

Wahrheit und Freiheit der Religionen

Einführende Bemerkungen

In der Weltgesellschaft und unter heutigen Mobilitätsbedingungen haben im Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiöser Prägung vielfach das Konfliktpotential und die realen Konflikte erheblich zugenommen. Zwar hat eine sehr grosse Zahl der UN-Mitgliedsstaaten nicht nur die Menschenrechtsdeklaration der UN von 1948, sondern auch die seither geschlossenen, rechtlich verbindlichen, universalen oder regionalen Menschenrechtspakte unterzeichnet. Die Religionsfreiheit ist als grundlegendes Menschenrecht international weithin verbal anerkannt. Doch so etwas wie Religionsfrieden ist damit nicht identisch. Das (Wieder-)Erwachen der Religionen mit umfassenden und besonders politischen Wahrheits-, Geltungs- und Gestaltungsansprüchen¹ hat auch vielfach zu neuen Wellen eines religiös motivierten Fanatismus und Fundamentalismus geführt, und zwar in nahezu allen Religionsgemeinschaften der Gegenwart. In weiten Teilen der Staatenwelt steht damit erneut die Frage nach den Bedingungen eines friedlichen Zusammenlebens der Religionen, deren Anhänger unterschiedliche Weltansichten, Überzeugungen und Wahrheitsansprüche vertreten, auf der Tagesordnung.

Die folgenden einführenden Bemerkungen haben die Aufgabe, die leitenden Fragestellungen dieses Buches zu skizzieren, einige Voraussetzungen zu klären, den Zusammenhang der einzelnen Beiträge zu erläutern und offene, weiterführende Aspekte und Fragen anzusprechen.

1. Leitende Fragestellungen

Die neue, umfassende Zuwendung zu den unermesslichen Phänomenen der Religionen, wie sie in den letzten zwei Jahrzehnten weltweit an vielen

¹ Siehe als «road map» Robert Wuthnow (ed.), *Encyclopedia of Politics and Religion*, 2 vols., Washington D.C. 2007.

Universitäten und Akademien zu verzeichnen ist, hätte zuvor kaum jemand zu prognostizieren gewagt. Universitäre Schwerpunkte und nationale wie internationale Forschungsprogramme zur Religionsthematik liegen im Trend.² Die Aufgabenfelder der Religionswissenschaft(en) haben sich in erheblichem Masse verschoben, ausgeweitet und aktualisiert.³ An vielen Universitäten werden neue Studiengänge für interreli-

² Einige Beispiele aus Europa: Nationales Forschungsprogramm 58 des Schweizerischen Nationalfonds (SNF) zum Thema «Religion, Staat und Gesellschaft» (http://www.nfp58.ch/d_index.cfm); Exzellenzcluster an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster «Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne» (<http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/>); Graduiertenkolleg «Religion und Normativität» an der Universität Heidelberg (<http://www.sino.uni-heidelberg.de/gradkoll/>); Exzellenzcluster «Herausbildung normativer Ordnungen» an der Universität Frankfurt a.M. (<http://www.normativeorders.net/de/>); Forschungsschwerpunkt «Text und Normativität» an der Universität Luzern (<http://www.unilu.ch/deu/fsp-text-und-normativitaet/>); Masterstudienprogramm «Religionskulturen: Historizität und kulturelle Normativität» am Center for Global Studies der Universität Bern (http://www.cgs.unibe.ch/content/masterprogramme/religionskulturen_rk/index_ger.html).

In den USA gibt es zahlreiche, meist breiter abgestützte Programme an vielen bedeutenden Hochschulen. Etliche von ihnen wurden gezielt und breit nach dem 11. September 2001 gefördert, andere bestehen schon länger. Ich nenne nur wenige Beispiele: Das «Center for the Study of Religion» am Soziologie-Department der Princeton University (<http://www.princeton.edu/~csrelig/program/faculty.html>); das «Pluralism Project» an der Harvard University (<http://pluralism.org>); die «Macmillan Center Initiative on Religion, Politics, & Society» an der Yale University (<http://www.yale.edu/macmillan/rps>); das «Center for the Study of Law and Religion» an der Emory University in Atlanta (<http://csrlr.law.emory.edu>).

Das berühmte MPI für Geschichte in Göttingen firmiert seit kurzem unter dem Namen «Max-Planck-Institut zur Erforschung multireligiöser und multiethnischer Gesellschaften» (http://www.mmg.mpg.de/aktuelles/d_news/index.html). Alle Internet-Angaben wurden zuletzt am 27.06.2010 eingesehen.

³ Für die Schweiz vgl. das Themaheft «Religionswissenschaft» des Bulletin der Vereinigung Schweizerischer Hochschuldozierender (VSH/AEU) 36, 2010/1. In Deutschland hat der Wissenschaftsrat im Januar 2010 neue «Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologie und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen» vorgelegt (schon der Titel lässt einige Unsicherheiten bei der Bestimmung und Abgrenzung des Gegenstandsbereiches vermuten); siehe dazu Martin Heckel, Korollarien zur «Weiterentwicklung von Theologien

giöse Studien angeboten.⁴ Diese erneuerte Aufmerksamkeit für Religionen in ihrer konfliktträchtigen Mannigfaltigkeit⁵ stand am Anfang des langen, anregenden Weges, der zu dem in diesem Buch dokumentierten Symposium mit seiner sehr spezifischen Fragestellung geführt hat.

Es geht in diesem Buch nicht um das viel zu weite Feld «Religion und Gewalt», obgleich dieses historisch wie aktuell brisante Verhältnis nicht geleugnet werden soll.⁶ Nahezu jede Diskussion dieses Reizthemas kommt zu dem Zwischenergebnis, dass das Verhältnis der meisten Religionen –

und religionsbezogenen Wissenschaften» – im Spiegel der Wissenschaftsratsempfehlungen vom 29.1.2010, in: ZevKR 55, 2010, 117–226.

⁴ So auch an der Theologischen Fakultät der Universität Bern; nähere Informationen unter: http://www.theol.unibe.ch/studium/religious_studies.html (27.06.2010).

⁵ Christoph Schwöbel, Art. Pluralismus II. Systematisch-theologisch, TRE Bd. 26 (1996), 724–739, hat die These vertreten, dass der «Leitbegriff» des Pluralismus inzwischen den der Säkularisierung im Sinne einer «Gegenwartsreflexion» verdrängt habe (731). Bei beiden sprachlichen Ausdrücken sind freilich sowohl ihre Extension wie ihre Intension nur schwer zu bestimmen, insbesondere auch deshalb, weil deskriptive und normative Bedeutungselemente oft durcheinander gehen. Mir scheint jedoch, dass ein bestimmter Gehalt des Säkularisierungsbegriffs zentral und unverzichtbar ist und keineswegs durch Merkmale des Pluralismus hinreichend erfasst wird, nämlich die Annahme, dass, von der Logik einmal ganz abgesehen, sowohl naturwissenschaftliche Theorien (z. B. diejenigen Newtons oder Einsteins) wie moralphilosophische Argumentationen (z. B. diejenigen von Bayle oder Bentham) wie rechtsphilosophische Begründungen (z. B. die des Begriffs des Rechtsstaates bei Kant) grundsätzlich unter Absehung von einer im weiteren Sinne religiösen Begründung *möglich* sind – Menschen können denken, handeln und sich verhalten *etsi Deus non daretur*. Praktisch heisst das ganz schlicht, dass auch Agnostiker und Atheisten rechtschaffene Menschen und klare Denker sein können. Im Kontext des christlichen Glaubens lässt sich überdies kohärent argumentieren, dass genau diese Möglichkeit und Wirklichkeit der Immanenz des Denkens und Handelns ihren Grund in der Transzendenz desjenigen Gottes hat, wie er als in Jesus Christus – und nur in ihm – offenbar geworden *geglaubt* wird. So gesehen, nötigt der mit dem Ausdruck Säkularisierung gemeinte Sachverhalt zu einer klaren Unterscheidung und Zuordnung von Glauben und Wissen.

⁶ Einige einschlägige Literatur habe ich in einer Sammelrezension besprochen: We shall overcome? Literaturbericht zu Religion(en) und Gewalt, in: ThLZ 132, 2007, 1129–1160.

besser: von Angehörigen von Religionsgemeinschaften – zur Androhung und Anwendung von Gewalt ambivalent, vielgestaltig und historisch wandelbar war und ist. Es kommen stets sehr viele, ja unübersichtlich zahlreiche Variablen ins Spiel, wenn man danach fragt, unter welchen Umständen, bei welchen Anlässen, mit welchen Motiven und Gründen Angehörige organisierter Religionen, sei es in Gestalt von Mehrheiten, sei es von Minderheiten, individuell und/oder kollektiv Gewalt üben und dies zu legitimieren versuchen.

