches<sup>17</sup> und die Art der Bekleidung von Frauen) beschäftigen die Gerichte. Ihre Regelung und mögliche Vermeidung ist eine immer wichtiger werdende Aufgabe von Politik und Gesetzgebung. Erkannt und anerkannt ist inzwischen, dass sich diese nicht nur auf die Verbesserung der Sicherheitsmaßnahmen beschränken dürfen, sondern dass der Bildung und dem Spracherwerb eine Schlüsselrolle zukommen.

Die fortschreitende Pluralisierung und mit ihr einhergehende kulturelle Konflikte stellen für die betroffenen Gesellschaften und für die Rechtsstaatlichkeit schwierige Herausforderungen dar.<sup>18</sup> Und sie betreffen auch das Ver-

16 Einen religionsgeschichtlichen Überblick über die aktuelle Religionssituation in Deutschland bietet jüngst Horst Junginger, *Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne*, Darmstadt 2017.

17 Zur Kopftuch-Frage s. u.a. Hartmut Kreyß, *Religionsfreiheit und Toleranz als Leitbild*, in: ders. (Hg.), *Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform*, Münster 2004, 21–58, hier: 51–54.

18 Zum Problemkreis katholische Kirche, Religionsfreiheit und Pluralismus s. Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn 2010; Marianne Heimbach-Steins,

ständnis und die rechtliche Ausgestaltung der Religionsfreiheit. Mit der Formel „Globalisierung“ ist sie höchstens anfänglich oder oberflächlich beschrieben. Genauso wenig ist sie mit der Wertungsformel von einem „Kampf“ der Kulturen und/oder der Religionen in ihrem Kern erfasst oder mit moralisierenden Allerweltsaufforderungen zur Integration bereits strukturiert.

### III. Die Aufgabe: Andauernd am Wertekonsens arbeiten und die Würde der Person wie ein Absolutum behandeln

Das herausfordernde Moment in der Dynamik der Pluralisierung und der mit ihr verbundenen Konflikte ist das scheinbare Verschwinden bzw. Undeutlichwerden der gemeinsamen Wertebasis. Ohne gemeinsam geteilte Werte kann es aber kein Zusammenleben geben und kann keine Gesellschaft bestehen. Und ohne feste Verbindlichkeiten kann es unter Bedingungen des raschen Wandels keine Ordnung und kein verlässliches Zusammenwirken der Menschen geben. Sind also der alles erfassende Relativismus und die zu gänzlicher Machbarkeit gesteigerte Veränderbarkeit das Schicksal, das Menschheit, Kultur, Ethos und Recht unausweichlich droht?

Die Antwort lautet Ja und Nein. Ja – insofern beiden genannten Entwicklungen nicht wirklich und jedenfalls nicht redlich zu entkommen ist. Aber zugleich ist die Antwort auch Nein, insofern Kultur und Gesellschaft den Entwicklungen zu Relativismus und Veränderbarkeit nicht in solcher Intensität ausgeliefert sind, dass ihnen gar keine Möglichkeit mehr zu Gebote stünde, dieser Entwicklung etwas entgegenzusetzen und sie so zu gestalten, dass sie den Menschen, die von ihr betroffen sein werden, gerecht werden könnte.

Wo kann aber dieses notwendige Gemeinsame gefunden werden? Es ist offensichtlich, dass das Weniger an Gemeinsamkeit nicht (mehr) aus den Ressourcen der Nationalgeschichte bzw. einer gemeinsamen ethnischen Abstammung ausgeglichen werden kann. Vorschläge, die in diese Richtung zielen, gibt es zwar gegenwärtig einige. Doch kommen sie sehr schnell an ihre Grenzen: Denn sie neigen stark dazu, problematische Geschichtsperioden wie etwa den Kolonialismus oder die Zeit der Diktatur auszuklammern bzw. die Höherwertigkeit der eigenen Abstammung zu behaupten, was dann sehr schnell zur Ausgrenzung von Menschen „gemischter“ Abstammung, von Menschen mit anderem Aussehen oder auch von Menschen anderer Herkunft führt. Andererseits genügt es auch nicht mehr, angesichts von starken Diffusionserscheinungen die gemeinsamen Werte nur zu erinnern oder verbal zu beschwören. „Grundwerte“ und „Menschenrechte“ bleiben bloße Fiktionen, solange sie nicht auch mit Leben, Erfahrung, Praxis und Geltung, ja sogar mit Anziehungskraft verbunden sind. Und sie sind ein nie fertiges Depot der verbindlichen grundsätzlichen Orien-

