

**Religionsfreiheit —
gegenwärtige
Herausforderungen
aus christlicher Sicht**

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden
Herausgeber: Deutsche Kommission Justitia et Pax
Redaktion: Gertrud Casel

Religionsfreiheit - gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht.

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, Heft 118

Redaktion: Daniel Legutke

ISBN 978-3-940137-21-0

Bonn, Juli 2009

Auslieferung:

Justitia et Pax, Kaiserstr. 161, D - 53113 Bonn,
Tel: +49-228-103217 – Fax: +49-228-103318
Internet: www.justitia-et-pax.de
E-Mail: Justitia-et-Pax@dbk.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
<i>Bischof Dr. Stephan Ackermann</i>	
1. Einführung zum Prozess der Arbeitsgruppe	7
<i>Prof. Dr. Heiner Bielefeldt</i> <i>Daniel Legutke</i>	
2. Stellungnahme der Arbeitsgruppe	11
„Von der Toleranz zur Religionsfreiheit“ Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung „Dignitatis Humanae“ im Dezember 2005	
3. Innerkirchliche Vergewisserung und kirchenpolitische Verständigungen	
Religionsfreiheit - Der Öffentlichkeitsanspruch der Kirche <i>Erzbischof Dr. Reinhard Marx</i>	21
Dignitatis Humanae: Von der Toleranz zur Religionsfreiheit <i>Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins</i>	26
„Menschen zu bilden..., die Liebhaber echter Freiheit sind“ (DH 8) - Kommentar zur Diskussion aus missionstheologischer Sicht <i>Katja Heidemanns</i>	37
Die Religionsfreiheit der anderen: Herausforderung kirchlicher „Lobbyarbeit“. <i>Prof. Dr. Ansgar Hense</i>	44
Dolmetscher oder Lobbyisten? Glaubwürdige Interessenvertretung der Kirche angesichts der Religionsfreiheit <i>Dr. Daniel Bogner</i>	60

4. Kritische Kommentierungen - Impulse an Politik und Gesellschaft aus kirchlicher Perspektive

Religionsfreiheit als Menschenrecht - Neuartige Gefährdungen eines „klassischen“ Menschenrechts? <i>Prof. Dr. Heiner Bielefeldt</i>	68
Sentire cum religione. Plädoyer für eine neue Aufmerksamkeit für den Eigensinn des Religiösen in der Politik <i>Dagmar Mensink</i>	83
Religionsfreiheit, Toleranz oder Säkularismus? Indien als Beispiel einer religionspluralen Gesellschaft <i>Dr. Helmut Reifeld</i>	95

Vorwort

Die Religionsfreiheit als Menschenrecht wird heutzutage selten argumentativ ins Feld geführt, wenn die Errungenschaften der Menschenrechte öffentlich in Schutz genommen werden, sei es gegen Übergriffe aus unserer Gesellschaft heraus oder seien sie von außen herangetragen. Oft ist es die Meinungsfreiheit, die verteidigt wird oder ist es die Pressefreiheit, die als bedroht wahrgenommen wird und es ist allenfalls die negative Religionsfreiheit, die Freiheit von unzulässiger religiöser Beeinflussung, die in der innerdeutschen Debatte öffentlichkeitswirksam aufgegriffen wird, wenn im Kern das Menschenrecht auf Religionsfreiheit umfassend berührt ist. Das muss nicht negativ sein, darf die mangelnde öffentliche Aufmerksamkeit für dieses Menschenrecht doch auch als Zeichen dafür verstanden werden, dass es eben keine gravierenden Probleme mit der Religionsfreiheit zumindest in unserem Land gibt und sie als weithin akzeptierte und rechtlich gut verankerte Voraussetzung freier Entfaltung der Menschen gilt.

Die Unterdrückung von Christen ist hingegen in einigen Ländern der Welt bittere Realität - wie übrigens auch die Unterdrückung von Moslems. Leider keine Seltenheit ist generell die Unterdrückung von Minderheiten mit abweichender Religionszugehörigkeit - besonders wegen ihrer als deviant wahrgenommenen Religion, wobei sich kleine Religionsgruppen dann oft in großen Schwierigkeiten finden und mühsam um öffentliche Aufmerksamkeit werben müssen. Im Blick auf solche Situationen ist es relativ leicht, Missstände anzuprangern und mangelnde Religionsfreiheit beim Namen zu nennen. Doch auch subtilere politische nationale und internationale Auseinandersetzungen, wie sie beispielsweise im Nachgang zum „Karikaturenstreit“ bei uns aufkamen, berühren die Religionsfreiheit, ohne dass viel davon die Rede gewesen wäre - im genannten Fall galt aus westlicher Perspektive die Meinungsfreiheit, aus islamischer die Ehre der Religion als bedroht. In beiden Fällen kommt die Religionsfreiheit in ihrem Kernanliegen nicht vor.

Derartige Entwicklungen hat die Deutsche Kommission Justitia et Pax zum Anlass genommen eine Arbeitsgruppe einzurichten, um Sprachfähigkeit zur Religionsfreiheit zurück zu gewinnen und dieses Menschenrecht mit seinen freiheitlichen Potentialen wieder stärker zur Geltung zu bringen. Den Mitwirkenden in der Arbeitsgruppe und ihrem Leiter Prof. Dr. Heiner Bielefeldt danke ich für ihr Engagement und ihre Beiträge. Einige der Ergebnisse werden in dieser Publikation präsentiert. Wir wünschen uns, dass von der Lektüre Impulse ausgehen, die die Religionsfreiheit als eines der klassischen und ältesten Menschenrechte wieder stärker ins Bewusstsein rufen.

Bischof Dr. Stephan Ackermann

Vorsitzender der Deutschen Kommission Justitia et Pax

1. Einführung zum Prozess der Arbeitsgruppe

*Prof. Dr. Heiner Bielefeldt
Daniel Legutke*

Im Jahr 2005 hat die Deutsche Kommission Justitia et Pax eine Arbeitsgruppe eingerichtet, die sich mit aktuellen Herausforderungen des Menschenrechts auf Religionsfreiheit befassen sollte. Die Diskussion um die „Wiederkehr des Religiösen“ ist seit einigen Jahren in vollem Gang, wobei die Rolle, die die Religion in der und für die Gesellschaft spielen sollte, ganz unterschiedlich bewertet wird. Dass Religion einem ureigenen Bedürfnis des Menschen entspricht und daher zunächst keiner übergeordneten Zweckbindung bedarf sondern zunächst einmal Erfahrungen der Menschen strukturiert, ist dabei nur selten im Blick. Vielmehr pendeln die Debatten zwischen einer politischen Indienstnahme von Religion und der Verdrängung des Religiösen aus dem öffentlichen Raum. Grundsätzlich ist durch beide fortdauernden Tendenzen das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, das sich aus den individuellen Bedürfnisse von Personen ableitet, Gefährdungen ausgesetzt, die in der öffentlichen Debatte nur unzureichend thematisiert werden. Das Ziel der Projektgruppe bestand mithin darin, die systematische Bedeutung der Religionsfreiheit als eines zentralen Menschenrechts systematisch zu reflektieren, um von dorthin fundiert Stellung zu aktuellen politischen Fragen beziehen und auf - möglicherweise auch ganz neue - Risiken für die Religionsfreiheit hinweisen zu können.

Die Arbeit verlief in vier Phasen, die sich gleichsam als ein Bogen von innen nach außen beschreiben lassen. Sie sollen kurz nachgezeichnet und zu den hier vorgelegten Texten in Beziehung gebracht werden. Lediglich die vierte Phase, der internationale und interreligiöse Diskurs über die Religionsfreiheit, wird in einem eigenen Band, herausgegeben vom Zentrum für Interreligiöse Studien Bamberg, umfassend dokumentiert.¹

In der ersten Phase richtete die Arbeitsgruppe ihren Blick gleichsam nach innen auf die katholische Kirche; die Aufmerksamkeit galt einer kritischen Vergewisserung der kirchlichen Lerngeschichte hin zur Religionsfreiheit. Die komplizierten Wege und Umwege innerhalb dieser Lerngeschichte, die schließlich in der Erklärung „Dignitatis Humanae“ des Zweiten Vatikanischen Konzils zusammenliefen, wurden dabei als Chance erkannt. Denn gerade weil sich die Kirche mit der Religionsfreiheit lange Zeit schwer getan hatte, bedurfte es einer grundlegenden Reflexion auf den Sinn der Religionsfreiheit, die - über

¹ Erscheint voraussichtlich als: Marianne Heimbach-Steins (Hrsg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion / herausgegeben im Auftrag der Deutschen Kommission Justitia et Pax (Würzburg 2009).

die unverzichtbare juristische Garantiefunktion hinaus - im Respekt vor der Würde des Menschen als eines Verantwortungssubjekts besteht. Diese ethische Dimension der Religionsfreiheit wird auch heute (noch oder wieder) gelegentlich übersehen. Außerdem besteht die Chance, die kirchliche Lerngeschichte im interreligiösen Gespräch fruchtbar zu machen, nämlich als Beispiel dafür, dass und wie Widerstände durch theologische (Neu-)Besinnung überwunden werden können.

Die erste Arbeitsphase mündete in ein Papier zu 40 Jahren „Dignitatis Humanae“, in dem die aktuelle Bedeutung der Konzilserklärung für Kirche und allgemeine Öffentlichkeit systematisch herausgestellt wird. Dieses Papier wird hier zusammen mit weiteren Arbeitsergebnissen im Rahmen der Schriftenreihe von *Justitia et Pax* veröffentlicht (vgl. S. 11-20). Aufgenommen wurden zudem Beiträge, die von Mitgliedern der Arbeitsgruppe verfasst wurden, um gleichsam eine Summe der bearbeiteten Probleme zu ziehen und zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema anzuregen.

In ihrer zweiten Phase beschäftigte sich die Arbeitsgruppe mit der kirchlichen Politikberatung und Advocacy-Arbeit in Deutschland (auf Bundes- und Länderebenen). Im Vordergrund standen dabei innenpolitische Themen - wie etwa die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach oder gesetzliche Regelungen für den Umgang mit religiösen Symbolen im öffentlichen Raum -, in denen auch Fragen der Religionsfreiheit mitschwingen. Dabei lassen sich Entwicklungen beobachten, die unter Gesichtspunkten der Religionsfreiheit nicht unproblematisch sind. Dazu zählt etwa die Tendenz, bestimmte religiöse Symbole als gleichsam überkonfessionelle „Kultursymbole“ gegenüber anderen Symbolen zu privilegieren und zugleich unter staatliche Kuratel zu stellen. Die Architektur des auf die Achtung der Religionsfreiheit verpflichteten weltanschaulich-religiös neutralen Rechtsstaats könnte durch die Zwischenschaltung des Kulturbegriffs längerfristig erhebliche Verschiebungen erfahren. Ein neuer religionspolitischer Pragmatismus, der sich - aus durchaus nachvollziehbaren integrationspolitischen Gründen - im Umgang mit dem Islam herausbildet, könnte diese Tendenzen weiter befördern und wäre nicht ohne Risiken für die Religionsfreiheit.

Die zweite Arbeitsphase mündete in einen ganztägigen Workshop, der im Jahr 2006 im Katholischen Büro Berlin stattfand. An diesem Workshop wirkten auch Vertreterinnen und Vertreter mehrerer Katholischer Büros auf Länderebene mit. Katja Heidemanns (S. 37-43) beschreibt in ihrem Beitrag, der ursprünglich für diesen Workshop entstand, den missionarischen Auftrag der Christen genuin als Auftrag der Kirche zum Einsatz für Religionsfreiheit. Ansgar Hense (S. 44-59) geht aus der Sicht des Juristen vor allem der Frage nach, ob und inwieweit die Katholische Kirche rechtlich und theologisch gleich-

sam verpflichtet ist, sich zu einer Anwältin vollumfänglicher rechtlicher Gleichheit anderer Religionen aufzuschwingen. Daniel Bogner - der seinerzeit als Referent der Deutschen Kommission Justitia et Pax die Arbeit konzeptionell und organisatorisch mitgeprägt hat - kommentierte den Workshop in einem Beitrag für die Herder Korrespondenz, der hier erneut abgedruckt wird.

Die Arbeiten der dritten Phase richteten sich unmittelbar an die deutsche Politik. Das Ziel bestand darin, mit Vertreterinnen und Vertretern aus der Politik ins Gespräch über einen angemessenen Umgang mit religionspolitischen Themen zu kommen. Nicht zuletzt sollte dabei deutlich werden, dass die Religionsfreiheit - entgegen einem verbreiteten Vorurteil, Religion sei in der modernen Gesellschaft ausschließlich „Privatsache“ - ausdrücklich auch die öffentliche Dimension des Religiösen umfasst.

Höhepunkt der dritten Arbeitsphase war eine Konferenz in Berlin, an der neben Mitgliedern der Projektgruppe und Politikern aller Bundestagsfraktionen auch Erzbischof Dr. Reinhard Marx teilnahm, dessen Beitrag als damaliger Vorsitzender der Deutschen Kommission Justitia et Pax hier aufgenommen wurde.

Dieser Beitrag von Erzbischof Marx leitet in der vorliegenden Publikation den Themenkreis zu innerkirchlicher Verständigung ein (S. 21-25), weist er doch explizit darauf hin, dass der Kirche geradezu die Verpflichtung zukommt, sich zu gesellschaftlich relevanten Fragen deutlich und vernehmbar zu artikulieren. Marianne Heimbach-Steins (S. 26-36) nimmt die Kirche selbst in den Blick, die sie auf ihr positives Freiheitsverständnis hin befragt. Mit einem Beitrag von Heiner Bielefeldt (S. 68-82) wird das vierte Kapitel dieses Bandes eingeleitet, dem die Beiträge zugeordnet wurden, die sich vor allem auf den politischen Dialog beziehen: Dagmar Mensink (S. 83-94) richtet ihren Appell sowohl an politische wie kirchliche Akteure, präzisier und jeweils genauer die Anliegen in den Blick zu nehmen, die gesellschaftlich aus politischer wie auch aus kirchlicher Sicht in ein gemeinsames Gespräch einzubringen sind. Helmut Reifeld (S. 95-106) eröffnet einen internationalen Horizont für den Umgang mit gesellschaftlicher und religiöser Pluralität, die in Indien auf eine sehr lange Tradition zurückweisen kann.

Insbesondere die vierte Arbeitsphase widmete sich internationalen und interreligiösen Fragen der Religionsfreiheit. Besondere Brisanz ist in den letzten Jahren dadurch entstanden, dass in den Menschenrechtsgremien der Vereinten Nationen die Organisation der Islamischen Konferenz regelmäßig Resolutionen zur Bekämpfung von „Religionsdifamierung“ einbringt, durch die das Thema Religion gleichsam neu, und zwar näherhin in antiliberaler Tendenz, besetzt wird. Diese Resolutionen werden durch die EU-Mitgliedstaaten und andere westliche Staaten regelmäßig abgelehnt. Dies geschieht unter

Berufung auf die Meinungsfreiheit, kaum hingegen auf die Religionsfreiheit. Die Religionsfreiheit droht in dieser mittlerweile recht festgezurten antagonistischen Konstellation systematisch weiter aus dem Blick zu geraten. Wenn die Bekämpfung der Religionsdifamierung gleichsam als Unterfall der Rassismusbekämpfung subsumiert wird, gewinnt der Religionsbegriff selbst außerdem zunehmend quasi-ethnische Züge. Die im Menschenrecht der Religionsfreiheit geschützte individuelle und kommunikative Freiheit geistiger Orientierung und Auseinandersetzung droht auf diese Weise zugunsten staatlicher Identitätspolitik in Religionsfragen zunehmend marginalisiert zu werden. Die katholische Kirche könnte in diesem Konflikt eine vermittelnde und klärende Rolle zugunsten der Religionsfreiheit übernehmen. Faktisch geschieht dies derzeit jedoch kaum. Die vierte Arbeitsphase mündet in eine internationale Konferenz, die vom 18. bis 20. Februar 2009 zusammen mit dem Zentrum für interreligiöse Fragen an der Universität Bamberg stattfindet. Als öffentliche Hauptrednerin konnte die Sonderberichterstatterin der Vereinten Nationen für Religionsfreiheit, die pakistanische Rechtsanwältin und Menschenrechtsverteidigerin Asma Jahangir, gewonnen werden.

2. Stellungnahme der Arbeitsgruppe

Von der Toleranz zur Religionsfreiheit

Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung „Dignitatis Humanae“ im Dezember 2005

„Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, 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 - innerhalb der gebührenden Grenzen - nach seinem Gewissen zu handeln.“ (DH 2)

Die Konzilserklärung „Dignitatis Humanae“ markiert einen *grundlegenden Wandel* der Position der Kirche zur Religionsfreiheit und darüber hinaus zu den modernen Freiheitsrechten überhaupt. Zwar hatte die katholische Kirche schon zuvor Wege gefunden, sich im Namen der „Toleranz“ mit dem in der Neuzeit irreversibel gewordenen innergesellschaftlichen Pluralismus der Religionen und Konfessionen zu arrangieren. Die Haltung der Toleranz ging jedoch einher mit dem Anspruch, dass an sich nur der wahren Religion ein Recht auf Existenz gebühre. Außerdem seien die Staaten prinzipiell gehalten, das Vorrecht der religiösen Wahrheit gegenüber dem Irrtum durchzusetzen. Gemäß dem ursprünglichen Wortsinn von Toleranz als „Duldung“ zeigte sich die Kirche - aus Großmut, aus Notwendigkeit oder aus Sorge um den gesellschaftlichen Frieden - zum Verzicht auf die tatsächliche Durchsetzung des als Anspruch gleichwohl aufrechterhaltenen Vorrechts der Wahrheit bereit. Dieser Verzicht bedeutete deshalb keineswegs eine positive Anerkennung des Existenzrechts anderer Religionen, geschweige denn der Gleichberechtigung anderer Religionen und ihrer Angehörigen im öffentlichen Raum.

Bei aller Bereitschaft, einen *modus vivendi* mit Andersgläubigen in der pluralistischen Gesellschaft zu finden und in diesem Sinne Toleranz zu üben, schreckte die Kirche lange Zeit vor der Anerkennung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit zurück. Denn es wurde befürchtet, das Recht auf Religionsfreiheit werde religiöser Gleichgültigkeit und Beliebigkeit den Weg bereiten und untergrabe die moralische Pflicht der Einzelnen, die Wahrheit zu suchen. In mehreren päpstlichen Dokumenten des 19. Jahrhunderts wurde die Religionsfreiheit daher ausdrücklich zurückgewiesen. Ihren Höhepunkt fand diese

kirchliche Abwehrhaltung im „Syllabus Errorum“ von 1864, der die Religionsfreiheit als einen der gravierenden Irrtümer des modernen Liberalismus verurteilte.

Die Revision dieser Position durch das Zweite Vatikanische Konzil ist nicht nur ein Akt der Anpassung an veränderte politische und rechtliche Plausibilitäten. Vielmehr handelt es sich um das Resultat eines über weite Strecken konflikthaft verlaufenen *Lernprozesses* der Kirche im Verhältnis zur modernen Welt. Er kulminiert in der Überzeugung, dass die Wahrheit nur in Freiheit anerkannt werden kann. Mit den Worten des Konzils: „(...) anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.“ (DH 1) Diese Einsicht ist in der kirchlichen Lehre keineswegs neu, sie führt aber zu *neuartigen politisch-rechtlichen Konsequenzen*.

„Den Glauben anzunehmen, ist ein Akt der Freiheit“, hieß es bereits bei Thomas von Aquin, der sich damit von der Augustinischen Rechtfertigung der Zwangsbekehrung absetzte. Die prinzipielle Ablehnung der Zwangsbekehrung war ein wichtiges Motiv der thomasischen Philosophie. Wirksam wurde es drei Jahrhunderte nach Thomas beispielsweise im Kampf des Dominikanerbischofs Las Casas gegen die gewaltsame Eroberung und Missionierung der Völker Amerikas. Allerdings folgte aus der Absage an die Zwangsbekehrung nicht schon eine Anerkennung der Religionsfreiheit. So bestand Thomas von Aquin darauf, dass zwar die *Annahme* des Glaubens in Freiheit geschehen müsse, der *Abfall* vom einmal als wahr erkannten Glauben allerdings illegitim sei: „Den angenommenen Glauben beizubehalten, ist ein Akt der Notwendigkeit.“

Apostasie und mehr noch Häresie galten in der von Thomas geprägten traditionellen kirchlichen Lehre als Vergehen, gegen die die Staatsmacht im Dienst der religiösen Wahrheit mit Zwangsmitteln vorgehen müsse. Auch wenn solcher Zwang kein taugliches Mittel darstelle, die bereits Verirrten auf den richtigen Weg zurückzuführen, bleibe er notwendig, um die Gesellschaft vor der Verführung zum Glaubensabfall zu schützen. Die *theologische Einsicht* in die religiöse und ethische Bedeutung des freien Gewissens führte bei Thomas und seiner Schule deshalb noch nicht zur *politisch-rechtlichen* Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit. Modifiziert durch pragmatische Toleranzbereitschaft, blieb diese Position für die Kirche bis in die Neuzeit hinein maßgebend.

Wie andere Menschenrechte ist auch die Religionsfreiheit eine *Errungenschaft der Moderne*. Ihren historischen Durchbruch erfuhren die Menschenrechte im Kontext der demokratischen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts in Nordamerika und Frankreich. Das Recht auf Religionsfreiheit bildete eine Antwort auf historische Unrechtserfahrungen.

gen - die europäischen Konfessionskriege, die Vertreibungen religiöser Minderheiten, die Verfolgung zahlreicher Dissidenten, im 20. Jahrhundert schließlich die Gleichschaltungsmaßnahmen totalitärer Weltanschauungsstaaten -, angesichts derer eine Politik der Aufrechterhaltung religiöser Einheit durch staatlichen Zwang immer deutlicher als Irrweg erkannt wurde. Es ging deshalb fortan nicht mehr darum, die Folgen staatlichen Religionszwangs durch Toleranz zu mäßigen, sondern Religionsfreiheit als Menschenrecht anzuerkennen und durchzusetzen. An die Stelle des Vorrechts der wahren Lehre sollte das gleiche Recht der Menschen auf Achtung und Schutz ihrer religiösen Freiheit treten.

Die Gewährleistung der Freiheit in Gleichberechtigung - darin eingeschlossen die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und der gewissenbestimmten Lebensführung - wird in der Moderne zur Leitidee einer menschenrechtlich gebundenen Politik. Ihr ethisches Fundament besteht in der unantastbaren *Würde des Menschen*, die in unveräußerlichen Menschenrechten politisch-rechtlich Anerkennung und Schutz finden soll. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948, von Papst Johannes XXIII. als ein „Zeichen der Zeit“ gewürdigt, hält den Zusammenhang von Würde und Recht des Menschen in Artikel 1 fest: „Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

Die Menschenwürde bildet seit jeher den Kern kirchlicher Moralverkündigung. Grundgelegt wird sie in der biblischen Lehre von der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen, durch die der Mensch aus dem Gesamt der Schöpfung herausgehoben ist. Dass aus der Achtung der Würde des Menschen ein Anspruch auf *rechtliche Anerkennung und rechtlichen Schutz der Freiheit* folgt, ist allerdings eine spezifisch moderne Einsicht, der sich die Kirche nicht von Anfang an geöffnet hat. Die Erklärung des Konzils steht insofern für einen weit reichenden Perspektivwechsel, als sie das moderne Freiheitsbewusstsein, das von der Kirche lange Zeit unter den Verdacht der Auflösung religiöser und moralischer Verbindlichkeiten gestellt worden war, nun als einen ethisch bedeutsamen Fortschritt anerkennt: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewusstsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewusstsein der Pflicht geleitet.“ (DH 1)

Die Anerkennung der Religionsfreiheit eines jeden bedeutet eine Abkehr von der traditionellen kirchlichen Vorstellung, dass der wahren Lehre als solcher ein rechtlicher Vor-

rang gebührt. Dies heißt nicht, dass der Wahrheitsanspruch in Fragen der Religion - oder auch der Moral - preisgegeben wird. Es wäre falsch, Freiheit gegen Wahrheit auszuspielen. Vielmehr geht es um eine *Personalisierung des religiösen Wahrheitsanspruchs*, der sich im freien Gewissen des Menschen manifestiert: Der Wahrheit der Religion entspricht es allein, wenn sie vom einzelnen Gewissen in freier Entscheidung angenommen und in freiem Handeln bezeugt wird. Der religiösen Verpflichtung, nach der Wahrheit zu suchen und an ihr sein Leben auszurichten, vermag der Mensch, so das Konzil, „nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuss der inneren psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit von äußerem Zwang steht“. (DH 2) Dasselbe gilt für die Grundsätze ethischen Handelns, die ebenfalls „vom Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens erkannt und anerkannt“ werden. (DH 3)

Religionsfreiheit zu fördern und zum Prinzip für Staat und Gesellschaft zu erheben, bedeutet aus Sicht des Christentums deshalb nicht, von der Überzeugung, mit den biblischen Offenbarungen auf dem Weg definitiver Wahrheit zu sein, abzurücken und sich bewusst einem Relativismus der Wahrheitsansprüche auszusetzen. Mit dem Prinzip der Religionsfreiheit wird vielmehr anerkannt, dass es einerseits falsch und gefährlich ist, die Auseinandersetzung um religiöse Wahrheitsansprüche auf staatlich-politischer Ebene zu führen, und dass andererseits der christliche Glaube im öffentlichen Raum desto mehr an Profil gewinnt, je besser er vom Einzelnen in freier Entscheidung angenommen und gelebt wird. Gerade in der Religionsfreiheit wird deshalb sichtbar, wie eng Glaube und Glaubwürdigkeit zusammen gehören.

Unbeschadet ihres eigenen Wahrheitsanspruchs würde eine Position, welche sich nicht aktiv für die Durchsetzung voller Religionsfreiheit einsetzte, auch gegen die Auffassung der katholischen Kirche über ihr Verhältnis zu den anderen Religionen stehen, wie sie es im Konzilsdokument „Nostra aetate“ beschrieben hat. Darin spricht sie explizit von den „Strahlen der Wahrheit“, die sich in nichtchristlichen Religionen finden und als Zeichen einer verborgenen Gegenwart Gottes anzunehmen und zu respektieren sind. „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“ (NA 2) Es wäre deswegen unlauter und inkonsequent, wenn die Kirche im staatlichen und gesellschaftlichen Bereich nicht auch für die Freiheit anderer Religionen einträte oder sie begrüßte.

Die Achtung der Glaubens- und Gewissensfreiheit des Menschen kann nicht auf Wahrung der Integrität des „forum internum“ beschränkt bleiben. Denn das Gewissen des Menschen bestimmt seine religiöse und ethische Lebensführung im Ganzen. Das Gebot, die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Menschen ernst zu nehmen, impliziert deshalb

auch die Achtung des öffentlichen Bekenntnisses und der an Glauben und Gewissen orientierten Lebensführung des Menschen. Deshalb lässt sich der Schutz der Religionsfreiheit nicht auf einen bestimmten Lebensbereich reduzieren, sondern betrifft potenziell sämtliche Lebensbereiche. Religiöse Lebensführung vollzieht sich aber wesentlich in der *Gemeinschaft der Gläubigen*. Die Religionsfreiheit ist deshalb nicht nur ein individuelles, sondern zugleich ein kommunitäres Freiheitsrecht der Menschen, wie das Konzil betont: „Die Freiheit als Freisein vom Zwang in religiösen Dingen, die den Einzelnen zukommt, muss ihnen auch zuerkannt werden, wenn sie in Gemeinschaft handeln. Denn die Sozialnatur des Menschen wie auch die Religion selbst verlangt religiöse Gemeinschaften.“ (DH 4)

Die Aktualität der Konzilserklärung für die Gesellschaft

Auch heute wird die Religionsfreiheit in aller Welt verletzt. Sogar demokratische Staaten, die sich prinzipiell zum Recht auf Religionsfreiheit bekennen, stehen in der Gefahr, den Anspruch dieses Menschenrechts in der Praxis zu verkürzen. Und selbst dort, wo die Religionsfreiheit umfassend gewährleistet wird, kann ihr ethischer Grund - die Würde des Menschen - aus dem Blick geraten. Der Einsatz für die Achtung und Durchsetzung der Religionsfreiheit, zu der sich die Kirche mit der Erklärung „*Dignitatis Humanae*“ bekannt hat, bleibt daher aktuell.

Die Gründe für *Verletzungen und Missachtungen* der Religionsfreiheit sind vielfältig. Sie liegen in theokratischen Regimen wie der Islamischen Republik Iran, die sich der zwangsweisen Durchsetzung schiitisch-islamischer Normen verschreibt, anders als in der Türkei, die trotz ihres laizistischen Selbstverständnisses einen staatlich kontrollierten sunnitischen Islam als Medium national-kultureller Integration propagiert. Einige kommunistische Staaten wie die Volksrepublik China verstehen sich nach wie vor als Instrumente eines atheistischen Kulturkampfes gegen sämtliche Religionsgemeinschaften. Aus Sorge um einen falsch verstandenen gesellschaftlichen Frieden unterwerfen Staaten wie Marokko oder Griechenland missionarische Bestrebungen sehr restriktiven Regelungen. Auch die im Gefolge der Terroranschläge des 11. September 2001 verschärften sicherheitspolitischen Maßnahmen haben vielerorts zu Missachtungen der Religionsfreiheit geführt.

Die Einhaltung der Religionsfreiheit stellt unterdessen nicht nur ein Problem autoritärer Staaten dar. Auch in freiheitlichen Demokratien, die sich den Menschenrechten verpflichtet sehen, gibt es Schwierigkeiten in der konsequenten Verwirklichung der Religi-

onsfreiheit. So tun sich westeuropäische Staaten wie die Bundesrepublik Deutschland aus unterschiedlichen Gründen - freilich auch aufgrund einer noch nicht adäquat gefundenen Organisationsstruktur muslimischer Gemeinschaften - immer noch schwer darin, den im Zuge von Migrationsbewegungen heimisch gewordenen religiösen Minderheiten, insbesondere muslimischen Minderheiten, volle Gleichberechtigung in der Ausübung der Religionsfreiheit zu gewährleisten.

Darüber hinaus besteht die Gefahr, dass der Anspruch der Religionsfreiheit *verkannt oder verkürzt* wird. Gerade auch in den westeuropäischen Staaten begegnet man beispielsweise häufig dem Missverständnis, dass religiöser Glaube in der modernen freiheitlichen Gesellschaft „Privatsache“ geworden sei und dass die Religionsfreiheit daher im Wesentlichen einen „privaten“ Freiraum zu schützen habe. Dem entspricht die Verwechslung der rechtsstaatlichen Säkularität - d.h. der in der Religionsfreiheit selbst begründeten institutionellen Ausdifferenzierung von Staat und Religionsgemeinschaften - mit einem laizistischen Programm der Purifizierung des öffentlichen Raums von religiösen Symbolen.

Solchen Tendenzen gegenüber hält „Dignitatis Humanae“ fest an der öffentlichen Bedeutung von Religion und an ihrem Beitrag für die gesellschaftliche Kultur. Deshalb fordert sie, der Staat habe „für die Förderung des religiösen Lebens günstige Bedingungen zu schaffen, damit die Bürger auch wirklich in der Lage sind, ihre religiösen Rechte auszuüben und die religiösen Pflichten zu erfüllen, und damit der Gesellschaft selbst die Werte der Gerechtigkeit und des Friedens zugute kommen, die aus der Treue der Menschen gegenüber Gott und seinem heiligen Willen hervorgehen.“ (DH 6)

Unter den heutigen Bedingungen religiös und weltanschaulich pluralistischer Gesellschaften in Europa stellt dieser Anspruch alle Beteiligten - den Staat, die verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte im allgemeinen und die Religionsgemeinschaften im besonderen - vor eine neue Herausforderung. Religionen können eine integrierende Kraft in der pluralistischen Gesellschaft sein und sich wechselseitig in dem Anliegen unterstützen, Religion im öffentlichen Raum präsent zu halten und Gesellschaft mitzugestalten. Auf der anderen Seite kann die Pluralität der Religionen in einer Gesellschaft aber auch spezifische Probleme der Integration aufwerfen, in dem Maße etwa, wie verschiedene Religionsgemeinschaften aufgrund ihrer unterschiedlichen Organisationsstrukturen rechtlich nicht gleich gestellt sind, vorwiegend in der Mehrheitsgesellschaft verankert sind oder gesellschaftliche Minderheiten vertreten, als „Eigenes“ oder „Fremdes“ wahrgenommen werden. Die Sicherung individueller und korporativer Religionsfreiheit sowie kulturelle und soziale Integration bilden so unter den Bedingungen der Gegenwart einen komple-

xen Zusammenhang, der im Sinne des sozialen Friedens politische, rechtliche und gesellschaftliche Aufmerksamkeit (z.B. im Bildungssektor) erfordert.

Gerade unter diesen Vorzeichen bedeutet die Entleerung des öffentlichen Raums von sichtbarer religiöser Praxis nicht nur eine Verarmung des öffentlichen Lebens, insofern wesentliche Elemente unsichtbar werden, die das Leben sehr vieler Menschen auch in modernen Gesellschaften prägen. Falls solche Ausgrenzung des Religiösen aus dem öffentlichen Raum von Staats wegen vorangetrieben wird, verstößt sie zugleich gegen die Religionsfreiheit; denn die Religionsfreiheit umfasst immer auch das *öffentliche Bekenntnis* bzw. das *öffentliche Wirken* der Religionsgemeinschaften.

Besonders bedroht von Diskriminierung sind auch in freiheitlichen Gesellschaften die Angehörigen religiöser Minderheiten. So richten sich vielfach bestehende Vorbehalte und Vorurteile, beispielsweise gegen Einwanderer, typischerweise nicht zuletzt gegen ihre „fremde“ religiöse Praxis, deren gleichberechtigte Anerkennung oft auf Hindernisse stößt. Da die Religionsfreiheit als Menschenrecht jedem Menschen in Gleichberechtigung zusteht, handelt es sich bei solcher Diskriminierung zugleich um einen Verstoß gegen die Religionsfreiheit.

Ein zusätzliches Problem besteht darin, dass der ethische Sinn der Religionsfreiheit und anderer menschenrechtlicher Verbürgungen aus dem Blick geraten kann. Menschenrechte gewinnen ihre Wirksamkeit im Medium des positiven Rechts; sie zielen auf die Ausgestaltung rechtlicher Ansprüche sowie auf die Schaffung und den Ausbau effektiver Institutionen zur Rechtsdurchsetzung. Zugleich aber weisen sie als „unveräußerliche“ Rechte auf die *Menschenwürde*, die der Mensch sich nicht selbst verdankt und die deshalb gleichermaßen *unantastbar* wie *unaufgebbar* ist. Dass die Religionsfreiheit - wie auch andere Freiheitsrechte - nicht nur ein *Anspruch des Menschen* ist, sondern zugleich auch einen *Anspruch an den Menschen* darstellt, der sich selbst und seine Mitmenschen als mündige Verantwortungssubjekte achten soll, kann im Prozess der rechtsinstitutionellen Ausgestaltung der Menschenrechte in Vergessenheit geraten. Auch in freiheitlichen Gesellschaften bleibt die Bewusstseinsbildung für den ethischen Stellenwert der Menschenrechte eine beständige Aufgabe.

Das Recht auf Religionsfreiheit steht für das Suchen und Fragen nach der Wahrheit, nach Sinn und Ziel des Lebens als einer Fähigkeit und einem Wesensmerkmal des Menschen: Das Recht soll dazu den notwendigen Freiraum eröffnen und sichern. Der Anspruch, die Wahrheit in Freiheit suchen zu können, ist deshalb auf dem Weg des Rechts einzufordern. Gleichwohl gehört es zu den Aufgaben einer am Maßstab der Menschen-

rechte ausgerichteten Gesellschaft, dass sie in der Förderung der Kultur, im Erziehungs- und Bildungsbereich dieser humanen Aufgabe Rechnung trägt und insbesondere junge Menschen auf dem Weg der Suche nach Wahrheit und Sinn unterstützt.