In der Vorbereitung des Symposiums gingen wir davon aus, dass (1) das Zusammenleben von Menschen konfliktträchtig und zugleich kooperationsoffen ist, dass (2) dabei die religiöse Orientierung und die Religionszugehörigkeit in vielen Kulturen eine wichtige Rolle spielen; wir nahmen (3) an, dass im Blick auf Konflikte und Kooperationen vitale Religionsgemeinschaften verstärkende, hemmende, ausgleichende oder blockierende, aufklärende oder fanatisierende Funktionen haben können – oft genug verteilt auf verschiedene Strömungen innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft. Weiter beobachteten wir, dass (4) mit der Vitalität von Religionsgemeinschaften oft starke Ansprüche auf Wahrheitserkenntnis, Geltung und Befolgung von Normen und eine mehr oder weniger umfassende Reglementierung der Lebensführung verbunden sind. Schliesslich ist (5) unbestreitbar, dass viele, wenngleich keineswegs alle Religionen eine Theologie als eine institutionalisierte und professionalisierte Verständigungsform ausbilden, um damit ihr eigenes Sein und Handeln, ihre Strukturen und Prozesse zum Gegenstand prüfender und steuernder Reflexion machen.

Aus diesen Überlegungen ergab sich die *Leitfrage, ob und wie mittels theologischer Reflexion Konflikte, die u. a. durch ein kommuniziertes Wahrheitsbewusstsein und das Geltendmachen von Wahrheitsansprüchen ausgelöst oder verstärkt werden, so bearbeitet werden können, dass die Religionsgemeinschaften und ihre Anhänger ihrer erkannten Wahrheit treu bleiben (können) und zugleich den gesellschaftlich-politischen Frieden finden und wahren können. Man kann auch fragen: Was kann theologische Reflexion zum Umgang mit dem Fundamentalproblem beitragen, welches darin besteht, zugleich das eigene Wahrheitsbewusstsein (hier: im Bezug auf Glaubensgewissheit) ungeschmälert und öffentlich zur Sprache bringen zu können und die Freiheit anderer Religionsgemeinschaften und ihrer Anhänger, einschliesslich ihrer andersartigen Wahrheitsüberzeugungen, zu respektieren und zu schützen?*⁷

⁷ Die Frage ist in Anlehnung an Rousseaus Bestimmung des Gesellschafts-

Diese Leitfrage lässt sich auf vielfache Weise auffächern. Ihre umfassende Erörterung würde einerseits eine Reihe von Fallstudien im Blick auf ganz verschiedene Religionen und Kulturen erfordern, andererseits die Entwicklung einer allgemeinen Theorie der Funktionen und des Begriffs von Theologie. Die Beiträge in diesem Buch setzen jeweils unterschiedliche Schwerpunkte. Dabei bildet die übergreifende Frage nach den Besonderheiten, den Aufgaben und der Leistungsfähigkeit von Theologien im Kontext unterschiedlicher religiöser Konstellationen eine Art roten Faden. Drei Schwerpunkte begegnen in den meisten Beiträgen in unterschiedlichen Akzentuierungen:

- Klärung der Funktionsweisen von Theologien in konfliktbereiten Religionsgemeinschaften (in Geschichte und Gegenwart) im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext;
- Analyse bestimmter theologischer Grundtypen und Konzeptionen hinsichtlich ihres Wahrheitsverständnisses und im Blick auf praktisch-politische Handlungsweisen, Haltungen und Orientierungen;
- Sensibilisierung für die Möglichkeiten der kritischen Selbstreflexion von Theologie im Blick auf interreligiöse Konflikte.

Kurz gesagt: Unter der Voraussetzung eines gesellschaftlichen Pluralismus sind Konflikte zwischen Religionsgemeinschaften und ihren Anhängern allermeist unvermeidlich; in Konfliktverläufen spielt das Glaubens- und das damit verbundene Wahrheitsverständnis der Gläubigen eine wichtige Rolle; bei der Bearbeitung derartiger Konflikte können Theologen, Theologinnen und Theologien eine wichtige, sehr unterschiedlich zu gestaltende Rolle spielen.

vertrages formuliert, demzufolge es darauf ankommt, das Fundamentalproblem zu lösen, wie es möglich ist, «eine Form des Zusammenschlusses zu finden, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Menschen verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor» (*«trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant?»* Du Contract Social I,6) An die Stelle der Vermögensgüter des Einzelnen tritt in unserem jetzigen Zusammenhang also die persönliche Wahrheitseinsicht.

2. Situierung der Fragestellung

Zu den schwer zu vermeidenden, um so mehr (selbst-)kritisch zu denkenden Engführungen bei interreligiösen Themen gehört, dass man sehr häufig die zur Diskussion stehenden Probleme zuerst einmal aus der Perspektive des geschichtlichen Raumes, dem man selbst zugehört, oder gar aus der Sicht der eigenen, subjektiv erfahrenen und vielfach geprägten Kultur- und Erfahrungswelt behandelt. Dann setzt beispielsweise eine Erörterung der spätantiken Gnosis mit der Untersuchung verschiedener christlich-gnostischer Strömungen ein, statt dass man zuerst die Fülle gnostischer Phänomene in der Antike unbefangen wahrgenommen und dann die christlichen oder dem Christentum nahestehenden Sonderformen zuzuordnen versucht hätte. Oder man situiert religionssoziologische Fragestellungen zunächst einmal in der Perspektive west- und mitteleuropäischer Gesellschaften und unter dem Eindruck einer verbreiteten «Säkularisierung», um dann beim Blick über den europäischen Tellerrand zu entdecken, dass dies womöglich ein schmaler Sonderweg ist. Derartige Einseitigkeiten sind nicht einfach zu vermeiden, aber sie sollten bewusst gemacht werden.

Bei der Auswahl der Beiträge des vorliegenden Buches haben wir versucht, jeweils den Zusammenhang der Weltgesellschaft zu berücksichtigen. Deshalb ist es kein Zufall, sondern nur folgerichtig, dass der Beitrag des Preisträgers Bausteine einer allgemeinen Theorie des globalen oder regionalen Ausbreitungsverhaltens von Religionsgemeinschaften entwickelt. Auch die anderen Texte behandeln die Voraussetzungen, Funktionen, Formen und Folgen theologischer Reflexion und Arbeit unter Bedingungen einer kulturell, politisch und sozial pluralistischen, konfliktträchtigen Weltgesellschaft.⁸

⁸ Niklas Luhmann hat schon sehr früh die Notwendigkeit betont, moderne gesamtgesellschaftliche Analysen im Horizont der Weltgesellschaft auszuarbeiten. Siehe seinen frühen Beitrag: Die Weltgesellschaft, in: ARSP 57, 1971, 1–35, sowie die späte Reflexion in ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1997, Bd. 1, 145–171. Die Marx'schen Impulse zu einer Analyse der Weltgesellschaft hat in der Gegenwart vor allem Immanuel Wallerstein aufgenommen; siehe besonders sein dreibändiges Werk «The Modern World System», New York etc. 1974–1989 (deutsche Übersetzungen in verschiedenen Verlagen).

Die meisten organisierten Religionsgemeinschaften haben – in Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte und ihren teilweise kanonischen Traditionen, den Herausforderungen ihrer Umwelt sowie im Zuge von internen Klärungs- und Abgrenzungsprozessen – unterschiedliche Auffassungen und Formen institutionalisierter Selbstreflexion hervorgebracht. Nicht nur die Christen, sondern auch die anderen grossen Buchreligionen sprechen von «Theologie» oder «Theologien».⁹ Unter «Theologie» verstehe ich die systematische Darstellung und Prüfung der für die Anhänger einer Religion massgeblichen Grundüberzeugungen, ihres Glaubens, seiner Ursprünge, Gehalte und Ziele, der verbindlichen Texte und lehrmässigen Äusserungen, der gemeinsamen Riten und Praktiken sowie der handlungsleitenden Vorstellungen und Verpflichtungen der entsprechenden Gemeinschaft. Diese organisierte, oft schulmässig professionalisierte Reflexionsform dient zugleich der theoretischen wie praktischen Ausbildung und Vergewisserung religiöser Identität der jeweiligen Gemeinschaft wie ihrer Mitglieder. Christliche Theologie unterscheidet sich massgeblich durch ihren Kirchenbezug¹⁰ von einem allgemeinen Theologiebegriff (im Plural).¹¹ Diesen theologischen Reflexionen kommt nicht nur eine wichtige Funktion im Leben

⁹ Im europäischen Universitätsleben war «die» Theologie bis in die Gegenwart identisch mit derjenigen Reflexions- und Theorieform, welche auf die Christenheit im Allgemeinen, die christlichen Kirchen oder die je eigene Kirche oder Konfession bezogen war. Dass es auch Theologien im Kontext des Islam und anderer Religionsgemeinschaften gab und gibt, trat demgegenüber meist völlig zurück. So behandelt das vorzügliche Buch von Oswald Bayer mit dem lapidaren Titel «Theologie» (Gütersloh 1994), abgesehen von ganz kurzen Hinweisen auf vorchristliche Philosophen, vor allem Theologieverständnisse, die auf dem Boden der Reformation des 16. Jahrhunderts und ihrer Folgen entstanden sind. Auch hier ist die (interne) Mannigfaltigkeit gross. Man wird sich aber daran gewöhnen müssen, von Theologien im Blick auf den Plural der Religionen zu sprechen, auch wenn die geschichtlichen Gestalten derartiger Theologien oft nur schwer oder womöglich gar nicht sinnvoll vergleichbar sind.

