

Leopold NEUHOLD, David NEUHOLD

Die Weltfriedensbotschaft 2011 – Blickpunkt Religionsfreiheit

1. Religionsfreiheit als ein ursprüngliches Menschenrecht

Es ist in vielen Fällen nicht zielführend und der Einheit der Menschenrechte in manchen Punkten auch abträglich, zwischen Kategorien von Menschenrechten zu unterscheiden. Trotz dieses notwendigen Vorbehalts gegen Kategorisierungen, die es erlauben könnten, eine Kategorie von Menschenrechten gegen eine andere auszuspielen und damit von vornherein schon eine Gruppe auch auf Kosten einer anderen zu verwirklichen zu versuchen, ist es gerechtfertigt, von fundamentalen Menschenrechten zu sprechen, weil etwa das Recht auf Leben grundlegende Basis für die Verwirklichung anderer Menschenrechte ist. Ist es aber gerechtfertigt, wie es der Papst in der Nummer 2 seiner Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages tut, auch die Religionsfreiheit unter die grundlegenden, weil heiligen Menschenrechte zu stellen, wenn die Überschrift zur Nummer 2 lautet: „Das heilige Recht auf Leben und auf ein religiöses Leben“?

Der Papst schreibt in dieser Nummer 2, dass das Recht auf Religionsfreiheit „in der Würde des Menschen selbst verankert“ ist. In seinem Geschaffensein in der Abbildhaftigkeit in Gott besitzt jeder Mensch das „heilige Recht auf ein ganzheitliches Leben auch in spiritueller Hinsicht. Ohne die Anerkennung des eigenen geistigen Wesens, ohne die Öffnung auf das Transzendente hin zieht der Mensch sich auf sich selbst zurück, kann er keine Antwort auf die Fragen seines Herzens finden und keine dauerhaften ethischen Werte und Grundsätze gewinnen, kann er nicht einmal echte Freiheit erfahren und eine gerechte Gesellschaft entwickeln.“ (2) Mit dieser Begründung im Blick auf die transzendente Natur des Menschen, die die Überschreitung des Menschen

hin auf eine höhere Ebene und ein höheres Wesen über ihm als ein Wesenskonstitutivum von Person zum Inhalt hat, findet dann in der Religionsfreiheit „die Besonderheit der menschlichen Person, durch die er das eigene persönliche und gemeinschaftliche Leben auf Gott hinordnen kann, ihren Ausdruck: Im Licht Gottes versteht man die Identität, den Sinn und das Ziel der Person vollständig. Diese Freiheit willkürlich zu verweigern oder zu beschränken bedeutet, eine verkürzende Sicht des Menschen zu haben“ (1). (Die Zahlen in Klammern beziehen sich, wenn nicht anders angeführt, auf die Nummern der Weltfriedensbotschaft 2011.) Eine solche verkürzte Sicht könnte man als Ideologie bezeichnen, die ja nach Johannes Messner der Glaube an absolute Werte und Wahrheiten ist, „die für eine erstrebte Sozialordnung maßgebend sein sollen, aber im Widerstreit zur Wirklichkeit menschlichen und gesellschaftlichen Seins stehen“. ¹ Daraus entsteht natürlich die Gefahr des Krieges, dann, wenn die Religion und ihre öffentliche Rolle nicht anerkannt werden: „die öffentliche Rolle der Religion zu verdunkeln bedeutet, eine ungerechte Gesellschaft aufzubauen, da sie nicht im rechten Verhältnis zur wahren Natur der menschlichen Person steht; *dies bedeutet, die Durchsetzung eines echten und dauerhaften Friedens der ganzen Menschheitsfamilie unmöglich zu machen.*“ (1)

Mit dieser Betonung der fundamentalen Rolle von Religion nicht nur für die Person, auf die übrigens auch Religionssoziologen wie Thomas Luckmann² hinweisen, nach dessen Definition von Transzendenz man, wie wir es sagen möchten, unweigerlich religiös ist, sondern auch für die Gesellschaft ist aber eher das Recht auf positive Religionsfreiheit, also das Recht, einer Religion anzugehören, angesprochen, weniger die negative Religionsfreiheit, das Recht, sich der Religion zu verweigern. Selbst wenn man das von Natur aus nicht könnte, weil man eben unweigerlich religiös ist, so gibt es doch auch ein Recht, keiner Religion anzugehören, ein Recht des Menschen, das auch auf das Unspezifische der Religion abstellt. Das Recht auf negative Religionsfreiheit kann ein erster Schritt auf Wahl der dem Wesen des Menschen angepassten Religion hin sein. Dieses wird aber in der Botschaft nur nebenbei angesprochen (z.B. Nr. 5: Der Mensch „dürfte nicht auf Hindernisse stoßen, falls er sich eventuell einer anderen Religion anschließen oder gar keine Religion bekennen wollte.“), ist aber in der heutigen Gesellschaft, die nur unzureichend, aber doch als säkularisierte beschrieben wird, oft die

¹ Messner, Johannes, Das Gewissen als Instanz politischen Handelns, in: Ders., Ethik und Gesellschaft. Aufsätze 1965-1974, Köln 1975, 31-46, 45.

² Luckmann, Thomas, Über die Funktion von Religion, in: Koslowski, Peter (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen 1985, 26-41, bes. 29ff.

vorherrschende Form von Religionsfreiheit, wie sie von vielen verstanden wird. Natürlich gehen die Religionen von der Fundamentalität der Religion für den Menschen aus, was aber nicht dazu führen darf, diese negative Religionsfreiheit nicht zu achten.

Dieses nur beiläufige Eingehen auf negative Religionsfreiheit hat natürlich auch mit dem Ausgangspunkt der Botschaft zu tun, nämlich mit der Feststellung der sehr massiven Verfolgung von Christen im Irak etwa und mit der Feststellung, dass die Christen gegenwärtig die Religionsgruppe sind, „welche die meisten Verfolgungen aufgrund ihres Glaubens erleidet. Viele erfahren tagtäglich Beleidigungen und leben oft in Angst wegen ihrer Suche nach der Wahrheit, wegen ihres Glaubens an Jesus Christus und wegen ihres offenen Aufrufs zur Anerkennung der Religionsfreiheit. Das kann man alles nicht dulden, weil es eine Beleidigung Gottes und der Menschenwürde ist; es stellt außerdem eine Bedrohung für die Sicherheit und den Frieden dar und verhindert eine echte ganzheitliche Entwicklung des Menschen.“ (1)

Ist aber aus dieser Sicht heraus das Recht auf Religionsfreiheit so fundamental, dass man ohne es fundamental von seinem Menschsein abgeschnitten ist? In einer modernen Gesellschaft wird ja gerade das Recht auf negative Religionsfreiheit, wie gesagt, als ein wesentliches Recht aufgefasst, nämlich sich nicht von Religion welcher Art auch immer sein Leben „vorzeichnen“ zu lassen, weil Religion als solche etwa ein vermeintlich gegen die Autonomie gerichtetes Phänomen darstellt. Kann man also Religion im gleichen Atemzug mit Leben nennen?