Eine politische Frage, die sich in den letzten Jahren mit zunehmender Dringlichkeit stellt, betrifft die *Grenzen der Religionsfreiheit*. Dass es solche Grenzen geben muss, ist im Prinzip unbestritten und wird ausdrücklich auch vom Konzil festgehalten. Denn wäre die Religionsfreiheit als schrankenloses Recht gedacht, so müssten alle anderen Rechtsgüter - wie die Gleichberechtigung der Geschlechter, Bildungsrechte und Schulpflicht oder auch die Rechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit - im Konfliktfall hinter ihr zurücktreten. Eine solche Position wird im Ernst niemand vertreten wollen. Auch die Religionsfreiheit muss deshalb in sozialverträglicher Weise ausgestaltet werden. Gleichzeitig ist allerdings Sorge dafür zu tragen, dass der (berechtigte) Hinweis auf die prinzipielle Begrenztheit jedes Menschenrechts nicht zum Vorwand für beliebige (und insofern unberechtigte) Einschränkungen gerät. Diese Gefahr ist vor allem in Zeiten der Angst vor terroristischer Bedrohung sehr real. Es ist deshalb die Aufgabe von Rechtspolitik, Rechtsprechung und Rechtswissenschaft, die Grenzen der Religionsfreiheit mit der angemessenen *Präzision* zu bestimmen und nicht etwa staatlichen Ermessensentscheidungen zu überlassen. Als Faustregel lässt sich festhalten, dass konkrete Einschränkungen der Religionsfreiheit insbesondere im Falle *unmittelbarer Konkurrenz mit anderen vergleichbar hohen Rechtsgütern* - vor allem mit anderen Menschenrechten - zu rechtfertigen sind.

Die Kirche - Anwältin für und Akteurin dank Religionsfreiheit

Die Kirche weiß sich der Würde des Menschen verpflichtet, deren politisch-rechtlicher Schutz in der Moderne vor allem durch die Menschenrechte geschieht. Im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils versteht sich die Kirche in Verkündigung und Praxis deshalb *als Anwältin der Religionsfreiheit* und anderer Menschenrechte. In dem Maße, wie sie die eigenen grundlegenden Positionsbestimmungen zum Recht auf Religionsfreiheit im besonderen und zum Schutz der Menschenrechte im allgemeinen als normativen Maßstab ihres Handelns praktisch wirksam werden lässt, wird sie auch in der Öffentlichkeit als Anwältin der Religionsfreiheit anderer Bekenntnisse gehört. Das neue Selbstverständnis der Kirche manifestiert sich demnach vor allem in der *Praxis*, nämlich im Eintreten für die Opfer von Verfolgung und Diskriminierung in aller Welt.

Aber die Kirche kann das mit „Dignitatis Humanae“ neu beschriebene Verständnis von Religionsfreiheit auch als eine Ermutigung und Einladung für sich selbst verstehen. Denn erst in einem Klima der Freiheit kann sich die befreiende Kraft ihres in den alt- und neutestamentlichen Schriften bezeugten Auftrags entfalten. Und erst in einer Umgebung der Freiheit kann die Kirche darauf hoffen, dass ihre Botschaft von anderen in einer Weise angenommen und gehört wird, die der in Anspruch genommenen Kraft dieser Botschaft entspricht - nämlich mit freiem Willen und im Wissen um die Verantwortung, die sich aus der Entscheidung für den christlichen Glauben ergibt.

Dies gilt zunächst für Kontexte und Situationen, in denen die Ausübung christlichen Glaubens faktisch und sogar rechtlich eingeschränkt ist und Christinnen und Christen mitunter Verfolgung und Bedrängnis ausgesetzt sind. In traditionell christlich geprägten Kontexten hingegen half und hilft die fortschreitende Verwirklichung von Religionsfreiheit auch der Kirche, sich von manchmal geschichtlich bedingten engen Verflechtungen mit dem Staat zu lösen und in Freiheit das Evangelium zu verkünden, durchaus auch im „fairen Wettstreit“ mit anderen Religionen und Weltanschauungen. Gerade diejenigen, welche in der täglichen Praxis der Verkündigung stehen - als Katechetinnen und Lehrer, in der christlichen Sozialarbeit oder in der Pastoral - wissen solche Freiheit zu schätzen. Denn darin liegt die Chance, dass die Botschaft aus sich heraus und vor allem kraft der Glaubwürdigkeit und Überzeugung ihrer Zeugen wirkt und sich verbreitet. Das Bischofswort zur Mission („Allen Völkern sein Heil“, vom 3. September 2004) hat deswegen darauf verwiesen, wie sehr Religionsfreiheit und ein erneuertes, zeitgemäßes Verständnis vom missionarischen Auftrag der Kirche einander bedingen.

Indem die Kirche ihren eigenen Lernprozess zur Anerkennung der Religionsfreiheit offen legt, kann sie ihre Lernerfahrungen auch in das ökumenische und interreligiöse Gespräch einbringen und auf diese Weise dazu beitragen, etwaig bestehende Vorbehalte gegen die Religionsfreiheit auszuräumen. Gleichwohl ist die Kirche nicht von vornherein dagegen gefeit, hinter die im Konzil ausgesprochene Würdigung des modernen Freiheitsbewusstseins zurückzufallen. Manche Klagen über moralische Defizite in der modernen Gesellschaft erwecken den Eindruck, dass sie nicht nur kritisch auf die (letztlich unauflösliche) Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit zielen, sondern möglicherweise den *Anspruch* des modernen Freiheitsbewusstseins im Ganzen als Fehlentwicklung diskreditieren. Eine solche „kulturpessimistische“ Haltung wäre aber nicht nur ungerecht, insofern sie das genuin ethische Motiv im modernen Freiheitsanspruch nicht angemessen zur Kenntnis nähme. Sie liefe der Sache nach auch auf eine Absage an die produktiv-kritische Auseinandersetzung mit der modernen Gesellschaft hinaus.

Zwischen der Religionsfreiheit als Menschenrecht, welche die Anerkennung der Gewissensfreiheit notwendig umschließt, und dem Anspruch an die Katholiken, als Christen und als Bürger stimmig und kohärent zu handeln, scheint eine gewisse Spannung zu bestehen. Diese Spannung kann und soll auch nicht dadurch gelöst werden, dass etwa lehramtliche Weisungen an die Stelle der Gewissensentscheidung treten könnten. Auch lehramtliche Weisungen wollen das Gewissen der Gläubigen orientieren, aber nicht ersetzen. Verkündigung und religiöse Unterweisung können und sollen die Gewissensbildung unterstützen, aber sie dürfen die Verpflichtung auf den unverletzlichen Gewissensentscheid nicht ersetzen wollen.

Die positive Würdigung der Religionsfreiheit des Konzils hätte innerhalb des überarbeiteten Kirchenrechts von 1983 ausdrücklicher Erwähnung finden können, beispielsweise in einer Aussage zu den Grundrechten der Christen. Es bleibt Aufgabe und Herausforderung für die Kirche, ihre mit „Dignitatis Humanae“ formulierte Position auch im kirchlichen Recht noch angemessener zur Geltung zu bringen.

Die Kirche muss auch heute immer wieder gegen mögliche politische Instrumentalisierungen der christlichen Botschaft wachsam bleiben. Solche Instrumentalisierungen nehmen stets neue Gestalt an. So kann eine politische Berufung auf die christliche Tradition heute womöglich auch dazu dienen, kulturelle Grenzen gegenüber Migrantinnen und Migranten aus nicht christlich geprägten Ländern zu ziehen und staatlich zu befestigen. Im Ergebnis kann dies auf Beeinträchtigungen der Religionsfreiheit hinauslaufen, die die Kirche keinesfalls unterstützen sollte.

Ihre Funktion als Anwältin der Religionsfreiheit kann die Kirche nur dann glaubwürdig wahrnehmen, wenn sie den Anspruch des modernen Freiheitsbewusstseins ernst nimmt und auch ihr eigenes Selbstverständnis und ihr Handeln kritisch daran misst. Auch in diesem Sinne bleibt die Konzilserklärung „Dignitatis Humanae“ aktuell. Der Weg der Kirche zur Akzeptanz der Religionsfreiheit ist letztlich nicht so sehr als eine Anpassung an die Zeitverhältnisse zu verstehen; es ist vielmehr der Weg, auf dem Christinnen und Christen - und damit die Kirche - zu einem tieferen Verständnis ihres eigenen Glaubens und einer volleren Erkenntnis der Wahrheit vordringen.

3. Innerkirchliche Vergewisserung und kirchenpolitische Verständigungen

Religionsfreiheit - der Öffentlichkeitsanspruch der Kirchen

Erzbischof Dr. Reinhard Marx

Die Deutsche Kommission Justitia et Pax befasst sich seit 2005 mit dem Schwerpunkt Religionen und Religionsfreiheit und den menschenrechtlichen Perspektiven für Religion und Gesellschaft. In einem ersten Schritt wurden die Lehraussagen des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit in ihren Konsequenzen für kirchliches Handeln gegenüber anderen Religionsgemeinschaften und dem Staat reflektiert, unter anderem im Dialog mit den Katholischen Büros der Länder und des Bundes.¹ An dieser Stelle soll das Gespräch zu den Implikationen für Politik und staatliches Handeln fortgeführt werden.

Das gegenwärtig ausgeprägte Interesse am Thema des Umgangs mit den Religionen in unserer Gesellschaft zeigt, dass der Religionsfreiheit und dem geregelten Miteinander eine steigende Bedeutung zukommt - und dass es einen Bedarf an Austausch über die damit verbundenen Fragen gibt. Zu Beginn möchte ich einige Punkte benennen, die aus der Perspektive der Katholischen Kirche wichtig und grundlegend sind, wenn wir über das Thema der Religionsfreiheit sprechen.

„Das Recht auf Religionsfreiheit steht für das Suchen und Fragen nach der Wahrheit, nach Sinn und Ziel des Lebens als einer Fähigkeit und einem Wesensmerkmal des Menschen“, so die Kommission Justitia et Pax in ihrer Erklärung zum Jubiläum der Konzilserklärung *Dignitatis Humanae*.² Das Recht auf Religionsfreiheit eröffnet den dafür notwendigen Raum, dessen die menschliche Person zur umfassenden Ausbildung ihrer Anlagen bedarf. Wie alle Menschenrechte gründet auch die Religionsfreiheit im Respekt vor der Menschenwürde, die ihre politisch-rechtliche Ausprägung eben darin findet, dass sie dem Menschen die freie Selbstbestimmung in religiösen Dingen zuerkennt, wie es die Konzilserklärung *Über die Religionsfreiheit* „*Dignitatis humanae*“ aus dem Jahr 1965 fordert: „Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, 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,

¹ Vgl. dazu die Beiträge von Heidemanns „Menschen zu bilden..., die Liebhaber echter Freiheit sind“, 37-43, und Hense, Die Religionsfreiheit der anderen, 44-59 in diesem Heft.

² Vgl. S. 11-20 in diesem Heft.

gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen - innerhalb der gebührenden Grenzen - nach seinem Gewissen zu handeln.“ (DH 2).

Die Religionsfreiheit schließt nach der Erklärung des Konzils auch die Freiheit gesellschaftlicher Gruppen ein, in religiösen Dingen dem Gewissen zu folgen. Auch wenn die Religionsfreiheit als Menschenrecht jedem einzelnen Menschen zukommt, ist sie nicht in einem engen Sinne als bloß individualistisch zu interpretieren. Sie umfasst auch die gemeinschaftliche Praxis, etwa Gottesdienste, Prozessionen, Religionsunterricht und Initiationsriten wie Erstkommunion und Firmung. Neben der persönlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit (forum internum) schützt die Religionsfreiheit auch das nach außen gerichtete Bekenntnis (forum externum), einschließlich öffentlicher Manifestationen religiöser bzw. weltanschaulicher Überzeugung und Praxis. Die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950 hebt diesen Zusammenhang internen Bekenntnisses und externer Manifestation im Artikel 9 ebenfalls deutlich hervor: Das Recht auf Religionsfreiheit umfasst die Freiheit jeder Person, ihre „Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen.“ Das gemeinsame und öffentliche Handeln in Freiheit ist ein gemeinsames Kernstück kirchlicher und säkularrechtlicher Überzeugungen.

Die Kirche muss in der Öffentlichkeit sichtbar sein

Es gehört zu den Aufgaben einer am Maßstab der Menschenrechte ausgerichteten Gesellschaft, dass sie in der Förderung der Kultur, im Erziehungs- und Bildungsbereich dem Anspruch der Religionsfreiheit Rechnung trägt und besonders junge Menschen auf dem Weg der Suche nach Wahrheit und Sinn unterstützt. Auch der Staat ist zu seiner eigenen Erhaltung und Fundierung bekanntlich auf gesellschaftliche Fundierungen angewiesen, die er nicht gleichsam aus sich selbst heraus generieren kann. Dazu gehören unter anderem Grund- und Werthaltungen, soziale Kohäsion und Gemeinwohlorientierung. Im Interesse des Staates liegt es, wenn in diesen Bereichen auch die Kirchen bestimmte Aufgaben wahrnehmen; er fordert und fördert subsidiäre Strukturen. Die Kirchen wirken mit ihren sozialen, karitativen und kulturellen Beiträgen für die Gesellschaft nicht nur intern auf ihre Mitglieder, sondern werden von staatlicher Seite als ein Beitrag zur Stärkung der Gesellschaft anerkannt, gewollt und gefördert. Erwähnt sei etwa die Rolle der Kirche im sozialen Bereich oder auf dem Feld der Entwicklungspolitik. Die Kirche kann solche bestimmte Funktionen für Staat und Gesellschaft auch tatsächlich übernehmen,

allerdings nur in soweit, als sie damit ihrer kirchlichen Sendung entspricht, die nicht zu reduzieren ist auf die eines „Funktionsträgers“ für soziale oder andere Dienstleistungen.

Deutlich wird die Ambivalenz kirchlicher Sendung am kritischen Potential der Kirche. ‚Zur Verkündigung der christlichen Wahrheit gehört die Verkündigung der in Christus begründeten Wahrheit über den Menschen‘, seine Würde, seine erhabene Bestimmung, seine Rechte, seine Freiheit. Die christliche Heilsbotschaft erstreckt sich aus sich heraus in den sozialen und auch politischen Bereich hinein. Das jedem Menschen zugesprochene Heil ist nicht nur eine private, den einzelnen Menschen betreffende Angelegenheit. Die Kirche kann nicht anders, als in den Kampf für jene Würde, die jeder Mensch in Christus erreicht hat und beständig erreichen kann, einzutreten (Redemptor Hominis, 10 u. 11). Sie muss daher Ungerechtigkeiten beim Namen nennen und die verschiedenen Formen der Ausbeutung anprangern. Die Kirche will konstruktiv zur Überwindung struktureller Ungerechtigkeiten in Staat und Gesellschaft beitragen, sollte sich aber dort distanzieren, wo Staat und Gesellschaft selber in diese Ungerechtigkeiten verstrickt sind - sei es durch staatliches Handeln, sei es durch Unterlassungen.

Balance von Nähe und Distanz zwischen Kirche und Staat

Eine Entleerung des öffentlichen Raums von sichtbarer religiöser Praxis wäre daher nicht nur eine Verarmung des öffentlichen Lebens, insofern wesentliche Elemente unsichtbar werden, die das Leben sehr vieler Menschen auch in modernen Gesellschaften prägen – ganz zu schweigen von der menschenrechtlichen Bedenklichkeit, würde die Kirche aus dem öffentlichen Raum verdrängt. Das spezifisch deutsche Modell von Gewährleistung, Schutz und Förderung der Religionsfreiheit erweist sich im Gegenteil als eine in sich (jedenfalls im Prinzip) sehr konsistente Form staatlicher Förderung gesellschaftlicher Freiheit - und damit eben auch der Religionsfreiheit. Es hebt sich einerseits ab von einem Staatskirchentum britischer oder dänischer Prägung, in denen ein besonderes Nahverhältnis von Staat und einer bestimmten Konfession festgeschrieben ist. Andererseits verlangt das Grundgesetz aber auch nicht, die in Deutschland (und ähnlich in vielen anderen europäischen Staaten) entstandenen Kooperationsverhältnisse zwischen Staat und Religionsgemeinschaften durch ein laizistisches Modell strikter Trennung etwa nach französischem Vorbild zu ersetzen. Insofern ist es sinnvoll, auch in der deutschen Debatte zwischen Säkularität und Laizismus begrifflich zu unterscheiden. Respektvolle Nicht-Identifikation von Staat und Religionsgemeinschaft kennzeichnet die Beziehung des Staates zu den Religionsgemeinschaften hierzulande: Der Staat steht allen Religionsgemeinschaften zunächst und prinzipiell mit gleicher Nähe und Distanz gegenüber

und fördert sie im Rahmen seiner ihm durch das Grundgesetz gebotenen Möglichkeiten. De facto wird diese Kooperation aber bestimmt durch die jeweiligen Beiträge der Kirchen und Religionsgemeinschaften im gesellschaftlichen Leben und der daraus resultierenden Bedeutung für die Gesellschaft insgesamt. Dabei ist zu beachten, dass Kooperationsverhältnisse zwischen Staat und Religionsgemeinschaften dem mittlerweile entstandenen religiös-weltanschaulichen Pluralismus der Gesellschaft gerecht werden. Grundsätzlich aber gilt, dass die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates nicht mit einer allgemeinen „Wertneutralität“ verwechselt werden sollte, wie dies oft geschieht. Als Konsequenz eines hohen „Verfassungswertes“, nämlich des Menschenrechts auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit, ist sie das Gegenteil von ethischer Indifferenz, mit der sie oft zu Unrecht gleichgesetzt wird.

Nicht nur die Religionsfreiheit sondern auch die Position der Kirchen geriete unter Druck durch Tendenzen einer zu starken Vereinnahmung des Staates, etwa unter dem Vorzeichen der kulturellen Prägung unserer Gesellschaft, wie sie mancherorts vielleicht etwas zu rasch von den Lippen geht, wenn etwa zentralen Bekenntniszeichen unseres Glaubens lediglich der Rang kultureller Symbole zugebilligt wird. Unbestritten dehnt sich die Kompetenz des Staates auf die Gestaltung des kulturellen Lebens aus. Dafür steht der Kulturauftrag der Bundesländer. Gleichwohl sind dem Wirken des Staates auch hier Grenzen gesetzt: Es ist nicht gerechtfertigt, religiöse Belange dem Gestaltungsbereich des Staates zu übertragen, indem sie schlicht als kulturpolitische Größen definiert werden. Dem stehen der Anspruch und das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften gegenüber, mit ihrem Bekenntnischarakter den Menschen umfassend auch in seiner Transzendenz anzusprechen und zu fordern. Dem steht zugleich die Rechtswirklichkeit des Staates gegenüber, der genau aus diesem Grund etwa die inhaltliche Ausgestaltung des Religionsunterrichts eben nicht selbst vornimmt, sondern den Religionsgemeinschaften übertragen hat - vorbehaltlich natürlich seiner Rolle als Garant freiheitlich-demokratischer Grundsätze, an denen sich jeder Unterricht auszurichten hat.

Grenzen der Religionsfreiheit

Eine politische Frage, die sich in den letzten Jahren mit zunehmender Dringlichkeit stellt, betrifft die Grenzen der Religionsfreiheit. Dass es solche Grenzen geben muss, ist im Prinzip unbestritten und wird ausdrücklich auch vom Konzil festgehalten (DH 7). Dem Staat kommt also durchaus die Aufgabe zu, zu definieren, was religiöses Bekenntnis ausmacht, und was eben nicht mehr in diesen besonders schutzwerten Freiraum gefasst werden kann: Der Staat benötigt daher einen eigenen Rechtsbegriff von ‚Religion‘,

‚Glaube‘, ‚Bekenntnis‘ und ‚Religionsausübung‘ (Artikel 4 GG). Diese Begriffe sind durch den Staat jedoch inhaltsleer zu fassen und nur in ein säkulares Rahmenrecht zu übersetzen, das die Religionsgemeinschaften ihrerseits zu füllen haben. „Die Säkularisierung des Rechts zur Abwehr der Säkularisierung der Religion“ fasst Martin Heckel diesen „Übersetzungs-Prozess“ prägnant zusammen. Auf diese Weise ist beispielsweise nach den Vorgaben von Artikel 7.3 Grundgesetz der Religionsunterricht geregelt. Die Grenzen der Religionsfreiheit werden durch Gemeinwohlbelange je politisch zu definieren sein. Sie sind in Schrankengesetze zu fassen und nur jeweils situationsbedingt in differenzierter Weise zur Anwendung zu bringen.

Lassen Sie es mich zum Schluss pointiert formulieren: Ich stehe ein für den Anspruch der Kirchen auf öffentliches Wirken. Wir wollen zu mehr Gerechtigkeit und Frieden beitragen und in diesem Sinn die Gesellschaft beeinflussen. Verkündigung, sozialer Einsatz, Beiträge zu Bildung und Erziehung geschehen immer auch öffentlich. Dieses öffentliche Wirken der Kirchen und Religionsgemeinschaften, dass durch die Religionsfreiheit eröffnet und gesichert ist, ist kein Selbstzweck und dient keineswegs nur der Bestandssicherung der Kirchen selbst. Es muss durchaus im Interesse der Politik liegen: Die Kirche antwortet auf Grundfragen der Menschen, sie wirkt sinnstiftend und dient so letztlich auch dem Gemeinwohl.

Dignitatis Humanae: Von der Toleranz zur Religionsfreiheit

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins

Ziel der folgenden Skizze ist es, in theologisch-sozialethischer Perspektive das Verständnis der Religionsfreiheit in der gegenwärtigen Lehre der katholischen Kirche nachzuzeichnen und den darin gewonnenen menschenrechtlichen Ansatz zu profilieren.¹ In diesem Rahmen sind einige gegenwärtig zentrale Fragen bzw. Aufgaben angesichts aktueller gesellschaftlicher/religionspolitischer Herausforderungen zu markieren, die intensiverer Diskussion bedürfen und die die - nach meiner Einschätzung noch gar nicht ausgeschöpfte - Bedeutung der im Konzil erarbeiteten Position der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit unterstreichen.

1. Religionsfreiheit als Menschenrecht - Grundlinien der Konzilsposition

Im Folgenden stelle ich die personrechtliche Position des Konzils, wie sie in der *Erklärung über die religiöse Freiheit „Dignitatis humanae“* (1965) niedergelegt ist, in Grundlinien und in enger Orientierung am Text dar; ich beziehe mich dabei schwerpunktmäßig auf den ersten Teil des Textes, der menschenrechtlich argumentiert; den zweiten Teil, der die konziliare Lehre auf der Grundlage der Offenbarung „ad intra“ plausibilisiert, werde ich hier nicht eigens besprechen.² Profil und Tragweite des Verständnisses

¹ Bewusst charakterisiere ich diesen Text, der als Beitrag für einen Studientag zu aktuellen Problemen der Religionsfreiheit konzipiert wurde, als Skizze: Es geht darum, Grundkoordinaten der konziliaren Position nachzuzeichnen. Weder kann hier eine Einordnung in die historische Entfaltung der Ideen geleistet werden, die im Konzil als kirchliche Lehre ausformuliert wurden (vgl. dazu für die Entwicklung in Deutschland v. a. die grundlegende Arbeit von Rudolf Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1789 - 1965)*, Paderborn 2005), noch kann die Konzilsposition hier systematisch-theologisch im Horizont der dogmatischen und ethischen Diskussionen über Wahrheit und Freiheit sowie über Theonomie und Autonomie evaluiert werden (vgl. dazu u. a. die Beiträge von Walter Kasper, *Wahrheit und Freiheit: die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1988, Heidelberg 1988; ders., *Religionsfreiheit als theologisches Problem*, in: Johannes Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 210-229; Gerhard Höver, *„Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“*. Zur Grundlegung und Konkretisierung der Religionsfreiheit im Verständnis der katholischen Kirche, in: H. Kreß (Hg.), *Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform* (Ethik interdisziplinär Bd. 5), Münster 2004, 59-77; zur neueren Diskussion um *Dignitatis humanae* vgl. auch Edouard Divry, *Sur les consequences du droit de la liberté religieuse proclamé à Vatican II*, in: *Revue Thomiste* 103 (2003) 249-290.

² Textzitate folgen der Neuübersetzung in Peter Hünemann (Hg.) *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (= Her-

der Religionsfreiheit als Menschenrecht im Spiegel der konziliaren Lehre werden thesenartig markiert und gegenüber einer Position profiliert, die das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften auf das Prinzip der Toleranz gründen will.

1.1 Religionsfreiheit ist Recht der Person

Mit der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ hat die katholische Kirche Religionsfreiheit erstmals offiziell und in vollem Umfang als Menschenrecht anerkannt. Dieser höchst gewichtige Schritt ist im Zusammenhang der konziliaren „Öffnung zur Welt“ und insbesondere mit der Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII., „Pacem in terris“ (1963), zu lesen, in der die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen zustimmend und in einer eigenständigen Adaption unter dem Vorzeichen des christlichen Persondenkens rezipiert worden ist.³

Unabhängig vom religiösen Bekenntnis wird Religionsfreiheit in DiH als *Recht der Person* identifiziert: „Religionsfreiheit‘ wird [...] als ein Gut verstanden, das allen konkret-inhaltlichen Stellungnahmen vorausliegt, [sie] und diese in angemessener Weise zu allererst ermöglicht“⁴. Damit ist eine deutliche Abkehr von der früheren Lehrposition der Kirche vollzogen, die ein „Recht der Wahrheit“ als gleichsam politischen Anspruch behauptet hatte. Dieser Auffassung gemäß hatte „nicht der Mensch als solcher, sondern die Wahrheit [...] recht“.⁵ Bezogen auf die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens bedeutete dies aber: „[N]ur die Kirche als die Instanz, die konkret über die Wahrheit entscheidet, und diejenigen, die ihr angehören, haben recht. Die Allgemeinheit und Gegenseitigkeit des Rechts ist damit verneint“. Insofern kommt Böckenförde zu dem Urteil, der Grundsatz „nur die Wahrheit hat Recht; der Irrtum hat kein Recht“ formuliere eine „prinzipiell sozial unverträglich[e]“ Theorie⁶. Vor diesem Hintergrund erschließt sich die Tragweite der im Konzil erarbeiteten neuen Position, die mit der Anerkennung der Person bzw. des Subjekts als Träger des Freiheitsrechts auch in religiösen Dingen (DiH 2) in der Tat einen echten „Paradigmenwechsel“ darstellt.⁷

ders Theologischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1), Freiburg i.Br., 2004; in Übereinstimmung mit diesem Kommentarwerk verwende ich das Kürzel DiH.

³ Heimbach-Steins, Marianne, Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse - Konfliktfelder - Zukunftschancen, Mainz 2001, 11 – 36.

⁴ Siebenrock, Roman, Theologischer Kommentar über die religiöse Freiheit, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Herders Theologischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 169.

⁵ Böckenförde, Ernst Wolfgang, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg 1990, 33 - 58, 44.

⁶ Ebd.

⁷ Siebenrock, Roman, Theologischer Kommentar über die religiöse Freiheit, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Herders Theologischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4), Freiburg i. Br. 2005, 125 - 218, 173.

1.2 Würde der Person - Vermittlung von Wahrheits- und Freiheitsanspruch

Grundlegend für Position und Duktus der Konzilserklärung ist die Argumentation mit der Würde der Person.⁸ Dies wird bereits mit dem ersten Satz deutlich markiert: „Der Würde der menschlichen Person 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 Ratschusses und einer verantwortlichen Freiheit bedienen und diese gebrauchen, nicht durch Zwang veranlasst, sondern durch das Bewusstsein der Pflicht geleitet.“ (DiH 1) Dazu schreibt die Deutsche Kommission *Justitia et Pax* in ihrer in dem vorliegenden Band abgedruckten Erklärung „Wahrheit braucht Freiheit!“ zum 40. Jahrestag des Erscheinens der Konzilserklärung: „Dass aus der Achtung der Würde des Menschen ein Anspruch auf rechtliche Anerkennung und rechtlichen Schutz der Freiheit folgt, ist [...] eine spezifisch moderne Einsicht, der sich die Kirche nicht von Anfang an geöffnet hat. Die Erklärung des Konzils steht insofern für einen weit reichenden Perspektivwechsel, als sie das moderne Freiheitsbewusstsein, das von der Kirche lange Zeit unter den Verdacht der Auflösung religiöser und moralischer Verbindlichkeiten gestellt worden war, nun als einen ethischen Fortschritt anerkennt.“⁹

Der Anerkennung des modernen Freiheitsbewusstseins als Ausdruck der Personwürde entspricht das glaubenstheologische Fundament, auf dem allein der personale Freiheitsanspruch mit dem religiösen Wahrheitsanspruch vermittelt werden kann: Glaube kann nur in Freiheit angenommen werden (vgl. DiH 1). Das Konzil hebt hier deutlich auf die Unterscheidung von sittlicher Verpflichtung (Gewissensbindung) und rechtlicher Pflicht ab, wenn es von der menschlichen Pflicht, „die Wahrheit zu suchen und sie, wenn sie erkannt ist, anzunehmen und zu bewahren“ (DiH 1 [2]), sagt: „In gleicher Weise aber bekennt die Heilige Synode, dass diese Pflichten das Gewissen der Menschen berühren und binden und die Wahrheit sich nicht anders auferlegt als kraft der Wahrheit selbst, die zugleich sanft und stark in die Gemüter eindringt.“ (DiH 1 [3]). Das ist theologisch keine neue Einsicht, neu sind aber die im Konzil gezogenen politisch-rechtlichen Konsequenzen.¹⁰ Gegenüber der bis zum Konzil - wenn auch in verschiedenen Abschattierungen - vertretenen Position bedeutet dies eine grundlegende Neuorientierung, insofern der unaufgebbare religiöse Wahrheitsanspruch nun personalisiert und der Gewissensverantwortung der Gläubigen wie der Nicht-Gläubigen anheim gestellt wird.

Weit entfernt davon, den Wahrheitsanspruch (zugunsten der Freiheit) zu relativieren, wird damit das Verhältnis der Sphären von Religion und Glaube auf der einen, Recht

⁸ Vgl. auch Siebenrock, 170.

⁹ Vgl. „Von der Toleranz zur Religionsfreiheit“. Erklärung der Deutschen Kommission *Justitia et Pax* anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung „*dignitatis humanae*“, in diesem Band 11-20

¹⁰ Vgl. ebd., 15

und Politik auf der anderen Seite grundlegend neu bestimmt. In den Worten der Pastorkonstitution des Konzils: „Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person. Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. *Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen.*“ (Gaudium et spes, 76; Hervorhebung mhs). Entsprechend der Entflechtung der Sphären von Religion und Politik modifiziert die Kirche ihre Erwartung an die Politik; sie erkennt Religionsfreiheit als „Prinzip für Staat und Gesellschaft“¹¹ und die daraus resultierenden Freiheitsgewinne, Verpflichtungen und Selbstbegrenzungen beider Seiten an. Das hat Konsequenzen für die Artikulation des positiven gesellschaftlichen Gestaltungsanspruchs der Religion ebenso für wie für die nähere Bestimmung von Reichweite und Grenzen des Rechtes auf Religionsfreiheit.

1.3 Religionsfreiheit ist Voraussetzung für die Wahrnehmung von öffentlicher Verantwortung durch Kirche(n) und Religionsgemeinschaften

Religionsfreiheit wird als Voraussetzung dafür verstanden, dass „religiöse Orientierung für die Gesamtgesellschaft in all ihren Dimensionen fruchtbar gemacht werden kann“¹² Indem die Erklärung dies ausdrücklich proklamiert, gibt sie dem *positiven Orientierungs- und Gestaltungsanspruch* Ausdruck, mit dem Kirche sich (und andere Religionsgemeinschaften) in die Gesellschaft eingebunden und verpflichtet sieht. Dieser Anspruch bildet - wenn auch nicht mit Ausschließlichkeit - das Pendant zu der Enthaltbarkeit („weltanschauliche Neutralität“) hinsichtlich religiöser Bekenntnisse, welche der Staat zu beobachten hat, um das Recht auf religiöse Freiheit gewährleisten zu können. Um entsprechende Folgerungen aus der religiösen Freiheit zu ziehen, rekurriert die Konzilerklärung auf das Prinzip Gemeinwohl¹³, dem die einzelnen Bürger ebenso wie die gesellschaftlichen Akteure (einschließlich der Kirchen und Religionsgemeinschaften) und der Staat auf je eigene Weise verpflichtet sind. Im Blick auf den Staat heißt es: „Die unverletzlichen Rechte des Menschen zu schützen und zu fördern gehört wesentlich zur

¹¹ Vgl. ebd., 17

¹² Vgl. Siebenrock, 177.

¹³ Unter Rückgriff auf die Enzyklika *Pacem in terris* wird das Gemeinwohl definiert: „Da das Gemeinwohl der Gesellschaft, das die Gesamtheit derjenigen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens ist, durch die die Menschen ihre eigene Vervollkommnung voller und leichter erreichen können, am meisten in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person besteht, betrifft die Sorge für das Recht auf religiöse Freiheit sowohl die Bürger als auch die gesellschaftlichen Gruppen, die staatlichen Gewalten sowie die Kirchen und andere religiöse Gemeinschaften in der einem jeden eigentümlichen Weise, je nach ihrer Pflicht gegenüber dem Gemeinwohl.“ (DiH 6 [1])

Pflicht jedweder staatlichen Gewalt. Die staatliche Gewalt muss also durch gerechte Gesetze und durch andere geeignete Mittel wirksam den *Schutz der religiösen Freiheit aller Bürger übernehmen und für die Förderung des religiösen Lebens günstige Bedingungen schaffen*, damit die Bürger wahrhaft die Rechte der Religion auszuüben sowie ihre Pflichten zu erfüllen vermögen und die Gesellschaft selbst die Güter der Gerechtigkeit und des Friedens genießt, die aus der Treue der Menschen gegenüber Gott und seinem heiligen Willen hervorkommen.“ (DiH 6 [2])

Damit geht es nicht um direkte Förderung der religiösen Institutionen oder der religions-spezifischen Aktivitäten der Bürger, sondern um ein Bündel indirekter Maßnahmen, welche die Voraussetzungen sichern sollen, unter denen die Bürgerinnen und Bürger ihre religiöse Freiheit verwirklichen und ihren spezifischen Beitrag zur Entwicklung der Gesellschaft leisten können. Der Staat soll weder einseitig bestimmte religiöse Traditionen bevorzugen noch einer antireligiösen Strategie folgen.¹⁴ Die Rede von den staatlicherseits zu schaffenden „günstigen Bedingungen“ zur Ausübung der religiösen Rechte provoziert allerdings die Frage nach Reichweite und Grenzen der Religionsfreiheit.

1.4 Religion ist nicht Privatsache - Religionsfreiheit hat eine korporative Dimension

Religion ist im Verständnis der Konzilserklärung dezidiert nicht Privatsache und insofern nicht beschränkt auf das „forum internum“. Das Recht hat „neben der individuell-personalen wesentlich eine soziale Dimension“¹⁵ (vgl. DiH 4). Zum einen ist die Person als Rechtsträgerin auf Entfaltung in sozialen Zusammenhängen und Institutionen angelegt; zum anderen ist religiöses Leben im Verständnis der Kirche wesentlich mit Gemeinschaft und mit einem Ethos der Weltgestaltung verbunden und muss schon deshalb auch in kommunitären Zusammenhängen vollziehbar sein. Insofern werden auch für das Recht auf Religionsfreiheit eine kommunitäre und eine korporative Dimension beansprucht, in der sich zugleich der Zusammenhang des Rechtes auf religiöse Freiheit mit einer ganzen Reihe anderer Menschenrechte spiegelt. Dies betrifft die eigene Leitungskompetenz, die Freiheit des Kultes, der Seelsorge und der Katechese sowie die Freiheit zur Bildung von Institutionen, die den eigenen Aufgaben entsprechen; außerdem die Freiheit, Amtsträger zu bestellen und einzusetzen, Gütererwerb, Bauwesen und Kommunikation.¹⁶ Das Recht, den eigenen Glauben ungehindert zu bezeugen und zu lehren („Recht auf Mission“), wird ebenfalls ausdrücklich benannt, allerdings mit einer gewichtigen Präzisierung, welche Methoden des Proselytismus, die der Freiheit des Glaubens

¹⁴ vgl. Siebenrock, 180.

¹⁵ Ebd., 174.

¹⁶ Ebd., 177.

unangemessen sind, nicht nur als moralisch fragwürdig, sondern ausdrücklich als Rechtsmissbrauch ausschließt: „Bei der Ausbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Bräuchen aber muss man sich stets von jeder Art Handlung fernhalten, die nach Zwang bzw. unehrenhafter oder weniger rechter Überredung zu schmecken scheint, insbesondere wenn es sich um Ungebildete oder um Bedürftige handelt. *Eine solche Handlungsweise muss als Missbrauch des eigenen Rechts und als Verletzung des Rechtes anderer angesehen werden.*“ (DiH 4 [4]; Hervorhebung mhs). Gerade der letzte Gedanke zeigt, dass die Erklärung mit diesen Konkretisierungen eine religiös plurale Gesellschaft voraussetzt und mindestens implizit für eine solche plädiert; kurz gesagt: „Die Forderung nach Kirchenfreiheit ist zur Freiheitsforderung für alle geworden“.¹⁷ Mit dem Hinweis auf freiheitswidrige und deshalb zu verwerfende Methoden religiöser Propaganda werden zugleich *Grenzen* des Rechts auf Religionsfreiheit angesprochen. Jedes Recht und jede Freiheit implizieren sittliche und soziale Bindungen ihrer Träger. Einschränkungen der Religionsfreiheit von Staats wegen hingegen kann es nach DiH nur im Blick auf die Wahrung der „gerechten öffentlichen Ordnung“ geben (vgl. DiH 7); das ist ein schwieriges Kriterium, das seinerseits anfällig ist für ideologische Vereinnahmungen. Die Konzilsväter versuchen es daher zu präzisieren mit dem Bezug auf eine *rechtsstaatliche* Ordnung, die ihrerseits jedoch als *legitim* im Sinne einer vorpositiven sittlichen Grundlage des Rechts ausweisbar sein muss. Zudem dient auch der Grundsatz, dass im Zweifelsfall für die Freiheit einzutreten sei,¹⁸ der Präzisierung und der Vorbeugung gegenüber einer machtpolitischen Instrumentalisierung; dieses Kriterium spiegelt erneut sehr deutlich den mit der Enzyklika „Pacem in terris“ und der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ insgesamt vollzogenen Paradigmenwechsel zugunsten eines menschenrechtlichen Denkens in der kirchlichen Lehre. Was hier gesagt ist, bleibt nach dem Urteil der Konzilsväter nicht ohne religionspolitische Konsequenzen für den Status der katholischen Kirche im modernen Gemeinwesen.