¹⁰ So in F. D. E. Schleiermachers klassischer Definition: «Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist» (Kurze Darstellung des theologischen Studiums 1811, ²1830, hg. v. Heinrich Scholz, Leipzig ³1910, § 5).

¹¹ Vgl. Christoph Schwöbel, Art. Theologie, RGG⁴ Bd. 8 (2005), 255–306.

der jeweiligen Religionsgemeinschaft zu, sondern auch eine erhebliche Bedeutung für die weitere politische Öffentlichkeit. Theologisch orientierte oder begründete Wirklichkeitsauffassungen, Wahrheitsverständnisse und -ansprüche und damit verbundene Auffassungen von Gott, Mensch und Welt können sehr weitgehende politische, soziale und kulturelle Wirkungen auslösen – unter den Anhängern nicht weniger als unter externen Beobachtern und Betroffenen. Explizite Theologien beeinflussen in unterschiedlicher Weise die gesellschaftliche Präsenz von Religionen und die Handlungsweisen ihrer Anhänger ebenso wie die der Anders- oder Nicht-Gläubigen. Gleichzeitig stehen explizite, ausgearbeitete Theologien («Lehren» mit starken oder schwachen Wahrheitsansprüchen) in einer komplexen Wechselwirkung mit der jeweiligen Religionsgemeinschaft, deren Gruppen und Parteien. Sie können einigend und stärkend, spaltend und aufhetzend, kritisch nach innen oder feindselig gegen aussen wirken. In diesem Sinne können Theologien für sehr viele zivilgesellschaftliche Vorstellungen von Frieden und Gerechtigkeit, das Recht und speziell das Religionsverfassungsrecht eines Staates und die Stellung der Religionen in der Weltgesellschaft grosse praktische Bedeutung gewinnen.¹²

In der Vergangenheit waren die Zugänge zu diesen Problemen oft einseitig und von den traditionellen Fragestellungen einer bestimmten Religion, Theologie oder Sozialwissenschaft geprägt. Demgegenüber liegt diesem Buch die Annahme zugrunde, dass es wichtig ist, Forschungen zu fördern und zu unterstützen, die erstens Fachdisziplinen wie Theologie, Sozialanthropologie oder Soziologie verbinden und zweitens methodisch interreligiös und interkulturell vergleichend vorgehen.

Zur Illustration dieser Aufgabe drei Beispiele:

(1) Seit einigen Jahren ist erneut eine breite Diskussion über den potentiell konfliktverschärfenden, wenn nicht gewaltfördernden Charakter des sog. Monotheismus (als einer geschichtlichen Praxis, theologischen Überzeugung und expliziten Lehre zugleich) aufgekommen. Vor allem die Verbindung von religiösen Monopolansprüchen mit exklusiven ethischen und theoretischen Wahrheitsansprüchen kann schwere gesell-

¹² Siehe dazu die Beiträge in: L. Simon/R. Lauda/D. Friesch, Der Einfluss der Weltreligionen auf die Rechtssysteme der Länder: World Religions and their Influence on the Legal Systems. Vorträge und Beiträge zur internationalen Konferenz 28.–31.10.2009, Frankfurt a.M. 2009.

schaftliche Konflikte herbeiführen. Indes liegt auf der Hand, dass nicht nur Begriff und Verständnis von Monotheismus eine grosse Breite aufweisen, sondern dass mit monotheistischen Gottesvorstellungen sowohl extreme Gewaltbereitschaft als auch prinzipielle Gewaltfreiheit bestimmter Gruppierungen einhergehen können, und zwar auch innerhalb einer einzigen Religionsgemeinschaft. Dabei ist eine wichtige Frage, ob und wie Anhänger einer bestimmten religiösen Tradition und Gemeinschaft mit «fremdreligiösen» Elementen und Einflüssen umgehen – werden diese bekämpft, assimiliert, umgeformt oder (wieder) abgestossen? Was verbindet und vermittelt die prägenden theologischen Überzeugungen mit den Handlungen und Organisationsformen der Menschen, die ein gemeinsames Wahrheitsbewusstsein teilen? Schliesst ein theoretischer Monotheismus synkretistische Praktiken aus? Gibt es diesbezüglich unterschiedliche Einstellungen und Verhaltensweisen in verschiedenen Bevölkerungsschichten?¹³ Einige dieser Fragen begegnen im alttestamentlichen Beitrag in diesem Buch wieder.

(2) In etlichen vom Islam geprägten Ländern ist in der Gegenwart ein Kampf um die stärkere Verankerung allen Rechts und aller Gesetzgebung in der Scharia zu beobachten. Vielfach wird zumindest in bestimmten Kreisen die Unterordnung aller Verfassungsbestimmungen eines Staates unter «die Scharia» gefordert, wobei Umfang, Auslegung und Anwendung der schariatrechtlichen Bestimmungen sehr unterschiedlich ausfallen können. Die Motive der unvermeidlichen Auseinandersetzungen darüber sind vielfältig und keineswegs durchweg im engeren Sinne religiös bestimmt. Bisweilen geht es im Zeichen religiöser Autorität schlicht um politisch-ökonomische Macht. Es stehen sich auch nicht einfach religiöse und säkulare Positionen und Konzeptionen gegenüber, ja, dieser Gegensatz kann und muss selbst zum Gegenstand theoretischer Reflexion werden, wie es in diesem Buch geschieht. Es ist im Übrigen von Geschichte, kontextuellen Erfahrungen und vor allem von den theologischen Grundlagen der muslimischen Gemeinschaften

¹³ Man sollte sich bei der Frage nach der Aufgabe und Rolle von Theologie(n) immer auch klar machen, dass eine explizite, womöglich akademisch vermittelte Theologie das eine, die Frömmigkeit und Praktiken des Volkes in seiner komplexen Schichtung und Klassenbildung etwas ganz anderes sein können. Siehe zum europäischen Mittelalter Klaus Schreiner (Hg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*, München 1992; John Shinnors (ed.), *Medieval Popular Religion 1000–1500. A Reader*, Ontario 1997.

her keineswegs ausgemacht, dass nicht auch ein säkularer Rechtsstaat den Anforderungen des Islam an eine «gute Regierung» genügen kann.¹⁴ Welche unterschiedlichen sozialetischen Optionen sind mit islamischen Theologien unter verschiedenen Rahmenbedingungen und Interessenlagen vereinbar? Inwiefern sind islamische Theologien für Ansätze kritischer Hermeneutiken offen? Wie weit geben muslimische Auffassungen des Verhältnisses von Religion und Politik in anderen gesellschaftlichen Kontexten zu denken?

(3) In zahlreichen Staaten wie etwa Indien ist die Religionsfreiheit im Fall religiös gemischter Ehen massiv bedroht. Die geltende Verfassung weist Indien als einen säkularen Staat aus. Aber die neueren «Antikonversionsgesetze» in einigen Bundesstaaten, welche teilweise in Wechselwirkung mit religiöser und kastenbezogener Diskriminierung stehen, bedrohen und verletzen vielfach massiv die Religionsfreiheit, insbesondere in Verbindung mit zivilrechtlichen Bestimmungen für Ehe und Familie. Dabei ist es alles andere als ausgemacht, dass der Hinduismus als Religion für eine «Hindutva-Nation» eintreten muss und nicht den Grundsätzen eines religionsneutralen Verfassungsstaates verpflichtet sein kann. Auch diese Problematik wird in diesem Buch anhand eines instruktiven Beispiels näher analysiert.