Da ist einmal zu betonen, dass das Menschenrecht auf Religionsfreiheit am Ursprung der Entwicklung der Menschenrechte steht. Es war nicht nur das Blut der Märtyrer, das für die Durchsetzung dieses Rechts vergossen worden ist, sondern der Kampf für das Recht, seine Religion ausüben zu können; dies zeigt sich auch schon in früheren Phasen der Geschichte des Christentums. Paradoxe Weise ging die Sehnsucht nach Freiheit im Blick auf Religion so weit, dass dafür sogar das Leben geopfert wurde. Offensichtlich ist Religion ein so grundlegendes anthropologisches Phänomen, dass es zur Ausgestaltung des Menschseins unmittelbar dazugehört. Nicht umsonst ist ja die Erklärung zur Religionsfreiheit des II. Vatikanums aus dem Jahre 1965 mit „Dignitatis humanae“ übertitelt. Es geht also in Fragen der Religionsfreiheit um Menschenwürde und um Menschenrechte. Religion ist ein konstitutives Element der Menschenwürde, so auch die positive wie negative Religionsfreiheit.

In der Religion findet der Mensch offensichtlich einen Ausdruck seiner selbst, seiner moralischen Freiheit als eines wesentlichen Momentes des menschlichen Lebens. So heißt es lapidar in der Nummer 3: „*Die Religionsfreiheit ist der Ausgangspunkt der moralischen Freiheit.*“ Und von da aus wird die Verbindung geschaffen zwischen eigener Freiheit und Freiheit des anderen, also dieses Recht in einem ersten Schritt auf eine gesellschaftliche Ebene gestellt: „Es besteht eine untrennbare Verbindung zwischen Freiheit und Achtung des anderen“. (3) Diese Achtung wächst auf dem Hintergrund einer Ordnung, die darin gründet, dass der Mensch grundsätzlich die Wahrheit und das Gute suchen kann unabhängig von „augenblicklichen und zufälligen Interessen“ (3) und er somit eine Identität auszubilden vermag, „die durch wirklich freie und bewusste Entscheidungen zu schützen und aufzubauen ist. Er kann daher nicht die Achtung seitens anderer ‚Willen‘ fordern, die sich ebenfalls von ihrem tiefsten Sein losgelöst haben, die also andere ‚Gründe‘ oder sogar gar keinen ‚Grund‘ geltend machen können. Die Illusion, im ethischen Relativismus den Schlüssel für ein friedliches Zusammenleben zu finden, ist in Wirklichkeit der Ursprung von Spaltungen und von Verneinung der Würde der Menschen.“ (3) Geglücktes Menschsein ist also von der Achtung dieser Identität abhängig: „So ist es verständlicherweise notwendig, eine zweifache Dimension in der Einheit der menschlichen Person anzuerkennen: die religiöse und die soziale.“ (3)

Aber berechtigt das schon dazu, der Religionsfreiheit eine besondere Stellung unter den Menschenrechten zuzuweisen? In der Nummer 5 heißt es dazu: „Man könnte sagen, dass unter den Grundrechten und Grundfreiheiten, die in der Menschenwürde wurzeln, die Religionsfreiheit einen speziellen Stand besitzt. Wenn die Religionsfreiheit anerkannt wird, ist die Würde der Person in ihrer Wurzel geachtet und das Ethos sowie die Institutionen der Völker werden gestärkt. Wenn umgekehrt die Religionsfreiheit verweigert wird, wenn versucht wird zu verbieten, dass man die eigene Religion oder den eigenen Glauben bekennt und ihnen gemäß lebt, wird die Würde des Menschen beleidigt, und mit ihr werden die Gerechtigkeit und der Frieden bedroht, die auf jener rechten, im Licht des höchsten Wahren und Guten aufgebauten gesellschaftlichen Ordnung basieren.“ Darin ist auch der Grund zu sehen, dass die Religionsfreiheit auch eine „Errungenschaft politischer und rechtlicher Kultur“ (5) ist. „In diesem Bereich erweist sich die internationale Ordnung als bedeutungsvoll und ist ein wesentlicher Bezugspunkt für die Staaten, da sie keinerlei Ausnahme von der Religionsfreiheit gestattet, außer dem legitimen Bedürfnis der öffentlichen Ordnung, die auf der Gerechtigkeit beruht.“ Dann heißt es weiter – und darin liegt ein Ansatz zur

Beantwortung unserer Frage nach der besonderen Stellung der Religionsfreiheit: „Auf diese Weise erkennt die internationale Ordnung den Rechten religiöser Natur den gleichen Status zu wie dem Recht auf Leben und auf persönliche Freiheit, womit sie deren Zugehörigkeit zum wesentlichen Kern der Menschenrechte beweist, zu jenen universalen und natürlichen Rechten, die das menschliche Gesetz niemals verweigern darf.“ (5)

Dabei wird aber betont, dass die Religionsfreiheit „nicht ausschließliches Erbe der Gläubigen, sondern der gesamten Familie der Völker der Erde“ (5) ist. Und weiter: „Sie ist ein unabdingbares Element eines Rechtsstaates; man kann sie nicht verweigern, ohne zugleich alle Grundrechte und -freiheiten zu verletzen, da sie deren Zusammenfassung und Gipfel ist. Sie ist »eine Art ‚Lackmustest‘ für die Achtung aller weiteren Menschenrechte.«“ So weiter in der Nummer 5 in der Zitation der „Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae“, Nummer 7. Also ist Religionsfreiheit, die angesichts einer Perspektive der Freiheit von Religion in unserer westlichen Perspektive die Fundamentalität dieses Rechtes oft nicht mehr erkennen lässt, ein Ausdruck der Würde des Menschen. Hier gilt es daran zu arbeiten, dass dieses Recht wieder als fundamental erkannt werden kann, weil sich in ihm die Ermöglichung von Menschsein in individueller wie in sozialer Hinsicht zeigt. Im Menschenrecht auf Religionsfreiheit ist also ein gesellschaftlicher Ausdruck der Würde des Menschen zu finden.

Es geht um das, was nicht verfügbar im Menschen ist: So heißt es in der Weltfriedensbotschaft 2007 „Der Mensch – Herz des Friedens“ in der Nummer 4 unter der Überschrift: „Das Recht auf Leben und Religionsfreiheit“: „Die Pflicht zur Achtung der Würde jedes Menschen, in dessen Wesen sich das Bild des Schöpfers widerspiegelt, beinhaltet konsequenterweise, dass man über die menschliche Person nicht nach Belieben verfügen darf. Wer sich der größeren politischen, technologischen und ökonomischen Macht erfreut, darf sich ihrer nicht bedienen, um die Rechte der Anderen, weniger Erfolgreichen zu verletzen. Der Friede gründet sich nämlich auf die Berücksichtigung der Rechte aller. In diesem Bewusstsein macht sich die Kirche zur Verfechterin der Grundrechte jedes Menschen. Im Besonderen fordert sie die Achtung des Lebens und der Religionsfreiheit ein. Die Achtung des Rechtes auf Leben in jeder Lebensphase setzt einen Fixpunkt von entscheidender Bedeutung: Das Leben ist ein Geschenk, über das das Individuum kein vollständiges Verfügungsrecht besitzt. In gleicher Weise stellt die Behauptung des Rechtes auf Religionsfreiheit den Menschen in Beziehung zu einem transzendenten Prinzip, das ihn der menschlichen Willkür entzieht.