1.5 Das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen und der Gleichheitsgrundsatz stehen einer Reduktion auf Toleranz entgegen.

Dies wird deutlich in einer Passage des Textes, mit der staatskirchliche Konstellationen in den Blick genommen werden: „Wenn unter Beachtung der besonderen Umstände der Völker einer religiösen Gemeinschaft besondere staatliche Anerkennung in der rechtlichen Ordnung des Staates zuteil wird, ist es nötig, dass zugleich für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften das Recht auf Freiheit im religiösen Bereich anerkannt und ge-

¹⁷ Vgl. ebd., 177.

¹⁸ Ebd., 183f.

wahrt wird. Schließlich ist von der staatlichen Gewalt Vorsorge zu treffen, dass die rechtliche Gleichheit der Bürger, die selbst zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals offen oder insgeheim aus religiösen Gründen verletzt wird und es unter ihnen keine unterschiedliche Behandlung gibt.“ (DiH 6 [3/4]) Die Passage kann mit Fug und Recht als kritische Replik auf Konstellationen eines katholischen Staatskirchentums gelesen werden, die im Entstehungskontext des Textes ja noch keineswegs als generell obsolet gelten konnten. Unter dem markant gesetzten menschenrechtlichen Vorzeichen kann „das Konzil die Möglichkeit, den Katholizismus als Staatsreligion zu etablieren, nur noch als geschichtliche Ausnahme erwähnen. Was früher erklärtes Ziel in der Bestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses war, ist jetzt nur noch als hypothetische geschichtliche Möglichkeit denkbar - und unter diesen Voraussetzungen nur mit stark eingeschränktem Profil annehmbar.“¹⁹

Was hier zum Ausdruck gebracht worden ist, erscheint in heutiger Relecture vor allem im Blick auf die aktuelle Debatte um Religionsfreiheit und/oder Toleranz bemerkenswert. Standen im historischen Entstehungskontext Idee und Realität eines katholischen Staatskirchentums im Fokus der Aussage, so gewinnt sie im gegenwärtigen Rezeptionskontext durchaus weiter reichende Bedeutung, etwa im Hinblick auf islamische Staaten. Deutlich ist, dass nicht auf das Prinzip bloßer Toleranz gegenüber „anderen“ Religionen rekurriert, sondern echte Religionsfreiheit auch für solche Konstellationen eingefordert wird (was *prima facie* nach der Quadratur des Kreises aussieht, wohl aber als vorsichtiger Ausdruck eines Grundsatzkritik an jeder Art ‚staatskirchlicher‘ Konstellation zu lesen ist). Diese Lesart wird einerseits durch die anschließende Betonung der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz gestützt, andererseits aber auch durch die theologische Grundsatzposition, die das Konzil in seiner *Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen* „*Nostra aetate*“ formuliert hat, unterstrichen und bestätigt.

Diese im Konzilstext zwar vorsichtig eingeführte, aber deutliche Position steht in Spannung zu einer aktuell in manchen rechtswissenschaftlichen Beiträgen beobachtbaren Tendenz, angesichts des gesteigerten religiösen Pluralismus Religion(en) aus der öffentlichen Sphäre zurückzudrängen und Religionsfreiheit auf bloße Toleranzgewährung gegenüber den Individuen zu reduzieren. Ebenso widerspricht das Verständnis des Konzils einer „Verwechslung der rechtsstaatlichen Säkularität - d. h. der in der Religionsfreiheit selbst begründeten institutionellen Ausdifferenzierung von Staat und Religionsgemeinschaften - mit einem laizistischen Programm der Purifizierung des öffentlichen Raums von religiösen Symbolen“.²⁰ Im Sinne der Konzilserklärung gehört es zur Gemeinwohl-

¹⁹ Ebd., 181.

²⁰ Vgl. Stellungnahme „Von der Toleranz zur Religionsfreiheit“, 16 im vorliegenden Heft.

orientierung des Staates, das religiöse Leben seiner Bürger anzuerkennen und zu fördern; ein prinzipiell indifferenter oder laizistischer Staat würde dieser Konzeption nicht gerecht. Der Staat, der der Würde und Freiheit der Menschen verpflichtet ist, muss vielmehr „für dessen transzendente Berufung offen sein“.²¹

2. Religionsfreiheit ist mehr als Toleranz - eine historische Reminiszenz

Die konziliare Position der Kirche zur Religionsfreiheit, wie sie mit der Erklärung „Dignitatis humanae“ erarbeitet worden ist, hebt sich, wie bereits angedeutet, in ihrer paradigmatischen Bedeutung vor der Kontrastfolie der vorkonziliaren Lehre ab. Noch Papst Pius XII. hatte - durchaus im Bewusstsein für die politische Notwendigkeit, den faktisch bereits pluralen weltanschaulichen Konstellationen der europäischen Nachkriegsgesellschaften im staatlichen Recht Rechnung tragen zu müssen - die Position vertreten: Recht im strikten Sinne könne nur der Wahrheit gebühren, nicht dem Irrtum; um der Wahrung des sozialen Friedens willen könne allerdings staatliche Toleranz gegenüber den Irrenden ein Gebot des Gemeinwohls sein. Als „locus classicus“ für die von Pius XII. vertretene Position gilt eine Ansprache vor dem Verband der katholischen Juristen Italiens vom 6. Dezember 1953 zum Thema „Die religiöse Toleranz in der Staatengemeinschaft“.²² Darin wird das faktische Recht der Staaten anerkannt, „die religiösen und moralischen Angelegenheiten durch ein eigenes Gesetz“, also auf der Ebene des bürgerlichen Rechtes, zu regeln; zugleich wird gefordert, es müsse „im gesamten Gebiet der Staatengemeinschaft allen Bürgern jedes Mitgliedstaats *erlaubt* sein, seine (sic) Glaubensüberzeugungen und seine ethische und religiöse Praxis auszuüben, soweit diese nicht mit den Strafgesetzen des Staates, in dem er sich aufhält, in Widerspruch stehen.“²³ (Hervorhebung mhs).

Mit der Forderung, die individuelle Religionsausübung müsse im Rahmen der Achtung der Gesetze erlaubt sein, wird aber keineswegs ein individuelles Recht auf religiöse Freiheit behauptet. Das hebt der Folgetext deutlich hervor: Es wird lediglich zugestanden, dass die vorausgesetzte staatliche „Pflicht, sittliche und religiöse Verirrungen zu unterdrücken“, für das Staatswesen einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft „keine letzte Norm des Handelns sein [kann]“, sondern „höheren und allgemeineren Normen untergeordnet werden [muss], die unter gewissen Verhältnissen erlauben, ja es vielleicht sogar als den besseren Teil erscheinen lassen, den Irrtum nicht zu verhindern, um ein

²¹ Siebenrock, 176.

²² Utz, Arthur F. / Groner, Joseph F. (Hgg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., II. Band, Freiburg / Schw. 1954, Nrn. 3963 – 3986.

²³ Ebd., Nr. 3972.

höheres Gut zu verwirklichen“.²⁴ Dieses höhere Gut, um dessentwillen der Staat nach Auffassung des Papstes aus der Pflicht der aktiven Verteidigung der Wahrheit situationsbezogen entlassen werden kann, ist das friedliche Zusammenleben in der Gesellschaft und in der Völkergemeinschaft. Aber, daran wird kein Zweifel gelassen, dieses Zugeständnis setzt die grundsätzliche Position des „Rechtes der Wahrheit“ gerade nicht außer Kraft. Die Formel, mit der das Toleranzprinzip propagiert wird, umfasst dementsprechend zwei Prinzipien: „1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein“.²⁵

Beide Prinzipien erscheinen allenfalls auf den ersten Blick als erledigt: Das erste findet heute unter Anhängern religiöser Fundamentalismen unterschiedlicher Provenienz (und auch in von entsprechenden Haltungen bestimmten Staatswesen) Zuspruch; insofern kann es nicht einfach als irrelevant ad acta gelegt werden, auch wenn es unter dem Vorzeichen der Menschenrechte als Rechtsprinzip ‚säkularer‘ Gesellschaften obsolet ist - und seit dem konziliaren Paradigmenwechsel auch mit der offiziellen katholischen Lehre ganz explizit als nicht vereinbar ausgewiesen ist. Das zweite Prinzip ist, sofern es dem Staat religiöse Toleranz „erlaubt“, heute ebenfalls unter veränderten Vorzeichen durchaus aktuell: War dieses „Zugeständnis“ bei Pius XII. ein vorsichtiger Schritt der Öffnung hin zu einem moderneren Staatsverständnis und faktisch ein wichtiges Moment der Wegbereitung für die konziliare Lehre über die religiöse Freiheit, so werden gegenwärtig im säkularen juristischen Diskurs Stimmen hörbar, die für eine Beschränkung von Verständnis und Reichweite des Rechtes auf religiöse Freiheit und für eine Reetablierung des Toleranzprinzips votieren. Die Bedeutung von Religion als öffentlicher Faktor, dessen Artikulation durch das Personrecht auf religiöse Freiheit staatlicherseits geschützt wird, muss heute gegen aktuelle Plädoyers verteidigt werden, die entweder Religion nur als Privatsache gewichtet wissen wollen²⁶ oder den gesteigerten religiösen Pluralismus durch staatliche Eingriffsbefugnisse im Sinne der bloßen Tolerierung domestiziert sehen möchten.²⁷

Eine Reduktion von Religionsfreiheit auf bloße Toleranz gegenüber „privater“ Religiosität würde einen erheblichen Rückschritt hinter die im zwanzigsten Jahrhundert sowohl in der allgemeinen Menschenrechtsentwicklung als auch in der kirchlichen Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht gewonnene Position bedeuten. Das Plä-

²⁴ Ebd., Nr. 3977.

²⁵ Ebd., Nr. 3978.

²⁶ So z. B. Bundesjustizministerin Brigitte Zypries in ihrer religionspolitischen Rede vom 12. Dezember 2006 in der Humboldt-Universität zu Berlin.

²⁷ So vor allem Ladeur, Karl-Heinz /Augsberg, Ino, Toleranz - Religion - Recht. Die Herausforderung des „neutralen“ Staates durch neue Formen von Religiosität in der postmodernen Gesellschaft, Tübingen 2007.

doyer für eine Privatisierung der Religion verkennt den auch in der Religionsausübung konstitutiven sozialen Bezug ebenso wie den in einem weiten Sinne politischen Charakter von Religion als Quelle gesellschaftlicher Wertorientierungen und einer entsprechenden Gestaltungsverantwortung. Der Ruf nach einer Restitution der Toleranz als Staatsprinzip scheint der Sorge zu entspringen, das Recht auf Religionsfreiheit schütze auch solche Überzeugungen, die sich gegen die Grundlagen des säkularen Staates richten könnten und damit den sozialen Frieden der Gesellschaft auf Dauer gefährden. Zwar ist nicht zu bestreiten, dass die gesteigerte religiöse Pluralität unserer westeuropäischen Gesellschaften beträchtliche Herausforderungen auch hinsichtlich deren Integrationsfähigkeit mit sich bringt. Die Aushöhlung des Rechtes auf Religionsfreiheit und die Rückführung auf ein Modell staatlicher Toleranz ist aber keine angemessene Antwort auf diese Herausforderung.

Integrationspolitik darf nicht zu Lasten der Freiheitsrechte der Person, speziell auch der Religionsfreiheit, gehen. Es wird auch nicht einer echten Integration dienen, gerade jene Ressourcen der Gesellschaft - und dazu gehören die Kirchen und Religionsgemeinschaften - in ihrer durch das Recht auf Religionsfreiheit als korporatives Recht geschützten Handlungs- und Artikulationsfreiheit zu beschneiden, die als Generatoren von Wertbewusstsein, Verantwortung und sozialem Zusammenhalt wirken. Um mit der zweifellos herausfordernden Situation möglicher und/oder tatsächlicher Konkurrenz von Wertkonzepten und Überzeugungen sozial verträglich und befriedend umzugehen, kann daher nicht eine Beschneidung der Religionsfreiheit das Mittel der Wahl sein.

Eher wäre über notwendige *gesellschaftspolitische* Weiterungen im Verständnis von Religionspolitik über die Rechtspolitik hinaus nachzudenken. Ein solches Postulat kann viele Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und Zusammenlebens von der Bildungs- bis zur Gesundheitspolitik betreffen. Auf dieser Ebene hat m. E. dann auch die Forderung der Toleranz ihren angemessenen und unverzichtbaren Ort: Als politische Tugend der Bürgerinnen und Bürger eines Gemeinwesens wie auch der miteinander möglicherweise konkurrierenden weltanschaulichen und religiösen Gruppen der Gesellschaft ist Toleranz eine unerlässliche Ressource friedlichen und friedensfördernden Miteinanders und ein notwendiges Moment für ein menschenrechtliches Ethos, ohne das eine freiheitliche Rechtsordnung und in ihr ein Recht auf Religionsfreiheit auf die Dauer nicht funktionieren kann. Als Alternative zum Recht auf Religionsfreiheit Toleranz zur Maxime staatlichen Handelns zu erklären, dürfte hingegen ein Holzweg sein.

Quellentexte:

Peter Hünemann (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (= Herders Theologischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1), Freiburg i. Br. 2004.

Utz, Arthur F. / Groner, Joseph F. (Hgg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., II. Band, Freiburg / Schw. 1954.

Zitierte Literatur

Böckenförde, Ernst Wolfgang, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg 1990, 33 - 58.

Deutsche Kommission Justitia et Pax, Wahrheit braucht Freiheit. Justitia et Pax zu aktuellen Herausforderungen der Religionsfreiheit anlässlich des 40. Jahrestages der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ (7. Dezember 2005), in diesem Band, 11-20.

Divry, Edouard, Sur les consequences du droit de la liberte religieuse proclamé à Vatican II, in: Revue Thomiste 103 (2003) 249 - 290.

Heimbach-Steins, Marianne, Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse - Konfliktfelder - Zukunftschancen, Mainz 2001.

Höver, Gerhard, „Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“. Zur Grundlegung und Konkretisierung der Religionsfreiheit im Verständnis der katholischen Kirche, in: Kreß, Hartmut (Hg.), Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform (Ethik interdisziplinär Bd. 5), Münster 2004, 59 - 77.

Kasper, Walter, Wahrheit und Freiheit: die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1988, Heidelberg 1988.

Kasper, Walter, Religionsfreiheit als theologisches Problem, in: Schwartländer, Johannes, (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 210 - 229.

Ladeur, Karl-Heinz / Augsberg, Ino, Toleranz - Religion - Recht. Die Herausforderung des „neutralen“ Staates durch neue Formen von Religiosität in der postmodernen Gesellschaft, Tübingen 2007.

Siebenrock, Roman, Theologischer Kommentar über die religiöse Freiheit, in: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hgg.), Herders Theologischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4), Freiburg i. Br. 2005, 125 - 218 (mit umfangreicher Literaturliste).

Uertz, Rudolf, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789 - 1965), Paderborn u. a. 2005.

Zypries 2006: 5. Rede zur Religionspolitik von Bundesjustizministerin Brigitte Zypries, MdB, in der Humboldt-Universität am 12. Dezember 2006 in Berlin

http://www.bmj.bund.de/enid/6d09eb0298232256b9bc6b04f975466b,ea2654706d635f6964092d0933373538093a0979656172092d0932303036093a096d6f6e7468092d093132093a095f7472636964092d0933373538/Ministerin/Reden_129.html

„Menschen zu bilden..., die Liebhaber echter Freiheit sind“ (DH 8) - Kommentar zur Diskussion aus missionstheologischer Sicht

Katja Heidemanns

Die Lobbyarbeit der Kirche aus dezidiert theologischer Sicht zu kommentieren liegt neben Inputs aus menschenrechtlicher und aus staatskirchenrechtlicher Sicht nahe. Warum jedoch ein Kommentar gerade aus *missionstheologischer* Sicht? Vielen Zeitgenossen drängt er sich nicht gerade auf, der Zusammenhang von Mission und Freiheit, von Mission und Religionsfreiheit. Mission wird landläufig noch immer eher mit Zwang, Verhinderung oder doch zumindest Einschränkung von Freiheit verbunden. Denken wir etwa an die Kritik an der Missionspraxis fundamentalistischer Gruppierungen. Hinter der These von einem Grundwiderspruch zwischen Mission und Religionsfreiheit steht der Verdacht, die Missionsarbeit der Kirche führe, wenn auch nicht intendiert, so doch im Ergebnis, dazu, dass die Gewissensbildung manipuliert und der Gewissensentscheid ersetzt werde und beeinträchtigt so die Religionsfreiheit. Dieser Verdacht scheint sich insbesondere dort zu bestätigen, wo die Kirche in ihrem missionarischen Handeln auf Menschen trifft, die in ökonomisch, sozial und/oder kulturell bedingten Unterdrückungs- oder Armutsverhältnissen leben. Gerade dieser Umstand erschwert es in der Praxis, die Grenze zu bestimmen, an der die Glaubens- und Gewissensfreiheit jener Menschen verletzt wird, die die missionierende Kirche durch ihre Verkündigung in Wort und Tat für die christliche Botschaft zu gewinnen sucht.

Im Licht der diesen Band beschäftigenden Fragestellung möchte ich eine andere Perspektive vorschlagen: Die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Religionsfreiheit und Mission verweist sowohl nach innen als auch nach außen. Sie ist einerseits Arbeit am Selbstbegriff der Kirche, weist also in den Bereich der Vergewisserung nach innen. Gleichzeitig kann sie helfen, das Rollenprofil der Kirche als aktive Anwältin der Religionsfreiheit zu schärfen und verdeutlichen, warum die Kirche beispielsweise gefordert ist, durch ihr eigenes Handeln die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates gegenüber den von Heiner Bielefeldt angesprochenen kulturpolitischen Selbstvergewisserungsbedürfnissen oder Grenzüberschreitungen zu wahren¹. Dabei hängt diese Rolle der aktiven Anwältin religiöser Freiheit ihrerseits maßgeblich vom Verständnis des christlichen Bekenntnisses selbst ab, weshalb dem Anspruch, andere Religionsgemein-

¹ Vgl. den Beitrag von Heiner Bielefeldt, Religionsfreiheit als Menschenrecht - Neuartige Gefährdungen eines „klassischen“ Menschenrechts, 68-82 in diesem Band.

schaften im interreligiösen Gespräch für diese Rolle zu gewinnen, klare Grenzen gesetzt sind.

Aus christlich missionstheologischer Sicht ist die Kirche, gerade weil sie als Gesandte unterwegs ist (AG 2), dem Einsatz für die Religionsfreiheit der anderen verpflichtet. Dass die Sorge für das Recht auf religiöse Freiheit Aufgabe der Kirche ist, wie *Dignitatis Humanae* formuliert, ist nicht allein Ausdruck ihrer Pflicht gegenüber dem Gemeinwohl. Die Sorge für das Recht auf religiöse Freiheit gerade im Kontext religiöser Pluralisierung und der von Ansgar Hense konstatierten Selbstsäkularisierung der Kirchen ist ein zutiefst missionarisches Anliegen². Die Anerkennung der Religionsfreiheit und der Einsatz für ihre Gewährung sind eine Herausforderung, der sich eine missionarische Kirche zu stellen hat. Konkret heißt das zum Beispiel: Die Aufgabe, den religiösen Gehalt bestimmter Symbole wie etwa des Kreuzes in der gesellschaftlichen Diskussion in Anschlag zu bringen, wächst der Kirche nicht allein aus einem legitimen Eigeninteresse zu, sondern aus ihrer ureigenen Sendung als dem umfassenden Sakrament des Heils, als Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit (vgl. LG 1, LG 48, AG 1). Anders ausgedrückt, in ihrer religionsfreiheitlichen Advocacy-Arbeit kommt die Kirche eben der Sendung nach, die sie konstituiert und ist so ganz bei sich selbst.

Mission ist ein wesentlicher Ausdruck von Religionsfreiheit

Zunächst ist festzuhalten: Ungeachtet des jeweils zugrunde gelegten Missionsverständnisses ist die Kirche in ihrem missionarischen Handeln auf die Gewährung positiver Religionsfreiheit angewiesen. Zwar kennt die Kirche auch Formen missionarischen Handelns in Kontexten, in denen keine Freiheit des Bekenntnisses gewährleistet ist, wie z.B. die missionarische Präsenz, das Zeugnis des Lebens etc., grundsätzlich jedoch gilt: Echte Bekehrung ist nur in Freiheit möglich. Nur wo die Freiheit besteht, sich ohne äußeren Druck für oder gegen eine Religion zu entscheiden, kann diese Entscheidung tragfähig sein. Der Glaube ist nur personaler Glaube, wenn er auch frei übernommen ist. Mission ist darum ein wesentlicher Ausdruck von Religionsfreiheit und setzt diese, praktisch wie auch theologisch, voraus.

² Vgl. den Beitrag von Ansgar Hense, Die Religionsfreiheit der anderen. Herausforderung kirchlicher Lobbyarbeit, 44-59 in diesem Band.

Im Hintergrund dieser Feststellung steht die missionstheologische Lehrentwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Konkret geht es um die Überwindung eines an der Seelengewinnung und Kirchpflanzung orientierten Missionsbegriffes zugunsten eines Verständnisses von Mission als Dienst sowohl an der Freiheit als auch an der Wahrheit, die ihrerseits untrennbar miteinander verbunden sind.

Hieß es noch vor dem Konzil, die Bedeutung der Mission liege in der Notwendigkeit und Dringlichkeit der Christianisierungsaufgabe an der nichtchristlichen Welt, da für diese der ordentliche Heilsweg eben die Missionierung, d.h. die Verkündigung und Anhörung der Glaubensbotschaft vom Evangelium, sei, so war es infolge der konziliaren Neuorientierung möglich, Mission als einen Dienst an der Freiheit zu verstehen. Dieser Dienst entfaltet sich, so formuliert das Wort der Deutschen Bischöfe zur Weltmission *Allen Völkern sein Heil* „als Eintreten für die integrale Förderung des Menschen, als Einsatz für die Menschenrechte und als Inkulturation“ (38).

Diese Entwicklung korrespondiert mit dem in dem Memorandum zu 40 Jahren *Dignitatis Humanae* nachvollzogenen menschenrechtlichen Lernprozess der Kirche von einer pragmatischen Toleranzbereitschaft hin zu der Überzeugung, dass die Wahrheit nur in Freiheit anerkannt werden kann. Die Universalität des Heils wird als Anstoß zur Mission und nicht als Folge der Ausbreitung der Kirche verstanden. Der Kirche ist die universale Sendung Jesu Christi anvertraut. Mission in seiner Nachfolge verlangt den Respekt vor der Andersheit der Anderen. Dieser Respekt ist kein Zugeständnis und keine methodische Vorgehensweise der Mission, sondern folgt aus der Sendung Jesu Christi selbst: Die Universalität des Heilswillens Gottes, die als Erwählung aller Menschen verstanden wird und auch im kosmischen Schöpfungsbund zu erkennen ist, ist Grundlage einer Mission, die eben diese Frohe Botschaft bezeugen will, und gerade deshalb den Respekt vor der Andersheit der Anderen wahrt.

Der unaufgebbare Wahrheitsanspruch und damit verbundene Missionsauftrag der Kirche gründen allein in diesem universalen Heilswillen Gottes: „Der Wahrheitsanspruch, den die Kirche vertritt, rührt daher, dass kein Mensch von der universalen Reichweite der Liebe Gottes ausgeschlossen ist“ (AVSH 50).

Die Menschen aller Kulturen haben daher ein Recht, die existentielle Wahrheit des Evangeliums, die Verheißung der Nähe und Zuwendung Gottes zu vernehmen.

Freiheit und Wahrheit werden hier nicht gegeneinander ausgespielt, sondern in der Personalisierung des religiösen Wahrheitsanspruchs aufeinander bezogen. Darum können die Deutschen Bischöfe in ihrem Missionswort erklären:

„Da die Religionsfreiheit ein Menschenrecht ist, nimmt die Kirche es nicht nur für sich in Anspruch, sondern setzt sich auch dafür ein, dass anderen Religionen dieses Recht nicht beschnitten wird. Religionsfreiheit bringt daher keine Einschränkung des missionarischen Auftrags mit sich, sondern will diesen gerade gewährleisten. Für das Ringen um die Wahrheit des Glaubens, der nur in freier Zustimmung angenommen werden kann, gilt das konziliare Prinzip, dass die Wahrheit nicht anders Anspruch erhebt, als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt‘ (Dignitatis humanae 1)“ (AVSH 47).

Der Missionsauftrag der Kirche beinhaltet deshalb zugleich auch die Kritik an der Verletzung von Menschenrechten oder vorenthaltener Religionsfreiheit, die dann gegeben ist, wenn eine Religion die Freiheit, die sie für sich in Anspruch nimmt, anderen nicht zubilligt. *Allen Völkern sein Heil* erinnert als Handlungsmaxime an die Goldene Regel (Mt 7,12), warnt allerdings eindringlich davor, als Christen das eigene Handeln vom Wohlverhalten des Anderen abhängig zu machen.

Der missionarische Anspruch des Christentums unterstützt das Eintreten für Religionsfreiheit - der eigenen und der der anderen

Gerade der unbedingte und universale Anspruch der christlichen Botschaft begründet jene kritische Wesensart des Christentums, die über das Eigene notwendig hinausgreift. Der missionarische Impetus des Christentums begründet deshalb nicht allein den Widerstand gegen die Nichtgewährung von Religionsfreiheit, er fordert und fördert darüber hinaus das aktive Eintreten für eine umfassende Freiheit des religiösen Bekenntnisses für alle Menschen. Für die Rolle einer missionarischen Kirche als Anwältin der Religionsfreiheit entscheidend ist:

Missionarisches Handeln setzt die Möglichkeit der Überwindung der jeweils eigenen Abstammungsgemeinschaft und ihrer religiösen Prägung zwingend voraus. Vorfindliche Abstammungsgemeinschaften verlieren ihre maßgebliche Bedeutung; die Grenze zwischen der eigenen Abstammungsgemeinschaft und den übrigen Menschen wird aufgehoben. Die Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft sind als Menschen von Interesse. Das eigene religiöse Leben soll ihnen mitgeteilt und auf diese Weise mit ihnen

geteilt werden. Der einzelne Mensch soll sich - gegebenenfalls auch gegen seine eigene Abstammungsgemeinschaft - entscheiden, welcher Religion er sich anschließen will.

Weiter setzt missionarisches Handeln bei der freiheitlichen Grundbegabung eines jeden Menschen an. „Mission spricht das Freiheitsvermögen der Menschen an, fördert durch den Glauben die persönliche Freiheit, entlarvt die Unfreiheit als Sünde und erweitert durch menschliche Förderung die realen Freiheitsräume“ (AVSH 41). Weil Mission den Menschen nur als Wesen der Freiheit ansprechen kann und seine Würde als Person anerkennt, hat die Kirche auf jegliche Zwangsmittel zu verzichten und sich aktiv für das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit einzusetzen.

In diesem Sinne setzt christliche Mission ein Menschenbild voraus und hat es aktiv zu fördern, wie es auch der Inanspruchnahme der Religionsfreiheit zugrunde liegt. Wo sie ihrer Sendung nachkommen will, hat die Kirche sich kompromisslos dafür einzusetzen, dass Menschen sich in wechselseitiger Anerkennung als freie Wesen erfahren können. Sie hat auf der Freiheit der anderen zu bestehen, die darin gründet, dass alle Menschen gleichermaßen Geschöpfe Gottes und mit derselben Personwürde begabt sind, die ihnen von keinem Menschen verliehen und daher auch von niemandem genommen werden darf.

Nur dort, wo die Möglichkeit besteht, sich in Freiheit von äußeren und inneren Zwängen gegen die Kirche und ihre Botschaft respektive für eine andere religiöse Tradition zu entscheiden, kann sie wahrhaft missionarisch Kirche sein. Eine Gesellschaft, die diese Möglichkeit nicht bietet - sei es aufgrund von Verfolgung oder auch nur aus der berechtigten Furcht vor sozialer Ächtung oder Marginalisierung - fordert die Kirche heraus, sich nach Kräften dafür einzusetzen, diese Missachtung der Religionsfreiheit zu überwinden. Diese Herausforderung ist genuiner Teil ihres missionarischen Auftrags, den zu verletzen ihr nach *Lumen gentium* und *Ad gentes* nur um den Preis der Aufgabe ihres Kircheseins möglich ist.

Missionarisches Engagement und die Förderung und Verteidigung der Religionsfreiheit schließen sich deshalb nicht aus, sondern bedingen einander. Es ist davon auszugehen, dass dieses Bedingungsverhältnis künftig weiter an Bedeutung gewinnen wird:

Mit der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft, der Fragmentarisierung der Lebenswelt und der Entwicklung von Religion zur Privatsache ist die Weitergabe des christlichen Glaubens im Typus der primären Religionserfahrung (Abstammungsgemeinschaft) in eine fundamentale Krise geraten. Umso mehr ist die Kirche herausge-

fordert, das auf dem Konzil Grund gelegte Verständnis von Mission mit seiner Betonung des Freiheitsgedankens offensiv zu vertreten und als „Akteurin der Religion“ in den gesellschaftlichen und interreligiösen Diskurs einzubringen. Mission im Sinne der christlichen Botschaft hat den Adressaten, die Adressatin der Botschaft als ebenbürtigen Partner anzunehmen. Dies kommt in der Annahme der Freiheit des anderen zur Sprache, aber auch in der Verweigerung jeglicher Nivellierung religiöser Identität. Missionarisches Handeln zielt immer auch auf die Befreiung des Menschen aus Weltflucht oder aus Dämonenangst, aus magischer Abhängigkeit und vielen Formen des Aberglaubens. Es geht um die Gewinnung der Freiheit der Menschen im Umgang mit der Welt und mit religiösen Sinnangeboten.

Gesellschaftlich setzt diese Freiheit allerdings einen unterscheidbaren Begriff des Religiösen voraus. Wo religiöse Symbole sich in allgemeine Kulturwerte auflösen, kann von einer Freiheit im Umgang mit diesen Symbolen nicht die Rede sein. Ein entschiedenes Auftreten als Akteurin der Religion ist Voraussetzung dafür, die in der Sorge um den gesellschaftlichen Frieden oder die Existenz der eigenen Religionsgemeinschaft gründende Missachtung oder Verletzung von Religionsfreiheit zu überwinden, wie sie heute wieder verstärkt zu beobachten ist.

Kirchliche Advocacy-Arbeit im Kontext der Frage nach religiöser Freiheit, ihr Eintreten für gleiche religiöse Freiheit (im Unterschied zu bloßer religiöser Toleranz) ist auch und vor allem aus missionstheologischer Sicht nicht primär ein Akt der Selbstverteidigung, sondern Wahrnehmung ihrer Sendung, Menschen in die Freiheit zu rufen. „Das Evangelium“, so heißt es in *Allen Völkern Sein Heil*, „hat nicht Eigennutz oder Auswahl im Auge, sondern will zur Freiheit der anderen beitragen“ (AVSH 8).

Die Kirche als Hüterin und Wächterin gegenüber dem Staat: Sie kann diese ihr seit jeher zukommende Rolle nur erfüllen, wenn sie sich dieser Sendung bewusst ist und ihr Handeln an der Mission Gottes ausrichtet, in die sie selbst hineingenommen ist. „Gott bürgt für Freiheit; daher will er, dass die Menschen in Freiheit ihre Glaubens- und Lebensentscheidungen treffen“, heißt es im Missionspapier der Bischöfe. Advocacy-Arbeit ist, missionstheologisch gesprochen, kein Altruismus, sondern eine unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen notwendige Weise der Kirche die eigene Sendung zu leben und damit sie selbst zu werden. Wohlgermerkt **eine** Weise. Natürlich erschöpft sich die Sendung der Kirche nicht darin, so verstandene Advocacy-Arbeit zu leisten. Mit dieser Einschränkung jedoch geht es genau darum: Menschen zu bilden, die Liebhaber echter Freiheit sind. Dabei hat die Kirche in Kauf zu nehmen, dass sie womöglich Menschen erst befähigt, sich gegen diese Freiheit zu entscheiden, die sich nach christlichem

Verständnis in der Annahme der Botschaft Jesu Christi erst ganz erschließt. Anders gesagt: Der Missionsauftrag verpflichtet die Kirche durch gezielte Lobbyarbeit vom christlichen Glauben her solidarisch Stellung zu beziehen, wenn es um die Belange des religiösen Lebens von Minderheiten in andersgläubiger Mehrheitsumgebung geht und Räume zu eröffnen, in denen Menschen ohne Zwänge ihr Glaubensleben gestalten können.

Die Religionsfreiheit der anderen: Herausforderung kirchlicher „Lobbyarbeit“?

Eine Zwischenüberlegung anhand der Konzilserklärung *Dignitatis humanae*

Prof. Dr. Ansgar Hense

A. Einleitendes

Die Frage danach, was wir in einem Gemeinwesen einander schulden¹, ist beständige Aufgabe und wohl kaum endgültig zu beantworten. Diese Frage auf grund- und menschenrechtliche Zusammenhänge zu übertragen, ist keine Denkmöglichkeit, aber letztlich doch ungewöhnlich, weil insbesondere Grundrechte vorrangig in ihrer abwehrrechtlichen Dimension verortet werden und demzufolge eine vertikale Angelegenheit zwischen Staat und Grundrechtsträger sind². Jedem Grundrechtsträger obliegt die Wahrnehmung seiner eigenen Grundrechte gegenüber dem Staat und er ist es auch, der sie ggf. vor den staatlichen Gerichten einzuklagen hat. Gerade das Staatskirchenrecht des Grundgesetzes ist ein Beispiel für diesen Umstand, ist doch die geltende Interpretation des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG sowie der dem Grundgesetz inkorporierten Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung (Art. 140 GG) Ausdruck und Ausprägung der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und veranlasst durch die Verfassungsklagen der christlichen Kirchen.

Eine Pflicht von Grundrechtsträgern, sich für die jeweilige Grundrechtsfreiheit der anderen einzusetzen, ist keine ganz geläufige Perspektive auf die Grundrechte. Das horizontale Verhältnis der Grundrechtsträger ist aber betroffen, wenn es um staatliche Schutzpflichten geht³. Es gilt als Aufgabe des Staates, die grundrechtlichen Entfaltungsräume durch die Rechtsordnung weitestgehend so auszutarieren, dass absehbare Grundrechtskonflikte entweder vermieden oder doch die Grundrechtspositionen einander so zugeordnet werden, dass jeder Grundrechtsträger so weit wie möglich seine Grundrechte realisieren kann. Wenn der Einsatz für die Grundrechte der anderen auch keine staatsbürgerliche Pflicht ist, ebenso wenig wie die Wahrnehmung von Grundrechten zur Pflicht gemacht werden kann, da die Grundrechte nur Angebote und Optionen für Handlungsmöglichkeiten fundieren sollen, so kann doch das Engagement für Grundrechte Dritter selbst grundrechtsmotiviert sein. Die Demonstration bspw. gegen staatli-

¹ Instrukтив der Sammelband Udo Di Fabio/Nils Ole Oermann (Hrsg.), *Was schulden wir einander?*, Berlin 2008.

² Siehe etwa *Ralf Poscher*, *Grundrechte als Abwehrrechte*, Tübingen 2003.

³ Vgl. *Johannes Dietlein*, *Die Lehre von den grundrechtlichen Schutzpflichten*, 2. Aufl., Berlin 2005.

che Einschränkungen der Religionsfreiheit, die von Bevölkerungsteilen als „ungerecht“, „unzumutbar“ o.ä. empfunden wird, könnte sich auf die demokratiefundierenden Grundrechte der Meinungsfreiheit und der Demonstrationenfreiheit berufen; eine solche Demonstration selbst religiös zu qualifizieren und unter die Religionsfreiheit zu subsumieren - wie z.B. eine Fronleichnamsprozession - ist verfassungsrechtlich fernliegend. Der Einsatz für spezielle Grundrechte im Eigeninteresse oder auch im Interesse Dritter muss nicht zwangsläufig auf dem Grundrecht basieren, für das man sich einsetzt.