Im Blick auf die genannten Beispiele kann man feststellen: Die Frage nach Konflikten, Gewaltpotentialen und Chancen eines friedlichen religiösen Zusammenlebens wird quer durch alle organisierten Religionen

¹⁴ Vgl. dazu Tilman Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, 2 Bde., Zürich – München 1981; Gudrun Krämer, Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999; Sadik Al-Azm, Islam und säkularer Humanismus, Tübingen 2004; Thierry Chervel/Anja Seeliger (Hg.), Islam in Europa, Frankfurt a.M. 2007; Lukas Wick, Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?, Würzburg 2008; Christoph Zehetgruber, Islamisches Recht versus europäische Werteordnung, Wien 2010; speziell im Blick auf die Schweiz: René Pahud de Mortanges/Erwin Tanner (Hg.), Muslime und Schweizerische Rechtsordnung, Freiburg/CH 2002. Um den Nachweis einer authentischen, d. h. hier: dem eigenen Selbstverständnis entsprechenden Vereinbarkeit von islamischen Rechtsprinzipien und (modernen) Menschenrechten bemüht sich das grosse «Sharia-Project» von Abdullahi Ahmed An-Na'im, das an der Law-School der Emory-University institutionalisiert ist: <http://sharia.law.emory.edu> (27.06.2010).

unterschiedlich beantwortet. Monotheismus kann (als ein Faktor neben anderen), muss aber nicht zu Intoleranz führen. Das ist trivial. Starke Wahrheitsansprüche der Angehörigen einer Religionsgemeinschaft sind auch mit einer prinzipiellen Gewaltfreiheit vereinbar.¹⁵ Das ist schon aufregender. Muslime können durchaus aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen den demokratischen Rechtsstaat bejahen, wenn auch bisweilen nicht ohne Widerstreben.¹⁶ Das wird in islamophoben Kreisen freilich nicht zur Kenntnis genommen. In vielen Ländern weltweit steht der Verfassungsgarantie der Religionsfreiheit allerdings ein enormes Vollzugsdefizit in der Praxis gegenüber. Eine Schlüsselfrage ist häufig, ob nur die Angehörigen der jeweiligen Mehrheitsreligion die rechtlich anerkannte Religionsfreiheit in Anspruch nehmen können oder ob dies auch für kleinere Gemeinschaften – und zwar in gleicher, d. h. von Diskriminierung freier Weise – effektiv möglich ist.¹⁷ Für die Konzeption des Symposiums haben wir aus dieser Problemstellung den Schluss gezogen: Der Erforschung derjenigen gesellschaftlichen *und* theologischen Faktoren, welche unterschiedliche Formen des Wahrheitsbewusstseins sowie Weisen des Umganges mit unvermeidlichen religiösen Konflikten in der Gesellschaft bestimmen, kommt in der Gegenwart eine herausragende Bedeutung zu.

¹⁵ Hervorragende Beispiele aus der Geschichte der Christenheit sind natürlich die Täuferbewegungen, also die Mennoniten, Hutterer, Amishen etc.

¹⁶ Siehe Gudrun Krämer, *Islam, Menschenrechte und Demokratie*. Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis, Ladenburg 2003.

¹⁷ Hierbei handelt es sich im Übrigen keineswegs allein um das Problem der Stellung christlicher Minderheiten in religiös anders geprägten Mehrheitsgesellschaften und umgekehrt: um religiöse Minderheiten in (traditionell) christlich geprägten Ländern, sondern es betrifft in Vergangenheit wie Gegenwart auch Diskriminierungen interkonfessioneller Art, wie sie nahezu von allen Konfessionen der Christenheit je und dann geübt worden sind. Nicht-Diskriminierung bedeutet auf der anderen Seite nicht schematische Gleichbehandlung von ungleichen Größen, sondern das Gebot, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln. Wie diese Maxime zu operationalisieren ist, gehört in das Religionsverfassungsrecht und die Rechtsprechung der Staaten.

3. Religionsfreiheit in konfessionellen Konflikten im Kontext Europas

«Wenn ich von liberalen Ideen reden höre, so verwundere ich mich immer, wie die Menschen sich gern mit leeren Wortschällen hinhalten: eine Idee darf nicht liberal sein! Kräftig sei sie, tüchtig, in sich selbst abgeschlossen, damit sie den göttlichen Auftrag, produktiv zu sein, erfülle.» Was Goethe so von «Ideen» schrieb¹⁸, gilt erst recht für Religionen. Auch ihr Auftrag ist, kräftig und produktiv zu sein. Vitale Religionen haben die Welt verändert, indem sie, ihrem Auftrag dienend, Menschen in ihren Bann gezogen und ihnen eine neue Weltansicht eröffnet haben. Sie haben den Menschen eine symbolisch vermittelte Weise ihres Welt- und Selbstverständnisses in *Mythen* und anderen *sprachlichen Formen* gebracht, neue oder verwandelte *Riten* eingeführt und gepflegt und (meist) ein neuartiges, unterscheidendes *Ethos* freigesetzt.¹⁹ Insbesondere zeichnen sich die meisten lebendigen Religionen dadurch aus, dass sie einerseits nach aussen wirken, attraktiv sind, sich werbend und einladend mitteilen, und dass sie andererseits ihre Anhänger und Zugewandten an sich zu binden versuchen, sodass diese, wie man früher gesagt hat, gesammelt, erbaut und gesendet werden.²⁰

In rechtsstaatlich verfassten, liberalen Gesellschaften der Gegenwart ist die öffentliche Präsenz und Wirksamkeit organisierter Religionsgemeinschaften ein Teil der religionsverfassungsrechtlich garantierten Religionsfreiheit. Art. 9 Abs. 1 der Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten des Europarates (EMRK) vom November 1950 bestimmt dazu lapidar: «Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Reli-

¹⁸ Maximen und Reflexionen, Nr. 146 (Hamburger Ausgabe, hg. v. Erich Trunz, Bd. 12, 384).

¹⁹ Mit der Trias von Mythos, Ritus und Ethos arbeitet auch Gerd Theissen, wenn er, in Anlehnung an Fritz Stolz, Religion formal als kulturelles Zeichensystem bestimmt (Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Darmstadt 32003, 20–28). Mir erscheint es indes notwendig zu sein, die materiellen Seiten von organisierten Religionen in gleicher Weise zu berücksichtigen, insbesondere die Aspekte von personellen und finanziellen Ressourcen.

²⁰ Karl Barth hat diese drei Aspekte in der Ekklesiologie von Teil IV seiner «Kirchlichen Dogmatik» entfaltet (§§ 62, 67 und 72).

gion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen.»²¹ Es ist damit völlig klar, dass zur Religionsfreiheit auch das Recht und die Freiheit zur Mission gehören. Selbstverständlich gibt es dabei Schranken und Grenzen, welche wiederum in verschiedenen Ländern im Detail unterschiedlich bestimmt sein können, aber für Rechtsstaaten gilt laut EMRK Art. 9 Abs. 2, dass solche Einschränkungen einer gesetzlichen Grundlage bedürfen, dass sie für die öffentliche Sicherheit und Ordnung notwendig sein müssen oder dass sie dem Schutz und der Freiheit anderer zu dienen haben.

Auch und gerade der religionsneutrale Staat hat darum nicht das Recht und die Aufgabe, die Religionsgemeinschaften aus der Öffentlichkeit in die Privatheit zu verbannen, wie dies bisweilen antikerikale Freidenker im Stil der Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts immer noch unverdrossen propagieren. Lebendige Religionen soll ein weltlicher Rechtsstaat, der sich selbst keine religiöse Würde oder Kompetenz anmasst, vielmehr schützen und fördern, und dies ohne Willkür und Diskriminierung. Das schliesst aus, dass nur Religionsgemeinschaften in den Genuss staatlicher Anerkennung und staatlichen Schutzes kommen dürfen, die hinreichend liberal und angepasst sind oder die nicht mehr als die Eckwerte einer historisch gewachsenen «Leitkultur» vertreten, ja sich auf ihren Beitrag zu einer Zivilreligion reduzieren lassen. Nein, zur Religionsfreiheit gehört die Freiheit, produktiv und kräftig, werbend und selbstbewusst im Sinne des eigenen Glaubens, der eigenen Gemeinschaft, ihres Ursprungs, Wesens und Ziels zu wirken.²²

²¹ Die englische Version spricht übrigens nicht von «Weltanschauung», sondern von «belief»: «everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance.»

²² Im Blick auf Joh 14,6 und 11,25 (so zu Recht die Herausgeber, nicht wie im Text V. 27) und die «Ich-bin-Worte» Jesu hat Dietrich Bonhoeffer von Jesus Christus als dem «Ursprung, Wesen und Ziel alles Lebens und unseres Lebens» gesprochen (Ethik, DBW Bd. 6, München 1992, 250). Auf die Frage, inwieweit es sich bei diesen Joh. Selbstaussagen Jesu um einen «Anspruch» (ebd., 248) handelt und was das bedeuten kann, komme ich im letzten Abschnitt zurück.

Abb. 1: Lukas Cranach d. Ä., Der Papstesel zu Rom (1523)

Damit aber werden in einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft interreligiöse Konflikte praktisch unvermeidlich.²³ Glaubensgewissheiten, religiöse Praktiken und Handlungsregeln erweisen sich vielfach als unvereinbar.

²³ Siehe dazu Eilert Herms, *Politik und Recht im Pluralismus*, Tübingen 2008.