tierungen, sondern bleiben jederzeit ein lebendiges Projekt, an dem verstehend, erklärend, tradierend, bewährend, erschließend und weiterentwickelnd gemeinsam gearbeitet werden muss. Die Erkenntnis der gemeinsamen Werte, auf denen eine pluralistische Gesellschaft sich verständigen und organisieren kann, erfolgt demnach prozesshaft und nimmt unabhängig und immer wieder von Neuem Bezug auf Erfahrungen der Bewährung und auf solche des Unrechts bzw. der Korrekturbedürftigkeit.

Und wo ist zu finden, was verbindlich ist und die notwendige Festigkeit aufweist? Früher hat man, vor allem im katholisch-kirchlichen Umfeld, bei dieser Frage geradezu umstandslos auf die menschliche Natur und die ihr einwohnende und scheinbar problemlos erkennbare Teleologie verwiesen.<sup>19</sup> „Natur“ war der Inbegriff für die objektiven, überindividuell erkennbaren und als bindend anerkannten Strukturen bzw. Forderungen an das Handeln. Heute steht an Stelle dieses Hinweises auf die Natur und häufig, ohne dass das eine mit dem anderen ausdrücklich in Zusammenhang gebracht würde, die Bezugnahme auf die Würde der Person. Dieser Wechsel bietet die Möglichkeit zu akzeptieren, dass „Würde“ kein Inbegriff für festliegende inhaltliche anthropologische Strukturen oder der Zeit und der Veränderung enthobene konkrete Normen ist. Unter den Bedingungen der Pluralität und einer dynamisch fortschreitenden Globalisierung ist „Würde“ vielmehr Symbol eines darüber hinausreichenden und deshalb nie endgültig fassbaren Absolutums.<sup>20</sup> Und dieses Symbol kann nur verstanden und in die soziale Wirklichkeit mit Relevanz implementiert werden, wenn man seinen historischen Erkenntnisprozess mitreflektiert. Für Hans Joas hat dieser historische Erkenntnisprozess eine „über seine Entstehungsbedingungen hinausweisende Sinn“-Ausrichtung<sup>21</sup> oder ein sich bildendes Ideal, das er sich nicht scheut, mit der religiösen Vokabel „Sakralität“ zu benennen und zu qualifizieren. Man könnte stattdessen „Würde“ auch als einen Grenzbegriff bezeichnen, insofern er sprachlich ein Absolutum chiffrieren möchte und „anerkannt“ haben möchte, dass es menschlicher Verfügbarkeit entzogen sein soll, und dies alles, ohne dass über es verbindliche Aussagen gemacht werden.

Die so umschriebene Funktion eines Fixpunktes wird noch einmal durch den Umstand bekräftigt, dass sich mit dem Begriff der „Würde“ historisch-se-

19 Zum Verständnis der menschlichen Natur und ihrer Unverzichtbarkeit in der neueren Ethik s. den instruktiven Beitrag des evangelischen Systematikers Friedrich Lohmann, *Die Natur der Natur. Welches Naturverständnis setzt die Naturrechtsethik voraus?*, in: Elisabeth Gräß-Schmidt (Hg.), *Was heißt Natur? Philosophischer Ort und Begründungsfunktion des Naturbegriffs*, Leipzig 2015, 13–53.

20 Peter Bieri, *Eine Art zu leben*, München 2013, unterscheidet eine Vielzahl von Würde-Verständnissen: Würde als Selbstständigkeit, Begegnung, Achtung vor Intimität, Wahrhaftigkeit, Selbstachtung, moralische Integrität, Sinn für Wichtiges und Anerkennung der Endlichkeit.

21 Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011, 202.

mantisch auch die Abgrenzung zu einer Logik des Gegenwertes („Preis“), der Tauschbarkeit und des Nutzens verbindet.

Die staatlichen Verfassungen, die völkerrechtlichen Verträge seit der UN-Charta und auch die kirchlichen Dokumente wie *Dignitatis humanae*, die sich auf die Würde des Menschen bzw. der Person berufen, verstehen sämtlich die in ihnen aufgezählten Menschenrechte als normative und universelle Grundlage des Zusammenlebens. Von ihrem Geltungsgrund her betrachtet sind sie (ähnlich wie übrigens die Diskriminierungsverbote<sup>22</sup> Konkretisierungen oder Ausfaltungen und organisatorische Umsetzungen des Respekts und des Schutzes der Person bzw. des Menschen.