Die Frage, die man gerade bei dem Grund- und Menschenrecht der Religionsfreiheit stellen kann, ist die: Gibt es eine religiöse Verpflichtung, sich für die Religionsfreiheit anderer einzusetzen: die „Kirche als Anwältin für und Akteurin dank der Religionsfreiheit“⁴? Kann es geradezu im Eigeninteresse liegen, sich für die Religionsfreiheit anderer einzusetzen? Wie aktualisiert sich dieser Einsatz ggf. im Rahmen kirchlicher „Lobbyarbeit“, wird mit diesem Begriff doch weniger altruistisches denn egoistisches Engagement verbunden. Ist kirchliche Interessenvertretung eo ipso mit einer sozialanwaltlichen Funktion verbunden? Intendiert sie per se „Advocacy-Arbeit“ für die Religionsfreiheit anderer? Wie unterscheidet sich aber solch eine kirchliche Tätigkeit von dem umstrittenen „politischen Mandat“ der Kirchen⁵, welches unter den Umschreibungen des Wächter- und Hüteramts oder unter dem Label des Öffentlichkeitsauftrags⁶ postuliert und praktiziert wird? Welche Rolle kommt den Kirchen im Gegensatz zu den politischen Parteien auf dem Feld der „Religionspolitik“ zu? Schließlich wird gegenwärtig intensiv über das Grundrecht der Religionsfreiheit und dessen Gewährleistungsinhalt und -reichweite diskutiert⁷, so dass die gegenständliche Umschreibung des Einsatzes für dieses Grundrecht alles andere als klar ist⁸ und überraschende rechtswissenschaftliche Stellungnahmen für die religiös und kulturell fragmentierten Gesellschaft das Konzept der Toleranz zu re-

⁴ Vgl. Erklärung der Deutschen Kommission *Justitia et Pax* anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilerklärung ‚*Dignitatis humanae*‘, in diesem Band S. 11-20.

⁵ Grundlegendes dazu bei *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Politisches Mandat der Kirche?*, in: ders., *Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche*, Bd. II: *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln*, Freiburg 1989, 91 ff.

⁶ Zu dieser Formel aus der Präambel des Niedersächsischen Kirchenvertrags vom 19. März 1955 (sog. *Loccumer Vertrag*) näher *Klaus Schlaich*, *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen*, in: *HdbStKirchR* 2II (1995), 131 ff.; *Götz Klostermann*, *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen – Rechtsgrundlagen im kirchlichen und staatlichen Recht*, Tübingen 2000.

⁷ Konzise Darstellung bei *Christian Waldhoff*, *Religionsfreiheit und ihre Grenzen*, in: Rauscher (Hrsg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 957 ff.; umfassend systematische und verfassungsdogmatische Erschließung *Stefan Mückl*, in: Dolzer u.a. (Hrsg.), *Bonner Kommentar zum Grundgesetz*, Art. 4 (Viertbearbeitung August 2008). Für die Ambiance aufschlussreich die Essays von *Udo Di Fabio*, *Gewissen, Glaube, Religion: Wandelt sich die Religionsfreiheit?*, Berlin 2008.

⁸ Exemplarisch ablesbar etwa an der Berliner Rede zur Religionspolitik von Bundesjustizministerin *Brigitte Zypries* vom, 12. Dezember 2006. Siehe dazu *Christian Waldhoff*, *Die Zukunft des Staatskirchenrechts*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, 42 (2008), 55 (55 f.). Eingehende Kritik der Rede, die die „Wiederkehr der Religionen“ als bloßes Feuilletonerzeugnis einordnet, bei *Matthias Belafi*, *Präzisierung der Religionsfreiheit*, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), 162 ff.

animieren suchen⁹ oder religiöse Freiheit weniger als begrüßenswerte Freiheitsentfaltung gesehen, sondern vielmehr als Ordnungsgefährdung in den Blick genommen wird¹⁰.

Die angedeuteten Themenkreise lassen sich nicht erschöpfend in einem kurzen Beitrag erschließen, geschweige denn ausschöpfen. Nachfolgendes kann allenfalls Andeutungen von Deutungen des Themas skizzieren und soll sich darauf auch beschränken. Da eine Zuspitzung auf das kirchliche Engagement in Deutschland vorgenommen werden soll, muss bspw. der menschenrechtliche Einsatz für die Religionsfreiheit auf gesamtkirchlicher Ebene ausgeblendet bleiben, so wichtig der Einsatz für die Religionsfreiheit international ist¹¹. Weiterhin ist die Betrachtung mit den Augen eines weltlichen Juristen geschrieben, so dass man ihr juristischen Reduktionismus ebenso vorhalten kann wie vielleicht einen gewissen „Konzilspositivismus“, der sich um einen recht engen Anschluss an den Wortlaut der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit bemüht¹². Dies wird hingenommen. In einem ersten Schritt soll ein cursorischer Blick auf die kirchliche Interessenvertretung¹³ in der Bundesrepublik Deutschland als föderales Gemeinwesen geworfen werden (B.), bevor anschließend vor der Folie der Konzilserklärung über die religiöse Freiheit „Dignitatis humanae“ vom 7. Dezember 1965 die Frage nach der Religionsfreiheit der anderen in ausgewählten Einzelaspekten arrondiert werden soll (C.), die dann in einen exemplarisch orientierten Ausblick münden (D.).

⁹ *Karl-Heinz Ladeur/Ino Augsberg*, Toleranz - Religion - Recht: Die Herausforderung des ‚neutralen‘ Staates durch neue Formen von Religiosität in der postmodernen Gesellschaft, Tübingen 2007. Dazu die Rezensionen von *Wolfgang Rübner*, DVBl. 2008, 375 f.; *Stefan Mückl*, DÖV 2008, 300 f. Dezierte Gegenposition *Marianne Heimbach-Steins*, Religionsfreiheit - mehr als Toleranz: Sozialethische Reflexionen zu Status und Bedeutung von Religion(en) in Gesellschaft und Staat, in: *Ethica* 17 (2009), 117 ff.

¹⁰ Etwa, wenn auch mit Fragezeichen, als Thema der Erlanger Staatsrechtslehrtagung 2008. Siehe die Berichte von *Christoph Möllers* und *Uta Sacksofsky*, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: *VVDStRL* 68 7 ff und 47 ff. Kritisch zu der Fragestellung *Christian Walter*, Religiöse Freiheit als Gefahr? Eine Gegenrede, DVBl. 2008, 1073 ff. Grundlegend zu den Fragen aus theologischer Perspektive *Rolf Schieder*, Sind Religionen gefährlich?, Berlin 2008.

¹¹ Zur supranationalrechtlichen Dimension (z.B. völkerrechtliche, europarechtliche Menschenrechtserklärungen u.ä.), siehe jetzt *Daniel Ottenberg*, Der Schutz der Religionsfreiheit im internationalen Recht, Baden-Baden 2009. Siehe auch *Karl Gabriel*, Das Zweite Vatikanische Konzil und die Religionsfreiheit in einer globalisierten Welt, in: *Rezeption des zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute: Festschrift für Klaus Lüdicke zur Vollendung seines 65. Lebensjahres*. Hrsg. von Meier OSB u.a., Essen 2008, 147 ff.

¹² Zur Konzilshermeneutik siehe etwa die Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang 22. Dezember 2005, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 172, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

¹³ Dazu näher die noch nicht publizierte kanonistische Lizentiatsarbeit von *Florian Ganslmeier*, Kirchliche Interessenvertretung im Bundesstaat, insbesondere Rechtsstellung und Arbeitsweise der ‚katholischen Büros‘, Münster 2005. Siehe auch *Johannes Keppeler*, Kirchlicher Lobbyismus: Die Einflussnahme der katholischen Kirche auf den deutschen Staat seit 1949, Marburg 2007.

B. Kirchliche Lobbyarbeit - cursorische Hinweise zu einer nicht unproblematischen Kennzeichnung

Die thematische Justierung auf kirchliche Lobbyarbeit könnte zum einen eine Verengung des Themenfelds auf die verfasste katholische Kirche in Deutschland bedingen und zum anderen zu Abgrenzungsschwierigkeit führen, ob Lobbying und Interessenvertretung eventuell zu unterscheiden sind. Die institutionelle Verengung auf die Amtskirche könnte ein Ausblenden anderer katholischer Akteure, wie z.B. das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, bedeuten, denen aber gerade im deutschen Katholizismus nicht unerhebliche Bedeutung zukommt. Ein akteursorientierter, analytischer Ansatz müsste hier begrifflich-institutionelle Schärfungen vornehmen, die hier nur anzudeuten, aber letztlich nicht einzulösen sind.

Das Begriffsverständnis von Lobbying und Interessenfindung ist ebenfalls nicht ohne Tücke¹⁴. Ist zwischen Lobbying bzw. Lobbyismus und Interessenvertretung zu differenzieren ist oder sind beide Begriffe synonym zu verstehen¹⁵? Wie genau können sie definiert werden? Versteht man Lobbying als Chiffre für sämtliche Formen der direkten, informellen, öffentlichen aber nicht unmittelbaren Versuche, auf den politischen Entscheidungsprozeß einzuwirken, könnte dies Assoziationen wecken, die mit „Hinterzimmern der Macht“ und politischen Arkanbereichen verbunden werden und aus diesem Grund nicht geeignet sind, kirchliche Interessenvertretung wie das Phänomen des Lobbying überhaupt adäquat auf den Begriff zu bringen¹⁶. Es dürfte einiges für ein eher pragmatisch-formales Verständnis sprechen, dass Lobbying oder Lobbyismus ganz allgemein ein Phänomen beschreibt, das sich auf eine systematische und kontinuierliche Einflussnahme von wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Interessen auf den politischen Entscheidungsprozeß bezieht. Es ist gut nachzuvollziehen, dass eine Reduktion der Kirchen auf das Phänomen von Interessenverbänden nicht nur wegen ihres Körperschaftsstatus, sondern gerade wegen ihres theologischen Selbstverständnisses und ihrer ekklesiologischen Verortung nach als hochproblematisch angesehen werden¹⁷. Aus diesem Grund wird in der Regel angenommen, dass ein solcher Ansatz der Andersartigkeit der Kirchen - oder anderer korporierten Religionsgemeinschaften - nicht hinreichend gerecht wird.

¹⁴ Aufschlussreich die Beiträge in: R. Kleinfeld u.a. (Hrsg.), *Lobbying: Strukturen, Akteure, Strategien*, Wiesbaden 2007. Besonders zum Folgenden: *Iris Wehrmann*, *Lobbying in Deutschland - Begriff und Trends*, ebda., 36 (insbes. 38 ff.).

¹⁵ Vgl. *Wehrmann*, *Lobbying* (Fn. 14), 36 (39 f.).

¹⁶ Zu diesem Unbehagen siehe die grundlegende Studie *Antonius Liedhegener*, *Macht, Moral und Mehrheiten: Der Politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*, Baden-Baden 2006, 313 ff.

¹⁷ Siehe etwa *Ganslmeier*, *Interessenvertretung* (Fn. 13), 87 und passim m.w.N.

Wenn eine begriffliche und funktionale Umschreibung die Praxis des kirchlichen Lobbyings in der Bundesrepublik Deutschland als nicht völlig adäquat gilt, so stellt sich die Frage nach den Alternativen. Hier bliebe ggf. ein Rückgriff auf ältere Konzepte, die sich mit den Konzepten *potestas indirecta in temporalibus* oder *potestas directiva* verbindet. Dabei stellt sich nur das Problem, ob diese Formen kirchlicher Einflussnahme lediglich den einzelnen Gläubigen als Adressaten haben und diesen anhalten, für die Vermittlung und Verwirklichung kirchlicher Anliegen Rechnung zu tragen¹⁸ oder auch die verfasstkirchliche Aktion hinsichtlich staatlicher Institutionen meinen. Die Suche nach der adäquaten Umschreibung für das kirchliche Handeln geht ins Unendliche. Die Beschreibung als kirchliches Lobbying wird aber u.U. deshalb erträglich, weil sie seit jeher nicht nur als Einsatz für eigene Interessen, sondern immer auch als sozialanwaltliche Tätigkeit für Menschen verstanden wird, die es schwer haben, ihre eigenen Interessen zu vertreten¹⁹.

Zu dem Wächteramt der Kirche in Staat und Gesellschaft wird gegenständlich auch der Schutz der Grundrechte gezählt, hierzu könnte dann der Einsatz der Kirche für die Gewährleistung der Religionsfreiheit zählen. Eine kirchliche Anwaltschaft für die Religionsfreiheit anderer würde sich aber von einem anwaltschaftlichen Engagement etwa im Bereich der Sozialpolitik nicht unerheblich unterscheiden. Kirchliche *advocacy* zugunsten der Religionsfreiheit würde sich zudem mit Fragen des interreligiösen Dialogs berühren, wenn auch zwischen beiden Aspekten zu unterscheiden ist.

Zentrale Lobbyakteure der katholischen Kirche sind auf Bundesebene das Kommissariat der deutschen Bischöfe - Katholisches Büro in Berlin und auf Länderebene die entsprechenden ‚Länderbüros‘. Dem Kommissariat der deutschen Bischöfe obliegt bspw. insbesondere die Beobachtung der gesamten Entwicklung des politischen und gesellschaftlichen Bereichs und der Gesetzgebungsvorhaben des Bundes, die sachkundige Begleitung bei der Vorbereitung von Gesetzen und politischen Entscheidungen, die Abgabe von Stellungnahmen zu diesen und die Durchführung von Beschlüssen der Deutschen Bischofskonferenz. Wenn die katholischen Büros auch nicht zu unterschätzende Knoten im katholischen Organisationsnetzwerk sind²⁰, würden ihre Aufgaben und Befugnisse doch sehr stark verkürzt, wenn sie vorrangig als „*Advocacy-Akteure*“ für die Religionsfreiheit anderer aufgefasst würden. Dies können sie sein, aber der Schwerpunkt ihrer

¹⁸ In diesem Sinn wohl *Otto Depenheuer*, Kirche - Staat - Gesellschaft, in: Rauscher (Fn. 7), 935 (954 f.).

¹⁹ Sehr konzise beschrieben bei *Liedhegener*, Macht (Fn. 13), 316 f. m.w.N.

²⁰ So zu Recht *Antonius Liedhegener*, Politischer Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland heute: ein irrelevanter Faktor?, in: Damberg/Liedhegener (Hrsg.), Katholiken in den USA und Deutschland, Münster 2006, 199 (207).

Advocacy-Arbeit ginge wohl eher in die Richtung Anwaltschaft für sozial Benachteiligte und würde sich damit hauptsächlich auf das Feld Sozialpolitik beziehen.

Eine Monopolisierung kirchlicher Advocacy-Arbeit würde zudem weder der kirchenrechtlichen Stellung der Bischöfe gerecht noch der tatsächlichen Arbeit vieler anderen katholischen Einrichtungen (pars pro toto seien die Katholischen Akademien genannt), die sich je auf ihre Art auch mit Fragen des Verhältnisses von Staat und Religion beschäftigen und auf diese Weise einen Beitrag dazu leisten, für religiöse Interessen zu sensibilisieren und ein Forum zur Verfügung stellen, diese Interessen zu artikulieren und publik zu machen.

Angesichts der gewissen Unschärfe des Terminus Lobbying, stellt sich die Frage, was es überhaupt heißt, sich für die religiöse Freiheit anderer einzusetzen und ob die Kirche bzw. kirchliche Akteure dazu verpflichtet sind. Die Antwort hierauf ergibt sich dem Grunde nach aus einer „Theologie des Politischen“ (Antonius Liedhegener). Referenz für die Religionsfreiheit ist die Konzilserklärung *Dignitatis humanae*, die als Wegzeichen die Richtung für das kirchliche Engagement zeigt.

C. *Dignitatis humanae* als kirchliche Selbstverpflichtung zum Einsatz für die Religionsfreiheit anderer?

Die Konzilserklärung über die religiöse Freiheit (Religionsfreiheit) ist das Ergebnis einer langen kirchlichen Lerngeschichte²¹ und die gültige gesamtkirchliche Selbstpositionierung zum Recht der Person und religiöser Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen, wie es im Untertitel der Erklärung heißt²². Die

²¹ Hervorhebung des lerngeschichtlichen Aspektes bei *Marianne Heimbach-Steins*, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche: Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen*, Mainz 2001, 26 ff. Siehe auch *Rudolf Uertz*, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht: Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*, Paderborn u.a. 2005, 496.

²² Aus dem umfangreichen Schrifttum siehe nur Siehe Jérôme Hamer/Yves Congar (Hrsg.), *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit*, Paderborn 1967. Als Dokumentation *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Einleitung, in: *Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit. Authentischer lateinischer Text der Acta Apostolica Sedis. Deutsche Übersetzung im Auftrage der deutschen Bischöfe*, Münster 1968, 5 ff. Diese Textausgabe (Text zweisprachig S. 22-49) wird im weiteren für die deutschen Übersetzungen zugrunde gelegt, wobei Nachweise im Text mit DiH abgekürzt und mit einer Ziffer für die genaue Textfundstelle versehen werden. Eine weitere zweisprachige Textausgabe mit neuerer Übersetzung findet sich in: P. Hünemann (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2004, 436-458. Aktuell siehe *Roman A. Siebenrock*, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, in: Hünemann/Hilberath (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 166 ff.

Konzilserklärung *Dignitatis humanae* geht letztlich von der Möglichkeit voraus, dass eine Gesellschaft religiös differenziert sein kann. Die religiöse Pluralität innerhalb eines Gemeinwesens wird demnach akzeptiert und nicht bloß aus Gemeinwohlgründen toleriert. Alexander Hollerbach weist zu Recht darauf hin, dass die mit *Dignitatis humanae* verbundene Absage an den katholischen Glaubensstaat eine Versöhnung der katholischen Kirche mit dem modernen, liberalen Verfassungsstaat sei. Nicht übersehen werden darf, dass mit der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit keine Relativierung des Wahrheitsanspruchs verbunden ist (vgl. DiH 9-15). „Der systematische Ort der Religionsfreiheit ist die Soziallehre, nicht hingegen die Metaphysik oder die Dogmatik“²³. Religionsfreiheit im Sinn von *Dignitatis humanae* betrifft nicht den innerkirchlichen Bereich und soll auch kein innerkirchliches Grundrecht fundieren, sondern bezieht sich ausschließlich auf den staatlich-gesellschaftlichen Sektor.

Die Beantwortung der Frage, ob es eventuell eine kirchliche Verpflichtung zum Einsatz für die Religionsfreiheit der anderen gibt, wird in DiH 6 dem Grunde nach beantwortet: „Das Gemeinwohl der Gesellschaft besteht in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können; es besteht besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person. Somit obliegt die Sorge für das Recht auf religiöse Freiheit sowohl den Bürgern wie auch den sozialen Gruppen, den Staatsgewalten, der Kirche und anderen religiösen Gemeinschaften, dies je nach ihrer eigenen Weise und je nach der Pflicht, die sie dem Gemeinwohl gegenüber haben“. Für den Staat als vorrangigen Adressat der Grundrechte mag es eine Selbstverständlichkeit sein, Grundrechte zu schützen²⁴, die Perspektive hinsichtlich nichtstaatlicher Akteure ist in den Augen eines Juristen mindestens auf den ersten Blick ungewöhnlich. Den nichtstaatlichen Akteuren wird zwar keine ausdrückliche Garantstellung zugemessen, für die religiöse Freiheit Dritter einzustehen, gleichwohl haben sie darüber zu wachen und sich dafür einzusetzen, dass religiöse Freiheit für Individuen und religiöse Gemeinschaften in einem Gemeinwesen Realität ist oder wird.

Es ist bemerkenswert, wie wenig diese Stelle in der Kommentarliteratur gerade hinsichtlich der Verpflichtung, für die Religionsfreiheit der anderen einzutreten, gewürdigt wird. In der aktuellen Kommentierung von *Siebenrock* heißt es recht allgemein zu diesem Aspekt: „Religionsfreiheit hat ein Anliegen aller gesellschaftlichen Gruppen zu sein, nicht nur der politischen Gewalt. Allein in der wechselseitigen Bestärkung, Achtsamkeit

²³ So die treffende Formulierung bei *Stefan Mückl*, Die Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit als zentrales Menschenrecht, in: Rauscher (Fn. 7), 77 (82).

²⁴ Zu den grundrechtlichen Schutzpflichten neben *Dietlein* (Fn. 3) siehe nur *Horst Dreier*, in: ders. (Hrsg.), Grundgesetz-Kommentar, 2. Aufl., Bd. I (2004), Vorb. Rdn. 89, 101 ff.

und Anerkennung durch Einzelpersonen, der verschiedenen kleineren und größeren gesellschaftlichen Gruppen, Verbände und Unternehmen, kann in Übereinstimmung mit den staatlichen Institutionen das riskante Projekt des modernen Freiheitsstaates gelingen. Deshalb haben alle jeweils für die Rechte der anderen einzustehen“²⁵.

Unterzieht man diese Stelle einer rechts-, grundrechts- oder verfassungstheoretischen Relecture, so ergeben sich nicht uninteressante Anknüpfungspunkte, die einen „Link“ zwischen kirchlicher Soziallehre und staatlicher Rechtsordnung schlagen könnten. Im Einzelnen kann dies nachfolgend nicht mit der wünschenswerten Tiefendimension geschehen; vielmehr muss es bei kleinen Andeutungen von Deutungen bleiben.

Die Stelle DiH 6 distanziert sich von einem grundrechtsindividualistischen Standpunkt, wie er nicht selten mit der grundrechtlichen Ordnung des Grundgesetzes verbunden wird²⁶. Die Konzilserklärung versucht zwei Aspekte miteinander zu verbinden: Einerseits die kirchliche Anerkennung der würdefundierten Freiheit der Person zu religiöser Freiheitsbetätigung, ohne aber eigene theologische Wahrheitsansprüche zu relativieren. Andererseits stellt *Dignitatis humanae* die gemeinwohlfundierte Pflicht sowohl Einzelner als auch verbandlich organisierter gesellschaftlicher Akteure - neben dem Staat - auf, je auf ihre Weise für die Religionsfreiheit anderer einzutreten. Für den Juristen stellt sich ganz einfach das Problem, ob in einer freiheitlich verfassten Ordnung ein solcher Pflichtenansatz, wie ihn *Dignitatis humanae* speziell für den Sektor religiöser Freiheit kreiert, zu einem kaum zu lösenden Widerstreit zwischen dem Prinzip der Freiheit und dem Prinzip der Pflicht führen muss²⁷, wenn Freiheit und Pflicht symmetrisch, gleichgewichtig nebeneinander gestellt werden. Sind nicht beide Aspekte in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander, also die Freiheit primär und die Pflicht sekundär?

Es wäre sicherlich eine Überforderung, von *Dignitatis humanae* in diesen Punkt einen rechtstheoretisch bzw. rechtstheologisch ausgearbeiteten Standpunkt zu erwarten. Die konziliare Pflichtengenerierung erfolgt eher en passant, während das Hauptgewicht auf der Anerkennung und Ausarbeitung eines personalen, würdefundierten Grundrechtsverständnisses liegt. Gleichwohl wirft die Konzilserklärung eine Frage auf, die sich dann als zunehmend aktuell und vielleicht auch bedrängend erweist, wenn in einer Gesellschaft immer mehr unterschiedliche Religionen für sich das Grundrecht der religiösen Freiheit beanspruchen und die religiöse Konkurrenz vermehrt zu Konflikten führt, bei denen die Reichweite religionsfreiheitlicher Gewährleistungsbereiche problematisch wird. Pars pro

²⁵ *Siebenrock*, Theologischer Kommentar (Fn. 22), 179.

²⁶ Zum früh kritisierten Grundrechtsindividualismus des Grundgesetzes siehe *Hasso Hofmann*, Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension, in: VVDStRL 41 (1983), 42 (49 ff. m.w.N.).

²⁷ Vgl. *Hofmann* (Fn. 26), in: VVDStRL 41 (1983), 42 (54 ff.).

toto lässt sich dies in der Bundesrepublik Deutschland am Moscheebau, dem Kopftuch u.a.m. ablesen, aber auch an der weitergehenden Frage: soll „der Islam“ mit den christlichen Kirchen religionsverfassungsrechtlich „gleichgestellt“ werden²⁸.

Freiheitsrechte nicht als zusammenhanglose und beziehungslose individualistische Freiräume zu verstehen, ist keine Neuigkeit. Dass die Rechtsordnung auf Relationen aufbaut, die Pflichten, Berechtigungen und Ansprüche auszutarieren sucht, ist bekannt²⁹. Ob einer allgemeinen sozialen Interdependenz der Grundrechte aber eine Pflichtigkeit unterlegt werden kann, ist fragwürdig. So berechtigt eine Erweiterung der Grundrechte über das Staat-Individuum-Verhältnis hinaus ist, so wenig muss dem zwangsläufig eine Pflichtenstellung anderer Grundrechtsträger korrespondieren. Es fragt sich, wie müsste diese überhaupt aussehen? Nicht selten ist die grundrechtliche „Sozialität“³⁰ aufgehoben in dem Problem der Grundrechtsschranken³¹. Damit verbunden ist eine eher negative Sozialdimension, weil die Grundrechte Dritter als Grundrechtsausübungsgrenzen aktiviert werden, aber nicht als Positivum, etwa in der Form, sich für die Grundrechte anderer einzusetzen.

Eine Reformulierung der Pflicht, sich für die religiöse Freiheit anderer einzusetzen, könnte sich rechts- oder verfassungstheoretisch aus anderen Ansätzen ergeben. Sie könnte mit rechtsdenkerischen Positionen konvergieren, die das Rechtsdenken für kontraktualistische³² Ansätze öffnen und bspw. die Verfassung als Gegenseitigkeitsordnung zu konzeptionalisieren suchen³³. Die Verfassung als Synallagma³⁴ aufzufassen, vermag vielleicht letztlich doch nicht ganz die theoretische Grundstruktur des Gegenseitigkeitskonzepts zu begründen, da Gegenseitigkeit der „innerste Kern aller Sozialbeziehungen ist“³⁵. Aus dem Text der Konzilserklärung lässt sich jedenfalls ein übergreifendes, explizites Konzept von Gegenseitigkeit hinsichtlich der möglichen Freiheitsberechtigten nicht ablesen. Dies schließt aber nicht aus und mehr kann an dieser Stelle nicht gesagt werden, dass die Gegenseitigkeitskonzeption gegenüber dem in Dignitatis humanae aktivierten Gemeinwohlpostulat als regulierende Idee, sich auch für die Religionsfreiheit Dritter einzusetzen, vielleicht eine Konkretisierung der Gemeinwohlidee darstellen könnte, weil Freiheit und Gleichheit zusammenspielen und sich wechselseitig bekräfti-

²⁸ Siehe zu letzterem etwa die Große Anfrage BT.-Drs. 16/2085; siehe dazu die umfangreiche Antwort der Bundesregierung BT-Drs. 16/5033.

²⁹ Vgl. *Jost Pietzcker*, Drittwirkung - Schutzpflicht - Eingriff, in: FS Dürig, 1990, 345.

³⁰ Siehe *Wolfram Höfling*, Offene Grundrechtsinterpretation, Berlin 1987, 69 f.

³¹ *Hofmann* (Fn. 26), in: VVDStRL 41 (1983), 42 (75 und passim).

³² Dazu etwa *Wolfgang Kersting*, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994.

³³ Grundlegend *Görg Haverkate*, Verfassungslehre: Verfassung als Gegenseitigkeitsordnung, 1992.

³⁴ Vgl. den Besprechungsaufsatz des Haverkate-Buches von *Walter Pauly*, Verfassung als Synallagma, in: Der Staat 33 (1994), 277 ff.

³⁵ *Pauly* (Fn. 34), in: Der Staat 33 (1994), 277 (283).

gen. Was unter Gemeinwohl im Einzelnen zu verstehen ist, dürfte nicht nur im katholischen Verständnis schwierig zu bestimmen sein³⁶, so dass hier Deutungsoffenheit und Entwicklungsfähigkeit bestehen.

Dignitatis humanae geht von einem Konzept gleicher Freiheit aus. Für Dieter Suhr, einer der maßgeblichen, sehr eigenständig-originiellen Rechtsdenker eines solchen Ansatzes³⁷, kollidieren Freiheitsgrundrechte nicht nur miteinander, sondern die Freiheit des einen ist eine reziproke Funktion der gleichen Freiheit aller anderen³⁸. Freiheit beruht auf Gegenseitigkeit und konstituiert einen sozialen Lebensraum³⁹. Anders als Suhr, dessen hochbemerkenswerter Ansatz, mit „Freiheit als Geselligkeit“ ein neues Paradigma von Freiheit zu konstruieren⁴⁰ und - hier denkerischen Ansätzen eines Emanuel Lévinas vielleicht nicht ganz fernstehend⁴¹ - die Entfaltung des anderen als Erweiterung der eigenen Entfaltung aufzufassen⁴², leitet Dignitatis humanae die Sorge um die religiöse Freiheit allgemein nicht unmittelbar aus dem Freiheitsprinzip „an sich“ ab, sondern aus dem Gemeinwohl der Gesellschaft und damit aus einem eher übergreifenden, objektiven Prinzip. Abschließend kann dies hier nicht erörtert werden, aber eine Gegenüberstellung, ein Dialog mit den rechtstheoretischen Ansätzen wäre ein vielleicht nicht unfruchtbarer Dialog zwischen Theologie, katholischer Soziallehre und Rechtswissenschaften.

Die Pointe von DiH 6, sämtliche Akteure eines Gemeinwesens - also nicht nur einzelne Gläubige oder Religionsgemeinschaften - zu Hütern und Wächtern der Freiheitlichkeit in religiösen Dingen zu berufen, ist ganz praktisch gesehen von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Dignitatis humanae verfolgt kein dezidiertes Konzept eines ausschließ-

³⁶ Zur katholischen Soziallehre und dem dortigen Gemeinwohlverständnis siehe etwa *Werner Veith*, Gemeinwohl, in: Heimbach-Steins (Hrsg.), *Christliche Sozialethik: Ein Lehrbuch*, Band 1, Regensburg 2004, 270 ff.; *Ursula Nothelle-Wildfeuer*, Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre, in: *Rauscher* (Fn. 7), 143 (143 ff.). Allgemein siehe umfassend mehrperspektivisch, religiös-theologisch aber die Thematik nicht ganz ausschöpfend: *Münkler/Bluhm* (Hrsg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn*, Bd. 1-4, Berlin 2001-2002.

³⁷ Grundlegendes dazu – über die enge Formulierung des Untertitels hinausgehend - bei *Dieter Suhr*, *Gleiche Freiheit: Allgemeine Grundlagen und Reziprozitätsdefizite in der Geldwirtschaft*, Augsburg 1988. Siehe vorher auch schon *ders.*, *Entfaltung der Menschen durch die Menschen*, Berlin 1976; *ders.*, *Freiheit durch Geselligkeit*, *EuGRZ* 1984, 529 ff. Suhrs Ansatz würdigen der Jurist *Wolfgang Hoffmann-Riem*, *Ganzheitliche Verfassungslehre und Grundrechtsdogmatik*, in: *Schuppert/ Tzschaschel* (Hrsg.), *Angewandte Dialektik*, Heidelberg 1992, 125 ff.; und der Theologe *Peter Knauer*, *Das philosophische Werk*, ebda., 143 ff.

³⁸ Vgl. *Suhr*, *Gleiche Freiheit* (Fn. 37), 16.

³⁹ *Suhr*, *Gleiche Freiheit* (Fn. 37), 17, 19.

⁴⁰ Dazu *Suhr* (Fn. 37), *EuGRZ* 1984, 529 ff.

⁴¹ Anhaltspunkte z.B. *Emmanuel Lévinas*, *Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils anderen*, in: *ders.*, *Verletzlichkeit und Frieden: Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich/Berlin 2007, 97 ff.

⁴² *Suhr*, *Entfaltung* (Fn. 37), 93 ff. und passim.

lich formal-liberalen Freiheitsverständnisses⁴³. Implizit geht die Konzilserklärung im Ergebnis von einem Modell gleicher Freiheit aus, ohne aber hier explizit die „Entfaltung als Entfaltung auf Gegenseitigkeit“⁴⁴ zu verstehen. Aufschlussreich für das Verständnis der Religionsfreiheit als gleiche Freiheit ist DiH 6 Abs. 3: Die Konzilserklärung schärft an dieser Stelle für die Länder, in denen einer religiösen Gemeinschaft eine besondere Form rechtlicher Anerkennung zukommt, die Notwendigkeit ein, „dass zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiöse Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird“. Damit ist ein nicht unsensibler Punkt berührt, der das Kraftfeld zwischen egoistischer Interessenwahrung und altruistischer Lobbyarbeit berührt.

Die besondere Form rechtlicher Anerkennung muss - jedenfalls in der Sicht des weltlichen deutschen Juristen - nicht nur in der Qualifikation einer Religion als Staatsreligion oder gar in einer theokratischen Staatsform liegen, sie kann - dem Wortlaut der Konzilserklärung nach - ebenso andere Formen der „Anerkennung“ betreffen, z.B. statusrechtlicher Art und damit etwa eine Regelung wie Art. 140 GG/137 Abs. 5 Satz 1 WRV (Bestandsgarantie der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts). Solche „Privilegierungen“ werden von DiH 6 als situativ gegeben hingenommen, letztlich aber nicht eingefordert und lassen sich demzufolge auch nicht einfachhin als „kirchliche Forderung“ auf andere Länder erstrecken. In jedem Fall muss die Freiheit religiöser Betätigung immer eine gleiche sein, also eine Freiheitsposition die allen Religionen gleichermaßen zukommt. Mit dem Letztgenannten wird aber auch deutlich, dass der Einsatz der nach der staatlichen Rechtsordnung privilegierten Religion⁴⁵ sich nach *Dignitatis humanae* vorrangig auf die Gleichheit der religiösen Freiheit bezieht, aber keineswegs a priori die Verpflichtung umschreibt, die Gleichstellung hinsichtlich eines privilegierten Rechtsstatus zu fordern. Das Konzil geht vielmehr davon aus, dass der Asymmetrie in der institutionellen Qualifizierung, die Symmetrie in der Option zur freiheitlichen Entfaltung für Einzelpersonen und religiöse Gemeinschaften gegenüberstehen muss. Das Konzil unterscheidet demnach recht genau zwischen gleicher Freiheit und statusrechtlicher Qualifikation⁴⁶. Dies ist gar nicht so wenig, weil bereits die „gleiche Achtung“⁴⁷ der Religions-

⁴³ Dazu, dass auch einem solchen Konzept die soziale Dimension grundrechtlicher Freiheit nicht völlig fremd ist, siehe *Höfling*, *Offene Grundrechtsinterpretation* (Fn. 30), 68 ff.

⁴⁴ *Suhr*, *Entfaltung* (Fn. 37), 108 ff.

⁴⁵ Dies muss nicht immer die katholische Kirche sein, die Stelle lässt sich auf sämtliche anderen Religionen übertragen und betrifft damit auch Länder und Situationen, in denen die Katholiken bspw. in der Minderheit sind. Zu dieser aktuellen Bedeutung *Siebenrock*, *Kommentierung* (Fn. 22), 181.

⁴⁶ Siehe Rspr. EMRK zur Staatsreligion und Religionsfreiheit

⁴⁷ So der Titel des bemerkenswerten Aufsatzes von *Martha Nussbaum*, in: *SZ* – Nr. 8 – vom 12. Januar 2009, S. 12. Siehe auch eingehend *Martha C. Nussbaum*, *Liberty of Conscience in Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York 2008. Kategorial ist en passant nur anzumerken, daß bei Nussbaum u.a. jedenfalls vor dem Hintergrund der europäischen, genauer der deutschen Regelungstradition nicht genau genug zwischen Religions- und Gewissensfreiheit unterschieden wird.

freiheit in der alltäglichen Bewährung für alle Seiten eine nicht geringe Herausforderung ist.

Was es hinsichtlich des konziliaren Konzepts gleicher Freiheit bedeutet, wenn eine Rechtsordnung einen Rechtsstatus mit einer grundrechtlichen Fundierung unterlegt, wie es in dem Zeugen Jehovas Urteil des Bundesverfassungsgerichts geschah⁴⁸, muss nicht zu einem Problem der Konsequenz kirchlichen Einsatzes für die Religionsfreiheit werden. Die kirchliche Selbstpositionierung in Sachen religiöser Freiheit muss insbesondere mit dem Verständnis von *Dignitatis humanae* übereinstimmen, sich aber nicht einfachhin durch einen - zwar weitgehend akzeptierten, aber letztlich doch nicht völlig umstrittenen Ansatz⁴⁹ - eines weltlichen Gerichts treffen. Damit ist aber ein sehr sensibles Feld betreten: Wenn sich die Kirche nach der obigen Lesart durch *Dignitatis humanae* nicht in jedem Fall zu einem aktiven Einsatz für statusrechtliche Gleichstellungen verpflichtet, so stellt sich doch die Frage, ob die Kirche bspw. die Forderung nach statusrechtlicher Gleichstellung unterlassen darf. Nach der angeführten Lesart von *Dignitatis humanae* ist dies der Fall.