Abb 2: Erhard Schoen, Teufel mit Luther als Sackpfeife (ca. 1535)

Wenn man die wüsten Karikaturen der Reformationszeit betrachtet, bei denen sich Altgläubige und Evangelische in nichts nachstanden (siehe Abb. 1 und 2)²⁴, dann kann man vielleicht auch die Wut über die Mohammed-Karikaturen von 2005 nachempfinden²⁵. Die heute am stärks-

²⁴ Siehe dazu die Sammlung: Antiklerikale Karikaturen und Satiren XVII. Reformation und Gegenreformation, kompiliert und herausgegeben von Alois Payer (zuletzt ergänzt 2005), im Internet unter: <http://www.payer.de/religionskritik/karikaturen17.htm> (27.06.2010). Die im Text folgenden Abbildungen sind dieser Sammlung entnommen.

²⁵ Siehe dazu Ursula Baatz u. a., Bilderstreit 2006: Pressefreiheit? Blasphemie? Globale Politik?, Wien 2007; Jytte Klausen, The Cartoons that Shook the World, New Haven 2009. Die Veröffentlichung erregte Aufsehen, als der Ver-

ten verbreitete, vermeintlich unverfänglichste Art und Weise, mit den hier entstehenden Konflikten umzugehen, besteht darin, im Namen einer diffusen Kultur- und Zivilreligion zu versuchen, sich überhaupt alle religiösen Auffassungen, Ansprüche, Zumutungen und Autoritäten vom Leibe zu halten. Im frühneuzeitlichen Europa mit seinen brutalen und militanten konfessionellen Auseinandersetzungen haben vor allem Juristen, etwa in Frankreich angesichts der drohenden Hugenottenkriege, versucht, den religiösen Streit um die Wahrheit dadurch zu entschärfen und zu neutralisieren, dass sie die staatliche Verfolgung von Ketzern sistierten und das friedliche Zusammenleben im Staat allen konfessionell vertretenen Wahrheitsansprüchen, d. h. die Politik der Religion überordneten.²⁶ Eine andere, weitverbreitete Form der Konfliktregulierung ver-

lag, Yale University Press, sich entschloss, die Karikaturen im Buch nicht zu reproduzieren; Näheres dazu unter http://en.wikipedia.org/wiki/The_Cartoons_that_Shook_the_World (27.06.2010).

Die Mohammed-Karikaturen sind im Internet zugänglich unter: <http://www.perlentaucher.de/artikel/2888.html> (27.06.2010). Aus der Literatur zu Fragen der Blasphemie siehe René Pahud de Mortanges, Die Archetypik der Gotteslästerung als Beispiel für das Wirken archetypischer Vorstellungen im Rechtsdenken, Diss. iur. Freiburg/CH 1987; Arnold Angenendt/Michael Pawlik/Andreas von Arnald, Religionsbeschimpfung. Der rechtliche Schutz des Heiligen, Berlin 2007; Sebastian Koch, Die strafbare Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen, Hamburg 2009.

²⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde hat «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation» dargestellt (zuerst 1967, später in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a.M. 1976, 42–64) und dabei als ein Beispiel auf den französischen Kanzler Michel de l'Hôpital (1503 (?)–1573) verwiesen. Ihm, dessen Frau Calvinistin war, warfen seine Gegner vor, die Hugenotten zu begünstigen, während er selbst wiederhin die Messe besuchte, also zu den von Calvin scharf attackierten «Nikodemiten» gehörte. Wie wenig derlei eine Neutralisierung der Religion oder Säkularisierung des Staates bedeutet, kann man am (gescheiterten) Religionsgespräch von Poissy (1561) sehen, an dem u. a. Calvins Nachfolger Theodor Beza teilnahm. Ob es angemessen ist, auf die französischen «politiques» des 16. Jahrhunderts und ihre Legitimitätsvorstellungen den Ausdruck «säkular» anzuwenden – etwa eingedenk des viel zitierten Hobbes-Wortes *auctoritas, non veritas facit legem* –, ist mir zunehmend fragwürdig geworden. Staatsmänner wie de l'Hôpital haben für sich durchaus in Anspruch genommen, sehr wohl den wahren christlichen Glauben zu vertreten und eben deshalb die konfessionellen Sonderlehren

sucht, die Mehrheitsreligion zu privilegieren und/oder weitere Religionsgemeinschaften zu verbieten oder an den Rand zu drängen, unter Umständen zu tolerieren, jedenfalls dann, wenn sie nicht öffentlich in Erscheinung treten. Aber mit Marginalisierungsstrategien wird man heute wie früher vermutlich schnell die Erfahrung machen, dass Verbote wenig fruchten und nur schwer gegen einen starken Glauben durchgesetzt werden können, dass beispielsweise, aktuell gewendet, mit Minarett-²⁷ und Burka-Verboten ungeliebte Religiosität (der anderen, nicht die eigene, defizitäre Religion oder ihre Derivate) nicht verschwindet, sondern allererst eine Vitalitätszufuhr erhält. Das ist wie mit dem Gessler-Hut in der Geschichte von Wilhelm Tell: Ein objektiv unwichtiges Symbol wird, sobald es zum Zeichen und Instrument von Diskriminierung und Unterdrückung wird, allererst in seinem Gehalt identifizierbar, aufgewertet und zu einer wirksamen Orientierungsgrösse.

Wir denken nicht, dass die skizzierten Fragestellungen einseitig europazentrisch sind. Gewiss sind sie durch unsere europäischen historischen Erfahrungen mit geprägt, aber in allen – grösseren wie kleineren – Religionsgemeinschaften der Gegenwart werden die genannten und ver-

und rabiat streitenden Theologen in die Schranken weisen zu müssen. Richtig ist hingegen, von einer Desakralisierung des Rechts in der frühen Neuzeit zu sprechen, wobei es wiederum sehr unterschiedliche Varianten gibt. Zur Bedeutung hugenottischer Juristen siehe Christoph Strohm, *Recht und Jurisprudenz im reformierten Protestantismus 1550–1650*, in: ZRG 123, KA 92, 2006, 453–493; ders., *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2008; zu einem instruktiven territorialgeschichtlichen Beispiel der Prozesse um die Säkularisierung von Kirchengut siehe Wolfgang Friedrich, *Territorialfürst und Reichsjustiz. Recht und Politik im Kontext der hessischen Reformationsprozesse am Reichskammergericht*, Tübingen 2008.

²⁷ Zum Minarett-Verbot in der Schweiz auf Verfassungsebene (!) siehe Matthias Tanner/Felix Müller/Frank Mathwig/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft*, Zürich 2009; Ralph Zimmermann, *Zur Minarettverbotsinitiative in der Schweiz*, in: ZaöRV 4/2009, 829–864. Der Europarat hat im Juni 2010 die Schweiz einstimmig aufgefordert, dieses Verbot wieder aufzuheben. Zum gesamten Problembereich gibt es sehr viel, zunehmend auch komparatistische Literatur; siehe beispielsweise Daniel Ottenberg, *Der Schutz der Religionsfreiheit im internationalen Recht*, Baden-Baden 2009; Astrid Reuter/Hans G. Kippenberg (Hg.), *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen 2010.

wandte Probleme und Fragestellungen wahrgenommen und bearbeitet. Etliche traditionelle Theologien geraten dabei, unter dem Druck von Modernisierungsprozessen, mehrfach in Krisen. Zur Dialektik der Aufklärung kann auch gehören, dass neue, ungewohnte Verbindungen von religiösem Glauben und kritischem Wahrheitsbewusstsein entstehen. Es ist noch gar nicht abzusehen, welche Reflexionspotentiale und vielleicht sogar neuartigen Handlungsmöglichkeiten, aber auch welche Blockaden und Regressionen dabei ausgelöst und freigesetzt werden können. Auf derartige Umstellungskrisen den Blick von Wissenschaftlern zu lenken, ist ein Ziel dieses Buches.

4. Glaubenszwang, Säkularisierung und Religionsfreiheit

Die europäische Konstellation eines einstmals überaus konflikträchtigen, pluralen Konfessionalismus konnte anscheinend durch die Einordnung frei praktizierter Religiosität in die Rechtsordnung eines religionsneutralen Staates gehegt und stabilisiert werden. Dass dabei von den Religionsgemeinschaften ein weiter Weg von blosser, oft widerwilliger Duldung bis zu wechselseitiger Anerkennung zurückzulegen war, versteht sich von selbst.²⁸ Die römisch-katholische Kirche hat beispielsweise erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Prinzipien der Religionsfreiheit als eines Menschenrechtes und des religionsneutralen Staates anerkannt.²⁹ Ob und inwiefern diese europäische Entwicklung von einem

²⁸ Zur Entwicklung der europäischen Toleranzauffassungen siehe Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M. 2003.