#### IV. Der Beitrag der religiösen Subjekte

Wenn Glaube und Religion mehr ist als subjektive Phantasie und vorwissen-schaftlicher Mythos, mehr als Wunsch und als Projektion oder raffiniertes Herrschaftsausübungs- und Vertröstungsinstrument<sup>23</sup>, nämlich auch kontrafaktisch Sinn stiften, Kontingenzerfahrungen bewältigen helfen, existenziell relevante Überzeugung generieren und stabilisieren sowie soziale Gemeinschaft schaffen und über bestehende soziale Zerklüftungen und über das Absterben von Generationen hinweg erhalten zu können meint, dann muss die Anerkennung der Religionsfreiheit für alle mit dem Festhalten am Anspruch, dass dieser Glaube substanziell etwas mit Wahrheit und besonders einer Gottesbeziehung sowie mit Konsequenzen für die Lebensgestaltung zu tun hat, zusammengebracht werden. Dies betrifft einerseits jeden einzelnen Glaubenden in seinem Personsein, andererseits auch seine Glaubens- bzw. Religionsgemeinschaft, die sich heute in der Konkurrenz zu anderen Glaubensrichtungen, Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen vorfindet und sich darüber hinaus zu den Konflikten positionieren muss, die in diesem veränderten religiösen Umfeld entstehen und ausgetragen werden. Und zwar auch dann, wenn sie in diesen nicht selbst interessierte Partei ist.

Was dem Glaubenden in dieser Konstellation zugemutet und abverlangt wird, wird üblicherweise mit dem Stichwort „Toleranz“ umschrieben. Ähnlich wie „Liebe“ kann auch „Toleranz“ eine je nachdem gehaltvolle oder aber äußerst blasse Forderung sein. In Bezug auf den Bürger eines dem Pluralismus verpflichteten Gemeinwesens (Staat) meint Toleranz den wechselseitigen Respekt gegenüber dem anderen in seiner religiösen bzw. weltanschaulichen Andersheit oder Unterschiedlichkeit und gerade nicht Gleichgültigkeit,

22 Am ausführlichsten ist in dieser Hinsicht der Art. 21 der Charta der Grundrechte der Europäischen Union von 2007. Religion bzw. Weltanschauung ist eines der zentralen und ältesten Merkmale der Diskriminierung.

23 So – in aller Verkürzung – wesentliche Spielarten der Religionskritik. Vgl. etwa Hans Zirker, *Religionskritik*, Düsseldorf <sup>3</sup>1982.

Distanznahme von oder gar Aufgabe der je eigenen Überzeugungen von Sinn, Errettung und der damit verbundenen Vorstellung vom richtigen Leben für alle, die unterschiedlich Glaubenden eingeschlossen. Die, die eine andere Auffassung von Sinn, Rettung und richtigem Leben vertreten als der Glaubende selbst, werden von dem, der tolerant ist, in und wegen dieser Überzeugung respektiert und nicht, weil und insofern sie keine Auffassung davon hätten. Achtung des anderen kann durchaus innerlichen Widerspruch zu dessen Auffassung einschließen.

Freilich wäre es auch ein verkürztes Verständnis von Religionsfreiheit, wenn man sie nur als Ermächtigung bzw. Berechtigung der Individuen, sich ungestört vom Staat und von anderen um die eigene Glaubensüberzeugung zu sorgen und sie zu pflegen, auffassen würde. Vielmehr kann ein individuelles Recht wie die Religionsfreiheit auf Dauer und gesellschaftsweit nur dann seine Schutz- und Entfaltungswirkung bewirken, wenn es auch als ein Auftrag an den Einzelnen begriffen wird, seine Achtung und Wertschätzung auch im gesellschaftlichen Zusammenleben zu stärken.

Insofern könnte man die moralische Verpflichtung zur Toleranz auch als den Beitrag verstehen, den die, die von der Garantierung des Rechts auf Religionsfreiheit profitieren, also die glaubenden Individuen, zur Befestigung dieses Rechts und zur Lebendigerhaltung des Respekts anderer in deren religiösem Suchen erbringen. Dabei handelt es sich allerdings nur um eine moralische Aufforderung, deren Befolgung der Freiwilligkeit unterliegt, und nicht um eine rechtlich einklagbare oder gar erzwingbare Pflicht gegenüber dem Staat.