Es ist gut nachvollziehbar, wenn die Auffassung vertreten wird, dass es der Kirche nicht gestattet sein soll, besitzstandswahrende „Privilegienhascherei“ zu betreiben, indem sie etwa unter Berufung auf einen Topos wie kulturelle Identität bestimmte Rechtspositionen ausschließlich für sich reklamiert⁵⁰. Ob sich dies unmittelbar aus *Gaudium et Spes* 76 ergibt⁵¹, oder ob dort nicht bloß eine kirchliche Selbstreflexion und -prüfung in privilegierten Situationen verlangt wird, mag hier ausgeklammert bleiben. *Dignitatis humanae* insgesamt stellt aber klar, dass oberstes Petitum kirchlichen Interesses die Verwirklichung der Religions- und Kirchenfreiheit ist und die individuelle und korporative Freiheit in religiösen Dingen eine gleiche sein muss (vgl. DiH 6 Abs. 3). Eine darüber hinausgehende schematische Gleichbehandlung scheint die Konzilserklärung nicht zu intendieren, was nicht verwunderlich ist, ist sie doch auf die weltkirchliche Perspektive bezogen, die sich durch höchst unterschiedliche verfassungsrechtliche Ordnungskonfigurationen von Staat und Religion auszeichnet; spezielle Formen der Anerkennung sind letztlich staatlichen Besonderheiten geschuldet (vgl. DiH 6 Abs. 1).

⁴⁸ BVerfGE 102, 370.

⁴⁹ Siehe krit. *Christian Hillgruber*, Der öffentlich-rechtliche Körperschaftsstatus nach Art. 137 Abs. 5 WRV, in: Heinig/Walter (Hrsg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit, Tübingen 2007, 213 ff., anders der Prozessvertreter der Zeugen Jehovas *Hermann Weber*, ebda., 229 ff.

⁵⁰ Zu diesem Problem siehe *Heimbach-Steins*, Menschenrechte (Fn. 21), 97 f.

⁵¹ Nach GS 76 setzt die Kirche „ihre Hoffnung nicht auf Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden. Sie wird sogar bei der Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten, wenn feststeht, dass durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit des Zeugnisses in Frage gestellt ist, oder wenn veränderte Lebensverhältnisse eine andere Richtung erfordern“.

Es ist nachdrücklich hervorzuheben, dass *Dignitatis humanae* Religionsfreiheit bzw. religiöse Freiheit weiter versteht als den Schutzbereich des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG⁵². Die kirchliche Selbstpositionierung geht deshalb schon über den bloßen Einsatz bsp. für die Kulturfreiheit einer religiösen Gruppierung hinaus und umfasst fast sämtliche Aspekte religiöser Betätigung innerhalb eines staatlichen Gemeinwesens und erstreckt sich etwa auch auf das religiöse Erziehungsrecht der Eltern u.a.m.⁵³ *Dignitatis humanae* hat in Sachen Religionsfreiheit nicht nur die individuellen Freiheitserfordernisse im Blick, sondern - man kann sagen: gut katholisch - auch die institutionelle Dimension, wie sie etwa durch das religionsgemeinschaftliche Selbstbestimmungsrecht in Art. 140 GG/137 Abs. 3 WRV gewährleistet wird.

Insgesamt muss die Verortung von *Dignitatis humanae* als kirchliche Selbstpositionierung solche Erwartungen enttäuschen, die aus ihr eine unmittelbare Verpflichtung zur umfassenden Gleichstellung sämtlicher Religionen innerhalb einer religionsverfassungsrechtlichen Ordnung herauslesen wollen. Ebenso ist es schwierig, die Konzilerklärung mit anspruchsvollen, je nach Vorverständnis material sehr aufgeladenen Kurzformeln des Verhältnisses von Staat und Religion wie etwa dem Topos Neutralität o.a. zu verbinden. Das Religionsverfassungsrecht ist seit jeher für solche Verknäppungen anfällig⁵⁴. Solche Formeln müssen nicht falsch sein, werden aber je nach Kontext anders verstanden und deuten eine Selbstverständlichkeit an, die bei näherer Betrachtung nicht immer gegeben sein muss. Dies schließt ihre Verwendbarkeit als beschreibende Kategorien nicht aus, wenn beachtet wird, dass daraus häufig keine prinzipiellen normativen Wirkungen resultieren⁵⁵.

Im Ergebnis geht die kirchliche Selbstverpflichtung durch die Konzilerklärung *Dignitatis humanae* über den bloßen Einsatz für die Religionsfreiheit im engeren Sinn hinaus. Sie umfasst nicht wenige Aspekte religiöser Betätigung von Individuen und religiösen Gemeinschaften insgesamt, die sowohl die positive wie negative, die individuelle oder kollektive Religionsfreiheit betreffen und nicht weit davon entfernt sind, sämtliche Lebensvollzüge einer Religion zu umfassen, wie sie etwa vom Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in besonderer Weise gewährleistet werden. Grund der Verpflichtung,

⁵² Näher *Ansgar Hense*, *Dignitatis humanae* - Skizze einer religionsverfassungsrechtlichen Relecture, i.E.

⁵³ Auch dazu näher *Hense* (Fn. 52).

⁵⁴ Vgl. *Klaus Schlaich*, *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip*, Tübingen 1972, 129: „eine besondere Anfälligkeit für globale Prinzipien und Schlagworte“.

⁵⁵ Zur Bedeutung des Gesetzgebers bei der Ausgestaltung der Neutralität siehe *Möllers* (Fn. 10). Der Ansatz von Christoph Möllers, der als „voluntaristisch-demokratisch“ bezeichnet worden ist, sorgt mittlerweile für Diskussionen, weil er letztlich auf die prozedural-demokratische Entscheidung abstellt und einem eher deliberativen Konzept der Legitimitätsstiftung skeptisch gegenüber steht. Siehe dazu den Tagungsbericht von *Johan Schloemann*, *Aus Teufels Küche*, SZ - Nr. 296 - vom 20. Dezember 2008.

sich für die Religionsfreiheit anderer einzusetzen, ist eine sozialetische Pflicht, sich für das Gemeinwohl innerhalb eines Staatswesens zu engagieren. Interessante Ansätze, die auf Gegenseitigkeit der Freiheitsentfaltung abstellen, sind nicht ausdrücklich in der Konzilsklärung angelegt, lassen sich aber vielleicht als Fortentwicklung, Weiterdenken der Konzilsposition anschließen. Jedenfalls wäre dies eine durchaus reizvolle denkerische Vorstellung und theologische Herausforderung.

D. Ausblick

Kirchliches Lobbying, wenn man den Begriff denn verwenden möchte, für die Religionsfreiheit geht eigentlich über den kirchlichen Einsatz für den Schwächeren hinaus. Letzteres setzt voraus, daß sich die Kirche zum Anwalt macht für diejenigen, die sich entweder nicht oder nicht in hinreichendem Maße selbst organisieren können. Ob und wo dies bei einem kirchlichen Einsatz für die Religionsfreiheit anderer der Fall sein könnte, darüber wird man trefflich streiten können. In der gegenwärtigen Formierung des Politikfeldes Religion mit neuartigen institutionellen Arrangements wie die Deutsche Islamkonferenz u.a. stellt sich die Frage⁵⁶, welche Seite wirklich schwach ist. Die Qualifikation als religiöse Minderheit allein indiziert nicht die Schwäche. Kirchliche Advocacy-Arbeit für die Religionsfreiheit wird demnach nicht allein im Einsatz für religiöse Minderheiten oder als schwach anzusehende religiöse Gruppierungen zu sehen sein. Wie eine Architektur der religiösen advocacy-Arbeit der Kirche aussehen könnte, wird kaum als Masterplan per se feststehen können und immer wieder situativ neu zu bestimmen sein. Akteure dieser Arbeit sind viele.

Von den Kirchen wie auch anderen Akteuren erwartet *Dignitatis humanae* aber mehr als eine bloße Zuschauerrolle, bei der Schaffung eines religionsfreiheitlichen Klimas. Die Positionierung der Deutschen Bischofskonferenz zum Moscheebau oder zur Einführung eines islamischen Religionsunterrichts oder eines Islamunterrichts sind Beispiele für ein solches kirchliches Engagement. Mit der Erklärung zum Moscheebau vom September 2008 hat die Bischofskonferenz einen wichtigen Aspekt gerade der öffentlichen Religionsausübung und dem Zeigen religiöser Symbolik gegeben, obwohl den Bischöfen die Multifunktionalität des Moscheebaus im Gegensatz zu einem „reinen“ Kultusgebäude durchaus bewusst ist. Gleichwohl wird das Recht auf einen solchen Gebets- und Versammlungsort auch gegenüber gesellschaftlichen Gruppierungen hervorgehoben, die

⁵⁶ Zu diesen Aspekten statt vieler m.w.N. *Antonius Liedhegener*, Streit um das Kopftuch: Staat, Religion und Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland, in *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 15 (2005), 1181 ff.; ders., Religionsfreiheit und die neue Religionspolitik. Mehrheitsentscheide und ihre Grenzen in der bundesdeutschen Demokratie, in: *Zeitschrift für Politik* 55 (2008), 84 ff.

sich teilweise in heftigster Weise gegen die Errichtung von Moscheen wehren, und die Bedeutung prozeduraler Konfliktlösungsmechanismen im Einzelfall betont. Die katholische Kirche setzt sich in der Bundesrepublik Deutschland auch etwa für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts ein⁵⁷. Wenn sie dies mit dem kleinen Vorbehalt tut, dass die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen - wie z.B. die Qualifikation als Religionsgemeinschaft im Sinn des Grundgesetzes - hierfür vorliegen müssen, widerspricht dies nicht *Dignitatis humanae*, da die gleichsam menschenrechtliche bzw. religionsfreiheitliche Fundierung der institutionellen Garantie des Art. 7 Abs. 3 GG nicht so eindeutig ist, dass die Einführung eines Religionsunterrichts menschenrechtlich gefordert ist.

Vorsicht ist sicherlich angezeigt, die Kirche hinsichtlich der Religionsfreiheit in eine Dolmetscher-Funktion zu drängen. Zwar ist diese nicht ausgeschlossen, doch birgt sie auch Gefahren. Letztlich muss jede Religion selbst ihre Interessen artikulieren, weil nur sie dies authentisch kann. Übersetzer sind nie davor gefeit, Inhalte zu verfälschen und mögen sie es noch so gut meinen. Und so mag eine gewisse Paradoxie darin liegen, dass ein nachhaltiger Einsatz für die Religionsfreiheit der anderen gerade auch darin liegen kann, nicht nur dem Staat gegenüber altruistisch die Mängelsituationen hinsichtlich anderer Religionen zu beklagen, sondern sich immer wieder der eigenen religiösen Substanz selbst zu vergewissern und diese nach außen hin entsprechend zu formieren und zu profilieren, um auf diese Weise Staat und Gesellschaft auf die Potenz Religion hinzuweisen und ggf. die Freiheit religiöser Betätigung einzufordern. So wird das transzendente Fenster der staatlichen Rechtsordnung, das durch die grundrechtliche Gewährleistung der Religionsfreiheit vorgesehen und umschrieben ist, offen- und bewusstgehalten.

Dignitatis humanae hebt hervor, dass diese Freiheit selbst unter dem Vorbehalt staatlicher Schrankensetzung letztlich nur eine gleiche sein kann. Die Freiheit in religiösen Dingen wird von *Dignitatis humanae* per se im Plural gedacht und basiert letztlich auf der Religionsfreiheit von Individuen und unterschiedlichen religiösen Gruppierungen. Insofern geht es bei Auseinandersetzungen um die Religionsfreiheit einzelner Personen oder Gruppen prinzipiell nicht nur um deren Rechtsposition, sondern immer auch um die Religionsfreiheit der anderen. Die Auseinandersetzungen um Kopftuch und Nonnenhabit verdeutlichen dies exemplarisch⁵⁸. Deshalb ist dem Münsteraner Staatsrechtler

⁵⁷ Vgl. Christen und Muslime in Deutschland, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, Tz. 539.

⁵⁸ Prinzipiell den Grundsatz der gleichen Religionsfreiheit verteidigend, den Nonnenhabit an einer staatlichen Schulen als auslaufende Sondersituation aber pragmatisch rechtfertigend die Entscheidung des VGH Baden-Württemberg, VBIBW 2008, 437 ff.

Janbernd Oebbecke zuzustimmen, wenn er in diesem Zusammenhang darauf hinweist: „tua res agitur“⁵⁹! Dies gilt für alle Seiten. Kirchlicher Einsatz für die Religionsfreiheit anderer wirkt ggf. auf die eigene Rechtsposition zurück, verknüpft aber seinen Einsatz auch mit der Erwartung, dass der Andere verantwortungsbewusst mit seiner Freiheit umgeht. Schädlicher oder schädigender Umgang mit der Religionsfreiheit wirkt zum Nachteil aller, weil dies die strengere staatliche Schrankenziehung zur Folge hat. Freiheitlichkeit basiert letztlich auf Gegenseitigkeit. Und insofern hat es durchaus seine Berechtigung, die „Kirche als Anwältin für und Akteurin dank der Religionsfreiheit“ zu sehen: Zum Nutzen aller und als Akteurin dafür, dass Glauben innerhalb eines pluralen Gemeinwesens eine neue reflexive Aufklärung ermöglichen kann⁶⁰.

⁵⁹ Programmatisch Janbernd Oebbecke, *Tua res agitur. Die Rechte der Minderheitsreligionen und die Stellung der christlichen Kirchen. Warum die Diskussion über den Islam für die Kirchen wichtig ist.*, in: Geerlings/Sternberg (Hrsg.), *Kirche in der Minderheit*, Münster 2004, 105 ff. Es soll an dieser Stelle nicht ausdiskutiert werden, ob in der Bundesrepublik Deutschland Art. 4 GG Religionsfreiheit eher als Mehrheits- oder Minderheitenrecht konzipiert. Dazu siehe Oliver Lepsius, *Die Religionsfreiheit als Minderheitenrecht in Deutschland, Frankreich und den USA*, in: *Leviathan* 2006, 321 (328 ff.). Empirisch kann Art. 4 in Deutschland beides sein, da die religiöse Situation regional (West-, Ostdeutschland, Süd-, Norddeutschland) sehr unterschiedlich ist.

⁶⁰ Zu der Bedeutung der Religion als Aufklärung zweiter Ordnung siehe *Di Fabio*, *Glauben* (Fn. 7), 47 f. und passim.

Dolmetscher oder Lobbyisten?

Glaubwürdige Interessenvertretung der Kirche angesichts der Religionsfreiheit.¹

Dr. Daniel Bogner

Das selbstbewusstere Auftreten islamischer Gemeinschaften in Deutschland, deren Forderungen nach mehr Beteiligung, aber auch Fragen nach der Europatauglichkeit der Türkei und der Stellung nicht-islamischer Religionsgemeinschaften innerhalb der Türkei verlangen von den christlichen Kirchen Klärungen. Was verändert sich für die angestammten religiösen Akteure, wenn in der deutschen Gesellschaft neue Religionsgemeinschaften auftreten? Wie sollte der Staat mit deren Ansprüchen umgehen? Welche Mitgestaltung an der veränderten Situation kann von den Kirchen erwartet werden? Diese Fragen stellen sich mit besonderer Brisanz, wenn jedes Handeln an der international und national verbindlichen Rechtsnorm der Religionsfreiheit zu messen ist. Mit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Dignitatis Humane*“ hat sich auch die katholische Kirche zur religiösen Freiheit bekannt und diese als Vorgabe für ihr eigenes Wirken gesetzt.

Das Fachgespräch „Religionsfreiheit - politische Praxis und rechtlicher Anspruch“ führte im Dezember 2006 Expertinnen und Experten zum Thema der Religionsfreiheit mit Beauftragten und Vertretern der katholischen Kirche bei den Regierungen von Bund und Bundesländern zusammen. Gemeinsam wollte man dieser Aufgabe nachkommen – sich als kirchlicher Akteur Rechenschaft zu den aktuellen Veränderungen zu geben und dann auch den Kompass für angemessenes Verhalten neu zu justieren. Zu Beginn stand das Wort von *Prälat Karl Jüsten*, Vertreter der Bischöfe bei der Bundesregierung: Die Religionsfreiheit sei eben kein „Exklusivrecht für die beiden großen Kirchen in Deutschland.“ Und gerade die aktuellen internationalen Herausforderungen erforderten eine Neuerwägung zum Thema. Umgekehrt kann freilich auch festgehalten werden: Sich mit den Religionen und dem Religiösen zu befassen, ist für den Staat keine freiwillige Zusatzaufgabe, sondern eine Verpflichtung, die sich aus seinem Freiheitsauftrag und der Friedenspflicht herleitet. Beide, Staat und Religionsgemeinschaften, haben also zwangsläufig miteinander zu tun. Die Herausforderung besteht darin, dieses Miteinander nicht in autoritärer oder gängelnder Art, sondern nach dem Kriterium größtmöglicher religiöser Freiheit zu gestalten.

Der Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte, *Heiner Bielefeldt*, wartete mit einem Vorschlag auf: Die Haltung des Staates gegenüber den Religionen sollte vom Kri-

¹ Zuerst abgedruckt als: Daniel Bogner, Dolmetscher oder Lobbyisten? Die Kirche überlegt, wie sie angesichts der Religionsfreiheit ihre eigenen Anliegen mit Glaubwürdigkeit vertreten kann, in: Herder Korrespondenz 61 (2007), 44-48.

terium der „respektvollen Nicht-Identifizierung“ geprägt sein. Mit keiner der einzelnen Religionsgemeinschaften darf sich der Staat identifizieren, er muss neutral bleiben. Dies müsse aber in striktem Respekt vor der religiösen und weltanschaulichen Freiheit der Menschen geschehen: Die individuellen und kommunitären Freiheitsrechte, die sich aus der Religionsfreiheit ergeben, sollten im Zuge nicht-diskriminierender Gewährleistung von den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften wahrgenommen werden können. Weil der Staat zu solcher Gewährung von Freiheiten verpflichtet ist, geht die Religionsfreiheit über ein älteres Modell religiöser Toleranz weit hinaus. Das Prinzip staatlicher Neutralität, das heißt gleiche Distanz zu den einzelnen Religions- und Weltanschauungsgruppen, ist in dieser Sicht eine unmittelbare Folge aus der konsequenten Einhaltung der Religionsfreiheit.

Unangemessen, so Bielefeldt, sei eine überzogene Trennungssemantik, die alle förmlichen Kooperationsbeziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften unter den Verdacht der Freiheitsfeindlichkeit stellt. Von Akteuren wie der Humanistischen Union und anderen werden solche Vorwürfe immer wieder erhoben. Folgt man dem hier vorgeschlagenen Verständnis der Religionsfreiheit, erscheinen sie gegenstandslos. Eine Herausforderung freilich bleibt, weil manche Religionsgemeinschaften natürlich „staatsverträglicher“ erscheinen als andere. Entscheidend ist es, hieraus keine systematischen Konsequenzen abzuleiten und solche Gruppen, zu denen sicher auch die beiden großen Kirchen zählen werden, eben nicht von vornherein als privilegierte Partner des Staates zu betrachten. De facto sind sie es an vielen Stellen. Verpflichtende Norm aber bleibt es, auch allen anderen, die dies anstreben, nach Möglichkeiten zu helfen, zu solchen Partnern des Staates zu werden.

Drohende Grenzüberschreitungen

Von gravierenden Verletzungen der Religionsfreiheit kann man in Deutschland wohl nicht sprechen. Vielleicht eher von den drohenden Grenzüberschreitungen – wenn der Staat sich, um muslimischen Religionsunterricht anbieten zu können, anschicken sollte, den dafür nötigen Ansprechpartner nach eigenem Dünken selbst zu formen; wenn die Religion immer mehr zum kulturellen Beiwerk verkommt, vom christlichen Glauben irgendwann nur mehr die „christliche Prägung unseres Landes“ übrig bleibt. Staat und Behörden büßen den Sensus dafür ein, dass religiöses Handeln nach anderen Kriterien zu beurteilen ist als sonstige Manifestationen kultureller Art.

Aber stimmt das Reinheitsgebot der Nichteinmischung denn wirklich in solcher Strenge? Bildet jede staatliche Formung eines bislang viel zu amorphen religiösen Gegenübers direkt eine Verletzung der Neutralitätspflicht? Darf sich der Staat seinen Ansprechpartner nicht auch selbst ein bisschen „backen“, gerade wenn – wie im Fall islamischer Grup-

pen – ansonsten eben keinerlei Gegenüber erkennbar wäre und die Beteiligungsmöglichkeiten für Muslime dann weit geringer ausfielen?

Die Anfragen, formuliert vom Trierer Verfassungsrechtler *Gerhard Robbers*, treffen insofern zu, als natürlich auch die katholische Kirche nicht immer schon in ihrer heutigen Form existierte, sondern u.a. vom Staat in diese Form gebracht wurde. Wer würde behaupten, ihr Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts sei der Kirche in die Wiege gelegt? Und auch hinsichtlich der viel beschworenen christlichen Kultur lässt sich, so *Robbers*, ein positiver Effekt ausmachen: Gerade das verstärkte Auftreten des Islam in der deutschen Gesellschaft lasse auch bei denen, die sich bislang eher zur säkularen Mehrheit in diesem Lande zählten, ein Gespür für die christliche Tiefenprägung europäischer Kultur erwachen. Den Kritikern des deutschen Modells einer intensiven Kooperation zwischen Staat und Kirche, wie sie sich beispielsweise in Gestalt des staatlichen Religionsunterrichtes zeigt, könne man entgegenhalten: Gerade der Religionsunterricht sei eine gelungene Verwirklichung der Religionsfreiheit. Jede Seite, Staat und Kirche, tun dabei genau das, was ihnen zukommt und was sie von ihrem Auftrag her tun müssen – die Gewährleistung eines Schulfachs als geregelter Pflichtunterricht mit universitär ausgebildetem Lehrpersonal von staatlicher Seite, und die Garantie auf einen Unterricht, dessen Inhalte an Selbstverständnis und Überlieferung der Religionsgemeinschaft selbst Maß nehmen von kirchlicher Seite her.

Einsatz für die anderen?

Eine wichtige Frage warf wiederum Karl Jüsten auf: Ist die Kirche, sind Katholiken denn verpflichtet, sich für eine Besserstellung des Islam in Deutschland einzusetzen? So wie ja auch im Politischen die eine Partei nicht einfach Werbung für die andere macht, kann doch auch von den christlichen Kirchen nicht erwartet werden, dass sie zu den lautesten Fürsprechern eines einflussreicheren Islam in Deutschland würden. Letzteres ist richtig, aber eine Funktion komme den Kirchen doch zu, so *Matthias Crone* vom Erzbischöflichen Amt Mecklenburg-Vorpommern in Schwerin: Sie sollten ein legitimes Interesse daran haben, für eine korrekte Einhaltung der Regeln und Kriterien einzutreten, nach denen Religionsgemeinschaften und Staat miteinander umzugehen haben. Zum einen könne damit verhindert werden, dass plötzlich einzelne Gruppen von staatlicher Seite begünstigt werden, weil es politisch opportun erscheint – wenn etwa in einem Bundesland endlich ein Partner zur Durchführung des islamischen Religionsunterrichtes gefunden werden soll und die an ihn zu stellenden Anforderungen vielleicht etwas gesenkt werden. Auf Opportunität sollten die Kirchen ohnehin nicht all zu sehr vertrauen; schon jetzt hätten sie nicht mehr überall in Deutschland ausreichend Gewicht, um Politiker durch ihre schiere Größe zu beeindrucken. Es wird sichtbar: Die religionspolitische

Situation in Deutschland ist uneinheitlich und das hat Auswirkungen darauf, wie auch die Katholische Kirche sich positioniert.

Eine wachsende Aufgabe: Dolmetschen

Was könnte die spezielle Aufgabe der Großkirchen sein in einer Situation, die von großen religionssoziologischen Umwälzungen und – daraus folgend – religionspolitischem Steuerungsbedarf geprägt ist? Immer wieder fiel der Begriff des Dolmetschens. Gemeint ist die Funktion einer Übersetzung theologischer und ursprünglich religiöser Verständnisse für die rechtlichen und politischen Gestaltungsaufgaben des Staates. Wie sehr ist das auf weltanschauliche Neutralität verpflichtete Gemeinwesen letztlich darauf angewiesen, zugespielt zu bekommen, was ein wirklich religiöser Vollzug ist, und wo die nur mehr religiös geprägte Kultur oder das Brauchtum beginnt?! Wie könnte der Staat von sich aus verstehen, was zum Wirken einer Religion gehört? Vieles funktioniert in Deutschland nur deswegen noch so gut, weil das Christentum eine lange Tradition hat und von allgemeiner Akzeptanz zehren kann. Dann versteht es sich von selbst, dass soziale Aktivitäten, aber auch Wallfahrten und Prozessionen zum Vollzug der Religion gehören und öffentlichen Schutz verdienen. Aber schnell kann das brüchig werden, und Vertreter der Kirchen aus den ostdeutschen Diözesen können viel davon berichten. Auch die Debatte um das Kopftuch, das muslimische Frauen tragen, zeigt die tiefe Ambivalenz, die in Symbolen liegt: Nicht immer lässt sich eindeutig sagen, ob sie mehr kulturell oder mehr religiös verstanden werden.

Ohne das Wissen der Religionsgemeinschaften selbst kann der Staat langfristig keine vernünftige Auslegung der durch ihn garantierten Religionsfreiheit sicherstellen. Der rechtsstaatlichen Logik folgend wird er immer darum bemüht sein, Freiheitsräume zu garantieren und unterschiedliche Freiheitsphären voneinander abzugrenzen, wenn sie in Konflikt geraten. Aber wie könnte er dies angemessen tun ohne ein Wissen von der Eigenart der religiösen Freiheit? Nicht umsonst wird das Recht auf Religionsfreiheit, in seiner positiven und in seiner negativen Variante, ebenso in seiner individuellen und in seiner korporativen Gestalt von den übrigen Freiheitsrechten unterschieden. Die Ansprüche religiöser Freiheit können nicht einfach in technischer Manier und auf dem Verordnungswege ermittelt und dann erlassen werden. Die Religionsfreiheit muss mit einem Sinn gefüllt werden, den der Staat nicht aus sich schöpfen kann – und auch nicht soll!

Denn nichts wäre verhängnisvoller als wenn staatlicherseits nun Theologie betrieben würde und die Religionen nach dieser fremden Theologie beurteilt werden. Notwendig ist deswegen die inhaltliche Kooperation, in der die Religionsgemeinschaften ihre Übersetzungsdienste gegen eine Trivialisierung des Religiösen anbieten. Begreifen die

Kirchen, die mit ihren langen und bewährten theologischen Traditionen anders als viele andere die Voraussetzungen dafür hätten, das noch als eine genuine Aufgabe? Halten sie genug theologisch und politisch-rechtlich geschultes Personal vor, um dem wachsenden Bedürfnis nach theologischer Übersetzung gerecht zu werden?

Notwendig für alle: ein eigenes Profil

Das deutsche Staatskirchenrecht hat sich aus dem Verhältnis des Staates zu den christlichen Kirchen heraus entwickelt. Muslimische und andere Religionsgemeinschaften waren noch nicht im Blick, als die Grunddaten der Rechtsstellung für Religionen festgelegt wurden. So richtig dies ist, so wenig scheint damit aber eine Festlegung getroffen, dass nicht auch andere als die Kirchen von diesem Recht profitieren könnten. Vorrangig scheint etwas anderes: die bessere Profilierung dessen, was Muslime in der deutschen Gesellschaft wollen. Es sollte deutlich werden, welche Wünsche nach konkreter Mitwirkung es gibt, und wie diese Wünsche mit dem religiösen Kern des Islam in Verbindung stehen.

Fragwürdig ist es, wenn sich muslimische Gruppierungen immer nur auf den Status der christlichen Kirchen als Referenz beziehen, Analoges fordern und weniger ihre eigene Interessen und Anliegen artikulieren. Sobald Muslime in durchaus unterschiedlicher, aber vor allem begründeter Weise angeben könnten, wie sie als Religionsgruppe in diesem Staat leben und an welcher Stelle sie mitwirken wollen, wäre der Staat auch in der Pflicht, darauf adäquat einzugehen. Die religionsverfassungsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes – wie der deutschen Rechtsordnung überhaupt – ist wohl durchlässiger und von größerer integrativer Kraft als vielfach angenommen.

Thematische Profilbildung ist das Stichwort, das die Bamberger Sozialethikerin *Marianne Heimbach-Steins* auch als Herausforderung für die christlichen Kirchen einforderte: In einer Situation abnehmender gesellschaftlicher Akzeptanz für die ererbten Kooperationen zwischen Staat und Kirche komme es darauf an, das eigene Profil mittels der eigenen Inhalte zu schärfen. Auf die Theologie kommen damit neue Aufgaben zu, die sie auch im Außenraum und in engem Dialog mit anderen Fächern und Fakultäten zu vertreten habe. Staat und Kirche, so lässt sich folgern, tun im Zuge des Rückbaus theologischer Fakultäten gut daran, dieses gesellschaftliche Bedürfnis im Blick zu behalten: Die säkulare Gesellschaft ist angewiesen auf authentische, sprachfähige und niveauvolle Vermittler christlicher Substanz. Und die Bischöfe tun gut daran, neben dem Interesse der Priesterausbildung diese gesamtgesellschaftliche Aufgabe der Theologie im Blick zu behalten.

Religiöse Freiheit und die Sendung der Kirche

Die Glaubwürdigkeit der Kirche in der Politik entscheidet sich auch daran, ob ihre Aussagen mit amtlichem Anspruch und aus der Herzmittle ihrer Botschaft heraus verständlich gemacht werden, oder ob sie allein den Regeln praktisch-politischer Klugheit folgen. An dieser Stelle erschien deshalb eine Erinnerung des Fundaments vonnöten, auf dem die Kirche ihre Rolle im öffentlichen Raum und für das Zusammenspiel mit anderen Religionen und Weltanschauungen bestimmt. *Katja Heidemanns* vom Päpstlichen Missionswerk *Missio* in Aachen veranschaulichte die notwendige Wechselbeziehung zwischen der Forderung nach religiöser Freiheit und dem Sendungsauftrag der Kirche: Echte Bekehrung ist überhaupt nur unter den Bedingungen innerer und äußerer Freiheit möglich; wenn die Kirche gesandt ist, ihre Botschaft zu verbreiten, dann muss sie zugleich größtes Interesse daran haben, dass die Rahmenbedingungen, unter denen Menschen diese Botschaft hören, von jedem direkten oder indirekten Zwang frei sind. Solcher Zwang kann sich vielfältig äußern – in Situationen objektiver Unfreiheit, wenn Menschen gar nicht anders können, als eine Religion anzunehmen, weil sie sonst sozial oder kulturell isoliert würden. Religion wird dann zum Existenzträger, aber in einer funktionalisierten Weise, die dem christlichen Glauben innerlich fremd sein muss. Von Bedeutung ist der Gedanke für die kirchliche Entwicklungsarbeit, die unter keinen Umständen den Eindruck erwecken darf, als würde mittels sozialer Entwicklung auch die Bekehrung zum Glauben eingefordert. Zwang wird manchmal aber auch indirekt ausgeübt, ohne dass die Beteiligten dies unbedingt bemerken – wenn beispielsweise derart deutlich immer wieder auf die christliche Prägung Europas und eine daraus angeblich folgende christliche Leitkultur verwiesen wird, dass bei vielen Menschen, die nicht christlich geprägt sind, aber im Grunde durchaus offen wären für die Themen christlicher Verkündigung, von vornherein Scheuklappen und Abwehrreflexe aktiviert werden. Zu sehr kommt der Eindruck auf, die Erbensprüche der christlichen Kirchen aus der europäischen Geschichte erübrigten eine individuelle und freie Entscheidung für den Glauben.

Wenn also geklärt ist, dass die Religionsfreiheit, zu der sich die katholische Kirche in ihrem Konzilsdokument „*Dignitatis humanae*“ so eindrucksvoll bekannt hat, nicht nur ein institutionelles Rahmendatum ist, sondern die Wahrheitsfrage der Religion berührt, stellen sich weitergehende Fragen: Ist die Kirche dann auch verpflichtet, sich aktiv für die negative Religionsfreiheit, also die Freiheit von der Religion, einzusetzen? Gibt es bestimmte Kontexte, in denen dies geboten sein könnte, etwas beim Aufkommen interreligiöser Streits, in Situationen, in denen Anhänger unterschiedlicher Religionsgruppen sich gewaltsam bekämpfen, oder bei offensichtlicher Unterdrückung von Menschen in anderen Religionen? Oder wäre dies eine unangemessene Einmischung in die Angele-

genheiten anderer sowie ein Tribut, den man keiner Religionsgemeinschaft zumuten darf?

Die Kirche als Lobbygruppe?

Eine Frage kehrt bei vielen der aufgeführten Themen wieder und sorgt für Bewegung: Kann man es als Lobbyarbeit bezeichnen, wenn die Kirche im politischen Raum für bestimmte Ziele eintritt? *Heiner Lendermann* vom Katholischen Büro in Berlin widersprach heftig: Nein, das Handeln der Kirche sei nicht Lobby im Sinne der Verfolgung eigennütziger Interessen, sondern ein Mitwirken am Gemeinwohl, „unter den Prämissen von Vernünftigkeit und Zumutbarkeit“. Die Kirche vertrete nicht so sehr institutionelle Interessen, sondern vielmehr thematische Anliegen. Sogleich kommt die Gegenfrage auf: Was ist denn so schlimm an der Lobbyarbeit? Geht es ihr nicht genau darum: bestimmte Anliegen zu Gehör zu bringen, in gebündelter und wohl überlegter Form? Und ist solch gezieltes Handeln nicht gerade unter den neuen Bedingungen der kleiner werdenden Kirchen in Westdeutschland und der sowieso schon kleinen kirchlichen Gruppen in Ostdeutschland bitter nötig? Vielleicht trägt ja auch der Schein – ihr Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts – und die Kirchen drücken sich ein bisschen davor, Abschied zu nehmen vom Bild des privilegierten Staatspartners mit Sonderstellung und stattdessen den Wettbewerb in der Pluralität der weltanschaulichen Sinn- und Geltungsansprüche zu suchen.

Am Gemeinwohl mitwirken müssten die Kirchen so oder so – ihr eigenes Programm verpflichtet sie dazu. Im Zentrum steht dann die Frage, nach welchen Kriterien diese Mitwirkung orientiert ist. Kann es so etwas wie ein „katholisches Argument“ geben, um bestimmte politische Ziele, wie etwa den Feiertagsschutz, die Ladenöffnungszeiten oder den Flüchtlingsschutz zu begründen? Verlockend erscheint die Zuflucht ins Konfessionelle jedenfalls, zumal in einer Zeit, in der die Consulting-Unternehmen jeder beratenen Diözese oder kirchlichen Einrichtung eine stärkere katholische Profilbildung empfehlen. Aber wird das der Sache gerecht? Steht nicht viel mehr auf dem Spiel als ein – wenn auch religiöses – Label? Die Menschenwürde wäre ein Grund, der kirchlicher Lobby dringend bedarf und vieler Orten ja auch erfährt. Klopft man die zunächst eingeforderten „katholischen Argumente“ nach ihrem argumentativen Kern ab, landet man zumeist auch bei einem Basisbegriff menschlicher Würde. Diesen in politische Praxis umzusetzen, ist anspruchsvoll genug und erfordert viel gesellschaftliche Anstrengung. Vielleicht macht solcher Einsatz die Kirche langfristig aber ja glaubwürdiger, weil damit zwar die schnelle konfessionelle Profilierung vermieden wird. Aber es wird sichtbar, dass es ihr in erster Linie um die Menschen geht, nicht so sehr um das eigene institutionelle Überleben.