²⁹ Siehe die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* v. 7. Dezember 1965, in: AAS 58, 1966, 930–936; lat.-deutsch auch in DH (³⁷1991), Nr. 4240–4245. Hier heisst es gleich zu Anfang (Tz. 2), «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. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.»

zunehmenden Bedeutungsverlust der Kirchen, ihrer Lehren und ihres propagierten Ethos erleichtert oder forciert worden sein mag, ist eine ungemein schwer zu beantwortende Frage. Ist die kooperative oder religionsunfreundliche Trennung von Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften eine Folge der sogenannten Säkularisierung der Gesellschaft oder der (Selbst-)Säkularisierung der Kirchen in Europa? Eine Antwort setzt zumindest eine Vorverständigung über die Bedeutung von «Säkularisierung» voraus, und davon kann derzeit in Geschichtswissenschaft³⁰, Soziologie³¹, Rechtswissenschaft³², Religionswissenschaft³³,

(Lat.: ut in re religiosa neque aliquis cogatur ad agendum contra suam conscientiam neque impediatur, quominus iuxta suam conscientiam agat privatim et publice, vel solus vel aliis consociatus, intra debitos limites. Insuper declarat ius ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate [931] personae humanae, qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur. Hoc ius personae humanae ad libertatem religiosam in iuridica societatis ordinatione ita est agnoscendum, ut ius civile evadat.)

³⁰ Zur Begriffsgeschichte (im deutschen Kontext) siehe Hermann Zabel/Werner Conze/Hans-Wolfgang Strätz, Art. Säkularisation, Säkularisierung, in: GGB Bd. 5 (1984), 789–829. Aus der neueren Forschung siehe Hartmut Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997; ders., Protestantisches Christentum im Prozess der Säkularisierung, Göttingen 2001; Kaspar von Greyerz, Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000 (engl. New York 2008); Lucian Hölscher, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit, Bd. 1: Von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg, München 2005; ders., Säkularisierungsängste in der neuzeitlichen Gesellschaft, in: Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hg.), Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbilds, Göttingen 2005, 133–147; Matthias Pohlig u. a. (Hg.), Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien, Berlin 2008.

³¹ Zu Ansätzen einer kritischen Revision von soziologischen Säkularisierungstheorien siehe Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000, 278–319; Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003; Christina von Braun u. a. (Hg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Berlin 2007.

³² Vgl. die Beiträge in: Gian Enrico Rusconi (Hg.), Der säkularisierte Staat im postsäkularen Zeitalter (deutsch v. Stefan Monhardt), Berlin 2010. Für die Rechtswissenschaft scheint freilich die Problematik in der Gegenwart keine pro-

Philosophie³⁴ und Theologie³⁵ mitnichten die Rede sein. Es scheint mir sinnvoll zu sein, zwischen a) einer politisch-rechtlichen (engeren) Bedeutung im Sinne der Enteignung kirchlicher Güter, b) einem ideenpolitischen Verständnis im Sinne einer geschichtsphilosophischen und/oder religiösen Deutungskategorie und c) einer zeitdiagnostischen, bisweilen ideologisch-programmatischen Auffassung zu unterscheiden. Während der technisch-juristische Gebrauch des Worts unproblematisch ist, waren und sind sowohl der jeweils gemeinte geschichtliche Befund als auch dessen wertende Deutung umstritten. Insbesondere im Verhältnis von (kirchlich gebundener) Theologie und neuzeitlichen Naturwissenschaften kann in der Emanzipation der Letzteren ein Fortschritt in der Geschichte menschlicher Freiheit gesehen, aber auch ein Vorgang der Zerstörung einer traditionellen Ordnung diagnostiziert werden. Wertungsambivalenzen spielen bei unterschiedlichen Säkularisierungsdeutungen eine entscheidende Rolle. Derselbe Vorgang – man denke an die neuen Lehren eines Kepler oder Galilei und ihre kirchliche Verurteilung – kann als theologischer Absolutismus gebrandmarkt und als humane Selbstbehauptung gefeiert werden.³⁶ Säkularisierung im Sinne einer «Verweltli-

minente Rolle mehr zu spielen, ausser in der Rechtsgeschichte. «Säkularisierung», genauer: «Säkularisation» als Übereignung kirchlicher Güter und geldwerter Rechte war und ist ursprünglich ein rechtlicher Vorgang und juristischer Begriff.

³³ Siehe hierzu den Beitrag von Reinhard Schulze in diesem Buch, der den bisherigen Diskussionsstand im Blick auf das Verhältnis Islam – Säkularisierung kritisch revidiert und darüber hinaus grundsätzliche konzeptionelle Fragen erörtert. Wichtige Anstöße zur neueren Diskussion gab José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; ders., *Europas Angst vor der Religion* (deutsch von Rolf Schieder), Berlin 2009. Zu unterschiedlichen Reaktionen vonseiten der Weltreligionen auf Säkularisierungsprozesse siehe Hans Joas (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M. 2007.

³⁴ Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (zuerst 1965), Freiburg ³2003; Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* (deutsch v. Joachim Schulte), Frankfurt a.M. 2009.

³⁵ Überblick: Ulrich Barth, Art. Säkularisierung, *TRE* Bd. 29 (1998), 603–634. Siehe auch ders., *Säkularisierung und Moderne. Die soziokulturelle Transformation der Religion*, in: ders. *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 127–165; Hans-Martin Barth (Hg.), *Der Protestantismus vor den Herausforderungen des Säkularen*, Münster 2003.

³⁶ Siehe dazu Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966.

chung» des Religiösen kann sowohl die (mutmassliche) Gestaltungsmacht einer Religion in «weltlichen» Formen wie den (vermeintlichen) Verlust ihrer historisch gewachsenen Substanz bedeuten. Derartige Ambivalentz-Erfahrungen bleiben vermutlich keiner Religionsgemeinschaft erspart, und sie werden meist als besonders schmerzhaft empfunden, wenn sie mit dem Verlust von Deutungshoheit und gesellschaftlicher Macht und Anerkennung einhergehen.

Glaubensfreiheit und Säkularisierungsprozesse (im Sinne der zweiten Bedeutungsvariante) sind für die europäische Religionsgeschichte der Neuzeit charakteristisch. Ob sich dies angesichts einer vielfach behaupteten Renaissance der Religionen in Zukunft als ein bedenklicher Sonderweg europäischer Gesellschaften erweisen wird, ob nicht-christliche Religionen auf andere, vielleicht überzeugendere Weise sich zu Säkularisierungsprozessen verhalten können, oder ob es schon jedem besseren Verständnis hinderlich ist, überhaupt mit derartigen Gegenbegriffen zu arbeiten, sind Fragen, die in den Beiträgen dieses Buches gestellt und zugleich offen gehalten werden.

Neben den Herausforderungen von Säkularisierungsprozessen wurden und werden in den meisten Religionen Konversionen (im dreifachen Sinne von Konfessions-, Kirchen- oder Religionswechseln) als bedrohlich empfunden. Konversionen enthalten meist, wenngleich nicht immer und notwendig, ein Element der Absage an eine Herkunftsgemeinschaft zugunsten der Zuwendung zu einer neuen Gemeinschaft.³⁷ Derartige Wechsel können erzwungen oder freiwillig erfolgen. Dabei geht es sehr häufig auch um einen Wechsel von Überzeugungen, also die Aufgabe von früheren Wahrheitsgewissheiten zugunsten neuer Einsichten und darauf fussender Verhaltensweisen. Dass Konvertiten an ihrer Herkunftsreligion kein gutes Haar lassen und in der neuen Gemeinschaft überdurchschnittliche Verpflichtungen suchen und eingehen, ist oft zu beobachten. Es ist darum alles andere als Zufall, dass die meisten Religionsgemeinschaften den Religionswechsel, den «Abfall», Apostasie oder Schisma, mit äusserster Missbilligung betrachten und häufig, wenn das gesellschaftlich und rechtlich möglich ist, scharf sanktionieren, steht doch immer auch das eigene Wahrheitsbewusstsein von Grund auf in Frage. In der europäisch-nahöstlichen Geschichte unterscheide ich vor

³⁷ Dazu exemplarisch in diesem Buch der Beitrag von Christine Liemann-Perrin.

allem vier wichtige, folgenreiche Komplexe von Konversionsprozessen, bei denen gleichsam die gesamte «Wahrheit», für die die beteiligten Religionsgemeinschaften einstehen, auf dem Spiel stand: die Herauslösung der christlichen Gemeinschaften aus dem jüdischen Gottesvolk, die missionarische Ausbreitung der christlichen Kirche(n), die Entstehung und Missionstätigkeit des Islam und die interkonfessionellen Beziehungen nach der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts. Fast überall begegnen dabei überaus starke Wahrheitsansprüche für die eigene Sache und ebenso starke Perhorreszierungen aller Abweichler, ja selbst die Konvertiten werden oft misstrauisch beobachtet, weil und soweit man befürchtet, dass sie nur zum Schein konvertiert seien. Calvins Polemik gegen die sogenannten Nikodemit³⁸ (vgl. Joh 3,2), die öffentlich zur Messe gehen und heimlich an den evangelischen Gottesdiensten teilnehmen, und die Verfolgung der Morisken in Spanien nach dem Sieg der Reconquista sind zwei berühmte Beispiele dafür. Insgesamt lassen sich im Blick auf Konversionen und ihre Beurteilung durch die beteiligten Religionsgemeinschaften drei wichtige Merkmale beobachten: (1) Konversionen stellen einen religiösen Wechsel dar, bei dem es zu einer grundlegenden Revision von Überzeugungen und Gewissheiten in kognitiver, emotionaler und praktischer Hinsicht kommt; (2) Konversionen finden in einem komplexen sozialen und religiösen «Feld» statt, in welchem, neben den im engeren Sinne religiösen Orientierungen, die sich ändern, besonders auch den familiären Bindungen (und deren Veränderungen) eine wichtige Rolle zukommt; (3) die meisten Religionsgemeinschaften verhalten sich zu Konversionsprozessen nach der Regel «Zutritt ja, Austritt nein». Konkret äussert sich das bis in die Gegenwart in der teilweise blutigen Verfolgung von Apostaten und der Weigerung, den Religionswechsel als Ausdruck der Religionsfreiheit zuzulassen. Exakt hier muss der (moderne) Rechtsstaat um des Schutzes der Religionsfreiheit willen die Inanspruchnahme eben dieses Freiheitsrechtes zur Verhinderung von Konversionen strikt unterbinden und das Recht der Konvertiten auf den Wechsel ihres Glaubens und ihrer Gemeinschaft