Ihren Grund hat diese moralische Aufforderung in der Wechselseitigkeit der auch von den anderen Individuen erwarteten Anerkennung der eigenen Überzeugung sowie in der anteiligen Verantwortung jedes Einzelnen dafür, dass die für alle gemeinsame Lebens- und Gesellschaftsordnung, innerhalb derer die Inanspruchnahme der Religionsfreiheit und der Ausrichtung der jeweils eigenen Lebensgestaltung an ihr erst möglich wird, mit realem Leben gefüllt ist und gegen Angriffe, Dominanzansprüche und auch gegen Erosion durch Marginalisierung geschützt wird.

Toleranz kann von daher gesehen nicht nur in einem passiven Ertragen bestehen. Sie ist vielmehr eine Haltung, die auch aktives Engagement braucht. Im Ernstfall, d.h., vor allem dort, wo die Religionsfreiheit missachtet wird, kann dieses Engagement für die Religionsfreiheit anderer bis hin zur Inkaufnahme von Ansehensverlust, Konflikten und Nachteilen reichen.

## V. Der Beitrag der Glaubensgemeinschaften

Toleranz ist primär und vor allem eine individuelle Haltung oder Tugend und bezeichnet nicht einen ethischen Verhaltensgrundsatz für gemeinschaftliche Gebilde oder gar für ganze Gesellschaften. Das schließt aber keineswegs aus, dass Toleranz auch eine strukturelle Dimension hat, insofern dieses Ethos kor-

reliert mit institutionellen Rahmenbedingungen, die ihm günstig sind und die seine Generierung unterstützen, die erlauben, es im Gang der Generationen und der Entwicklungen an neu hinzukommende Menschen weiterzugeben, seiner Weiterschätzung dienen und seine Verortung und Bestärkung fördern.

Für die strukturelle Implementierung des Toleranz-Ethos kommen einerseits zivilgesellschaftliche Akteure infrage, also nichtstaatliche, auf Freiwilligkeit und Wertbezug gründende Zusammenschlüsse oder Initiativen von Bürgerinnen und Bürgern, andererseits die religiösen Gemeinschaften in ihren inhaltlich verschiedenen, regional differenzierten und mehr oder minder stark organisierten Formaten (Pfarrgemeinde, Dekanat, Diözese, Verbände, in anderer Weise auch Schulgemeinschaften, Klinik- oder Heimebelegschaften usw.). Auch bei ihnen sind, anders als noch vor wenigen Generationen, Mitgliedschaft und Überzeugung der Einzelnen nicht mehr nur eine Frage der Zugehörigkeit zu einer Tradition, sondern beruhen immer häufiger auf einer bewussten Entscheidung und insofern Ausdruck von Freiwilligkeit.

Was speziell Religionsfreiheit und Toleranz angeht, so sind sie mitunter auch ein Anliegen von zivilgesellschaftlichen Akteuren wie NGOs<sup>24</sup>. Deren Bemühungen konzentrieren sich dann aber meistens darauf, bei gravierenden Fällen systematischer Verstöße für Opfergruppen internationale Aufmerksamkeit zu mobilisieren. In selteneren Fällen werden auch Hilfsmaßnahmen für sie organisiert. Auch Versuche, auf die in die Pressionen involvierten staatlichen Organe einzuwirken und die Repressalien in der internationalen Politik zum Thema zu machen, gehören zu den Mitteln von NGOs, sich für die Respektierung ganz bestimmter Menschenrechte wie der Religionsfreiheit einzusetzen.<sup>25</sup>

Solche Anwaltschaftlichkeit für Menschen, die in ihren Menschenrechten allgemein nicht respektiert sind, und für von der systematischen Nichtachtung ihrer Religionsfreiheit im Besonderen Betroffenen wird immer wieder auch von religiösen Gemeinschaften praktiziert. Typischer für diese und vielleicht auch von nachhaltigerer Wirkung sind allerdings andere, ihnen aufgrund ihrer vergleichsweise Stabilität und ihrem hohen Organisationsgrad zur Verfügung stehende Möglichkeiten. Zu diesen besonderen Möglichkeiten gehören die Praktizierung von Respekt gegenüber religiösen und weltanschaulich anderen Orientierungen, das selbstverständliche Miteinander in kleinräumigen Lebenswelten, die Thematisierung schwelender Konflikte sowie Einzelaktionen solidarischen Helfens dann, wenn es als besonders dringlich erscheint. All dieses sind beispielhafte Aktionen, Wahrnehmungs- und Lernräume im lebensweltlichen Umfeld, das Nutzen auch von Gelegenheiten, die schlicht und ergreifend vorgefunden werden und sich nicht abänderbaren größeren Entwicklungen ver-