Religionsfreiheit als Relais

Sicherlich ist im Zuge des gesellschaftlichen Wandels in den letzten Jahrzehnten die gleichermaßen automatisierte Identifizierung von kirchlichem Interesse und Gemeinwohl zumindest teilweise aus der Balance geraten. Sie muss neu justiert werden. Auf der einen Seite steht die kulturell und ideologisch pluralisierte Gesellschaft, mit ihren vielfältigen lebensweltlichen Optionen, die sozialetisch und politisch erst neu eingeholt werden müssen; auf der anderen Seite bedeutet die Multiplizierung weltanschaulicher und kultureller Optionen für die ehemals einflussreichen und mitgestaltenden Großkirchen eine Partikularisierung – den Verweis auf einen nur begrenzten Platz inmitten vieler anderer Perspektiven und Akteure. Vertreten die Kirchen nun deutlicher als zuvor auch ihre organisatorischen Interessen, wird das in der Öffentlichkeit schnell – und manchmal zu Recht – als Klientel-Politik wahrgenommen. Die Rahmenbedingungen, unter denen das Gemeinwohl eingeklagt werden kann, sind also komplizierter geworden. Es gibt nicht mehr wie früher den breiten Konsens über das, was für alle gut ist. Man muss wieder von vorne beginnen und neu ausdeklinieren, worin die Menschenwürde heute besteht und wie sie geschützt werden muss. Kann es sein, dass viele diese Aufgabe für erledigt betrachteten?

Am Ende der Debatten verfestigt sich ein Eindruck: Die Religionsfreiheit ist ein Zwitterwesen. Sie ist angewiesen auf ein substantielles Verständnis von Freiheit – der Freiheit, die auf Wahrheit gründet, wie ausgerechnet der Menschenrechtler *Heiner Bielefeldt* in seinem Abschlussstatement vortrug. Anders ließe sich gar nicht begründen, wie man die Ansprüche der Religionsfreiheit als „unveräußerlich“ charakterisieren könnte. Es ist vielleicht bezeichnend, dass Juristen mit genau diesem Aspekt der Menschenrechte ja auch ihre Auslegungsprobleme haben. Als Rechtsanspruch gehört die Religionsfreiheit zwar ganz zum Feld des säkularen Rechts. Aber sie weist zugleich die Passage in den Bereich, der dem modernen Rechtsstaat voraus liegt und auf den dieser verwiesen ist. Insofern bildet die religiöse Freiheit so etwas wie ein Relais zwischen beidem, den Versuch, deren notwendige Verbindung in fassbare Form zu bringen und den Übergang zwischen dem Rechtsstaat und seinen Quellen begehbar zu halten.

4. Kritische Kommentierungen - Impulse an Politik und Gesellschaft aus kirchlicher Perspektive

Religionsfreiheit als Menschenrecht - Neuartige Gefährdungen des „klassischen“ Menschenrechts?

Prof. Dr. Heiner Bielefeldt

I. Menschenrechtliche Grundlagen

1. Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit

Wie alle Menschenrechte ist die Religionsfreiheit Ausdruck des Respekts vor der Menschenwürde, die nach biblischem Verständnis darin gründet, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen ist. Er ist von Gott gleichsam als Mitschöpfer bestellt und berufen, Verantwortung für sich selbst, für seine Mitmenschen und für seine Umwelt zu tragen. Die Orientierung an der Menschenwürde kommt bereits im Titel jenes Dokuments zum Ausdruck, mit dem sich die Katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Religionsfreiheit bekennt, die sie zuvor anderthalb Jahrhunderte lang abgelehnt oder sogar offen bekämpft hatte. Die Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ (1965) beginnt mit den Worten: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewusstsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewusstsein der Pflicht geleitet.“

Politisch-rechtlich findet die Würde des Menschen als eines Subjekts sittlicher Verantwortung darin ihre Anerkennung, dass dem Menschen die grundlegenden Rechte auf *freie Selbstbestimmung bzw. Mitbestimmung* - darunter das Menschenrecht der Religionsfreiheit - von Staats wegen garantiert werden. Wie die Würde einem jeden Menschen gleichermaßen zukommt, sollen auch die Menschenrechte nach Maßgabe der *Gleichberechtigung* aller gestaltet werden „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“, heißt es in diesem Sinne programmatisch in Artikel 1 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948.

Auch die Religionsfreiheit ist im Lichte dieses Postulats zu interpretieren. Als Anspruch bereits in Artikel 18 der UN-Erklärung von 1948 niedergelegt, wurde sie völkerrechtlich

verbindlich festgeschrieben im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966 (ebenfalls Artikel 18), der mittlerweile von fast 90 Prozent der Staaten ratifiziert worden ist. Für Europa wichtig ist die Europäische Menschenrechtskonvention, deren Verbürgungen vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg eingeklagt werden können; auch sie enthält das Recht auf Religionsfreiheit (Artikel 9). Schließlich findet sich die Religionsfreiheit auch in Artikel 4 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland.

Unmittelbare Subjekte der Religionsfreiheit sind nicht bestimmte Religionen oder Weltanschauungen als solche, sondern die *Menschen*, deren freie Selbstbestimmung in religiösen und weltanschaulichen Fragen in der Religionsfreiheit rechtliche Anerkennung findet. Diese Anerkennung gilt im Horizont des menschenrechtlichen Universalismus für jeden Menschen gleichermaßen, muss also nach dem Prinzip der *Nicht-Diskriminierung* gewährleistet werden. Die Achtung der Religionsfreiheit danach abzustufen, ob bestimmte religiöse Praktiken „landesüblich“ sind, wäre folglich nicht legitim. Auch die Größe oder historische Bedeutung einer Religionsgemeinschaft darf kein Anlass für eine Ungleichbehandlung ihrer Angehörigen sein. Schließlich kann die Gewährleistung der Religionsfreiheit auch nicht auf bestimmte inhaltliche Positionen eingeschränkt werden. Der menschenrechtliche Schutz der Religionsfreiheit gilt daher zum Beispiel auch für *nicht-theistische Weltanschauungen*, weshalb man, streng genommen, nicht nur von „Religionsfreiheit“, sondern umfassender von einem Menschenrecht auf „*Religions- und Weltanschauungsfreiheit*“ sprechen sollte. Im englischen Sprachraum hat sich dafür der Begriff „*freedom of religion and belief*“ durchgesetzt.

2. Religionsfreiheit - mehr als Toleranz

Die Religionsfreiheit als Menschenrechte geht über eine Politik religiöser Toleranz in vieler Hinsicht hinaus. Gewiss ist eine staatliche Toleranzpolitik in religiösen Fragen humaner als religiöse Intoleranz. Richtig ist auch, dass die Vorkämpfer der religiösen Toleranz historisch oftmals zugleich der Religionsfreiheit den Weg geebnet haben. Um der begrifflichen Klarheit willen, bleibt es jedoch wichtig, zwischen Toleranz und Religionsfreiheit kategorial zu unterscheiden: Während die Toleranz obrigkeitlich gewährt (oder auch versagt) wurde, bezeichnet die Religionsfreiheit einen *unveräußerlichen Rechtsanspruch* der Menschen; während sich die Toleranz auf begrenzten Kreis religiöser Gruppen erstreckte, ist der Anspruch der Religionsfreiheit *universalistisch* gedacht; und während im Rahmen einer Politik religiöser Toleranz Rangabstufungen zwischen

unterschiedlichen Religionsgemeinschaften möglich blieben, ist das Menschenrecht auf Religionsfreiheit mit dem Anspruch *diskriminierungsfreier Gewährleistung* verbunden.

Vor allem muslimische Autorinnen und Autoren bestehen heute vielfach darauf, dass die Religionsfreiheit für den Islam eigentlich nichts Neues sei, und verweisen als Beleg auf die tolerante und friedliche Koexistenz von Juden, Christen und Muslimen im islamisch beherrschten mittelalterlichen Spanien oder auch im Osmanischen Reich. Ungeachtet der historischen Wertschätzung, die der traditionellen islamischen Toleranzpraxis gemessen an den sonstigen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Praktiken gebührt, bleibt gleichwohl festzuhalten, dass sich die zugrunde liegende Toleranzidee grundlegend von der modernen menschenrechtlich gedachten Religionsfreiheit unterscheidet. Der Religionswechsel war nur in einer Richtung - nämlich hin zum Islam - möglich, religionsverschiedene Ehen unterlagen strengen Beschränkungen, und die Idee eines gleichberechtigten Bürgerstatus quer zu den religiösen Gemeinschaften war völlig unbekannt. Das viel zitierte Koranwort „Kein Zwang in der Religion“ (Sure 2,256), das reformorientierte Muslime heute als koranische Begründung einer menschenrechtlichen Religionsfreiheit fruchtbar machen, wurde traditionell dahingehend interpretiert, dass zwar einerseits niemand zum islamischen Glaubensbekenntnis gezwungen werden dürfe, der Abfall vom Islam andererseits aber prinzipiell strafwürdig bleiben müsse. Der Freiheit des Eintritts korrespondierte also nicht eine Freiheit auch des Austritts.

Ähnliche Vorstellungen finden sich in den Schriften mittelalterlicher christlicher Kirchenlehrer. Thomas von Aquin beispielsweise nannte die Annahme des christlichen Glaubens einen „*Akt der Freiheit*“, bezeichnete das Beibehalten des einmal angenommenen wahren Glaubens jedoch als „*Notwendigkeit*“, die ggf. mit Hilfe staatlicher Strafdrohung durchgesetzt werden sollte. Die Parallelen zum traditionellen islamischen Verständnis sind unübersehbar. Thomas hielt ferner eine gesellschaftliche Koexistenz mit Andersgläubigen unter Umständen für denkbar, plädierte zugleich aber für Zwangsmaßnahmen gegen den „*verderblichen*“ Einfluss christlicher Häretiker und Abtrünniger. Damit umriss er die engen Grenzen der traditionellen christlichen Toleranzlehre, die seitens der Katholischen Kirchen im Laufe der Neuzeit zwar zunehmend pragmatisch ausgeweitet, aber erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzlich überwunden worden ist. Auch die meisten christlichen Kirchen der Reformation bewegten sich über lange Zeit in ähnlichen Bahnen.

Als Menschenrecht unterscheidet sich die Religionsfreiheit nicht nur von der vormoderne religiösen Toleranz, sondern auch von der aufgeklärten Toleranzpolitik, wie sie im berühmten Ausspruch Friedrichs des Großen zum Ausdruck kommt, wonach „jeder

nach seiner Fassung selig“ werden dürfe. Die Religionspolitik Friedrichs ging in ihrem Pragmatismus zwar über den traditionell eng begrenzten Konfessionspluralismus hinaus, war in erster Linie jedoch motiviert durch die Erwartung ökonomischer Prosperität, die dem Staat durch Zuzug gut ausgebildeter Religionsflüchtlinge zugute kommen sollte. Dass sie mit einem allgemeinen Respekt vor den religiösen Überzeugungen der Menschen wenig zu tun hatte, zeigt sich beispielsweise an den diskriminierenden Praktiken gegenüber den Juden, die unter der Herrschaft Friedrichs teils sogar verschärft wurden. Auch das Toleranzpatent Kaiser Josefs II. von 1781 hat mit einer menschenrechtlich gedachten Religionsfreiheit wenig gemein, hält es doch am offiziellen Status des Katholizismus fest, dem allein eine öffentliche Religionsausübung zugebilligt wird, während die Angehörigen anderer christlicher Konfessionen sich mit dem „Privatexercitium“ zu begnügen haben.

Dass Bewusstsein eines Wandels von staatlicher Toleranzpolitik zur menschenrechtlichen Religionsfreiheit manifestiert sich exemplarisch in den Worten des Grafen Mirabeau, der in den Beratungen zur Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution feststellt: „Das Vorhandensein einer Autorität, die die Macht hat zu tolerieren, ist ein Verstoß gegen die Gedankenfreiheit, und zwar gerade dadurch, dass sie toleriert und genauso nicht tolerieren könnte.“

3. Religionsfreiheit im säkularen Rechtsstaat

Eine konsequente Verwirklichung der Religionsfreiheit ist nur in einem säkularen Rechtsstaat möglich, wie er - jedenfalls der Grundstruktur nach - in den meisten europäischen Staaten besteht. Wie bereits erwähnt, enthalten alle Menschenrechte den Anspruch auf *diskriminierungsfreie Gewährleistung*. Solange sich der Staat indessen einer bestimmten Staatsreligion verpflichtet fühlt, wird er zumindest symbolisch den Angehörigen dieser Staatsreligion einen Vorrang zuerkennen und damit gegen das Gebot der Nichtdiskriminierung verstoßen. Dieses Gebot ernst zu nehmen, verlangt dem Staat ab, auf die Identifikation mit einer bestimmten Religion zu verzichten und sich um *religiös-weltanschauliche Neutralität* zu bemühen. Aus dem Gebot der Nichtdiskriminierung folgt insofern das Prinzip der Nichtidentifikation des Staates mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung.

Die Säkularität des Rechtsstaates hat ihren positiven Grund im geschuldeten Respekt vor der Religionsfreiheit der Menschen. Deshalb ist es sinnvoll, die dem Staat abverlangte Nichtidentifikation näher zu qualifizieren und sie als „*respektvolle Nichtidentifikation*“

zu bezeichnen. Dieses Prinzip trägt eine Spannung in sich: Mit Verweis auf den gebotenen Respekt vor der Würde und Freiheit des Menschen wird dem Staat gewissermaßen etwas „Negatives“ abverlangt, nämlich ein *Verzicht* auf staatliche Handlungskompetenz in Fragen umfassender Sinnorientierung. Ein positives Anliegen führt somit paradoxerweise zu einer negativen Konsequenz, zu einer staatlichen *Nicht-Kompetenz*.

Die Isolierung des negativen Aspekts der Nicht-Identifikation kann dazu führen, dass der normative Anspruch der rechtsstaatlichen Säkularität aus dem Blickfeld bleibt. Diese erscheint dann womöglich als Ausdruck bloßer Indifferenz. Vertreter der christlichen Kirchen haben über lange Zeit die spezifische Säkularität von Staat und Recht unter ein solches Verdikt des Glaubens- und Wertverlustes gestellt. Ähnliche Urteile, oft polemisch zugespitzt, begegnen heute im islamisch-fundamentalistischen Schrifttum, wenn darin der säkulare Staat der „Jahiliyya“, d.h. einer glaubens- und moralfernen Finsternis zugeschlagen wird, die es zu bekämpfen gelte. Versteht man die Säkularität des Rechtsstaats von der Religionsfreiheit her, erweist sich ihre Gleichsetzung mit einem generellen normativen Neutralismus jedoch als verfehlt. Der bewusste Verzicht des Staates auf die traditionelle *cura religionis* ist in dieser Perspektive kein bloßer Rückzug; er läuft nicht auf eine Reduktion, sondern auf eine *Transformation* staatlicher Verantwortung hinaus. An die Stelle der traditionellen Sorge für die *Wahrheit* der Religion (bzw. für die korrekte Durchführung religiöser Gebote) tritt der Einsatz des Staates für die *Freiheit* der Menschen in Fragen des Bekenntnisses und der religiösen Praxis. Auf die Achtung und den Schutz der Religionsfreiheit und anderer Menschenrechte ist der Staat verpflichtet, und zwar um der Würde des Menschen willen, die in menschenrechtlichen Gewährleistungen ihre institutionelle Anerkennung findet.

Während der Vorwurf des ethischen Neutralismus übersieht, dass der säkulare Rechtsstaat in seiner Orientierung an Würde und Freiheit des Menschen sehr wohl ein rechts-ethisches Fundament hat (und insofern gerade nicht „wertneutral“ ist), besteht ein anderer, komplementärer Einwand darin, dass man den spezifischen Neutralitätsanspruch des Staates in Fragen von Religion und Weltanschauung für illusionär hält. In der Tat wird immer wieder Beispiele dafür finden können, dass der Staat unterschiedliche Grade von Nähe, Kooperation und Distanz zu den verschiedenen Religionsgemeinschaften aufweist und sich somit faktisch nicht neutral verhält. Der Sinn des Neutralitätsbegriffs besteht indessen genau darin, dass er die Möglichkeit schafft, diskriminierende Konsequenzen bewusster oder nicht-bewusster de-facto-Identifikationen des Staates mit bestimmten Religionsgemeinschaften kritisch aufzuweisen und Veränderungen in Richtung echter Gleichberechtigung anzumahnen.

Der säkulare Rechtsstaat ist demnach bescheiden und anspruchsvoll zugleich. Die Be-

scheidenheit zeigt sich in der *inhaltlichen Selbstbeschränkung* seines Geltungsanspruchs: Der Staat ist weder Heilsinstrument noch Instanz einer umfassenden Sinnorientierung. Vielmehr überlässt er die Suche nach Sinn und Wahrheit den Menschen, denen es obliegt, als Individuen und in Gemeinschaft mit Anderen in Freiheit ihren Lebensweg zu finden. Genau in dieser Option für die gleichberechtigte Freiheit der Menschen zeigt sich zugleich der spezifische Anspruch, den der säkulare Rechtsstaat enthält. Denn für die Ermöglichung der Freiheit, und zwar der gleichen Freiheit aller, trägt der Staat *grundlegende politisch-rechtliche Verantwortung*, die ihrerseits durch die gemeinschaftlich wahrgenommene freie Selbstbestimmung der Rechtsunterworfenen - d.h. demokratisch - legitimiert ist.

II. Ein vielfach verletztes Menschenrecht

Obwohl die Religionsfreiheit in internationalen Menschenrechtskonventionen, insbesondere im Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte von 1966 völkerrechtlich verbindlich verbürgt ist und sich die ganz überwiegende Mehrheit Staaten formell zu ihr bekennt, bleibt sie ein gefährdetes und vielfach verletztes Menschenrecht. Die Verletzungsphänomene reichen von allgemeiner gesellschaftlicher Stigmatisierung und Diskriminierung von Minderheiten über gezielte staatliche Zensurmaßnahmen bis hin zu genozidaler Verfolgung ganzer Religionsgruppen. Vielfältig sind auch die Ursachen für Verletzungen. Zu den Gründen zählen zum Beispiel religiöser Autoritarismus innerhalb der Religionsgemeinschaften selbst, staatliche Ordnungs- und Kontrollinteressen gegenüber unabhängigen Religionsgruppen, die identitätspolitische Inanspruchnahme eines (angeblichen oder tatsächlichen) nationalen religiösen Erbes oder auch ein aus dem Ruder laufender Kampf gegen religiösen Extremismus. - Die im Folgenden angeführten exemplarischen Hinweise erheben nicht den Anspruch, einen „Überblick“ über die Lage der Religionsfreiheit in der Welt zu geben, sondern sollen nur einige Schlaglichter werfen.

Obwohl der Menschenrechtsausschuss der Vereinten Nationen in einem „General Comment“ aus dem Jahr 1993 eindeutig erklärt hat, dass der Religionswechsel einen integralen Bestandteil der Religionsfreiheit bildet, stößt die Konversion vom Islam zu einer anderen Religionsgemeinschaft in einer Reihe islamisch geprägter Staaten nach wie vor auf prinzipielle Ablehnung, die sich immer wieder auch in Kontroversen innerhalb der Vereinten Nationen manifestiert. Besonders schwierig ist die Lage in konservativen bzw. fundamentalistischen islamischen Staaten wie Saudi-Arabien, Sudan, Iran oder Mauretanien, in denen der „Abfall“ vom Islam auch heute noch mit Strafdrohungen

bis hin zur Todesstrafe geahndet werden kann; in Pakistan gilt die Beleidigung des Propheten als todeswürdiges Delikt. Nichtislamische Religionsgemeinschaften, die missionarischer Aktivitäten unter Muslimen verdächtigt werden, müssen mit Repression rechnen, die von Schikanen aller Art bis zum staatlich geduldeten Mord reichen können. Dramatisch ist die Situation der Baha'i, einer im 19. Jahrhundert in Iran entstandenen postislamischen Religionsgemeinschaft, die deshalb dort (zunehmend aber zum Beispiel auch in Ägypten) offiziell als „Abtrünnige“ behandelt werden. - Die Anerkennung der Religionsfreiheit, einschließlich des Rechts auf Konversion vom Islam zu einer anderen Religion, gehört bis heute zu den schwierigen Themen der innerislamischen Reformdebatte.

Die Türkei versteht sich bekanntlich gerade nicht als islamischer Staat, sondern bekennt sich in ihrer Verfassung zum Prinzip des Laizismus. Aus ordnungspolitischen Gründen, die sich mit identitätspolitischen nationalen Interessen verbinden, unterwirft der türkische Staat indessen die Religionsgemeinschaften einer massiven staatlichen Kontrolle, die dem Präsidium für religiöse Angelegenheit (Diyanet) obliegt. Nachdem die Diyanet in der kulturkämpferischen Frühphase des Kemalismus für die weitgehende Purifizierung der gesellschaftlichen Öffentlichkeit von sichtbaren Manifestationen religiösen Glaubens zuständig war, fördert sie seit den 1980er Jahren eine Art sunnitisch-islamische Leitkultur - auf Kosten der religiösen Minderheiten, z.B. der Aleviten, Yesiden und christlicher Gruppierungen.

Teilweise sehr engherzige, teils sogar offen ablehnende Auffassungen zur Religionsfreiheit existieren bis heute im Einflussbereich der christlichen Orthodoxie, in dem Missionstätigkeit teils massiven staatlichen Einschränkungen unterworfen wird. Dies gilt namentlich etwa für die Russische Orthodoxie. Aber auch Griechenland, das in seiner Verfassung die Griechische Orthodoxie als Volkskirche privilegiert, hält bis heute am Verbot des Proselytismus fest.

Es wäre falsch zu glauben, dass Vorbehalte und Widerstände gegen die Religionsfreiheit nur im Kontext der monotheistischen Offenbarungsreligionen existieren, wie dies gelegentlich unter Verweis auf den prägnanten Wahrheitsanspruch religiöser Offenbarungsschriften behauptet wird. Auch manche Anhänger von Hinduismus oder Buddhismus fürchten in dem durch die Religionsfreiheit ermöglichten religiösen Pluralismus eine Infragestellung ihrer eigenen Traditionen und eine Gefährdung des gesellschaftlichen Friedens. Aggressive Beispiele für eine identitätspolitische Inanspruchnahme von Hinduismus oder Buddhismus gibt es in Indien bzw. Sri Lanka. Aus kontrollpolitischem Interesse werden auch in der Volksrepublik China religiöse Gruppen, die sich dem staatli-

chen Zugriff entziehen, unter Druck gesetzt und verfolgt. Dies betrifft nicht nur das Volk der Tibeter, sondern auch christliche Gemeinschaften oder die Falun Gong.

In Europa ist es um die Gewährleistung der Religionsfreiheit insgesamt vergleichsweise gut bestellt. Das heißt indessen nicht, dass es keinerlei Probleme gäbe. So ist Griechenland aufgrund seines harten Vorgehens gegen die Missionstätigkeit von Zeugen Jehovas vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte mehrfach wegen Verletzung der Religionsfreiheit verurteilt worden. Für Kontroversen sorgen rigide Regelungen für den Umgang mit religiösen Symbolen im öffentlichen Leben, insbesondere im laizistischen Frankreich. Wiederholt sind muslimische Schülerinnen, die darauf bestanden, das Kopftuch zu tragen, in Frankreich mit temporärem Schulausschluss belegt worden.

In mehreren europäischen Ländern - darunter auch Deutschland - wird seit Jahren politisch und gerichtlich darüber gestritten, wie der Staat dem durch die jüngeren Migrationsprozesse erweiterten religiösen Pluralismus in einer dem Gleichberechtigungsanspruch der Religionsfreiheit angemessenen Rechnung tragen kann. Die schwierigen Sachthemen, die dabei zur Debatte stehen - islamischer Religionsunterricht in staatlichen Schulen, finanzielle Förderung der Religionsgemeinschaften durch den Staat, Präsenz und Repräsentanz der Religionsgemeinschaften im öffentlichen Leben und in öffentlichen Institutionen - werfen immer auch Fragen der Religionsfreiheit auf.

III. Typische Missverständnisse

1. Religionsfreiheit als Schutzanspruch der Religionen gegen Diffamierung?

Abgesehen von akuten Menschenrechtsverletzungen, die nach wie vor vielerorts stattfinden, wird der Anspruch der Religionsfreiheit auch durch gewollte oder ungewollte Missverständnisse und kategoriale Verschiebungen gefährdet. In besonders massiver Weise geschieht dies durch Resolutionen zum Thema „Religionsdiffamierung“, die seit einigen Jahren von der Organisation der Islamischen Konferenz (einer Staatenorganisation mit derzeit 57 Mitgliedstaaten) in den Gremien der Vereinten Nationen vorgebracht werden. Religion gerät dabei zum *Gegenstand staatlichen Bestandsschutzes oder Ehrschutzes*. Der freiheitliche Anspruch der Menschenrechte wird durch diesen Ansatz systematisch konterkariert.

Paradigmatisch für den Umgang der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) mit dem Thema Religion ist bereits die Kairoer Erklärung der „Menschenrechte im Islam“

vom August 1990. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei gleich betont, dass die Kairoer Erklärung der OIC auch unter Muslimen sehr umstritten ist; sie kann keinesfalls als Schlüssel zum Verständnis der Haltung von Muslimen weltweit gelten. Vielmehr handelt sich um ein Dokument einer autoritären internationalen Identitätspolitik. Die Menschenrechtssemantik wird darin zwar aufgegriffen, aber durchgängig unter den Vorbehalt der vorrangig geltenden Scharia gestellt. Die inhaltliche Bedeutung der einzelnen Artikel bleibt infolgedessen (abgesehen davon, dass ihnen keine Rechtsverbindlichkeit eignet) meist verschwommen. Eine menschenrechtlich gedachte Religionsfreiheit kennt die Kairoer Erklärung nicht. Stattdessen postuliert Artikel 10 den prinzipiellen Vorrang des Islams (als Religion der „unverdorbenen Natur“) vor anderen Religionen oder Weltanschauungen und statuiert ein Verbot, „die Unwissenheit und Armut der Menschen auszunutzen, um sie zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren“.

Dieser bereits für die Kairoer Erklärung charakteristische Ansatz, Religion - und zwar näherhin eine bestimmte Religion - zum Gegenstand staatlich garantierten Bestandschutzes zu machen, manifestiert sich mittlerweile auch in einer ersten, bislang noch nicht rechtskräftigen, menschenrechtlichen Konvention der OIC, nämlich der „Islamischen Kinderrechtskonvention“ von 2005. Sie enthält - anders als die UN-Kinderrechtskonvention von 1990 - nicht das Recht auf Religionsfreiheit, sondern sieht stattdessen spezifische Schutzmaßnahmen zugunsten der islamischen Religion und Kultur vor, die der Staat im Namen des Kindeswohls durchführen soll.

Dass die Religion nicht als Medium freiheitlicher Auseinandersetzung - d.h. individueller und gemeinschaftlicher Sinnsuche und Glaubenspraxis der Menschen -, sondern als Gegenstand staatlichen Bestandsschutzes oder auch Ehrschutzes thematisiert wird, zeigt sich nun ähnlich in den Resolutionen gegen „Defamation of Religions“, die die OIC seit einigen Jahren in einschlägigen UN-Gremien, heute insbesondere den UN-Menschenrechtsrat, einbringt. Zwar kommen die Religionen, wie schon im Titel erkennbar ist, hierin im Plural zur Sprache; es geht nicht ausschließlich um den Islam. Die menschenrechtliche Systematik wird aber dadurch aufgesprengt, dass nicht die Menschen - d.h. Individuen und Gemeinschaften, auch verfasste Gemeinschaften - als Subjekte fungieren, sondern stattdessen *die Religionen selbst* in Genuss besonderen Schutzes gegen Diffamierungen kommen sollen. Im Vordergrund steht dabei, wenn auch nicht ganz exklusiv, der Islam.

Die einschlägigen Resolutionstexte der OIC stellen die Religionsdiffamierung unmittelbar in den Kontext der Bekämpfung rassistischer Diffamierung und damit einhergehender Stereotypisierung und Diskriminierung. (Als einziger UN-Sonderberichterstatter

kommt in der jüngsten Resolution vom März 2008 der Berichterstatter zu Rassismus vor, während bezeichnenderweise die Sonderberichterstatterin zur Religionsfreiheit keine Erwähnung findet.) Nun lässt sich nicht bestreiten, dass tatsächliche oder unterstellte Religionsgehörigkeit durchaus als Anknüpfung für rassistische Stereotypenbildung fungieren kann. Dies gilt auch für die in den entsprechenden Resolutionen vornehmlich angesprochene Islamophobie (aber ebenso und mit historisch ungleich dramatischeren Auswirkungen für den Antisemitismus!). Es kann deshalb in der Tat Gründe dafür geben, eindeutig verunglimpfende Äußerungen in Grenzfällen staatlich zu sanktionieren. Voraussetzung dafür wäre aber eine klare and handhabbare Definition dessen, was Diffamierung bedeutet. Dafür geben die Resolutionen der OIC indessen keine Hinweise.

Die westlichen Staaten - darunter Deutschland im Geleit der EU - haben die Resolutionen der OIC zur Religionsdiffamierung im UN-Menschenrechtsrat wie zuvor schon in der UN-Menschenrechtskommission stets abgelehnt. Dies geschah und geschieht unter Berufung auf die Meinungsfreiheit, deren unverhältnismäßige Beschneidung zu Recht befürchtet wird.

Kaum je zu Wort kommt in der Debatte jedoch, dass auch die Religionsfreiheit massiv gefährdet ist, wenn das Thema Religion vornehmlich in den Kontext der „Defamation of religions“ gestellt wird. Die systematische Nähe zur Rassismusbekämpfung führt dabei gewollt oder ungewollt zu einer „*Ethnisierung*“ des Religionsbegriffs. Dabei droht aus dem Blick zu geraten, dass die konstituierenden Merkmale religiöser Zugehörigkeit vielfach andere Qualität haben als die konstituierenden Merkmale einer bestimmten Ethnizität. Das Element religiöse Sinnsuche impliziert die Möglichkeit einer *geistigen Auseinandersetzung* (auch mittels Kritik bis hin zur Provokation und Satire) mit den Quellen der Religionen, mit rituellen und kultischen Praktiken oder mit theologischen Lehrmeinungen. Die für religiöse Sinnsuche wesentliche Offenheit für geistige Auseinandersetzungen umfasst auch eine friedliche Konkurrenz zwischen unterschiedlichen religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugungen - einschließlich möglicher Mission und Konversion. Für Fragen der ethnischen Identität gilt dies in dieser Weise nicht.

Deshalb sind auch die Grenzen zwischen legitimer Kritik einerseits und illegitimer Diffamierung andererseits unterschiedlich zu ziehen - je nachdem ob es sich um Religionen bzw. Weltanschauungen oder um Ethnien handelt. Während man sich beispielsweise schwerlich eine Kritik an der Hautfarbe eines Menschen vorstellen kann, die nicht *per se* gleichzeitig schon verunglimpfend (und damit rassistisch!) wäre, muss eine - womöglich sogar provokativ zugespitzte - Kritik an religiösen Orthodoxien oder Orthopraxien keineswegs *per se* schon diffamierend sein. Genau diese wichtige Unter-

scheidung kommt in den Resolutionen der OIC zur Religionsdiffamierung indessen nirgends vor. Indem sie stattdessen eine implizite „Ethnisierung“ des Religionsbegriffs vortreiben, bedrohen die Resolutionen gegen „Defamation of Religions“ nicht nur die Meinungsfreiheit, sondern letztlich eben auch die Religionsfreiheit als ein Recht geistiger Freiheit und Auseinandersetzung.

2. Religion als Bestandteil von Leitkultur?

Identitätspolitische Vereinnahmungen der Religion finden sich nicht selten auch in den europäischen Staaten. Dabei geht es zumeist nicht unmittelbar um Religion als solche, sondern primär um *kulturelle Identität*, als deren Bestandteil Religion in Anspruch genommen wird. Typisch ist etwa die Redeweise von der „christlich geprägten“ Kultur Europas oder auch Deutschlands. Nicht die inhaltliche Botschaft des Christentums steht dabei im Vordergrund, sondern ihre kulturtragende historische und gegenwärtige Funktion. Der Kulturbegriff kann dabei die Rolle eines Trägerbegriffs für religionspolitische Interessen und identitätspolitische Selbstvergewisserungsbedürfnisse des Staates übernehmen.

Der korrekte Hinweis auf die prägende Rolle des Christentums für die europäische Kultur im Allgemeinen und für die Entwicklung der einzelnen europäischen Verfassungsstaaten im Besonderen dient gelegentlich als Argument dafür, christlichen Symbole im staatlichen Raum einen privilegierten Status einzuräumen - was faktisch auf die Diskriminierung der Angehörigen nichtchristlicher Religionen oder Weltanschauungen hinausläuft. Bekanntestes Beispiel dafür sind die Regelungen zu religiösen Symbolen, die in den Schulgesetzen verschiedener Bundesländer in den vergangenen Jahren erlassen worden sind. In mehreren dieser Ländergesetze wird das Verbot sichtbarer religiöser Symbole für Lehrerinnen und Lehrer mit einer Ausnahmeregelung für christliche bzw. jüdisch-christliche Symbole kombiniert. Diese Sonderklauseln stehen nach Ansicht ihrer Befürworter nicht in Widerspruch zur Religionsfreiheit bzw. zum Gebot der Gleichbehandlung der Angehörigen unterschiedliche Religionsgemeinschaften; denn es gehe dabei nicht im engeren Sinne um christliche *Bekennniszeichen*, sondern im weiteren Sinne um christliche *Kulturwerte*, deren Vermittlung zum allgemeinen Bildungsauftrag der Schulen gehöre.

Im Blick auf die Religionsfreiheit ist es jedoch problematisch, wenn der Staat das für den Umgang mit religiös-weltanschaulichem Pluralismus zentrale Fairnessprinzip der „respektvollen Nicht-Identifikation“ durch die Einschaltung eines mit religiösen Gehalten

stark imprägnierten Kulturbegriffs partiell unterläuft. Auf diese Weise muss der Anspruch der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates letztlich seine Trennschärfe verlieren. Er könnte theoretisch zwar bestehen bleiben, wäre aber, sobald identitätsstiftende Kulturwerte des politischen Gemeinwesens mit ins Spiel gebracht werden, praktisch kaum mehr anwendbar. Dadurch aber wäre zugleich die um des Menschenrechts auf Religionsfreiheit willen gebotene Gleichberechtigung der Angehörigen unterschiedlicher Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gefährdet.

Die Befürworter der Ausnahmeregelungen zugunsten christlicher Symbole führen gelegentlich das Argument an, die Religionsfreiheit selbst und der in ihr begründete säkulare Rechtsstaat seien auf dem kulturellen Boden des christlichen Europas entstanden und letztlich nur im Rahmen einer christlich geprägten Kultur durchzuhalten. Ausgeblendet bleibt dabei die Tatsache, dass die christlichen Kirchen die Religionsfreiheit erst im Verlauf einer langwierigen und über weite Strecken konflikthaften Lerngeschichte als positive Chance ergriffen haben. Auch in Europa musste die Religionsfreiheit - so wie andere Menschenrechte auch - zunächst gegen vielfältige Widerstände politisch erkämpft werden. Sie zu einem gleichsam zeitlos gültigen Bestandteil des europäischen kulturellen Selbstverständnisses zu stilisieren, wäre historisch fragwürdig.

Gegen die Vereinnahmung der Religionsfreiheit zu einem exklusiven Kulturerbe des Christentums bzw. des christlich geprägten Abendlands spricht insbesondere aber ihr *universalistischer Anspruch* als Menschenrecht. Er drängt auf die *Überschreitung* auch desjenigen kulturellen Horizontes, in dem die Religionsfreiheit historisch erstmals formuliert worden ist. Wer diesen spezifischen kulturellen Horizont im Namen einer verbindlichen „Leitkultur“ zur Voraussetzung für volle Wahrnehmung des Rechts auf Religionsfreiheit stilisiert, stellt damit - implizit oder explizit - den menschenrechtlichen Charakter der Religionsfreiheit in Frage. Der Sache nach bedeutet dies einen Rückfall in den Denkhorizont vormoderner Toleranzpolitik (für die neuerdings einige Staatsrechtler expressiv *verbis* eintreten). Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit bleibt deshalb als Herausforderung für eine diskriminierungsfreie Gestaltung des religiös-weltanschaulichen Pluralismus politisch aktuell. Es wird auch weiterhin Anlass zur politischen Kontroverse sein.

3. Privatisierung des Religiösen?

Es wird häufig unterstellt, dass Religion in einem modernen säkularen Rechtsstaat nur noch eine private Angelegenheit sei und in der Öffentlichkeit keine Rolle spielen solle. Vor allem von der Politik sei die Religion fernzuhalten. Die Prämisse, dass im säkularen Rechtsstaat die Religion ausschließlich Privatsache sei, erweist sich bei näherem Hinsehen jedoch als verfehlt. Denn die Religionsfreiheit beschränkt sich keineswegs darauf, jedem Einzelnen die Freiheit seines *persönlichen* Glaubens und Bekenntnisses zu garantieren. Ihr Schutzbereich geht über jenes „Privatexercitium“ hinaus, das schon tolerante Fürsten im aufgeklärten Absolutismus religiösen Dissidenten einzuräumen bereit waren, und umfasst zugleich auch *öffentliche* Manifestationen individueller und gemeinschaftlicher Religionsausübung. Die Säkularität des Staates gründet zwar im Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation, das sich institutionell in der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften niederschlägt. Sie zielt jedoch keineswegs auf die Abdrängung der Religionsgemeinschaften aus der Öffentlichkeit ab.