³⁸ Siehe das ironische «Entschuldigungsschreiben von Johannes Calvin an die Herren Nikodemiten wegen ihrer Klage über seine zu grosse Strenge» von 1544, französisch-deutsch in: Calvin-Studienausgabe Bd. 3, Neukirchen-Vluyn 1999, 222–265.

schützen, und zwar ohne Berufung auf oder Identifizierung mit der behaupteten Wahrheitsgewissheit einer Religionsgemeinschaft.

Es ist allerdings eine derzeit noch schwer zu beantwortende Frage, ob, in welcher Form und bis zu welchem Grade Religionen in aussereuropäischen Kulturen sich mit einem religionsneutralen oder religionsindifferenten Staat abfinden oder einen solchen grundsätzlich bejahen und fördern (können). Generalisierungen scheinen in dieser Hinsicht unmöglich zu sein. Es gibt Staaten wie Pakistan oder etliche Golfstaaten, für die die islamischen Grundlagen von Recht, Gesetz und öffentlicher Ordnung unverzichtbar sind und nicht zur Diskussion stehen. Indonesien mit der weltweit grössten muslimischen Bevölkerung hat in seiner Verfassung mit den fünf Pancasila-Grundsätzen gleichsam eine synkretistische, offizielle, wenngleich nicht unmittelbar für alle Bürger verbindliche Zivilreligion etabliert³⁹, die schwerlich als scharia-kompatibel gelten kann. Indien wiederum hat eine religionsneutrale, weltliche Verfassung des demokratischen Staates, aber von Religionsfreiheit kann in der täglichen Praxis und im politischen Kampf vielfach überhaupt nicht die Rede sein. Man könnte so viele Länder Revue passieren lassen und käme dann überwiegend zu dem Ergebnis, dass die Religionsfreiheit vielfach allenfalls auf dem Papier steht, aber praktisch eine Utopie ist – jedenfalls für «die anderen», also die Menschen, die nicht der oder einer Mehrheitsreligion angehören.

Ein gewichtiger Grund für diese, den Europäern zuerst intolerant anmutende Situation ist, dass es den meisten Anhängern vitaler Religionen ungemein schwerfällt, wenn nicht gänzlich unmöglich ist, von ihnen abgelehnte Überzeugungen, Praktiken und Moralen zu dulden, geschweige denn zu akzeptieren. Kann es, darf es, wenn die eigene Position – in der Einheit womöglich von Wirklichkeitsverständnis, Glaubensüberzeugungen und Wahrheitsbewusstsein – als wahr, richtig, verbindlich und wegweisend verstanden und praktiziert wird, gleiche Rechte auch für Menschen geben, die in einem Irrtum befangen sind, sei es fahrlässig, sei es vorsätzlich? Ist es mit der einmal (von der eigenen Gemeinschaft) erkannten Wahrheit vereinbar, wenn man zulässt, dass gleichwohl Men-

³⁹ Siehe dazu näher Andreas Ufen, Die Verfassungsreformen in Indonesien, in: Verfassung und Recht in Übersee 36, 2003, 206–227; Matti J. Schindehütte, Zivilreligion als Verantwortung der Gesellschaft – Religion als politischer Faktor innerhalb der Entwicklung der Pancasila Indonesiens, Hamburg 2006.

schen sie nicht kennen und teilen, sondern in tiefer Unwissenheit, Unerlöstheit und Unvollkommenheit dahinleben? Ist Mission nicht eine ganz besondere Pflicht, die sich aus einem starken Wahrheitsbewusstsein folgerichtig ergeben muss?⁴⁰ Es mag ja noch zuzugeben sein (wenn auch mit einem gewissen Zögern oder Zähneknirschen), dass man niemanden mit Zwang und Gewalt auf den eigenen Pfad der Wahrheitserkenntnis bringen darf, aber muss man nicht von jedem Menschen erwarten, dass er sich mit der (jedenfalls als solcher behaupteten) Wahrheit, der man selbst anhängt, auseinandersetzt? Deshalb haben auch diejenigen Indianer-Missionare, die wie Las Casas die Versklavung und Unterdrückung der Eingeborenen ablehnten, darauf bestanden, dass die Verkündigung des wahren Evangeliums frei und ungehindert erfolgen müsse. Bei Francisco de Vitoria und vielen anderen galten zwei Maximen: Verbot jeder Zwangsbekehrung, Zwang zur Teilnahme an der Glaubenspredigt.⁴¹ Die Sorge, dass Menschen in Irrtum und Aberglauben verharren können, scheint letztlich das Motiv und der Grund dafür zu sein, dass man ihrer Art der Religionsausübung bzw. neuzeitlich der Wahrnehmung von Religionsfreiheit misstraut und Grenzen ziehen zu müssen meint. Dies wird anscheinend immer dann zu einem interreligiösen Problem, wenn sich ein religiöser Pluralismus ausbildet – sei es in Prozessen interner Gegensatzbildung wie im konfessionellen Zeitalter, sei es im Zuge der missionarischen Ausbreitung einer Religionsgemeinschaft, sei es in konfliktreichen Formen der Koexistenz von Religionsgemeinschaften in einzelnen Staaten und in der Weltgesellschaft.

5. Religiöser Pluralismus und unterschiedliche Wahrheitsauffassungen

Intra- und interreligiöser Pluralismus ist und wird vor allem konfliktalig und (latent oder manifest) gewaltträchtig, wenn exklusive Ansprüche

⁴⁰ Siehe dazu Christine Lienemann-Perrin, *Mission und interreligiöser Dialog*, Göttingen 1999; zum islamischen Verständnis Henning Wrogemann, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam*, Frankfurt a.M. 2006.

⁴¹ Vgl. Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier ³1972, 327–346 und 398–401.

der Vertreter und Anhänger von Religionsgemeinschaften aufeinander prallen. Derartige Ansprüche können politisch-pragmatisch in dem Sinne sein, dass man verlangt oder als Norm erfolgreich durchsetzt, dass es in einem bestimmten Gebiet nur eine Religion geben soll. Die konkurrierenden Ansprüche können aber auch von der Art sein, dass unter der Voraussetzung eines als legitim geltenden religiösen Pluralismus für die eigene Religion (in der Einheit von Einsicht, Riten und Ethos) *Wahrheit beansprucht* wird, und zwar (als verbreiteter Unterfall) eine *exklusive Form der Wahrheit*. Dieses Problem begegnet in den meisten Beiträgen dieses Buches, aber die Bedeutung von «Wahrheit» und «Wahrheitsansprüchen» wird dabei unterschiedlich gefasst. Das ist nicht verwunderlich, weil die Verständnisse von und die Bezugnahme auf Wahrheitskonzeptionen in den wissenschaftlichen Fächern sehr unterschiedlich sind. Das lässt sich nicht per Dekret ändern. Diese Lage ist ein Ausdruck von mindestens drei objektiven Schwierigkeiten, die darin bestehen, a) dass nicht klar ist, in welchem Sinne im Bezug auf Religionen und Glaubensweisen überhaupt von Wahrheit die Rede sein kann, b) dass unter den Bedingungen des religiösen Pluralismus Exklusivitätsansprüche begegnen, welche nicht bloss von einer Seite erhoben werden, sondern reziprok sein können, und c) dass es Gründe für die Annahme gibt, dass in den verschiedenen Kulturen und Religionen ganz unterschiedliche und vielleicht unvereinbare Wahrheitsauffassungen dem Erleben und Nachdenken der Menschen zugrunde liegen (können). Ich unterscheide damit unterschiedliche Wahrheitskonzeptionen⁴² im Blick auf Religion(en) und Glauben, das Phänomen religiös-exklusiver Wahrheitsansprüche und kulturell unterschiedlich geprägte Wahrheitsauffassungen.