24 Zur Theorie und Bedeutung der NGOs in der Menschenrechtsarbeit s. Konrad Hilpert, *Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. Teil 2*, Fribourg/Freiburg i.Br. 2016, 165–182.

25 S. dazu ausführlich Dieter Witschen, *Grundmerkmale der Menschenrechte: Kennzeichen, Kriterien, Konturen*, Paderborn 2013, 51–54.

danken, die in die eigene Welt eingedrungen sind und sie mit neuen Fragen und Problemen des Zusammenlebens herausfordern.

## VI. Der Beitrag von Kirche und Theologie

Die großen christlichen Kirchen verstehen sich selbst nicht nur als organisatorische Zusammenfassungen der örtlich und regional existierenden kirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften, sondern auch als Klammern der Einheit und als zeichenhafte Vorabbildung der über alle Unterschiede der Kulturen, der sozialen Stellung und der ethnischen Zugehörigkeit wie der real existierenden Konflikte geeinten Menschheit. Insofern treten sie in der kontrafaktisch beschaffenen und in der Erkenntnis der letzten Wahrheiten und des eigenen Selbstverständnisses fraktionierten Welt als eigenständige Akteure auf den Plan.

Einheitssymbolik und Verpflichtetheit auf die Wahrheit müssen infolgedessen mit der Anerkennung der Religionsfreiheit unter den konkreten Bedingungen ihrer eigenen kirchlichen Pluralität und zusätzlich der Pluralität der Religionen und Weltanschauungen sowie unter den jeweiligen Bedingungen der stärker werdenden Globalisierung zum Ausgleich gebracht werden. Und das, ohne dass diese Spannung um den Preis der Aufgabe eines dieser beiden polaren Ansprüche gelöst wird. Ein Verzicht auf den religiös-weltanschaulichen Wahrheits- und Deutungsanspruch scheidet also ebenso aus wie die Einnahme der Position, dass sämtliche religiöse und weltanschauliche Positionen gleich wahr seien und sich deshalb jedes weitere Suchen nach der Wahrheit letztlich erübrige.<sup>26</sup>

Die hieraus resultierende Aufgabe lautet deshalb, in die Form einer Frage gekleidet: Was kann die Kirche (die in der Realität ja immer nur in der Gebrochenheit eines historisch gewordenen Plurals existiert) für die Stärkung des Respekts der Religionsfreiheit tun, und welche Aufgabe kommt hierbei der wissenschaftlichen Theologie zu?

Diesbezüglich scheint es zunächst von Bedeutung zu sein, zu realisieren und sich bewusst zu bleiben, dass alle religiösen Wahrheits- und Bekenntnisaussagen symbolische und bestimmten Kontexten verhaftete Anstrengungen von Menschen bleiben, der endgültigen Wahrheit auf die Spur zu kommen, alles religiöse Sprechen ist allenfalls annäherungsweise und perspektivisch, aber nie vollständig und endgültig, zu fassen.

Dieser Charakter prinzipieller Vorläufigkeit hat durchaus Konsequenzen: Zunächst einmal die, dass Kirche damit rechnen muss, dass es auch außerhalb von ihr Wahrheit geben kann. Wenn sie sich dieser Möglichkeit von Wahr-

26 Das Problem wird in der sogenannten pluralistischen Religionstheologie verhandelt. S. dazu statt anderer: Hans Zirker, Zur pluralistischen Religionstheologie – im Blick auf den Islam, in: Raymund Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg 1996, 189–202.