Das Recht auf Leben und auf die freie Äußerung des eigenen Glaubens an Gott ist nicht der Macht des Menschen unterworfen. Der Friede bedarf der Festsetzung einer klaren Grenzlinie zwischen dem, was verfügbar, und dem, was nicht verfügbar ist: So werden unannehmbare Eingriffe in den Bestand jener Werte vermieden, die dem Menschen als solchem eigen sind.“

2. Integralismus gegen Laizismus – Die Herrschaft der -ismen als Gefährdung des Friedens

Wenn nicht auch die Freiheit von der Religion als ein wesentliches Moment der Religionsfreiheit anerkannt wird, besteht die Gefahr, eine gewisse Form von Religion als *die eine* Form von Religion, auf die man das Recht hat, einzufordern und sie aufzuzwingen. Religion besteht aber wesentlich im Freiheitsbezug, auch wenn dieser in der Geschichte oft negiert wurde. Und hier ist genau der Punkt: Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht, das der Person zukommt und das deshalb auch die Religionen als historische Größen verpflichtet, dieses Menschenrecht für die Person zur Geltung zu bringen bzw. ein Moment dieser Umsetzung dieses Rechtes zu sein. Es geht also um die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die positive Etablierung von Religionsfreiheit. Und hier sind sowohl Staat wie auch Kirchen und Religionsgemeinschaften gefordert. Wie dem Staat so ist es den Kirchen und Religionsgemeinschaften zur Aufgabe gestellt, dieses Recht auf Religionsfreiheit positiv auszugestalten zu helfen. So kann ein unsachgemäßer Zugang zur Religion zu Verengungen in Bezug auf den Frieden führen. Religion hat nämlich nicht nur friedensfördernde Funktionen, sondern auch friedenshemmende. Es hängt von der entsprechenden Gestaltung von Religion ab, welche Elemente stärker zum Tragen kommen. Deswegen ist es wichtig, sich die Frage zu stellen, in welcher Form Religion friedensfördernd sein kann, und zwar in welcher gesellschaftlich integrierten Form. „ismen“ als gesellschaftlich etablierte Ideologien sind als Rechtfertigungssysteme dabei besonders anfällig für Friedensgefährdung. So schreibt Christian von Krockow: „Rüstung und Kriegsvorbereitung sind nicht allein, nicht einmal in erster Linie eine materielle Frage, die die Bereitstellung von Maschinengewehren, Panzern, Bomben und ausgebildeten Soldaten betrifft. Sie erfordern vielmehr als unerlässliche Voraussetzung die ideologische Mobilmachung. Der Mensch ist nämlich ein höchst seltsames Wesen: Er kann das, was ihm normalerweise als größtes, verabscheuungswürdigstes Verbrechen gilt – die Tötung von seinesgleichen –, auch mit schattenlos gutem Gewissen und unter allgemeinem Beifall vollbringen, gesetzt nur, er habe sich zuvor ein Schema zurechtgelegt oder zurecht legen lassen, das den oder die Umzubringenden als absoluten Feind,

als Teufel, als Un- oder Untermenschen markierte. Eben dies ist das Werk von Ideologien.³ Solche ideologische Verkürzungen sind besonders im religiösen Kontext friedensgefährdend, beziehen sie doch aus ihrer Berufung auf Gott oder höhere Ideen die Berechtigung für Untaten. Und Religion wird ja oft zum Ausbau solcher von Krockow angesprochener Schemen missbraucht.

Man kann diese Vorgehensweise mit dem Beispiel des Terrorismus illustrieren. Der Frage, was Menschen dazu bringt, anderen das anzutun, was unter dem Begriff Terror und Schrecken subsumiert werden kann, versucht Hermann Lübbe mit drei Antwortschritten gerecht zu werden: „1. Der Terror ist eine Praxis, die ihre Legitimität unmittelbar aus unseren höchsten Zwecken bezieht. ... 2. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Terrors ist das gute Gewissen. Nur in der Reinheit des Gewissens erträgt man, was im Vollzug des Terrors krude Faktizität ist. ... 3. In der terroristischen Praxis sind Legalität und Legitimität versöhnt und verschmolzen.“⁴ Es ist also das reine Gewissen, das man so rein nicht haben kann, sondern das nur möglich ist, wenn man vorgibt, es zu sein, so nach dem Motto der RAF-Terroristen: Wir haben kein Gewissen, wir sind das Gewissen. Dazu bedarf es der religiösen Legitimierung. Darin müssen die Zwecke so hoch gesetzt werden, also am besten in einer religiösen Sphäre verankert sein, damit jedes Mittel zur Erreichung dieses Zweckes gerechtfertigt erscheint. Das kann nur über die Praxis geschehen, die in der Ausrichtung auf ein Ziel Legitimität schafft und damit auch alles legal macht. In der Praxis verschwinden dann alle Gegensätze, weil nur das eine gilt.

Integralismus und Fundamentalismus

In der Weltfriedensbotschaft werden nun besonders zwei Formen von gesellschaftlicher Verlagerung von Religion angesprochen, die problematisch in Bezug auf den Frieden sind, der Integralismus bzw. Fundamentalismus auf der einen Seite und der Laizismus auf der anderen Seite. Dabei sind nach der Botschaft die beiden Formen aufeinander bezogen: „Mit der gleichen Entschiedenheit, mit der alle Formen von Fanatismus und religiösem Fundamentalismus verurteilt werden, muss auch allen Formen von Religionsfeindlichkeit, die die öffentliche Rolle der Gläubigen im zivilen und politischen Leben begrenzen, entgegengetreten werden. Man darf nicht vergessen, dass *der religiöse Fundamentalismus und der Laizismus spiegelbildlich*

³ Krockow, Christian von, *Ideologische Bedingtheit des Krieges*, in: *Krieg oder Frieden? Wie lösen wir in Zukunft die politischen Konflikte?*, München 1970, 27-42, 30.

⁴ Lübbe, Hermann, *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorien*, Stuttgart 1978 (hier der Artikel „Freiheit und Terror“, 78-93) 80f.