Die Möglichkeit öffentlichen Wirkens bezieht sich nicht nur auf die allgemeine *gesellschaftliche* Öffentlichkeit, in der sich Religionsgemeinschaften sichtbar präsentieren können, indem sie beispielsweise durch den Bau von Gotteshäusern den öffentlichen Raum mitgestalten. Öffentlichkeit schließt darüber hinaus die *politische* Öffentlichkeit ein. Auch Religionsgemeinschaften können sich als Akteure der modernen Zivilgesellschaft konstituieren und an öffentlich-politischen Debatten mitwirken, wie dies insbesondere die christlichen Kirchen schon lange erfolgreich praktizieren.

Wenn aber die Religionsfreiheit auch öffentliche und - im weiteren Sinne des Wortes - „politische“ Aktivitäten der Religionsgemeinschaften umfasst, so folgt daraus, dass die gängige Formel von der Trennung zwischen Religion und Politik zu kurz greift; sie ist zur Bestimmung eines auf Achtung der Religionsfreiheit gegründeten säkularen Rechtsstaats ungeeignet. Es ist zwar richtig, dass die Religionsfreiheit eine institutionelle Trennung von Religion und *Staat* verlangt. In einer freiheitlichen Demokratie hat der Staat aber gerade nicht das Monopol des Politischen inne, sondern ist seinerseits zurückgebunden an den öffentlich-politischen Diskurs in der Zivilgesellschaft, an dem sich auch die Religionsgemeinschaften beteiligen können. Die Formel „Trennung von Religion und Politik“ wäre deshalb, wollte man sie wörtlich nehmen, letztlich eine Absage an ein freiheitliches Politikverständnis: Sie impliziert entweder eine Entpolitisierung der Gesellschaft oder eine erzwungene Privatisierung der Religion (oder auch beides), in jedem Fall aber eine Einschränkung politisch-rechtlicher Freiheit. Eine von Staats wegen er-

zwungene pauschale Trennung von Religion und Politik kann es deshalb in einem freiheitlichen Gemeinwesen nicht geben.

Das Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation schließt auch förmliche Kooperationsbeziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, wie sie beispielsweise für den Religionsunterricht an staatlichen Schulen vorausgesetzt werden, keineswegs aus. Es wäre ein Missverständnis, wollte man die gebotene respektvolle Nicht-Identifikation mit Beziehungslosigkeit gleichsetzen. Auch der säkulare Rechtsstaat hat die Möglichkeit, ja die Aufgabe, sich zu Fragen der Religion und Weltanschauung aktiv zu verhalten; allerdings - und dies ist entscheidend - steht staatliches Handeln dabei nicht unter dem Vorzeichen, religiöser *Wahrheit* zur Anerkennung zu verhelfen, sondern geschieht unter dem Anspruch, religiöse und weltanschauliche *Freiheit* der Menschen zu fördern.

Schon ein Blick auf die europäische Landschaft zeigt, wie vielfältig die Regelungen des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften ausfallen: Während Frankreich in der Tradition des laizistischen Trennungsgesetzes von 1905 offiziell keinerlei förmliche Kooperationsstrukturen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften kennt, weisen einige europäische Staaten wie England, Norwegen und Dänemark bis heute Komponenten eines Staatskirchentums auf, die mit dem säkularen Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität streng genommen unvereinbar sind; die praktische Bedeutung dieser staatskirchlichen Relikte hält sich aber in engen Grenzen. Die meisten europäischen Staaten - darunter auch Deutschland - pflegen förmliche Kooperationsverhältnisse mit den Religionsgemeinschaften auf der Grundlage einer Trennung von Staat und Kirchen, wie sie in Deutschland seit der Weimarer Republik besteht. Solche Kooperationsverhältnisse haben sich in der Praxis bewährt und sind mit der Religionsfreiheit sowie mit dem aus ihr hergeleiteten Postulat der respektvollen Nicht-Identifikation, sofern es nicht unter der Hand zur „Quasi-Identifikation“ des Staates mit bestimmten Religionsgemeinschaften kommt, prinzipiell durchaus vereinbar.

IV. Fazit

Nach wie vor erleiden Menschen in aller Welt aufgrund ihrer religiösen Überzeugung Verfolgung oder Diskriminierung. Gleichzeitig unterliegt die Religionsfreiheit manchen - alten wie neuen - Missverständnissen, die dazu führen können, dass ihr Stellenwert in Frage gestellt und ihre Gewährleistungsinhalte unscharf werden. Es gibt deshalb gute Gründe für ein verstärktes Engagement zugunsten dieses Menschenrechts. Gerade auch

die Katholische Kirche, die nach einer langen und spannungsreichen Lerngeschichte die Religionsfreiheit anerkannt hat, ist berufen, dazu klärend und mahnend ihren Beitrag zu leisten. Die Konzilserklärung „Dignitatis humanae“, bleibt als Grundlage dafür aktuell.

Sentire cum religione. Plädoyer für eine neue Aufmerksamkeit für den Eigensinn des Religiösen in der Politik

Dagmar Mensink

Lange Zeit galt es als ausgemacht, dass mit fortschreitender Modernisierung der Gesellschaft das religiöse Welt- und Selbstverständnis schwinden, ja schließlich ganz verschwinden würde. Unter dieser Prämisse galt Säkularisierung als eine notwendige Folge der „Entzauberung“ (Max Weber) der Welt durch moderne Wissenschaft. Dem korrespondierte das Selbstverständnis der Eliten, dass Religion etwas ist, was ein aufgeklärter Mensch letztlich hinter sich lässt und überwindet; ein atavistischer Rest, den es mithilfe der Vernunft zu überwinden gilt.¹

Dieses scheinbar mit der Moderne untrennbar verbundene Selbstverständnis, das Säkularisierung „in eine noch breiter angelegte Erzählung des allgemeinen teleologischen Prozesses der sozialen Modernisierung und einer progressiven Entwicklung der Menschheit“ einbettet², ist in den letzten Jahren unter Druck geraten. Denn Religion ist nicht wie Schnee unter der Sonne der Aufklärung geschmolzen, sondern mit Macht wieder auf die politische Tagesordnung zurückgekehrt. Insbesondere mit der Aufladung des Islams als politisches Kampfmittel gegen „den Westen“ ist die Ambivalenz des Mobilisierungspotenzials der Religionen, zu Frieden und Humanität ebenso beitragen zu können wie zu gewalttätiger Polarisierung im Namen Gottes, ins allgemeine Bewusstsein zurückgekehrt.

In Westeuropa verbindet sich mit dem Stichwort „Rückkehr der Religion(en)“ die Einsicht, dass religiöse Überzeugungen noch immer in hohem Maße die Quelle sind, aus der heraus Menschen ihre ethischen Maßstäbe entwickeln, ihre Sinnfragen beantworten und die Gesellschaft, in der sie leben, beurteilen. Dabei sind die Erscheinungsformen, in denen dies geschieht, vielfältiger geworden und neue Akteure beanspruchen eine angemessene Berücksichtigung bei bisher staatskirchlichen Vereinbarungen.

¹ Vgl. etwa die Zukunftsprognose von Peter L. Berger vom 25. Februar 1968 in der New York Times, von der er heute als „big mistake“ spricht: „Im 21. Jahrhundert werden sich religiöse Gläubige wahrscheinlich nur noch in kleinen Sekten finden, aneinandergeduckelt, um einer weltweiten säkularen Kultur zu widerstehen.“ Zitiert nach Hans Joas, Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz, in: ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i.Br. 2004, S. 32-49, S. 36.

² José Casanova, Staatsfeind Religion? In: Rheinischer Merkur, Nr. 19, 7. Mai 2009, S.22. Auszug seines im Erscheinen begriffenen Buches „Europas Angst vor der Religion“.

Politik muss also weiterhin mit Religion als aktiver Mobilisierungsressource in der Gesellschaft rechnen. Dabei kann sie angesichts der veränderten religiösen Landschaft nicht mehr nur von bekannten Mustern religiöser Äußerungen und Konflikte ausgehen, sondern muss sowohl in der Analyse gesellschaftlicher Entwicklungen als auch in der Reaktion auf religiös konnotierte Konflikte dem Phänomen Religion neue Aufmerksamkeit schenken. Gerade weil das Feld möglicher Konflikte nicht mehr einfach dichotomisch zwischen den Polen religiös/areligiös verläuft, besteht die theoretisch anspruchsvolle Aufgabe, Religion zu deuten, unabhängig davon, ob sich die politischen Akteure selbst als religiös musikalisch oder unmusikalisch verstehen.

Doch was bedeutet die neue Aufmerksamkeit, von der hier die Rede ist, konkret? Auf welche religionspolitischen Herausforderungen antwortet sie? Welche Voraussetzungen müssen dafür erfüllt sein? Zu diesen Fragen möchte ich im Folgenden einige Überlegungen vorstellen. Zunächst werde ich in Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese einige Überlegungen zur religiösen Lage allgemein (1) und in Deutschland (2) anstellen, ehe ich vor diesem Hintergrund Charakteristika einer neuen Aufmerksamkeit für Religion vorschlage (3), Voraussetzungen benenne (4) und schließlich die Betrachtung von religiöser Identität mit der anderer Identitäten in Verbindung bringe (5).

1. Keine einfache Verabschiedung der Säkularisierungsthese

Wer nach der gegenwärtigen Bedeutung von Religion fragt, kommt nicht umhin, sich näher mit der schon eingangs zitierten Säkularisierungsthese auseinander zu setzen. Der Druck, unter den sie geraten ist, ist nicht zuletzt der Vieldeutigkeit des Begriffs der Säkularisierung selbst geschuldet. Hans Joas unterscheidet inzwischen acht (!) verschiedene Bedeutungen des Wortes³: neben zwei rechtlichen Sachverhalten (Übergang eines Ordenspriesters ins Weltpriestertum; Enteignung von Kirchenbesitz) zwei Bedeutungen, die auf genealogische Zusammenhänge zwischen moderner Kultur und jüdisch-christlicher Tradition zielen und die sich dadurch unterscheiden, ob sie der religiösen Tradition zustimmend oder ablehnend gegenüber stehen; drei in den Sozialwissenschaften übliche Verständnisse (Abnahme religiöser und kirchlicher Bindungen seitens der Gläubigen, Rückzug der Religion ins Private, Freigabe gesellschaftlicher Bereiche von religiöser Kontrolle) und neuerdings – mit Charles Taylor in seinem umfangreichen Werk *A Secular Age*⁴ – „die säkulare Option“, die prinzipielle Möglichkeit des Nicht-

³ Hans Joas, Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57(1009), S. 293-300, S. 293.

⁴ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge/Massachusetts und London 2007.

Glaubens seit dem 18. Jahrhundert, die die Bedingungen für alle, Gläubige und Ungläubige verändert hat.

„Säkularisierung“ bezeichnet demnach kein schlichtes Verschwinden religiöser Überzeugungen und ihrer Institutionen, sondern verweist auf unterschiedliche und vielschichtige Transformationsprozesse in der Religionsgeschichte der westlichen Gesellschaften.⁵ Die Tatsache, dass Religion weiterhin ein Faktor ist, der die Politik herausfordert, rührt auch an das identitätspolitische Selbstverständnis Westeuropas, für das die „Basiserzählung der modernen Trennung von Religion und Politik“ konstitutiv ist.⁶

Wie die Entwicklung im Einzelnen zu charakterisieren ist und ob Europa heute gegenwärtig als „postsäkular“ bezeichnet werden kann oder nicht, ist durchaus strittig. Fakt ist jedoch, dass mit Ungleichzeitigkeiten und gegenläufigen Tendenzen zu rechnen ist. So müssen diejenigen, die die „Wiederkehr der Religion“ mit Freude betrachten, gleichfalls zur Kenntnis nehmen, dass sich die Menschen nicht in größerer Zahl (wieder) den Kirchen zuwenden oder dass es einen messbaren Boom neuer Religiosität gibt sowie dass die Rede von einer Wiederkehr der Religion von der Re-Formierung eines sich kämpferisch gebenden Atheismus begleitet wird (der freilich noch keine Kirchtürme zum Einsturz bringt). Auch für die Auffassung, dass sich gegenwärtig zeige, dass der Mensch letztlich doch ein *homo religiosus* sei, gibt es keinen Anhalt. Mit Recht betont Hans Joas, dass „gegenwärtig nicht nur die Säkularisierungstheorie in der Krise ist, sondern auch alte Annahmen religionsapologetischer Art ihre Glaubwürdigkeit verloren haben, denen zufolge Menschen etwa aus anthropologischen Gründen nicht auf Dauer areligiös sein könnten oder der gesellschaftliche Zusammenhalt im Sinn einer gemeinsamen Orientierung an unbedingt geltenden Werten unter Bedingungen des Religionsverlusts notwendig erodieren müsse.“⁷

Bei näherem Hinsehen erweist sich die Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie also als produktive Infragestellung überkommener Interpretationsmuster der religiösen Entwicklung Europas. Über ihr kritisches Potenzial hinaus zeigt sich die neue Aufmerksamkeit für Religion, die die Lager der Befürworter und der Gegner einer neuen Bedeutung von Religion verbindet, auch als heuristisch produktive Perspektive. So haben die Wahrnehmung religiöser und religionspolitischer Entwicklungen in internationa-

⁵ In der Rede von der Säkularisierung sind in der Regel vor allem Westeuropa und die USA im Blick. Die spezifische Entwicklung in den osteuropäischen Ländern Europas und damit die Rolle der christlichen Orthodoxie ist noch erheblich unterbelichtet.

⁶ José Casanova, ebd.

⁷ Ebd. Casanova erklärt sie zu einem „historischen Mythos“ und verweist darauf, dass die Glaubenskriege der Frühmoderne und vor allem der Dreißigjährige Krieg nicht den säkularen, sondern den konfessionellen Staat hervorgebracht haben.

ler Perspektive dazu geführt, regelrechte *religious turns* zu entdecken, eine Hinwendung zu religiösen Themen und Symbolen, die sich im Kino, im Theater und in der Werbung ebenso finden wie in den Analyseinstrumentarien der historischen und kulturwissenschaftlichen Disziplinen.

2. Die Situation in Deutschland

Wie es international geboten ist, die Komplexität von Religionen wahrzunehmen, so gilt dies auch für das vereinte Deutschland. Auch für die Bundesrepublik spricht der im Dezember 2007 vorgestellte „Religionsmonitor“ der Bertelsmann-Stiftung von einer „intensiven Heterogenität der religiösen Situation“.

Einerseits hat die Untersuchung ermittelt, dass etwa 70 Prozent der Bevölkerung in der Bundesrepublik religiös oder hoch religiös sind. Bei den Kirchenmitgliedern sind es sogar 80 Prozent. Zugleich aber haben die Konfessionslosen (zu denen auch im Westen 20 Prozent gehören) zu gut zwei Dritteln überhaupt keinen Zugang zu religiösen Inhalten und Formen.⁸

Die beiden großen Kirchen sind religionspolitisch gesehen noch immer die stärksten player, aber auch sie sind im Inneren alles andere als homogen. Befragungen von Gläubigen haben ergeben, dass selbst Menschen mit hoher kirchlicher Bindung zentrale Überzeugungen des christlichen Glaubens wie die eines personalen Gottes oder eines Lebens nach dem Tod, nicht mehr teilen.⁹ Das entspricht einer auch andernorts feststellbaren Entwicklung. Die Religionssoziologin Grace Davie hatte bereits 1994 in einer Studie zu Großbritannien nachgewiesen, dass das Verhältnis zwischen Zugehörigkeit und Glauben keine einfache Entsprechung ist. Niedrige kirchliche Bindungen können durchaus mit einer hohen Verbreitung religiöser Überzeugungen einhergehen. Sie prägte dafür die Formel „Believing without belonging“. Doch auch das umgekehrte Verhältnis ist anzutreffen, bekanntestes Beispiel ist Schweden: Hier bekennen sich soziologischen Untersuchungen nach etwa die Hälfte der Menschen zu atheistischen Auffassungen, sind aber mehrheitlich, zu 70 Prozent, Mitglied einer Kirche geblieben.

Ein weiterer Aspekt kommt hinzu, der religionspolitisch bedeutsam ist und auf den ebenfalls zuerst Grace Davie aufmerksam gemacht hat: in Europa sind die Kirchen heute

⁸ Bertelsmann Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, vgl. Einleitung S. 15.

⁹ Vgl. zu diesem Komplex etwa die Studie Kirche - Horizont und Lebensrahmen. Weltsichten, Lebensstile, Kirchenbindung. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. vom Kirchenamt der EKD 2003.

de facto freiwillige Vereinigungen geworden; sie werden (auch wenn das nicht ihrem theologischen Selbstverständnis entspricht) als Akteurinnen der Zivilgesellschaft wahrgenommen „und können dabei Zustimmung und Unterstützung mobilisieren, ohne dass die Sympathisanten dies mit einer aktiven Teilnahme am kirchlichen Leben ihrer Gemeinde honorieren“¹⁰. „Vicarious Religion“ nennt Davie diese Form, „Stellvertreterreligion“. So kann es vorkommen, dass Menschen, die sich selbst als einer Kirche oder religiösen Überzeugung fernstehend begreifen, mit Nachdruck öffentlich dafür eintreten, dass die Kirchen sich für Frieden und die Bewahrung der Schöpfung einsetzen. Oder dass diejenigen, die dem Christentum, seinen Werten und Überzeugungen Repression und Heteronomie attestieren, in einer Diskussion zu vehementen Verteidigern des „christlichen Abendlandes“ gegen die wachsenden Einflüsse „des Islams“ mutieren.

Das Phänomen der „Stellvertreterreligion“ kann auch verdeutlichen, weshalb die Erwartungen an die Kirchen als öffentliche und politische Akteurinnen oder als Garantinnen für gute Bildungseinrichtungen noch immer konstant hoch sind. So hat eine im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung herausgegebene Studie 2002 ermittelt, dass quer durch das Parteienspektrum 87 Prozent der Befragten in Ost und West der Meinung sind, die Kirchen sollten zu Krieg und Frieden Stellung nehmen (CDU/CSU 87, SPD 86, B90/Grüne 93; FDP 90, PDS 87). Noch höhere Erwartungen gibt es bei Fragen der Achtung der Menschenwürde. Hier votierten 92 Prozent der Befragten für eine aktive Rolle der Kirchen (CDU/CSU 93, SPD 91, B90/Grüne 94, FDP 97, PDS 93)¹¹. Auch ob sich die Kirchen in Zukunft in ethischen und moralischen Fragen stärker in der Öffentlichkeit zu Wort melden sollten, wird mehrheitlich mit 64 Prozent bejaht.¹² Als genau richtig bewerten sogar 37 Prozent den Einfluss der Kirchen auf die politischen Parteien (Einfluss zu groß 19, zu gering 33%).

Die stabilen Erwartungen an die Kirchen und ihre feste Verankerung in der deutschen Gesellschaft dürfen aber nicht den Blick dafür verstellen, dass die Gesellschaft insgesamt sehr viel pluraler geworden ist – und dass diese Pluralität auch im Spektrum der Religionen ihren Niederschlag findet. Insbesondere muslimische Gemeinschaften verlangen Teilhabe an den überkommenen Rechten der Kirchen und anerkannten Religionsgemeinschaften. Bisher drehen sich die Diskurse vor allem um Rechtsfragen (Religionsunterricht, Schächten, Kopftuch einer Lehrerin im Unterricht). Doch auch öffentliche Debatten um Religion werden vielstimmiger werden, wie Matthias Drobinski von der Süd-

¹⁰ Hans G. Kippenberg, Europa: Schauplatz von Pluralisierung der Religionen. Erste Vorlesung im Rahmen der Ringvorlesung „Mobilisierung von Religion in Europa“ am 16. Oktober 2007. Vorlesungsmanuskript S. 17.

¹¹ Bernhard Vogel (Hg.), Religion und Politik. Ergebnisse und Analysen einer Umfrage. Freiburg i. Br. 2003, Frage 1, S. 204f.

¹² Ebd. Frage 18, S. 258f.

deutschen Zeitung feststellt. „Das heißt: Es wird künftig mehr Menschen geben, die wortgewaltig erklären, dass sie nicht an Gott glauben und trotzdem glücklich sind. Und mit dem Heranwachsen muslimischer Intellektueller wie Navid Kermani wird es noch mehr Menschen geben, die in geschliffenem Deutsch erklären: Mit einem Kreuz kann ich nichts anfangen, die Lehre von der Dreifaltigkeit halte ich für verstiegen, und die christliche Sünden- und Gnadentheologie ist mir fremd.“¹³

Nicht nur die Kirchen werden sich darauf einstellen müssen, dass der religiöse Diskurs in Deutschland vielfältiger wird. Die Erosion eines geteilten Kosmos christlich geprägter Wertvorstellungen stellt auch die Frage nach der ethischen Basis der freiheitlich-demokratischen Gesellschaft in neue Kontexte. Die Debatten um eine Leitkultur, die Überstrapazierung des Diktums von Ernst-Wolfgang Böckenförde, der Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen und garantieren könne, oder der Streit um den Stellenwert von „christlichen Werten“ sind Indikatoren dafür, dass die Antwort nicht einfach mehr unter Bezugnahme auf ein einziges, mehrheitlich geteiltes Referenzsystem gegeben werden kann. Es bleibt abzuwarten, ob sich in der Bundesrepublik eine eigene religionen- und kulturenübergreifende „Zivilreligion“ herausbilden wird – Diskussionen um die (rituelle) Ausgestaltung eines „Verfassungspatriotismus“ zeigen, dass hier ein Bedürfnis besteht.¹⁴

Die Veränderungen der politischen Landschaft auch in Deutschland sind also offenkundig. Doch warum sollte sich der Staat – von Sicherheitsinteressen, funktionalen Allianzen mit Kirchen und Religionsgemeinschaften etwa im Bereich der Diakonie oder um einer Vielfalt von Bildungsträgern willen einmal abgesehen – für die religiösen Überzeugungen seiner Bürgerinnen und Bürger überhaupt interessieren? Der Hauptgrund liegt im Charakter dieser Überzeugungen selbst. Mindestens für die drei großen monotheistischen Religionen gilt, dass sich auch die vermeintlich privaten religiösen Überzeugungen nicht mit der Sphäre des Privaten begnügen. Sie haben zwar ihren Ursprung im persönlichen Erleben, aber erheben in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit und gegenüber dem Staat Ansprüche und Forderungen, die darauf setzen, von anderen geteilt zu werden.¹⁵ Das gilt auch und gerade für das Christentum, das die Trennung zwischen Staat und Kirche akzeptiert. Konkret, mit Hans G. Kippenberg gesprochen: „Empörung über Kriege, Proteste gegen Umweltzerstörungen u.a. bringen Christen auf die Straße und in NGOs“, weil es für sie nicht einfach einen geglaubten Glauben gibt, son-

¹³ Matthias Drobinski, Konkurrenz belebt das Nachdenken. Die Kirchen müssen sich darauf einstellen, dass der religiöse Diskurs in Deutschland vielfältig wird, in: Süddeutsche Zeitung, 30. Mai 2009, S. 4.

¹⁴ Wie umstritten der Rückgriff auf eindeutige religiöse Symbolik in diesem Zusammenhang ist, zeigt die (mehr als verhalten) geführte Debatte um die Gestaltung eines Denkmals für die im Dienst gefallenen Soldaten der Bundeswehr auf dem Gelände des Bendlerblocks in Berlin.

¹⁵ Vgl. Hans G. Kippenberg, a.a.O., S. 18.

dem weil das Evangelium auch einen Maßstab für die Bewertung gesellschaftlicher und staatlicher Verhältnisse impliziert.

Politik wird also weiter mit religiösen Überzeugungen und Ansprüchen konfrontiert. Sie kann sie nicht einfach abweisen, unabhängig davon, ob sich die politischen Akteure und Akteurinnen selbst als musikalisch oder unmusikalisch verstehen. Doch wie sollte unter den Bedingungen der Pluralität die Aufmerksamkeit für Religion aussehen? Drei Aspekte scheinen mir dafür unverzichtbar.

3. Aufmerksamkeit für Religion unter den Bedingungen der Pluralität: drei Aspekte

Der erste Aspekt ist schlicht der von *Sachkenntnis und Wissen*. Gerade wenn man nicht mehr davon ausgehen kann, dass Elternhaus und Schule eine von religiöser Praxis ausgehende und motivierte religiöse Erziehung vermitteln, stellt sich die Frage, welche Kenntnisse über einzelne Religionen für ein gedeihliches Zusammenleben notwendig sind und wie diese erworben werden können. Das schließt auch das Wissen über Judentum und Christentum ein. Denn, mit Friedrich Wilhelm Graf gefragt: „Wer kann die Selbstzeugnisse der Frommen aus anderen religiösen Kulturen verstehen wollen, wenn ihm die jüdischen und christlichen Herkunftsgeschichten der eigenen westlichen Kultur fremd geworden sind?“¹⁶. Und es verbindet sich damit die Frage nach den großen Erzählungen der Angehörigen anderer Religionen, die in Deutschland leben. Denn mit der Religion von Migranten kommen neue Traditionen und damit auch neue Empfindlichkeiten dazu. Das fehlende Wissen um Vorurteile gegen eine bestimmte Gruppe kann zu heftigen Reaktionen führen, wenn sie aus Unwissenheit heraus berührt werden, wie der Streit um den Tatort-Krimi „Wem Ehre gebührt“ Ende Dezember 2007 gezeigt hat. In dem TV-Krimi wird ein alevitisches Mädchen als Opfer eines Inzests schwanger, flüchtet sich in den strengen (sunnitischen) Islam und findet Schutz in der Verschleierung. Während für die Regisseurin der alevitische Hintergrund nur ein Kolorit für einen Plot darstellte, der „so in jeder Familie überall auf der Welt passieren könnte, egal ob deutsch oder türkisch“, warf ihr Ali Ertan Toprak, Generalsekretär der Alevitischen Gemeinde Deutschlands, vor, sie bediene historische Klischees. Bereits seit Jahrhunderten werde die Gemeinschaft von der sunnitischen Mehrheit mit dem Vorwurf des Inzests zum Zweck der Unterdrückung diffamiert. Aleviten seien aus diesem Grund verfolgt und getötet worden.

¹⁶ Friedrich-Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Gesellschaft*, München 2004, S. 17.

Umgekehrt kann die Kenntnis innerreligiöser Sachverhalte, deren Erinnerung auch in säkularisierter Variante untergründig präsent bleibt, auch zu einem tieferen Verständnis der Dynamik eines Konfliktes beitragen. Beispiel: Der Streit um das Kopftuch einer muslimischen Lehrerin. Ich bin überzeugt, dass sich die Frage nach der Grenze individueller Religionsfreiheit nicht zufällig mit ungeheurer Energie am Kopftuch einer Frau entzündet hat. Hier geht es nicht nur um abstrakte Emanzipationsdiskurse, um die formale Abwägung von Grundrechten. Sondern es geht um Verletzungserfahrungen von Frauen, die seit der frühen Christentumsgeschichte immer für das Andere, das Unreine, Sündige standen. Frauen waren die Verführerinnen, vor denen der Mann auf vielfältige Weise geschützt werden musste. Diese Kränkung der minder Wertigen, die sich in der weltlichen Emanzipationsgeschichte im Streit um gleiche Rechte fortsetzte, bricht da wieder auf, wo plötzlich „das politisch erneuerte religiöse Bewusstsein mit den liberalen Prämissen der Aufklärung bricht“ (Jürgen Habermas)¹⁷, oder konkret: wo sich Frauen im Namen der Freiheit zu verhüllen beanspruchen oder wo behauptet wird, ein Kopftuch sei nur die Befolgung eines neutralen religiösen Gebotes und habe mit einer Geringschätzung von Frauen nichts zu tun. Darauf aufmerksam zu machen, wo christlich geprägten Muster und Konflikte sich tief in das kollektive Gedächtnis eingegraben haben und heutige gesellschaftliche Debatten prägen, wird eine wichtige Aufgabe künftiger christlicher Theologie und ein wichtiger Beitrag für den öffentlichen und politischen Diskurs sein.

Ein zweites, sehr viel strittigeres Merkmal dieser neuen Aufmerksamkeit für Religion bezeichne ich in Abwandlung des alten jesuitischen Mottos als *sentire cum religione*. Gemeint ist damit die Kompetenz und der Wille, „soweit theoretisch überhaupt möglich, Binnenperspektiven einer Religion nachzuvollziehen“¹⁸.

Sentire cum religione als Forderung an die Politik – das fordert auf den ersten Blick Widerstand. Lebt nicht das Miteinander von Politik und Religion in einem weltanschaulich-neutralen Staat gerade aus der Anerkennung der Differenz der religiösen Rede und der Rede über Religion? Muss nicht Politik auf die Distanz zum Kultus, zur Innenperspektive einer Religion bestehen? Eindeutig ja. Politik darf sich nicht mit einer Religion identifizieren, noch weniger darf ein religiöses Gebot die Legitimation für eine politische Entscheidung abgeben. Politik aber muss, und darauf soll die Forderung aufmerksam machen, den besonderen Charakter religiöser Überzeugungen anerkennen, den normativen Eigensinn, der sich mit ihnen verbindet. Glaube ist nicht einfach *choice*. Glaubensbindungen entstehen nicht durch rationale Argumentation – „weder solche diskursiver Art noch solche der Vorteilskalkulation. Sie werden deshalb auch weder von diskursiven

¹⁷ Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, Einleitung, S. 8.

¹⁸ Friedrich-Wilhelm Graf, ebd.

Einwänden noch von Nachteilen in den Interesselagen im Kern getroffen“¹⁹. Deshalb führt religiöse Pluralität auch nicht quasi automatisch zu einer Relativierung des Eigenen. „Empirisch scheint es vielmehr so zu sein, dass die Konfrontation mit anderen Weltbildern und Wertsystemen das Interesse am Glaubenswissen erhöht, nicht aber die Intensität der Glaubensbindung mindert.“²⁰

Die Binnenlogik einer Religion, etwa die Behauptung der Freiheit aus dem Anspruch eines Anderen heraus, ist es, die es bei politischen Konflikten zwischen religiösen Geboten und den normativen Vorstellungen einer säkularen Rechtsordnung zu berücksichtigen gilt. In ihr liegt auch der Grund für die Mobilisierungsfähigkeit durch Religion und für die Möglichkeit des Missbrauchs von Religion für politische Zwecke, die ihr angeblich entsprechen. Die Tatsache, dass es für die politisch Handelnden zunehmend „fremde Logiken“ sind, mit denen sie im Konfliktfall konfrontiert werden, stellt zunehmend die Frage nach ihrer sachgerechten „Übersetzung“ und damit nach Hermeneuten innerhalb politischer Entscheidungsprozesse.

Die Anerkennung des Eigensinns des Religiösen heißt aber nicht, dass Konflikte immer schon zugunsten der Religionsfreiheit des Einzelnen entschieden würden, weil dieser da steht und sagt „Hier stehe ich und kann nicht anders“.

Gerade Wissen, Sensibilität und Toleranz müssen – und das ist ein dritter Aspekt – dazu führen, auch in Sachen Religion den *Mut zu einem klaren Urteil* zu finden. Die Frage, wie viel normativer Eigensinn denn sein darf, muss gestellt werden. Religion ist kein Tabubereich; die Berufung auf religiöse Überzeugungen ist kein Freibrief, auf rationale Argumentation zu verzichten. Auch der Verweis auf Religionsfreiheit darf nicht zu einer Pathosformel erstarren, deren Auslegung dann den Gerichten überlassen bleibt. Der Streit um die angemessene Ausbalancierung verschiedener Grundrechte muss in politischen und öffentlichen Debatten ausgetragen werden. Ähnliches gilt für Entscheidungen in ethisch kritischen Fragen. Vielleicht wird es angesichts der Pluralität weltanschaulicher und religiöser Überzeugungen künftig nötiger als bisher, auch über die weltanschauliche Basis der jeweiligen Urteile zu sprechen. Die Forderung nach Offenlegung der tieferen Gründe hebt die Freiheit des Gewissens nicht auf.

Eine im Sinne dieser drei Merkmale verstandene Aufmerksamkeit für Religion in der Politik wird Religion weiterhin als soziales und kulturelles Phänomen wahrnehmen. Sie wird aber zugleich ein Verständnis dafür entwickeln, dass da, wo andere lediglich eine

¹⁹ Hans Joas, *Die säkulare Option*, S. 294.

²⁰ Ebd.

kulturelle Prägung sehen, jemand eine Überzeugung mit existenzieller Ernsthaftigkeit verteidigt.

4. Voraussetzungen auf religiöser und nichtreligiöser Seite

Die Aufmerksamkeit auf Religion, von der hier die Rede ist, bedarf freilich bestimmter Voraussetzungen, auf die Jürgen Habermas an verschiedenen Stellen zu Recht aufmerksam gemacht hat. Sie setzt voraus, dass die verschiedenen Akteure, in welcher Form auch immer religiös oder nicht religiös, „im staatsbürgerlichen Umgang miteinander nicht nur einen Modus Vivendi finden, sondern aus Überzeugung in einer demokratischen Ordnung zusammenleben“²¹. Damit nicht nur „weltanschaulich imprägnierte Überzeugungen“²² aufeinander prallen oder bestenfalls nebeneinander stehen, muss die religiöse Seite bereit sein, ihre Inhalte in eine säkulare Sprache zu übersetzen, um die Zustimmung politischer Mehrheiten für ihre Argumente zu finden. Und umgekehrt muss der „demokratisch aufgeklärte Common sense“ auch bereit sein, „den in religiöser Sprache formulierten Beiträgen nicht von vornherein einen rationalen Gehalt“²³ abzuspochen.

Es gehört zur Würde der Philosophie, der Aufklärungstradition und mit ihnen zu einer auf ihren Überzeugungen fußenden Politik, „unnachgiebig darauf zu beharren, dass kein Geltungsanspruch kognitiv Bestand haben kann, der nicht vor dem Forum der begründenden Rede gerechtfertigt ist“²⁴. Religiöse Überlieferungen, so Habermas, haben dem gegenüber aber eine eigene Qualität. Sie „leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen.“²⁵ In der gegenwärtigen Gesellschaft sollten säkulares Denken und religiöse Überzeugungen einander also mit gegenseitiger Achtung begegnen.

Der philosophischen Überlegung wäre noch hinzuzufügen, dass sich beide Denkformen nicht abstrakt oder in Form gegnerischer Personen gegenüberstehen, sondern dass sie

²¹ Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Einleitung, S. 9.

²² Ders., Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt a.M. 2003, S. 249-262, S. 252.

²³ Ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Einleitung, S. 11.

²⁴ Ders., Zu Max Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel.“, in: Jürgen Habermas, Texte und Kontexte, Frankfurt am Main 1992, S. 110-126, S. 126.

²⁵ Ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Einleitung, S. 13.

oft als Konflikte in ein und derselben Person existieren – etwa wenn Frauen in der Gesellschaft für gleiche Rechte streiten und gegen jede Form von Diskriminierung angehen und zugleich in ihrer katholischen Kirche akzeptieren müssen, dass sie qua Geschlecht von jedem Weiheamt ausgeschlossen sind.

In politischer Hinsicht wird es darum gehen, im Konfliktfall einen „overlapping consensus“ (John Rawls) zu finden, der auf einen Ausgleich zwischen der in einer freiheitlichen und pluralen Gesellschaft verbindlichen Gerechtigkeitsvorstellung und den diversen Überzeugungen, die sich in einer Gesellschaft finden, zielt, wobei erstere einen praktischen Geltungsvorrang gegenüber konkurrierenden religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen beansprucht. Idealerweise beschreibt der *overlapping consensus* Regelungen, mit denen „Menschen mit bleibend unterschiedlichen weltanschaulichen Orientierungen gleichwohl zur politisch-rechtlichen Koexistenz zusammenfinden, und zwar so, dass sie dies möglichst auch aus der Perspektive ihrer jeweiligen Religionen oder Weltanschauungen als sinnvoll begreifen können.“²⁶

Worin ein solcher Konsens besteht, ist durchaus abhängig von der jeweiligen religionspolitischen Kultur des Landes. Das zeigt ein Blick auf Frankreich. Dort verbietet das Gesetz vom 15. März 2004 Schülerinnen und Schülern das Tragen auffälliger religiöser Symbole (wie Kopftuch und Kippa) im Unterricht. Faktisch erhält damit das Prinzip der *laïcité* den Vorrang vor der individuellen Religionsfreiheit der Mädchen und Jungen – während in Deutschland das Kopftuchverbot ausschließlich für die beamtete Lehrerin gefordert wurde.