heitserkenntnis nicht verschließen will, muss sie angesichts der bestehenden Verschiedenheiten und internen Zerklüftungen die anderen Religionen und Weltanschauungen als Ausdruck der Suche und der Orientierung anderer Menschen achten. Zu den Letzteren gehören aber nicht die Mitglieder formierter religiöser Gemeinschaften, sondern auch die Einzelnen, die mit „Gott“ nichts anzufangen wissen oder ihren Glauben abgelegt haben und die noch auf der Suche nach Orientierung sind. Mit all diesen muss sie das Gespräch und die Verständigung, empathisch gesprochen – den Dialog mit den anderen Religionen und Weltanschauungen suchen. Peter L. Berger charakterisiert diese spezielle Art von Dialog in Abhebung vom missionarischen, vom gelehrten, vom empathischen und vom politisch motivierten Dialog als „Dialog mit dem Ziel, das eigene Begreifen der Wahrheit zu erweitern“<sup>27</sup>. Das kann aber nur gelingen, wenn dieser Dialog „auf Augenhöhe“ stattfindet, d.h. im Geiste des wechselseitigen Respekts und der beidseitigen Bereitschaft, einander besser kennen und verstehen zu lernen. Für die Kirche selber besteht eine weitere Konsequenz darin, dass sie sich mit ihrem Bemühen um die Wahrheit nie als am Ziel angekommen wähen darf. Das macht den Zweifel zu einem legitimen Habitus<sup>28</sup> und verpflichtet sie selbst zu je weiterem Lernen. Lernen schließt auch die Bereitschaft ein, sich mit den Ergebnissen der Wissenschaften auseinanderzusetzen, sowie Sujets und Positionen, die in der Vergangenheit Kontroversen und militante Abgrenzungen zu anderen Interpretationen und Religionen ausgelöst und lebendig gehalten haben, von heutigen Standpunkten aus zu re-vidieren und gegebenenfalls auch zu korrigieren. Ein Beispiel hierfür aus der jüngeren Vergangenheit ist das Verhältnis von katholischer Kirche und Judentum. Eine Aufgabe, die für heute ansteht, ist die Wirkungsgeschichte bestimmter Wahrnehmungs- und Deutungsmuster oder das Verhältnis zum Islam als einer nachbiblischen Religion. Aber auch die Sicht der außerbiblischen Religionen Ost- und Südasiens sowie die eigenen Erfahrungen in den Missionen sind ein wichtiges Thema des Gesprächs und der Auseinandersetzung. Solche Dialoge sind allerdings nicht durchführbar ohne professionelle theologische Reflexion und ohne Methoden der Hermeneutik von Texten, Symbolen und Ritualen.

Ein weiterer und öffentlich sichtbarer Beitrag von Kirche und Theologie liegt in der Aufdeckung und Distanzierung von allen religiös bedingten Formen der Gewalt als Mittel der Auseinandersetzung zwischen divergierenden Weltanschauungs- und Wahrheitsansprüchen. Noch immer werden heute weltweit gesehen „Kämpfe und Konflikte [...] aus religiösen Gründen ausgefochten“ und es wird „oft im heiligen Namen Gottes getötet“ – wie in der Enzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI. (2009) geklagt wird<sup>29</sup>. Gewalt aller Art bremsen die authentische Entwicklung und behindern den Rückgang der Völker

27 Peter L. Berger, *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität*, Tübingen 2011.

28 S. dazu Peter L. Berger, *Lob des Zweifels*, Freiburg 2010.

29 *Caritas in veritate* Nr. 29.

zu größerem Wohlbefinden; und Terrorismus mit fundamentalistischem Hintergrund verursache Leid, Verwüstung und Tod, blockiere den Dialog zwischen den Nationen und verschlinge große Geldmittel, die für andere Dinge dann fehlten.<sup>30</sup> All diese Formen von religiös bedingter und durch Instrumentalisierung von Religion gerechtfertigter Gewalt theologisch zu delegitimieren, muss ein Grundanliegen jeder die Religionsfreiheit anerkennenden Religion und Wahrheitsagentur in der pluralen Welt sein.

Das soziale Denkmuster, das der Legitimierung von Gewalttätigkeit unter Bezugnahme auf Religion so gut wie immer zugrunde liegt, ist nämlich die Behauptung bzw. das Versprechen, angesichts einer irritierenden Vielfalt Sicherheit und unerschütterliche Gewissheiten liefern zu können und so ein Mehr an Eindeutigkeit und Allgemeinverbindlichkeit wiederherstellen zu können. Wenn versucht wird, dieses Versprechen auch in die Tat umzusetzen, geraten in aller Regel sogleich diejenigen unter Druck, die damit aus welchen Gründen auch immer nicht übereinstimmen. Eine zweite typische, friedlichere Form, der Verunsicherung im Gefolge der Pluralisierung zu entkommen, ist der Rückzug in eine Subkultur, die sich nach außen abschließt durch Kontaktverbote, demonstrative Nichtwahrnehmung und starke Verurteilung. Auch im Blick auf derartige Tendenzen hat Theologie eine ideologiekritische Aufgabe und muss dafür sorgen, dass die kirchlichen, religiösen und weltanschaulichen Binnenräume nach außen durchlässig bleiben.