einander gegenüberstehende extreme Formen der Ablehnung des legitimen Pluralismus und des Prinzips der Laizität sind. Beide setzen nämlich eine einengende und partielle Sicht des Menschen absolut, indem sie im ersten Fall Formen von religiösem Integralismus und im zweiten von Rationalismus unterstützen. *Die Gesellschaft, die die Religion gewaltsam aufzwingen oder – im Gegenteil – verbieten will, ist ungerecht gegenüber dem Menschen und Gott, aber auch gegenüber sich selbst. Gott ruft die Menschheit zu sich mit einem Plan der Liebe, der den ganzen Menschen in seiner natürlichen und geistlichen Dimension einbezieht und zugleich eine Antwort in Freiheit und Verantwortung erwartet, die aus ganzem Herzen und mit der ganzen individuellen und gemeinschaftlichen Existenz gegeben wird.* So muss also auch die Gesellschaft, insofern sie Ausdruck der Person und der Gesamtheit der sie grundlegenden Dimensionen ist, so leben und sich organisieren, dass sie das Sich-öffnen auf die Transzendenz hin begünstigt. Genau aus diesem Grund dürfen die Gesetze und die Institutionen einer Gesellschaft nicht so gestaltet sein, dass sie die religiöse Dimension der Bürger nicht beachten oder gänzlich von ihr absehen. Durch das demokratische Wirken von Bürgern, die sich ihrer hohen Berufung bewusst sind, müssen die Gesetze und Institutionen dem Wesen des Menschen angepasst werden, damit sie ihn in seiner religiösen Dimension unterstützen können. Da diese kein Werk des Staates ist, kann sie nicht manipuliert werden, sondern muss vielmehr anerkannt und respektiert werden.“ (8) Sowohl die Vereinnahmung der sozialen Wirklichkeit durch Religion wie auch die Ausklammerung der Religion aus der sozialen Wirklichkeit sind also Unrecht, besonders in Bezug auf die Formierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit über Religion. Gesellschaftliche Einrichtungen haben ja nach dem Personprinzip dem Menschen und der Erreichung seines Ziels, das im Glücken des Menschseins besteht, zu dienen, heißt es doch in der Nummer 219 von Mater et Magistra: „Nach dem obersten Grundsatz dieser Lehre (der katholischen Soziallehre, die Verf.) muss der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. Und zwar der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-Sein angelegt und zu einer höheren Ordnung berufen ist, die die Natur übersteigt und diese zugleich überwindet.“ Ein integralistischer Fundamentalismus kapt diese Achtung der Freiheit der Person, indem er die Religion in allen Punkten vorschreiben zu können glaubt. Damit wird die so gefasste Religion zum Bezugspunkt, und nicht der Mensch. Man könnte auch sagen, dass dadurch die Religion von einem Mittel für das Glücken des menschlichen Lebens zum Ziel wird. Damit wird Menschsein unterdrückt. Papst Johannes Paul II. fasste eine solche Verengung mit dem Begriff der Entfremdung, wenn er in der Nummer 40 seiner Enzyklika Centesimus Annus aus

dem Jahr 1991 schreibt: „Wir müssen den Begriff der ‚Entfremdung‘ auf seine christlichen Wurzeln zurückführen und die dahinterstehende Umkehrung von Mitteln und Zielen sehen.“ Eine gesellschaftliche Einrichtung darf sich nicht zum Ziel emporstilisieren, sondern sie muss sich ihrer Mittelhaftigkeit für das Glücken der Person bewusst bleiben; dies gilt für den Staat, dies gilt auch für Kirchen und Religionen.

Der Integralismus in fundamentalistischer Prägung geht davon aus, dass gesellschaftliche Wirklichkeit unmittelbar aus einem religiösen Glauben heraus gestaltet werden kann und muss, ohne auf die jeweiligen Eigengesetzlichkeiten der Bereiche zu achten. Und zudem ist es die jeweilige Religionsgemeinschaft in ihrem Anspruch, diese genaue Ausgestaltung vornehmen zu können und auch allen anderen vorschreiben zu können. Es ist ja die Vorstellung des Integralismus, nach den religiösen Vorgaben die soziale Wirklichkeit letztgültig zu gestalten. Darin liegt eine Verkürzung der menschlichen Natur, die sich dann zu einer Vergewaltigung dieser Natur auswachsen kann, indem in der Ableitung genauer Vorschriften aus einer vielleicht geschichtlich bedingten, aber als übergeschichtlich aufgefassten Sicht heraus der Entwicklung wahren Menschseins entgegengearbeitet wird. Dies kann ja dann zu der schon angesprochenen terroristischen Verengung führen, die besonders dann zwingend wird, wenn die unbedingte Legitimierung durch so verstandene Religion dazukommt. So heißt es in der Nummer 9 der Weltfriedensbotschaft 2006 mit dem Titel „In der Wahrheit liegt der Friede“: „Nicht nur der Nihilismus, sondern auch der religiöse Fanatismus, der heute oft als Fundamentalismus bezeichnet wird, kann terroristische Vorhaben und Handlungen inspirieren und nähren. Da Johannes Paul II. von Anfang an die explosive Gefahr erahnte, die der fanatische Fundamentalismus darstellt, prangerte er ihn hart an und warnte vor der Anmaßung, anderen die eigene Überzeugung bezüglich der Wahrheit mit Gewalt aufzuzwingen, anstatt sie ihnen als ein freies Angebot vorzulegen. Er schrieb: ‚Die Anmaßung, das, was man selbst für die Wahrheit hält, anderen gewaltsam aufzuzwingen, bedeutet, dass dadurch die Würde des Menschen verletzt und schließlich Gott, dessen Abbild er ist, beleidigt wird‘. (*Botschaft zum Weltfriedenstag 2002*, 6.)“ Gerade diese Anmaßung, die Wahrheit zu besitzen, führt ja dazu, die Religionsfreiheit, wenn sie auf eine andere Religion als die eigene bezogen ist, zu leugnen. Wir sind fest überzeugt, dass es die Wahrheit gibt, ebenso überzeugt sind wir aber auch davon, dass wir nur Perspektiven im Blick auf diese Wahrheit besitzen können, was uns bescheiden machen muss und davor abhalten, diese Perspektive mit (aller) Gewalt durchzusetzen.

In eben dieser Weltfriedensbotschaft von 2006 wird dann in der Nummer 10 ja auch Nihilismus und Fundamentalismus in eine Beziehung gesetzt, die das Verfehlen der Wahrheit bedeutet. Dort heißt es: „Genau betrachtet, stehen der Nihilismus und der Fundamentalismus in einem falschen Verhältnis zur Wahrheit: Die Nihilisten leugnen die Existenz jeglicher Wahrheit, die Fundamentalisten erheben den Anspruch, sie mit Gewalt aufzwingen zu können. Obwohl sie verschiedenen Ursprungs sind und in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen beheimatete Erscheinungen darstellen, stimmen Nihilismus und Fundamentalismus überein in einer gefährlichen Verachtung des Menschen und seines Lebens und – im Endeffekt – Gottes selbst. An der Basis dieses gemeinsamen tragischen Resultates steht nämlich letztlich die Verdrehung der vollen Wahrheit Gottes: Der Nihilismus leugnet seine Existenz und seine sorgende Gegenwart in der Geschichte; der fanatische Fundamentalismus verzerrt sein liebevolles und barmherziges Angesicht und setzt an seine Stelle nach eigenem Bild gestaltete Götzen.“ Und gerade das Menschenrecht der Religionsfreiheit muss ja dieser doppelten Verkürzung wehren. Wenn ein Staat festschreibt, was das Gute ist, auch in Bezug auf Religion, ist der Weg zum Totalitarismus geebnet, weil man den Menschen letztgültig aussagbar machen will und damit das Gute, das nur in kontingenten bona zu erreichen ist, mit einem dieser bona zu verwirklichen vorgibt. Direkte Ableitung politischer Vorgehensweise aus religiösen Prämissen ohne Bezugnahme auf die Wirklichkeit, wie sie sich darbietet, führt zu Pervertierungen in der Vorgabe einer Tugendhaftigkeit, die umso schlimmer ist, wenn sie Erkenntnis nicht auch als Anerkenntnis sehen kann. Das Glück des anderen auch religiös für ihn bestimmen zu wollen, ist eine gefährliche Vereinfachung und kann nur zur Unterdrückung des Menschlichen und damit zu gesellschaftlichem Unfrieden führen.