5. Die religiöse Identität ist aber nicht isoliert zu sehen

Vor einem Kurzschluss sei am Schluss aber noch gewarnt. Wenn hier die These vertreten wird, es bedürfe auch in der Politik einer geschärften Aufmerksamkeit für Religion, so ist damit nicht gemeint, dass es sich überall da, wo religiöse Überzeugungen im Spiel sind oder ins Spiel gebracht werden, um einen Religionskonflikt handelt. Amartya Sen hat zu Recht betont, dass die Religion eines Menschen nicht seine allumfassende oder ausschließliche Identität sein muss.²⁷ Zugehörigkeiten sind plural, die Tatsache, dass

²⁶ Heiner Bielefeldt, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007, S. 88.

²⁷ Amartya Sen, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007, S. 30. Kritisch merkt er an: „Es ist ... äußerst merkwürdig, daß diejenigen, welche die mit dem islamischen Fundamentalismus zusammenhängenden Spannungen und Konflikte überwinden möchten, gleichfalls offenbar unfähig sind, Muslime anders zu sehen als eben unter dem Aspekt, dass sie islamisch sind

jemand Jude, Christ oder Muslim ist, hebt nicht auf, dass er oder sie zugleich Mann oder Frau, Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter, Akademiker oder Handwerker ist, Künstler oder Banker, konservativ oder liberal.

Gerade die Zuschreibung singulärer Zugehörigkeiten, so Amartya Sen, birgt die Gefahr fundamentalistischer Instrumentalisierung. Wenn in den letzten Jahren zunehmend alle türkisch- oder arabischstämmigen Bürger und Bürgerinnen als „Muslime“ bezeichnet werden, so ist es nicht verwunderlich, dass ein Teil von ihnen auch darauf ansprechbar ist und von entsprechenden religiösen Unternehmern gewonnen werden kann. Kurzum: Die notwendige Sensibilität für religiöse Zusammenhänge darf nicht dazu führen, Konflikte unzulässig unter dem Label „Kultur“ und „Religion“ zu vereinfachen. Gerade in Zeiten politischer Funktionalisierung von Religion gilt es, die unterschiedlichen Dimensionen eines Konflikts zu benennen und zu beantworten. Ansonsten wird die Rede von Religion zur Deckrede, die soziale Gegensätze, Integrationsprobleme einer Gesellschaft oder Machtinteressen unbewusst oder absichtsvoll verschleiert.

(was dann zu den Bemühungen führt, den Islam neu zu definieren) und nicht die vieldimensionale Natur unterschiedlicher Menschen wahrnehmen, die zufällig auch Muslime sind.“ Ebd.

Religionsfreiheit, Toleranz oder Säkularismus?

Indien als Beispiel einer religionspluralen Gesellschaft

Dr. Helmut Reifeld

Phänomene zunehmender religiöser Pluralität gewinnen weltweit an Bedeutung. Dies gilt auch in Europa. Für die Auseinandersetzung mit Religionsfreiheit und den Perspektiven künftiger Religionspolitik reicht es deshalb nicht mehr, den Blick ausschließlich auf Europa und Nordamerika zu richten. Unter den Bedingungen der Globalisierung wird der Umgang mit religiöser Vielfalt mehr als bisher auch außereuropäische Gesellschaften, die Rolle der Religion in zerfallenden Staaten und nicht-monotheistische Religionen berücksichtigen müssen. Zudem gilt es zu fragen, ob einige unserer retrospektiven Grundannahmen bzw. Argumentationsmuster, wie zum Beispiel die notwendige Balance zwischen staatlichen und religiösen Interessen, für die Probleme des 21. Jahrhunderts ihre Gültigkeit behalten werden.

Unsere Auseinandersetzung mit Religionsfreiheit ist primär von europäischen Staat-Kirche-Modellen geprägt. Danach ist - grob vereinfacht - die Entstehung des modernen Staates unter anderem von der Auflösung der Einheit von Kirche/Religion und Staat geprägt. Strittige Dominanzverhältnisse zwischen religiöser und politischer Macht lassen die Säkularisierung weltlicher Macht unausweichlich erscheinen. Ein säkularer Staat ist weder atheistisch noch anti-religiös; aber er darf seine Macht nicht zugunsten einer bestimmten Religion einsetzen und diese bevorzugen. Zudem darf keine Regierung einen Bürger wegen seiner Religion diskriminieren. Vor diesem Hintergrund unterscheidet Winfried Brugger¹ folgende sechs Modelle:

1. Die Feindschaft zwischen Staat und Kirche, wie sie teilweise schon im Napoleonischen Frankreich, dann aber vor allem in vielen der (ex-)kommunistischen Staaten bestand. Besonders ausgeprägt war diese anti-religiöse Grundeinstellung im kommunistischen Albanien, wo sie kämpferisch anti-klerikal auftrat und als offizielle Ideologie diente.
2. Die strikte Trennung in Theorie und Praxis, für die Thomas Jeffersons Doktrin des Trennungswalls („wall of separation“) von 1802 typisch war. Sie garantiert den Schutz von Minderheitsreligionen gegenüber Mehrheitspräferenzen und schützt den

¹ Winfried Brugger, Von Feindschaft über Anerkennung zur Identifikation. Staat-Kirche-Modelle und ihr Verhältnis zur Religionsfreiheit, in: Säkularisierung und die Weltreligionen, hrsg. von Hans Joas und Klaus Wiegandt, Frankfurt a. M. 2007, S. 253-283.

Bürger vor staatlicher Bevormundung. Diese Form der freiheitlichen Religionspolitik ist ein Mittel gegen staatlichen Zwang in religiösen Fragen, und sie gewährt eine starke Religionsfreiheit sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich.

3. Die strikte Trennung in der Theorie und Rücksichtnahme in der Praxis, wie sie der Mehrheitshaltung in den USA entspricht. Sie findet sich besonders komprimiert im so genannten „Lemon Test“ des amerikanischen Supreme Court von 1971, der besagt, dass ein Gesetz a) immer einen säkularen Zweck haben muss, b) eine Religion weder befördern noch behindern darf und c) nicht zu einer exzessiven Vermischung von Regierung und Religion führen darf.
4. Die grundsätzliche Scheidung, verbunden mit zahlreichen Möglichkeiten der Kooperation und partiellen Zusammenarbeit, wie sie in Deutschland gegeben ist. Dieses, unter anderem auch als „hinkendes Trennungssystem“ bezeichnete Modell gewährt den Kirchen einen Status als „Körperschaft des öffentlichen Rechts“.
5. Die formelle Einheit von Kirche und Staat (wie z.B. im Vereinigten Königreich, in Norwegen oder Griechenland). Bei diesem Modell erfolgt durch die primär formelle, teilweise auch materielle Einheit von Staat und Kirche eine organisatorische Annäherung (Staatskirche), die eine Gemengelage von Parteilichkeit und Neutralität, von Freiheit und sanftem Zwang bewirkt.
6. Die materielle Einheit von verfasster Religion und Staat, die - vor allem in einigen islamischen Ländern - quasi einer Theokratie entspricht. Das Rechtsgebot wird zum Religionsgebot und vice versa. Die Formel von der „Toleranz gegenüber Andersgläubigen“ entwertet hier leicht das Bekenntnis zur Religionsfreiheit.

Während das erste und sechste Modell für Brugger sogar völkerrechtlich bedenklich sind, ist das Verhältnis von Staat und Kirche/Religion bei den Modellen zwei, drei und vier durch Unabhängigkeit und Neutralität, durch Gleichbehandlung und Nichtidentifikation gekennzeichnet. Im fünften Modell muss sehr stark zwischen Verfassungstheorie und Verfassungspraxis unterschieden werden. Mehrheitsprägungen können hier a priori weder nur positiv oder nur negativ, weder nur als Gefahr noch nur als Chance gesehen werden, sondern es geht immer um eine gegenseitige Berücksichtigung von Mehrheit und Minderheit.

Gerade unter dieser Perspektive erscheint der Blick nach Indien hilfreich, das keinem der oben genannten Modelle eindeutig zugeordnet werden kann, da der Religion in

dem südasiatischen Schwellenland einerseits eine außerordentlich große Bedeutung im öffentlichen Leben zukommt, der Staat andererseits aber rein säkular ist, ohne „Staatskirche“ und ohne eine Vertretung von Religion in öffentlichen Institutionen.

Indien als Beispiel freiheitlicher Religionspolitik?

Noch Anfang der neunziger Jahre waren die Bilder über Indien im Westen geprägt von uferloser Armut auf der einen und weltabgewandter Esoterik, Mystik für Aussteiger und zeitlosen Paradiesen insbesondere der religiösen Selbstfindung auf der anderen Seite. Heute denkt beim Stichwort Indien fast jeder zuerst an Informationstechnologie, an blühende Märkte und weltweit verwendbare Dienstleistungen. Für Wunschträume war Indien immer schon gut, und vielleicht profitiert das Land bis heute von diesem Image. Erleichtert wurden diese Wunschträume stets dadurch, dass es niemals ein einheitliches Erscheinungsbild gab, sondern viele; es gab nie nur eine Wirklichkeit, sondern immer verschiedene gleichzeitig. Und mit den Widersprüchen zwischen diesen Erscheinungsbildern und „Wirklichkeiten“ konnten die Inder schon immer sehr gut leben.

Dies gilt, *cum grano salis*, auch im Hinblick auf die Religionsfreiheit. Aus einer positiv optimistischen Perspektive lässt sich Indien als ein Musterbeispiel für die Akzeptanz von religiöser Pluralität darstellen. Der indische Subkontinent ist seit Jahrhunderten multireligiös und multikulturell geprägt. Historisch haben sich neu entstandene Religionen immer wieder gut eingefügt. Der Hinduismus selber enthält mehrere verschiedene Religionstypen und spiegelt diese Vielfalt in sich selber wieder: beginnend mit der polytheistischen Tradition der Veden, über die ursprünglich atheistische, von Gewaltlosigkeit geprägten Religionen des Jainismus und Buddhismus; über die teilweise sogar „monotheistischen“ Religionen des Shivaismus, Vishnuismus und Shaktiismus; über die Vedanta, derzufolge Brahman als abstraktes Urbewußtsein, das „Athman“, in allen Wesen vorhanden ist; bis hin zum Pantheismus. Neben dieser Vielfalt an „Hindus“, die vor der Teilung etwa 60 Prozent und heute 82 Prozent der Bevölkerung ausmachen, gab es vor allem Muslime, Christen, Sikhs, Parsen (Zoroaster) und Juden. Damit bietet das Land eine Fülle von Anschauungsmaterial dafür, was Religionsfreiheit in einer freiheitsbewussten Kultur sowie einem offenen, säkularen Staat bedeuten kann.

Aus einer negativ pessimistischen Perspektive hingegen scheint es in der Realität eine Freiheit der Religionen gar nicht zu geben, sondern das Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlicher Religionszugehörigkeit wird von der Dominanz einer intoleranten Mehrheit geprägt, die Minderheiten entweder ausgrenzt oder absorbiert. Diese Polarisie-

rung lässt sich in keiner Weise mit dem Gegensatzbegriff von Verfassungstheorie und Verfassungswirklichkeit beschreiben; aber der Beobachter kann auch nicht nach Belieben zwischen beiden Perspektiven wählen, sondern kommt nicht umhin, beide gleichzeitig zu akzeptieren.

Rein rechtlich gesehen, ist die Religionsfreiheit in der indischen Verfassung solide verankert. Der erste Satz ihrer Präambel legt fest, dass Indien eine „sozialistische, säkulare und demokratische Republik“ ist, die ihren Bürgern Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit garantiert. Die Religionsfreiheit ist in Artikel 25 als ein unveräußerliches Grundrecht festgeschrieben, das allen Bürgern gleichermaßen den Anspruch zuerkennt, ihre „Religion frei zu bekennen, zu praktizieren und zu propagieren“. Darüber hinaus gibt es mehrere Artikel, die den Schutz religiöser Minderheiten garantieren, eine auf der legislativen Ebene sehr einflussreiche „Minority Commission“, in der diese Minderheiten vertreten sind, sowie unterschiedliche und nebeneinander geltende Personenstandsrechte („personal law“) für Hindus, Muslime und Christen. Trotz des Verbots der Diskriminierung aufgrund der Religion kann der Staat benachteiligte Gruppen fördern, im Falle von Menschenrechtsverletzungen intervenieren und - zum Schutz religiöser Minderheiten - positiv „diskriminieren“. Hinzu kommt schließlich noch das Instrument der „Public Interest Litigation“, eine Möglichkeit der Grundrechtsbeschwerde im öffentlichen Interesse, die inzwischen auch weit über den Grundrechtsbereich hinaus Anwendung findet. All dies geschieht seit 60 Jahren, denn Indien hat eines der ältesten und umfassendsten Programme für positive Diskriminierung in der ehemaligen „Dritten Welt“.

Der Begriff „säkular“ - so die Mehrheitsmeinung indischer Rechtsexperten - wird nicht nur als Verpflichtung zur Neutralität verstanden, sondern als positive Würdigung und als Respekt gegenüber der religiösen Vielfalt.² Das Verständnis von Säkularismus hat sich seit der Unabhängigkeit nicht nur im Sinne europäischer Staatsrechtstraditionen entwickelt, sondern sehr bald einen eigenen, spezifisch indischen Charakter angenommen. Hierzu gehören:

1. An oberster Stelle die Anerkennung der Vielfalt im Bereich Werte und Religionen. Für die große Mehrheit der Bevölkerung ist es viel wichtiger, dass man sich zu einer Religion bekennt, als zu welcher; und mit 99 Prozent hat Indien (neben Nigeria) den höchsten Anteil an Religionszugehörigkeit weltweit.³

² Eine gute Übersicht hierzu bieten die beiden von Rajeev Bhargava herausgegebenen Bände: *Politics and Ethics of the Indian Constitution*, New Delhi 2008; sowie *Secularism and its Critics*, New Delhi 1998, vor allem S. 1-30 und 486-542.

³ Vgl. hierzu jetzt auch den „Religionsmonitor 2008“ der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008, S. 230-236.

2. Die Äquidistanz zwischen den Religionen, die eine Trennung ohne Ausgrenzung ermöglicht. Hierdurch werden die Religionen zwar nicht gleich, aber als gleichwertig behandelt. Die Gestaltungsfreiheit für religiöse Organisationen ist weitestgehend frei. Im öffentlichen Selbstverständnis gilt der Wert religiöser Toleranz als sehr hoch und - speziell im Hinduismus - der Drang zu missionieren ursprünglich als äußerst gering.
3. Spezifisch für den Subkontinent ist die Fülle an Hybridbildungen und religionsüberlappenden Gruppen. Die „Logik“ des indischen Säkularismus folgt nicht primär den Kategorien von „entweder - oder“, sondern akzeptiert unterschiedliche Perzeptionen, Erscheinungsformen und Präferenzen neben einander. Vor allem in Südindien ist die Zahl derjenigen, die sich gleichzeitig mehr als einer Religion zugehörig fühlen (und sich auch offen dazu bekennen), außerordentlich hoch.⁴ Dass die Mehrheit der Bevölkerung immer auch gleichzeitig an Astrologie glaubt, sollte theologisch nicht überinterpretiert werden.

Entscheidend für das Zusammenleben im Alltag ist in der Regel viel stärker das Handeln der Menschen anderen gegenüber als der Inhalt ihres Glaubens. Es geht nicht in erster Linie um die Übertragung von privater Religiosität oder Moral in die Politik, sondern um den moralischen Charakter des öffentlichen politischen Denkens und Handelns.⁵ Säkularismus bedeutet weder die Ausgrenzung der Religionen aus dem politischen Raum noch ihre Neutralisierung, sondern stellt ein aktives Element der nationalen Integration dar. In der seit langem mit viel Engagement betriebenen Diskussion über Säkularismus spiegelt sich das indische Verständnis der Unabhängigkeit und des demokratischen Zusammenhalts des Landes. Trotz aller Umbrüche glitt Indien (auch während der „Emergency“ 1975-1977) nicht ab in Anarchie oder dauerhaft autoritäre Strukturen, sondern überstand viele Instabilitäten und scheint aus heutiger Sicht von der Pluralität seiner Gesellschaft zu profitieren.

Antikonversionsgesetze und andere Gefahren für die Religionsfreiheit

Neben dieser „Theorie“ muss jedoch auch der politische Alltag erwähnt werden, der allzu häufig von Gewalt, Ausgrenzung und Intoleranz gekennzeichnet ist. Die Gegen-

⁴ Vgl. hierzu: Shail Mayaram, *Beyond Ethnicity? Being Hindu and Muslim in South Asia*, in: *Lived Islam in South Asia. Adaption, Accommodation and Conflict*, hrsg. von Imtiaz Ahmad und Helmut Reifeld, New Delhi 2004, S. 18-39.

⁵ Vgl., hierzu: T. N. Madan, *Freedom of Religion*, in: *Economic and Political Weekly (EPW)*, 15. März 2003, S. 1034-1041.

sätze, die hier aufeinander stoßen, sind vor allem geprägt durch drei einflussreiche politische Ideologien, von denen die Entwicklung Indiens im vergangenen Jahrhundert geprägt wurde:

1. Am einflussreichsten war der säkulare Nationalismus, der vor allem von der Unabhängigkeitsbewegung unter Jawarhalal Nehru und durch die Kongresspartei formuliert wurde.
2. Sein stärkster Konkurrent war und ist der Hindunationalismus, aus dem die „Hindutva“ hervorgegangen ist, eine politische Bewegung, die versucht, den Hinduismus als „nationale“ Religion durchzusetzen, das Land als ganzes zu „hinduisieren“ und dadurch die Minderheiten (vor allem Christen und Muslime) auszugrenzen.
3. Als drittes kommt der Emanzipationsmythos der Unterkasten hinzu, der auch dem Säkularismus verpflichtet ist, für die universelle Gleichheit der Menschenrechte eintritt und soziale Gerechtigkeit anstelle der Reinheitsideologie des Hinduismus fordert. Sein stärkster Verfechter unter den Verfassungsvätern war Dr. Ambedkar, der das Befreiungspotential der Religionen am deutlichsten erkannt und Massenkonversion als Instrument einzusetzen versucht hat.

In den Spannungen zwischen diesen Ideologien zeigen sich zugleich die Stärken, aber auch die Bruchstellen der indischen Demokratie. Die Kongresspartei hat sich in den fünf Jahrzehnten ihrer Herrschaft vor allem auf den Erhalt der Staatsmacht konzentriert. Dabei blieben viele der sozialen Probleme ungelöst, Minderheiten wurden nicht hinreichend integriert und die Gewaltbereitschaft des Hindunationalismus nicht eingedämmt. Der Aufstieg des Hindunationalismus bildet seit der Mitte des 19. Jahrhunderts das religiöse, anti-säkulare Element der Unabhängigkeitsbewegung. Hindunationalisten begegnen den Modernisierungsprozessen mit der Neuformulierung hinduistischer Werte und Normen. Hierbei geht es nicht mehr um Hinduismus als Religion, sondern als eine sozialpolitische Kraft, die einen Zugriff auf das gesamte öffentliche Leben anstrebt, die massiv mit Feindbildern operiert und die Gewalt als Mittel zur Durchsetzung politischer Ziele akzeptiert. Während sich der Hindunationalismus in der Zeit der Unabhängigkeitsbewegung kaum durchsetzen konnte und durch die Ermordung Mahatma Gandhis nachhaltig diskreditiert wurde, erlebt er seit den achtziger Jahren einen kontinuierlichen Aufschwung, der mit dem rapiden Vormarsch der Globalisierung, der damit verknüpften neuen weltpolitischen Anerkennung des Landes und dem gestärkten Selbstbewusstsein koinzidiert.

Seit Mitte der neunziger Jahre ist der politische Arm des Hindunationalismus, die „Bharatiya Janata Party“ (BJP) nicht nur in Landesregierungen vertreten, sondern hat auch mehrere Jahre die Nationalregierung gebildet. Mit diesem Siegeszug der Hindutva geriet aus der Sicht vieler Kritiker auch der indische Säkularismus in die Krise. Die politische Spitze der BJP gibt sich stets weltoffen, modern und scheinbar moderat nationalistisch. In allen Bereichen der innenpolitischen Ordnung, der Erziehung und bis hinein in den Wissenschaftsbetrieb strebt sie jedoch mit allen Mitteln eine „Hinduisierung“ der indischen Nation an. In ihrem Verständnis von nationaler Identität vertritt sie eine essentialistische Interpretation, die den Fokus auf jeweils nur eine Identität legt. Indem sie den Begriff „Inder“ mit „Hindu“ gleichsetzt, werden auf der einen Seite insbesondere Christen und Muslime nicht als „children of the soil“ anerkannt. Auf der anderen Seite werden Buddhisten, Sikhs, Jains und indigene Stammesreligionen automatisch als Hindus kategorisiert und damit quasi „gleichgeschaltet“.

Das Verständnis der Hindunationalisten von Religionsfreiheit stellt faktisch eine Diskriminierung der Minderheitenreligionen dar. Ihr geht es nicht um Religion, sondern um Nationalismus; religiöse Pluralität wird der ideologischen Einheit untergeordnet. Zwar beansprucht die Hindutva, ebenfalls Religionsfreiheit zu garantieren, meint dabei aber nur Religionen, die angeblich auf indischem Boden („soil“) entstanden sind und denen sich alle anderen unterordnen müssen. Unter Religionsfreiheit versteht sie daher nicht die freie Wahl (oder ggf. auch den Wechsel) einer Religion, sondern den Schutz der Bevölkerung vor unlauteren Beeinflussungen durch die Vertreter anderer, angeblich „nicht-indischer“ und missionierender Religionen. Hiergegen geht sie nicht nur auf der Gesetzesebene vor, sondern toleriert auch die Gewaltbereitschaft ihrer eigenen Basis, wie der Genozid in Gujarat im März 2002 vor Augen geführt hat.⁶ Ähnlich wie in Gujarat, wo weit über 1.000 Muslime gelyncht wurden, haben auch die aktuellen gewalttätigen Übergriffe gegen Christen in Orissa nichts mit mangelnder Religionsfreiheit zu tun, sondern mit demagogischer Freund-Feind-Propaganda. Diese hat ihre Ursache in dem Ressentiment darüber, dass in den vergangenen Jahren in Orissa „Unberührbare“ zu hunderttausenden zum Christentum konvertiert sind, um einem menschenverachtenden und menschenunwürdigen Kastensystem zu entinnen.

Der Streit über die Legitimität eines Religionswechsels wird in Indien seit über hundert Jahren ausgefochten. Erst mit dem Aufstieg des Hindunationalismus hat er jedoch die Schärfe und Gewaltbereitschaft gewonnen, die er heute hat. Der entscheidende Gegensatz zwischen Befürwortern und Gegnern liegt in deren unterschiedlichem Verständnis

⁶ Vgl. hierzu: Helmut Reifeld, Gujarat 2002: Menetekel für Indien, in: Indien 2003. Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, hrsg. von Werner Draguhn, Institut für Asienkunde, Hamburg 2003, S. 53-77.

der Bedeutung von Religion für den Einzelnen.⁷ Während sich vor allem Muslime, Christen und säkulare Intellektuelle auf das Menschenrecht auf Religionsfreiheit berufen und eine freie, individuelle Gewissensentscheidung einfordern, halten viele hinduistische Gruppierungen - und zwar moderate ebenso wie radikale - Konversion für eine Ursache sozialer Spannungen. Ihrem territorialen Religionsverständnis zufolge, ist Indien das Land der Hindus. Sie vertreten die Meinung, dass jeder Mensch in dem kulturellen Milieu bleiben sollte, in das er hineingeboren wurde, und dass jegliche Form von Missionierung als „unindisch“ anzusehen ist. Der Gedanke an ein Recht auf freie Wahl einer Religion erfüllt sie mit Ressentiment. Die seit Jahren zunehmenden Konflikte resultieren jedoch nicht primär aus einem abstrakt unterschiedlichen Religionsverständnis, sondern aus der jeweiligen „hidden agenda“ politischer Interessen. Für eine radikale, gewaltbereite Hindutva bieten religiöse Minderheiten das ideale Feindbild. Alle Appelle an Toleranz greifen dabei ins Leere.

Auf der rechtlichen Ebene gelten „Antikonversionsgesetze“ bereits in einer Reihe indischer Bundesstaaten und werden teilweise auch von Congress-Regierungen mitgetragen. Gesetze dieser Art gibt es seit längerem schon in Arunachal Pradesh, Madhya Pradesh und Orissa sowie seit 2002/2003 auch in Tamil Nadu und Gujarat. Diese Gesetze stellen nicht die Konversion selber unter Strafe, sondern Formen von Bekehrungstätigkeit, die mit Zwang („force“), Verlockungen („allurement“) und betrügerischen Mitteln („fraudulent means“) arbeiten. Da die Definitionen dessen, was hierunter zu verstehen ist, jedoch sehr weit gefasst sind, offizielle Übertrittszeremonien - wie zum Beispiel Taufen - gemeldet werden müssen und die Möglichkeit einer freien Gewissensentscheidung in der Regel nicht gelten gelassen wird, bedeuten die Gesetze faktisch eine Aushöhlung der Religionsfreiheit. Insbesondere wenn es sich bei den Konvertierenden um Jugendliche, Frauen oder indigene Gruppen handelt, drohen den „Helfern“ Gefängnisstrafen bis zu vier Jahren. Dass dabei gleichzeitig erwachsene Staatsbürger wie Unmündige behandelt werden, ist Bestandteil der öffentlichen Kritik.

Verschärfend hinzu kommt eine Konsequenz, die speziell Unberührbare („Dalits“) oder Stammesvölker („Scheduled Tribes“) betrifft. Diese verlieren im Falle einer Konversion jede Förderung, die sie infolge von Maßnahmen positiver Diskriminierung erhalten haben. In der Regel müssen sie diese auch zurückzahlen, da Christen und Muslime von „Kastenquoten“ ausgeschlossen sind. Diese Quoten, die zum Zeitpunkt der Verfassungsgebung nur für eine Übergangszeit gelten sollten, sind inzwischen äußerst umstrit-

⁷ Vgl hierzu: Anti-Conversion Laws. Challenges to Secularism and Fundamental Rights, in: EPW, 12. Januar 2008, S. 63-73; Gyanendra Pandey, The Time of Dalit Conversion, in: EPW, 6. Mai 2006, S. 1779-1788; Sarah Claerhout und Jacob Roover, The Question of Conversion in India, in: EPW, 9. Juli 2005, S. 3048-3055.

ten. Befürwortern gelten sie als einziges Mittel zur Überwindung des Kastenwesens; Gegner sehen darin praktisch eine Stärkung desselben. Das Problem liegt darin, dass diese Quotenvorteile nach Kastenzugehörigkeit und nicht nach Einkommen bemessen werden. Und Christen oder Muslimen wird unterstellt, dass sie als solche automatisch besser gestellt sind.

Als Maßnahme gegen Konversionen kommt es immer häufiger zu öffentlichen Zeremonien, in denen so genannte „tribal Christians“ zu hunderten oder gar zu tausenden zum Hinduismus „rekonvertiert“ werden. Wenn diese Maßnahmen mit Druck, Versprechungen oder Zuwendungen erreicht werden, gelten dieselben Gesetze plötzlich nicht mehr oder werden anders ausgelegt. Gegen diese Formen des Umgangs mit der Religionsfreiheit haben in den vergangenen Jahrzehnten sowohl die „Minority Commission“ und Menschenrechtsorganisationen im eigenen Land als auch weltweit (und nicht zuletzt der Vatikan) immer wieder protestiert. Während gegen gewalttätige Übergriffe in Einzelfällen erfolgreich vorgegangen werden konnte, war eine Grundsatzentscheidung gegen Antikonversionsgesetze auf Verfassungsebene bisher nicht möglich.

Demokratie, Säkularismus und nationale Identität

Trotz dieser Besorgnis erregenden Entwicklungen kann die Realität einer pluralistischen Demokratie für die Frage nach der Stabilität Indiens gar nicht hoch genug bewertet werden. Es sind die gefestigten und in die Zeit vor der Unabhängigkeit zurückreichenden demokratischen Strukturen, die dieses multireligiöse, multiethnische und multikulturelle Land regierbar machen. Es scheint, als ob in der indischen Gesellschaft seit langem eine Tradition, ja vielleicht sogar ein „Gespür“ für „gute Politik“ vorhanden ist und dieses maßgeblich dazu beiträgt, ein so großes Land zusammenzuhalten. Im Unterschied zu vielen anderen Ländern nicht nur der so genannten „Dritten „Welt“ musste in Indien nicht zuerst ein bestimmtes allgemeines Bildungsniveau erreicht werden, es bedurfte nicht zuerst einer gewachsenen Mittelschicht und auch nicht eines minimalen wirtschaftlichen Wohlstandes, bevor das Land freie Wahlen und eine stabile politische Ordnung hervorbringen konnte! Neun von zehn Indern bekennen sich heute eindeutig zur Demokratie als „the only game in town“. Wie wurde dies möglich?

Für Amartya Sen sind es vor allem drei Schlüsselbegriffe, die hierauf eine Antwort geben, und zwar erstens die tiefen Wurzeln der Demokratie in Indien, zweitens der spezifisch indische Säkularismus und drittens die Jahrhunderte alte Gewohnheit, mit und in

Pluralität zu leben.⁸ Sen weist nicht nur immer wieder auf die Traditionen hin, mit kultureller, religiöser und politischer Vielfalt umzugehen, sondern zeigt vor allem, dass diese Vielfalt selber immer als eine Stärke und ein Vorteil gesehen worden ist. Er nennt es eine „Miniaturisierung des Menschen“, zu glauben, man könne ihm eine einzige, bestimmte Identität zuschreiben, sei diese religiös, ethnisch oder durch geographische Herkunft bestimmt. Es sei in Indien immer eine Selbstverständlichkeit gewesen, jedem Einzelnen eine Vielzahl von unterschiedlichen kulturellen und religiösen Zugehörigkeiten, sozialen Rollen und politisch-rationalen Entscheidungsmöglichkeiten zuzugestehen. Diese lasse sich bereits in den Veden nachweisen, sei von den Moghulen weiter getragen worden und auch unter der britischen Herrschaft nicht untergegangen. Niemals habe es nur eine Identität gegeben, sondern immer eine „plurality of identities“. Jede Vorstellung von indischer Identität könne deshalb nur als genuin pluralistisches Konzept dargestellt werden.

Ähnlich verweist Sen zweitens auf die Traditionen des öffentlichen Disputs als einer Grundlage demokratischer Stabilität. Es sei ein Irrtum, Demokratie ausschließlich für eine westliche Idee und Praxis zu halten. Traditionen, über die politischen Ziele und die Freiheiten des Einzelnen öffentlich zu streiten, gebe es wahrscheinlich überall auf der Welt, mit Sicherheit aber in Indien. Sen zeigt, wie tief politisches Denken und demokratisches Bewusstsein in der indischen Bevölkerung verankert sind. Daher sei heute sowohl die Zahl derjenigen, die glauben, eine globalisierte Welt ohne entsprechende politische Rahmenbedingungen bekommen zu können, als auch die der Sozialutopisten, die glauben, eine faire und gerechte Gesellschaftsordnung nur von unten aufbauen zu können, relativ gering. Sehr stark sind hingegen die zahlreichen politischen Bewegungen, die sich - zum Beispiel im Umweltbereich - durch öffentliche Kampagnen, rationale Auseinandersetzungen und soziales Engagement für eine politische Verankerung ihrer Ziele einsetzen. Dieses genuine Bewusstsein für und Interesse an politischer Freiheit bilde zugleich das oberste Ziel der ökonomischen Entwicklung als auch das effizienteste Mittel, um diese zu erreichen. Selbst in den Zeiten autoritärer Obrigkeit habe sich in Indien - und zwar nicht nur unter der intellektuellen Elite - das Bedürfnis erhalten, furchtlos und öffentlich über Freiheit - auch über religiöse Freiheit - und über Gerechtigkeit zu streiten.

In denselben Kontext gehört drittens die breite Verankerung des Säkularismus in Indien. Das spezifische Kennzeichen, was diesen Säkularismus von ähnlichen Erscheinungsfor-

⁸ Vgl. hierzu vor allem: Amartya Sen, *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture, and Identity*, Penguin London 2005; sowie ders., *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York / London 2006 (dt.: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München 2007).

men im Westen unterscheide, sei die traditionelle Toleranz gegenüber der religiösen Vielfalt bei gleichzeitigem tiefem Respekt vor der Religiosität jedes einzelnen Menschen. Hierzu haben speziell im Hinduismus auch starke Traditionen des Skeptizismus, des Agnostizismus und des Atheismus beigetragen, die nicht nur durch diesen Respekt integriert waren, sondern von denen auch der gleiche Respekt ausging. In der Zeit der Moghulherrschaft war es vor allem der Großmoghul Jalaluddin Muhammad Akbar (reg. 1556 - 1605), der Vertreter aller Religionen an seinen Hof in Agra zum interreligiösen Dialog einlud und dabei nicht nur Wert auf eine deutliche Benennung der jeweiligen eigenen Positionen legte, sondern auch auf den fairen Umgang im Streitgespräch. Durch seine doppelte Wertschätzung sowohl für die religiöse Neutralität seiner Herrschaft als auch für das rationale Streitgespräch habe der Muslim Akbar diese indische Tradition weiter getragen und damit verstärkt.

Diese Kultur des öffentlichen Streitgesprächs, die für Außenstehende vielleicht nicht immer unmittelbar fassbar sein mag, steht für Sen im Mittelpunkt. Sie ist nicht nur Ausdruck von Lebensfreude, sondern die wichtigste Antwort auf die Frage, was Indien letztlich zusammenhält. Wie viel indischen Intellektuellen diese Tradition bedeutet, unterstreicht Sen unter anderem mit zwei Zeilen aus einem Gedicht des berühmten bengalischen Poeten Ram Mohun Roy (1772 - 1833), in denen dieser darauf hinweist, was das eigentlich Bedrückende am Sterben sei: „Just consider how terrible the day of your death will be. / Others will go on speaking, and you will not be able to argue back.“⁹

Fazit

1. Trotz aller ideologischen Spannungen und gewalttätiger Übergriffe im Alltag ist Indien - im Hinblick auf das Verhältnis von Staat und Religion - ein positives Beispiel für die Anerkennung religiöser Pluralität und die Nicht-Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion. Dies geht seit langem einher mit einer intensiv geführten öffentlichen Diskussion über die „Identität“ des Landes. Bereits während der Unabhängigkeitsbewegung und bis heute dominierte die Interpretation, dass es nicht primär darauf ankommt, die nationale Identität essentialistisch mit bestimmten Inhalten - und vor allem nicht mit einer einzelnen Religion - zu identifizieren, sondern dass diese Identität pluralistisch „konstruiert“ werden kann. Denn wenn es bestimmten Interessen gelänge, die nationale Kultur - und damit Identität - auf eine Religion zu reduzieren, dann gäbe es Voll-Bürger und Nicht-Voll-Bürger, und das ist mit dem indischen Verständnis von „Citizenship“ unvereinbar.

⁹ Sen, *The Argumentative Indian*, S. 33.

2. Die Religionsfreiheit ist bis heute in Indien nie grundsätzlich in Frage gestellt worden. Doch konnten die rechtlichen Voraussetzungen bis heute nicht jederzeit durchgesetzt werden. Der Versuch der Hindutva, ihr einseitiges Verständnis von religiöser Homogenität als politisches Leitbild durchzusetzen, verkehrt die Religionsfreiheit ins Gegenteil und ist auch im öffentlichen Leben in Indien praktisch nicht durchsetzbar. Toleranz allein reicht nicht aus, um in der Praxis Religionsfreiheit zu gewährleisten, da sie keinen aktiven Respekt vor anderen Religionen erzeugt.
3. Das indische Beispiel zeigt, dass eine freiheitliche Religionspolitik jeder Religion die freie Ausübung ermöglichen kann, jedoch unter der Bedingung, dass dies die freie Ausübung der anderen Religionen nicht einschränkt und die freiheitliche Grundordnung des Staates nicht gefährdet. Freiheitliche Religionspolitik braucht einen säkularen Rahmen - eine nicht nur multi-ethnische, sondern auch eine multi-religiöse Rechtsordnung. Einschränkungen von Religionsfreiheit mögen in Einzelfällen geboten, müssen aber nicht automatisch gegen eine Religion gerichtet sein.
4. Der Wert und die Bedeutung des Säkularismus in Indien liegen vor allem in seiner Schutzfunktion gegenüber der Religionsfreiheit. Er steht in engem Zusammenhang mit den Werten Freiheit und Gleichheit. Da es kaum noch einen Staat auf der Welt gibt, der als religiös homogen oder neutral gelten kann, stellen sich Fragen einer säkularen Rechtsordnung heute weltweit. Ein Staat ist nur dann wirklich säkular, wenn er jede Diskriminierung aus religiösen Gründen vermeidet. Das indische Beispiel zeigt, dass „Modernität“ in dieser Frage nicht immer nur westlich sein muss, dass es in der Einheit sehr große Vielfalt geben und dass ein Staat - auch was Religionszugehörigkeiten betrifft - mit sehr vielen regionalen Unterschieden leben kann.