Schließlich gehört zu den Aufgaben von Kirche und Theologie auch das Bewahren und Verteidigen der in den Gesprächen sichtbar gewordenen grundsätzlichen Gemeinsamkeiten. Mögen es auch nur wenige sein, sind sie doch gerade deshalb besonders kostbar. Dass Folter gegen die Menschenwürde verstößt und deshalb nie mehr rechtfertigungsfähig ist, gehört ebenso zu diesen Gemeinsamkeiten wie die Unumkehrbarkeit der Abschaffung der Sklaverei und Zwangsarbeit<sup>31</sup>, die Anerkennung der Gleichheit von Mann und Frau in der Würde oder das absolute Verbot des Handels mit Menschen, gehe es nun konkret um Kinder, um Erwachsene mit bestimmten Merkmalen, um Menschen mit Behinderung und wirtschaftlich Abhängige, um Mitglieder einer traditionellen Kaste oder Anhänger eines bestimmten Glaubens.

Zu den spezifischen Möglichkeiten der Theologie gehört schließlich auch das Begründen und Plausibilisieren der gemeinsamen Standards der Menschlichkeit aus der je eigenen Tradition. Der Staat gibt ja nicht nur nicht vor, wie religiöse Begründung und wie ein gutes Leben auszusehen haben; sondern er unterdrückt auch nicht die Vorstellung, dass es eine solche religiöse Begründung und eine Vorstellung vom guten Leben gibt. Zwar bedarf die Gültigkeit der Menschenwürde nicht notwendig religiöser Annahmen zu ihrer Begründung, so wenig wie ein moralisch gutes Leben. Aber gläubigen Menschen und

30 Vgl. ebd.

31 Zu diesen Beispielen unumstrittener Menschenrechts-Verletzungen s. u.a. Dietmar von der Pfordten, *Menschenwürde*, München 2016, 62–64.

religiösen Gemeinschaften ist es nicht verwehrt, die Menschenwürde und ihre Achtung religiös zu deuten und zu begründen. „Theologisch begründen“ chiffriert in diesem Zusammenhang eben nicht die Anstrengung, sich rationaler Argumentation und kritischen Rückfragen zu entziehen oder allgemein anerkannte Normen als ausschließliche Früchte der eigenen Tradition zu reklamieren.<sup>32</sup> Im Gegenteil: Was um der Universalität der Geltung willen rechtlich und ethisch als nicht spezifisch christlich bzw. als „begründungsoffen“ charakterisiert werden muss<sup>33</sup>, darf nicht – wenn der Versuch gemacht wird, es theologisch aus dem Referenzsystem der eigenen religiösen Tradition als begründbar zu erweisen – als lediglich partikular und bedeutungslos diskreditiert werden, so wenig wie die universell anerkannten Überzeugungen (insbesondere die Menschenwürde) durch Theologen und Repräsentanten der Kirche als „bloß weichgespülte“ Versionen religiöser Kerngehalte verunglimpft werden dürfen. Gleichwohl steht die Würde im Verständnis des Christentums theologisch in einer spezifischen Dialektik zur Religion: Sie ist einerseits mit dem Symbol der Ebenbildlichkeit zu Gott, von dem man sich kein festes Bild machen soll, umschrieben, andererseits durch das Symbol des Kreuzes. Dieses ist Zeichen des Widerspruchs gegen Gewalt und Unterwerfung als Medium der Präsenz Gottes und zugleich Zeichen der Solidarisierung mit den Schwachen, Verwundbaren und an den Rand Gedrängten.

- 32 Peter G. Kirchschräger, *Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz*, Münster 2013, schlägt deshalb die Unterscheidung zwischen Begründung und theologischer Fundierung vor (153–155).
- 33 Ausführlich: Konrad Hilpert, *Theologie und Menschenrechte* (Anm. 19), 67–77 u. 86–88.