Ist das Glück also so einfach, dass es von anderen bestimmt werden könnte? Wird diese Vereinfachung nicht gefährlich, wenn sie dazu führt, dass dem anderen diese Vereinfachung aufgezwungen wird? Wenn man in einer Schwarz-Weiß-Sicht davon ausgeht, dass die Wahrheit vollkommen auf unserer Seite ist, so müssen wir im Extremfall bereit sein, den anderen zu opfern, um ihn zu seinem Glück zu führen. Solches kommt in Georg Büchners Drama „Dantons Tod“ in der Gestalt Robespierres zum Ausdruck. An einer Stelle sagt er, indem er sich mit Jesus Christus vergleicht: „Jawohl, Blutmessias, der opfert und nicht geopfert wird. – Er hat sie mit seinem Blut erlöst und ich erlöse sie mit ihrem eigenen. Er hat sie sündigen gemacht und ich nehme die Sünde auf mich. Er hatte die Wollust des Schmerzes und ich habe die Qual des Henkers.“ (1. Akt, 6. Szene) Danton dagegen: „Und wenn

es ginge – ich will lieber guillotiniert werden, als guillotiniert werden lassen. Ich hab es satt, wozu sollen wir Menschen miteinander kämpfen? ... Es wurde ein Fehler gemacht, wie wir geschaffen worden, es fehlt uns was, ich habe keinen Namen dafür, wir werden es uns einander nicht aus den Eingeweiden herauswühlen, was sollen wir uns drum die Leiber aufbrechen?“ (2. Akt, 1. Szene). Ja, der Mensch bleibt ein Geheimnis, das er verbietet, über Menschen im Aufbrechen ihrer Leiber, um zur Wahrheit zu gelangen, die Herrschaft zu errichten. Es gibt nicht nur schwarz und weiß, sondern es gilt sich auch über Grautöne zu vergleichen. Damit kann der Dialog für den Frieden eröffnet und nicht ein Gewaltfrieden in der Diktatur einer verabsolutierten Perspektive von Wahrheit, der schlimmer als Krieg ist, diktiert werden.

Laizismus

Auf der anderen Seite gibt es Staaten, die beanspruchen, das Recht auf Religionsfreiheit in der Zurückdrängung der Religionen in den privaten Raum gewährleisten zu können. Als „Verwalter“ der Menschenrechte – eine Funktion, die sie für sich beanspruchen – engen sie aber gerade den Raum der Freiheit der Religion und ihrer Ausübung in einer Art und Weise ein, die dieses Recht wesentlich beschränkt.

Dabei ist es zu bemerken, dass der sich laizistisch fassende Staat seinerseits quasi religiöse Autorität anmaßt, wenn er dann zu bestimmen versucht, was denn „gute“ gegenüber „schlechter“ Religion ist, diese Bewertung dann aber nur von der leichteren Handhabbarkeit abhängig macht. Natürlich stehen auch Religionen als konkrete Ausgestaltungen der positiven Religionsfreiheit als Personrecht unter dem Vorbehalt der Menschenrechte, aber nicht in einer Art und Weise, die die Religion den anderen Menschenrechten unterordnet. So schreibt etwa Marianne Heimbach-Steins in ihrem Artikel „Das Recht auf Religionsfreiheit im Widerstreit“ im Blick auf die Forderung der damaligen Bundesjustizministerin Brigitte Zypries, eine „ausufernde Auslegung des Grundrechts auf Religionsfreiheit“ zu korrigieren, indem sie zur Illustration die Frage, ob Genitalverstümmelung junger Mädchen in den Schutzbereich der Religionsfreiheit falle, für nicht diskussionswürdig hält und – in diesem Fall zu Recht – Folgendes schreibt: „Genitalverstümmelung junger Mädchen ist durch das religiöse Individualgrundrecht der deutschen Verfassung nie gedeckt gewesen. Das Recht auf Religionsausübung unterliegt selbstverständlich Schranken, insofern es mit anderen Grundrechten kollidiert; solche Fälle müssen in der Rechtsprechung nach dem Prinzip der praktischen Konkordanz gelöst werden. Das bedeutet, dass ein Ausgleich gefunden werden muss, der den konkurrierenden Rechtsnormen möglichst

weitgehend gerecht wird; im Einzelfall lässt dies weiten Auslegungsspielraum zu, ohne aber nur eine einseitige Orientierung an nur einer der beiden Rechtsnormen zu Lasten der anderen zuzulassen.“⁵ In diesem Zusammenhang sieht Heimbach-Steins dann auch die Auslegung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften im Modell des Toleranzprinzips für bedenklich an, da „Toleranz und Religionsfreiheit ... weder ungefähr das Gleiche noch nur quantitativ unterschiedene Stufen derselben Grundidee“ sind. Vielmehr beruhen sie „auf rechtlich, politisch wie theologisch unterschiedlichen Grundpositionen.“⁶ An die Stelle des Grundrechts auf Religionsfreiheit könne also nicht Toleranz treten, weil dadurch das religiöse Freiheitsrecht „weitgehend ausgehebelt“⁷ werde. Dies kann etwa zur Folge haben, dass der sich laizistisch gebende Staat das Verhältnis zu einzelnen Religionen nach eigenem Gutdünken – opportunistisch je nach Situation – bestimmt. Dieser Zugang unter dem Vorzeichen der „Duldung“ ist nun nicht ein Zugang unter dem Titel der Menschenrechte, sondern ein eher patriarchalistischer „von oben“, der dann gerade eine Bedrohung des Friedens sein kann, weil keine klaren Verhältnisse vorhanden sind und diese Unsicherheit zur Gewalt führen kann auf Grund von Existenzbedrohung. Der Staat hat für Gleichbehandlung zu sorgen, auch wenn es ihm nicht gefällt, gerade um des Schutzes des personalen Rechtes auf Religionsfreiheit willen. Auf dieser Basis von Gleichbehandlung ist dann Toleranz möglich und auch notwendig, denn Gesetzesloyalität garantiert noch nicht ein Miteinander von Religionen und gesellschaftlichen Gruppen und Staat. Zu Recht schreibt ja Heimbach-Steins: „Jenseits rechtlicher Gleichheit und Gleichbehandlung der Bürger, für die der Staat Sorge zu tragen hat, müssen die Mitglieder einer pluralen Gesellschaft den verträglichen Umgang mit dem ‚Fremden‘ und ‚Anderen‘ einüben. Hier hat m. E. die Toleranz ihren Ort: Als politische Tugend der Bürgerinnen und Bürger (und ihrer religiösen Vergemeinschaftungen) ist sie – im Sinne der respektvollen Duldung des fremden Anderen – unerlässlich.“⁸ Hier ist es zudem wichtig, Toleranz nicht nur als Duldung, sondern als respektvolle Duldung zu sehen, die den Vertretern und Mitgliedern der einzelnen Religionsgemeinschaften viel abverlangt. Es geht nämlich gerade im Sinne des Menschenrechts auf Religionsfreiheit nicht nur um ein bezugsloses Nebeneinander, sondern auch um die Ermöglichung eines Miteinanders im spannungsgeladenen sich gegenseitigen

⁵ Heimbach-Steins, Marianne, Das Recht auf Religionsfreiheit im Widerstreit, in: CIBEDO-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 3/2008, 16-21, 17.

⁶ Heimbach-Steins, Das Recht auf Religionsfreiheit 18f.

⁷ Heimbach-Steins, Das Recht auf Religionsfreiheit 18.

⁸ Heimbach-Steins, Das Recht auf Religionsfreiheit 20f.

Befragen und in der respektvollen Bereitschaft, Antworten zu hören und miteinander um Abstimmungsmöglichkeiten der Antworten zu ringen.

Gerade dazu muss der Staat den Raum dieser Begegnung durch Gesetze in Achtung und Ermöglichung der Durchführung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit ausgestalten, ohne das konkrete Verhältnis aber vorgeben zu wollen. Wie es aus einer staatlichen Identifikation mit einer Religion Unrecht ist, die anderen zu verbieten und damit einem Totalitarismus zu huldigen, ist es Unrecht, alle Religionen von der Gestaltung des Sozialen auszuschließen. Allerdings muss es dazu auch aus der Sicht gewisser Religionsgemeinschaften zu einer Positionsveränderung der Religionsgesellschaften kommen. Religionen dürfen sich nicht mehr auf die Ebene des Staates verlagert sehen, sondern sie müssen im Bereich der Gesellschaft im Zusammenhang mit anderen gesellschaftlichen Kräften – durchaus auch in kritischer Nähe und Distanz zum Staat – ihren Gestaltungsauftrag wahrnehmen. „Als Partner des Staates werden Kirchen nicht mehr anerkannt. Aber als führende Akteure einer zivilen Gesellschaft sind sie gefragt wie nie.“⁹ So schreibt etwa Rolf Schieder in Bezug auf die Kirchen. In dieser Zivilgesellschaft zu sein bedeutet auch, die Konkurrenz zu anderen gesellschaftlichen Kräften einzugehen und sich Argumenten zu öffnen und mit Argumenten auch die Verwirklichung des Rechts auf Religionsfreiheit immer neu zu ermöglichen. Dazu ist die öffentliche Dimension von Religion, wie sie in der Nummer 6 der Weltfriedensbotschaft 2011 angesprochen wird, zu bedenken. Dort heißt es: „Der *relationale Charakter* ist eine entscheidende Komponente der Religionsfreiheit, die die Gemeinschaften der Gläubigen zur Solidarität für das Gemeinwohl drängt. In dieser gemeinschaftlichen Dimension bleibt jeder Mensch einzig und unwiederholbar, und zugleich vollendet und verwirklicht er sich ganz. Der Beitrag, den die religiösen Gemeinschaften für die Gesellschaft leisten, ist unbestreitbar. Zahlreiche karitative und kulturelle Einrichtungen bestätigen die konstruktive Rolle der Gläubigen für das gesellschaftliche Leben. Noch bedeutender ist der ethische Beitrag der Religion im politischen Bereich. Er sollte nicht marginalisiert oder verboten, sondern als wertvolle Unterstützung zur Förderung des Gemeinwohls verstanden werden. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die religiöse Dimension der Kultur zu erwähnen, die über die Jahrhunderte hin durch die sozialen und vor allem ethischen Beiträge der Religion entwickelt wurde. Diese Dimension stellt keinesfalls eine Diskriminierung derer dar, die ihre Glaubensinhalte nicht teilen, sondern sie stärkt

⁹ Schieder, Rolf, Abschied vom alten System. Ein religionspolitischer Generationswechsel hat begonnen, in: Rheinischer Merkur, Nr. 46, 14. November 2002, 25.

vielmehr den gesellschaftlichen Zusammenhalt, die Integration und die Solidarität.“ Dies gilt es nun aber für die Vertreter von Religionen ganz konkret einzubringen. Hier werden sie an ihren Früchten gemessen werden – und sie werden sich auch an diesen messen lassen müssen. Dazu bedarf es des Dialogs, der besonders in der Nummer 9 mit der Überschrift „Der Dialog zwischen zivilen und religiösen Institutionen“ angesprochen wird. Im Text heißt es dann: „Unter Berücksichtigung der positiven Laizität der staatlichen Institutionen muss die öffentliche Dimension der Religion immer anerkannt werden. Zu diesem Zweck ist *ein gesunder Dialog zwischen den zivilen und den religiösen Institutionen* für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen und der Eintracht der Gesellschaft von grundlegender Bedeutung.“ Dies bedeutet nun auch eine Aufgabe für die leitenden Personen in den Religionsgemeinschaften, die in dieser Botschaft des öfteren als „Leader“ angesprochen werden. So heißt es in der Nummer 10: „Die *Leader* der großen Religionen sind wegen ihrer Rolle, ihres Einflusses und ihrer Autorität in ihren eigenen Gemeinschaften als erste zum gegenseitigen Respekt und zum Dialog angehalten.“ In diesem Zusammenhang wird in der Folge der Weltgebetstag für den Frieden, der 2011 zum 25. Mal abgehalten wird, angesprochen und auf den Anfang im Jahre im Jahre 1986 verwiesen: „Damals haben die *Leader* der großen Weltreligionen Zeugnis davon gegeben, dass die Religion ein Faktor der Einheit und des Friedens und nicht der Trennung und des Konflikts ist. Die Erinnerung an diese Erfahrung ist Grund zur Hoffnung auf eine Zukunft, in der alle Gläubigen sich als Arbeiter für die Gerechtigkeit und Friedensstifter sehen und wirklich zu solchen machen.“ Alle Gläubigen müssen zu diesem Dialog beitragen, damit aus dieser Initiative der Friede erwachsen kann. Das kam in der Weltfriedensbotschaft 1988, die sich unter dem Titel „Religionsfreiheit – eine Bedingung für den Frieden“ auch dem Thema der der Religionsfreiheit gewidmet hatte, deutlicher zum Ausdruck, wenn in der Nummer 4 unter der Überschrift „Die Verantwortung des religiösen Menschen“ diese aufgefordert werden, „ihre Lehre darzulegen, ohne sich von persönlichen, politischen und sozialen Interessen beeinflussen zu lassen, und auch in einer Art und Weise, die den Erfordernissen des Zusammenlebens entspricht, und die Freiheit eines jeden zu achten“, dann die Aufgabe aller Mitglieder der verschiedenen Konfessionen, „auf jeden Fall ihre Überzeugung (zu bekunden und ihren Kult und jede andere ihnen eigene Aktivität (zu) gestalten in Achtung vor den Rechten der anderen, die nicht jener Religion angehören oder keinen Glauben bekennen“. In der Nummer 5 mit der Überschrift „Die Verpflichtung der Jünger Christi“ stellt Papst Johannes Paul II. denn auch fest, dass gerade im Bereich des Christentums die „Versuchung zur Gewalt ... immer in der Nähe“ ist. „Egoismus, Materialismus und Stolz machen den

Menschen immer weniger frei und die Gesellschaft immer weniger offen für die Forderungen der Brüderlichkeit.“ Im Wissen, die Wahrheit nicht schon zu haben, sondern im Bewusstsein, sich immer neu auf den Weg der Suche der Wahrheit begeben zu müssen, kann diese Aufgabe in Richtung Frieden hin gestaltet werden.

3. Die Weltfriedensbotschaften 1988 und 2011

Schon der Vorgänger des jetzigen Papstes hat also 1988, aus heutiger Sicht am Vorabend des Untergangs der bipolaren Welt, seine Botschaft für die Feier des Weltfriedenstages unter das Vorzeichen der Religionsfreiheit gesetzt, der Titel lautete damals: „Religionsfreiheit – eine Bedingung für den Frieden“¹⁰. Interessanterweise findet dieser Text im neueren Dokument („Die Religionsfreiheit als Weg zum Frieden“) keine Zitation.

Über einen kurzen Vergleich der beiden Texte, die ja derselben Gattung angehören, sowie im ansatzhaften Herausstellen von Kontinuitäten und Differenzen ist es möglich, das eigene Profil der diesjährigen Botschaft klarer herauszustellen. Die Titel sind ja ähnlich, die inhaltliche Ausrichtung und das Zielpublikum ebenso, freilich haben sich die Zeitumstände wesentlich verändert. Johannes Paul II. hat etwa 1988 die so genannten „Gastarbeiter“ noch in besonderer Weise hervorgehoben, zudem war der real-existierende Staatssozialismus die Hintergrundfolie schlechthin. Dies durchzieht den ganzen Text.

Weiter oben war schon davon die Rede, dass der Religionsfreiheit innerhalb des Menschenrechtsbündels im Text von 2011 eine besondere Bedeutung zugemessen wird, auch mitsamt der Gefahr einer wie auch immer gearteten problematischen Differenzierung oder Kategorisierung. Dies gilt ebenso für den Text von 1988 und Johannes Paul II. insgesamt, der auf verschiedenste Weise gewillt war, das Menschenrecht der Religionsfreiheit als fundamental einzustufen. Karol Wojtyła hatte bereits in der Genese von „Dignitatis humanae“ (in der 88. Generalkongregation des Konzils¹¹) sich in expliziter Weise für das Menschenrecht der Religionsfreiheit stark gemacht und es später vielfach als „Dreh- und Angelpunkt“ der Menschenrechte bezeichnet. 1988 hat er es als einen „Maßstab anderer fundamentaler Menschenrechte“ (Abschnitt 1) bzw. als „ein

¹⁰ Vgl. www.vatican.va (eine deutsche Version des Textes liegt für 1988 im digitalen Archiv nicht vor, die französische offizielle Ausgabe ist darin mit: „La liberté religieuse, condition pour vivre ensemble la Paix“ betitelt).

¹¹ Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani III, 1, 530-532 (vgl. auch den wichtigen Redebeitrag von Kardinal König, III, 1, 468-470).

Fundament für die anderen Freiheiten“ und als ihre „raison d'être“ (Abschnitt 3) deklariert, weil die Religion die innerste Sphäre des Menschen berühre. Insofern wurde auch die besondere Rolle der Religion im Kanon der Menschenrechte bereits vor über zwanzig Jahren in sehr spezieller Weise betont.

Sosehr es ähnliche Signaturen in Bezug auf die besondere Hervorstellung der Religionsfreiheit gibt, so findet sich die weiter oben in Kapitel 2 in dialektischer Weise aufgeschlüsselte Unterscheidung von Extremen in Bezug auf Religion/Religionsfreiheit nicht in der selben Weise. Von Fundamentalismus bzw. Integralismus auf der einen Seite sowie Laizismus auf der anderen Seite, die in der Denkfigur der *coincidentia oppositorum* bzw. der Ähnlichkeit der Extrempositionen wurzelt, ist im Text von 1988 nicht die Rede; platt gesagt: Zwar wird der Staatsatheismus unter die Lupe genommen, der Integralismus oder Fundamentalismus religiöser Provenienz gerät ein wenig aus dem Blick, auch wenn die Versuchung zur Gewalt auch für Christen angesprochen wird. Ein durchwegs optimistisches Bild von Religion zeigt sich, optimistischer als es 2011 oder – wie vorher gesehen – 2002 kurz nach den Vorfällen des 11. September präsentiert wird.

Überhaupt ist in der Botschaft von 1988 ein optimistischerer, hoffnungsvollerer Ton zu erspüren: Der Papst scheint unter dem positiven Eindruck des Weltgebetstreffens von Assisi zu stehen – Johannes Paul II. erwähnt es an mehreren Stellen und ganz zentral gleich zu Beginn. Darüber hinaus wird im Gefolge des II. Vatikanums von einer immer weiter zusammenwachsenden Welt gesprochen, was eindeutig positiv konnotiert ist, die NGOs, die sich für Religionsfreiheit einsetzen, werden lobend erwähnt, und es ist auch davon die Rede, dass sich die Menschen von den Religionen im großen Stil einen Beitrag zum Frieden erhoffen. Eine dergestaltige Erwartungshaltung von außen wird bei Benedikt XVI. nicht eruiert bzw. formuliert. Wenn nichtsdestotrotz die Verfolgungen und die Leiden der Christen sowie der anderen religiösen Menschen angesprochen werden – Johannes Paul II. hat die Notwendigkeit der advokatorischen Funktion der katholischen Kirche in dieser Hinsicht oftmals hervorgestrichen –, so lässt das Adverb „(immer) noch“ (in Bezug auf die Verfolgungen) doch auch die Deutung offen, eine Hoffnungsperspektive sozusagen, dass dies in Hinkunft weit weniger geschehen wird. Leider wissen wir aus heutiger Perspektive, dass dies nicht der Fall war/ist. Aber man stand insgesamt unter dem Eindruck des kalten Krieges und des ideologischen Gegensatzes von Ost-West, und konnte vielleicht schon erahnen, dass sich hier einiges aufatet. Heute wiederum fällt der Blick der institutionellen Kirche viel stärker auf den islamisch dominierten Kulturraum, in der verschiedenste

christliche Minderheiten um ihr nacktes Überleben kämpfen (z.B. die unierten Chaldäer im Irak). Wir haben die an eine Klage erinnernde Aussage Benedikts XVI. bereits erwähnt.

In das Gesamtbild des hoffnungsvolleren Ganzen von 1988 fügt sich auch die bedeutende Akzentuierung der Rede von der Freiheit ein: In der für Johannes Paul II. typischen Weise, Person und Gewissen ins Zentrum der Überlegungen zu setzen, findet die Freiheit „als Ausstattung Gottes“ Betonung: „Freiheit ist die vorzüglichste Auszeichnung des Menschen. Angefangen von ihren innersten Entscheidungen muss jede Person sich in einem Akt bewusster Selbstbestimmung, vom eigenen Gewissen beseelt, ausdrücken können. Ohne Freiheit sind die menschlichen Akte leer und wertlos.“ Das ist eine deutliche Sprache! Man wird wohl sagen können, dass das Dokument vom heurigen Jahr hier einen anderen Charakter besitzt, nicht zuletzt auch wegen der unerfreulichen Zeitumstände, die schon in der Einleitung erwähnt werden. Dass zudem ein Urteil des Europäischen Menschenrechtsgerichtshofes zu erwarten war, dass möglicherweise die Kreuze in den italienischen Staatsschulen als mit der Religionsfreiheit unvereinbar seien – was schließlich nicht der Fall war –, gehört des weiteren zum engeren Sitz im Leben der Botschaft von 2011. Natürlich wird man auch die verschiedene theologische wie pastorale Ausrichtung der Päpste in Rechnung stellen müssen, aber es gilt die Unterschiede nicht künstlich aufzubauschen.

Wir sollten also nicht zu weit darin gehen, die Unterschiede herauszuarbeiten, weil die Texte ja erstens nicht allzu lange sind und auch von der Bedeutung her zwar wichtig, aber nicht von höchster Brisanz sind (man wird sie wohl in einen näheren Rezeptionsprozess der Konzilserklärung „Dignitatis Humanae“ einzuordnen haben), daneben ist zweitens auch der historische Abstand zwischen beiden nicht allzu groß, und drittens: Die katholische Kirche ist gewillt, in Kontinuität vorzugehen. Dem sollte Rechnung getragen werden, auch wenn der Wunsch nach Kontinuität zeitweilig stärker als die Realität ist, aber für unsere Texte sind die ideellen Akzentverschiebungen bzw. Brüche schon historisch vorgelagert.

4. „Kalte und heiße Religion“: Ein Test für Religionsfreiheit

In einem Artikel in „Der Spiegel“ hat Rüdiger Safranski¹² zwischen heißen und kalten Religionen unterschieden; dies tat er gerade im Zusammenhang

¹² Safranski, Rüdiger, Heiße und kalte Religionen. Der Islam verkündet Erlösung, die Christen haben

mit den Morddrohungen gegen Salman Rushdie oder den dänischen Zeichner der Mohammed-Karikaturen, Kurt Westergaard. Mohammed mit Turbanbombe, etwas, was sich angesichts der Reaktionen gewisser seiner Anhänger bestätigte? Also ist der Islam eine heiße Religion? Wenn man dagegen das Christentum heute betrachtet, hat man eher das Gefühl, es wäre eine kalte Religion, die nicht unbedingt berührt und bei Kränkungen auch meist keine heißen Reaktionen aufkommen lässt, sondern diese mit Gelassenheit oder scheinbarer Gelassenheit hinnimmt.

Safranski führt diese „laue“ Haltung auch darauf zurück, dass die Christen den Glauben an das Jenseits verloren hätten, der sich bei „heißen“ Muslimen etwa dahingehend verstärkte, dass sie durch einen auch gewalttätigen Einsatz für ihren Glauben dem Himmel näher seien. Solche „heiße“ Religionsausübungen sind nun oft gewalttätig und friedensgefährdend.

Wie ist es aber mit kalten Religionen? Laden die nicht andere zu Gewaltanwendungen durch jene ein, die ein Himmelfahrtskommando als positiv deuten? Wenn Zugehörigkeit im „verfeindenden Gegensatz zu denen, die nicht dazugehören“, (121) aufgebaut wird, wenn zudem noch Wahrheitsgrenzen mit Organisationsgrenzen gleichgesetzt werden¹³ und daraus der Stachel für die Identifikation mit der eigenen Religion gezogen wird, dann sind Krieg und Gewaltanwendungen nicht mehr weit.

Aber, und darauf macht Rüdiger Safranski aufmerksam, authentische Religion muss nicht heiße Religion sein, muss nicht pervertierte Religion oder Ersatzreligion sein, die die Wahrheit zu „haben“ glaubt und über dieses „Haben“ ihre Identität definiert: „Eine authentische Religion indes erzieht zur Ehrfurcht vor der Unerklärlichkeit der Welt.“ (121) Sie „weiß“ nicht immer und ist deswegen auch vorsichtig beim vermeintlichen Umsetzen dieser Wahrheit, für die sie wirbt und nicht andere sterben lässt. Der Umgang mit Transzendenz ist immer prekär, aber der „Spiegel der Transzendenz bietet eigentlich die Chance, die eigenen Machenschaften und Machtpositionen relativieren zu können. Mit anderen Worten: Es gibt einen religiös inspirierten Relativismus. Der äußert sich nicht zuletzt im Respekt, der es einem gebietet, jedem seinen Glauben zu lassen und ihn nicht absichtsvoll zu kränken.“ (121) Das heißt nicht, dass nicht vor allem durch Vorleben für seinen Glauben geworben

den Glauben ans Jenseits verloren, in: Der Spiegel, Nr. 3, 2010, 119-121. Die im Folgenden in Klammern stehenden Zahlen beziehen sich auf die Seiten dieses Artikels.

¹³ Vgl. dazu: Schmidtchen, Gerhard, Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung, in: Kasch, W. F. (Hg.), Entchristlichung und religiöse Desozialisation, Paderborn 1978, 17-28, bes. 24 ff.

werden darf, aber das soll geschehen in einer Art und Weise, die es erlaubt, dass jeder der beiden Seiten einen Schritt näher zur Wahrheit setzen kann, und nicht dadurch, den Funken der Wahrheit in der Religion des anderen zu übersehen und zu verdecken. Was dann Safranski anführt, das ist wesentlich für den Umgang mit Religionsfreiheit, damit sie friedensfördernd sein kann. „Doch die eine Kränkung kann man keinem Gläubigen ersparen, nämlich die, auf Schritt und Tritt mit dem Unglauben und auch mit der Kritik des Glaubens konfrontiert zu werden. Religiöse Gefühle, sofern sie sich in Handlungen äußern, können nicht einfach unter Kulturschutz gestellt werden.“ (121) Sie könnten nämlich auch falsch sein. So Safranski weiter: „Rücksichtnahme auf sie findet dort ihre Grenze, wo im Namen der Religion Menschenrechte verletzt und Gewalttaten verübt werden. Religiöse Gefühle verdienen Schutz nur dann, wenn diese ihrerseits bereit sind, dort, wo Handlungen daraus folgen, die Menschenrechte zu respektieren. (121) Wobei es das „Spiel“ zu akzeptieren bedeutet, dass gerade die Menschenrechte letztlich in der Religion eine starke Basis haben. Gerade deswegen bedarf es auch des Verzichtens auf Gesinnungsterror, der genau um die Menschenrechte in einzelnen zu wissen glaubt und anderen Menschen Denkverbote auferlegt. Unter dem Titel „Die neuen Jakobiner“ – ein Bezug auf die Französische Revolution, die den Kampf um die Menschenrechte im Vorgeben, diese Menschenrechte genauestens zu kennen und sie deswegen auch aufzwingen zu müssen, mit äußerster Brutalität führte, was bedeutete, dass im Namen der Menschenrechte diese in vielfacher Weise verletzt wurden –, verwehrt sich Norbert Bolz gegen den Gesinnungsterror heutiger Political Correctness, die postuliert: „... man darf zu bestimmten Themen nur eine Meinung haben.“¹⁴

Religionsfreiheit steht im Raum der Freiheit, die von allen Seiten geachtet werden muss, damit sie ein geglückter Schritt hin zu mehr Frieden sein kann.

¹⁴ Bolz, Norbert, Die neuen Jakobiner, in: Focus, Nr. 37, 2010, 64-66, 64.