Ist es sinnvoll, von einer «wahren» Religion und einem «wahren» Glauben zu sprechen, oder kann man nur über die Wahrheit oder Wahrheitsfähigkeit menschlicher Aussagen über religiöse «Gegenstände» und «Sachverhalte» urteilen? Geht es vielleicht in vielen interreligiösen Dis-

⁴² Ich verwende diesen Ausdruck als Sammelbegriff für unterschiedliche theoretische Positionen; vgl. Wolfgang Kühne, *Conceptions of Truth*, Oxford 2003. Vgl. auch Jan Szaif u. a., Art. Wahrheit, *Hist.Wb.Philos.* Bd. 12 (2004), 48–123, bes. den Abschnitt von Kühne, 115–123. Diesem Artikel folgt dann ein eigener Artikel zum Stichwort «Wahrheit (christlich-theologisch)». Auch im Artikel Wahrheit in der RGG⁴ (Bd. 8, 2005, 1245–1259) folgt auf (christlich-)theologische Abschnitte ein eigenes Stück «VII. Philosophisch», allerdings von einem Theologen verfasst.

kursen gar nicht um eine bestimmte Auffassung von Wahrheit, auch nicht um *Wahrheitsansprüche*, sondern stattdessen um religionspolitische Durchsetzung, gesellschaftliche Anerkennung und insgesamt um soziale *Geltung*?⁴³ Es gibt gute (christlich-)theologische Gründe dafür, dass die Wahrheit christlicher Glaubensaussagen nicht von der Art ist wie die Wahrheit von Behauptungssätzen über Sachverhalte, womöglich im engeren Sinne von Tatsachenfeststellungen bzw. der intersubjektiv zwingenden Feststellung der Übereinstimmung eines Satzes mit dem damit bezeichneten Inhalt oder Gegenstand, also nach Massgabe einer Korrespondenztheorie der Wahrheit. Wenn man so argumentiert, ist die Rede von einer «wahren» Religion allenfalls als Kundgabe einer *subjektiven* (individuellen oder kollektiven) Überzeugung zu verstehen.⁴⁴ Das richtige und unverzichtbare Argument dieser Position ist, dass ein Glaube, der sein Wahrheitsverständnis und seinen Wahrheitsweis von der Aner-

⁴³ Zwischen Wahrheits- und Geltungsansprüchen wird bisweilen nicht hinreichend unterschieden. Den Wahrheitsanspruch für einen Satz wie «es regnet» kann man im Allgemeinen recht gut prüfen und gegebenenfalls, zumindest falsifizieren; der Satz hat unter näher anzugebenden Bedingungen einen klaren Wahrheitswert. Mit Sätzen hingegen wie «Menschen sollen keine Tiere quälen» verbinden wir (problematisierbare) Geltungsansprüche. Wahrheitsansprüche drücken wir vor allem in Aussagesätzen aus; Geltungsansprüche beziehen sich auf weiter gefasste Sachverhalte, Überzeugungen, Deutungen, Wünsche, Befehle usw., die bestritten werden können, ohne dass es (Falsifikations-)Kriterien gäbe, die ein Urteil über den jeweiligen Wahrheitswert, sofern davon sinnvoll gesprochen werden kann, gestatten würden.

⁴⁴ Diese Auffassung betonen mit je sehr unterschiedlichen Argumenten Dirk-Martin Grube, *Die Pluralität der Religionen in Lessings Ringparabel und die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Wahrheit*, in: Christian Danz/ Ulrich H. J. Körtner (Hg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 153–186, und Johannes Fischer, *Christlicher Wahrheitsanspruch und die Religionen*, in demselben Band, 187–203. Bei Fischer scheint mir dabei eine bestimmte Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen leitend zu sein, die er im Blick auf naturwissenschaftliche Erfahrungs- und Wahrheitsbegriffe entwickelt hat; siehe dazu seinen Beitrag: *Gott im Spannungsfeld zwischen Glauben und Wissen*, in: In-golf U. Dalferth/Johannes Fischer/Hans-Peter Grosshans (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis* (FS Eberhard Jüngel), Tübingen 2004, 93–112. Meine Differenz, die ich hier nicht weiter begründen kann, betrifft Fischers Parallelisierung zwischen der Relation Glauben/Wissen und derjenigen von Ethik/Metaethik.

kennung durch allgemein geteilte wissenschaftliche Theorien, Verfahren und Standards abhängig macht, eben damit nicht mehr Glaube ist. Auf der anderen Seite leuchtet es mir nicht ein, zwischen Glauben und Wissen, Glaubensgewissheit und der Wissenschaft einen schlechthin unüberbrückbaren Graben zu behaupten.⁴⁵ Fasst man das Wahrheitsverständnis hingegen weiter, beispielsweise im Sinne eines in die Unverborgenheit heraustretenden (umfassenden, existenziell schlechthin bedeutsamen) Sachverhaltes oder einer grundlegenden Erschliessung oder Erschlossenheit von Sachverhalten, wie dies Martin Heidegger versucht hat⁴⁶, dann kommt man allerdings nicht umhin, möglichst klar unterschiedene Wahrheitsverständnisse oder Dimensionen eines Wahrheitsbegriffs voneinander abzuheben. Will man heute einen differenzierten philosophischen Wahrheitsbegriff vertreten, der gleichsam durch das Feuer der Aufklärung und besonders der Kritik Immanuel Kants gegangen ist, und ihn für eine Verständigung über (christlich-)theologische Wahrheitsauffassungen fruchtbar machen, dann scheint es geboten zu sein, *gegenstands-spezifische Wahrheitsauffassungen* zu unterscheiden: Sätze über sinnlich wahrnehmbare Phänomene der Natur haben einen anderen Status als Sätze über das (gesollte) Verhalten und Handeln von Menschen oder Sätze über Gott und religiöse Phänomene. Werden diese Wahrheitsauffassungen oder Dimensionen von Wahrheit konfundiert, kann das nicht folgenlos bleiben für das Verhältnis von Religionen untereinander. Ein kritisch-philosophisches Wahrheitsverständnis – einschliesslich der Kritik aller herkömmlichen Gottesbeweise – ist dann allerdings schwerlich vereinbar mit Behauptungen darüber, dass eine, womöglich eine einzige

⁴⁵ Dies scheint Fischer zu tun, wenn er zu dem Resultat kommt, «dass weder der christliche Glaube einen Anspruch auf Wahrheit seiner selbst erhebt noch die wissenschaftliche Theologie einen solchen Anspruch für den christlichen Glauben erheben kann. Denn sie hat keinen Zugang zu dieser Wahrheit. Es ist daher ein Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit, dass sie sich jeden Urteils über die Wahrheit des christlichen Glaubens enthält. (a.a.O., 198f).

⁴⁶ Siehe dazu Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, Zweiter Teil. Tugendhat zeigt in seiner Interpretation u. a., dass auch bei Heidegger die Aussagewahrheit nicht negiert, sondern präzisiert und ergänzt wird: «Dass ein Wahrheitsbegriff auf die Aussagenwahrheit passt, ist die Minimalbedingung, die er erfüllen muss, wenn er überhaupt ein Wahrheitsbegriff sein soll.» (331)

Religion als solche «wahr» sei oder als «wahr» bezeichnet und beurteilt werden könnte.

Hinzu kommt: Auch und gerade in der Philosophie, wie sie in Europa seit der Antike entfaltet worden ist, findet man keine allseits akzeptierte Wahrheitskonzeption.⁴⁷ In aussereuropäischen Kontexten schliesslich stösst man auf ganz andere Wahrheitsverständnisse, und zwar wiederum in der ganzen Spannweite zwischen einem skeptischen Agnostizismus und Relativismus einerseits, einer unerschütterlichen Gewissheit, die allein wahre und selig machende Einsicht in die Verfassung der Wirklichkeit und die entsprechende Lebensweise zu besitzen oder darzustellen, andererseits.

In der heutigen Diskussionslage scheint mir nun die für unseren thematischen Zusammenhang zentrale Problematik (aus christlicher Sicht) darin zu bestehen, wie die biblisch-neutestamentlichen Aussagen über die *allein in Jesus Christus offenbarte und repräsentierte Wahrheit* in Beziehung gesetzt werden können zu Aussagen, die das *Wahrheitsbewusstsein und die Wahrheitsgewissheit* derjenigen Menschen zum Ausdruck bringen, die dieser Wahrheit Glauben schenken, und zwar angesichts der Realität des Religionspluralismus, d. h. im Wissen um die Tatsache, dass es ernst zu nehmende Menschen gibt (wie viele immer ist hier prinzipiell irrelevant), die genau diese Gewissheit nicht teilen oder gar zurückweisen. Wenn Menschen überzeugt und gewiss sind, dass der Glaube und die Religion⁴⁸, die für ihr Leben massgeblich und existenziell bestimmend sind, richtig und in diesem Sinne «wahr» sind, können sie dann auch und womöglich in gleicher Weise von der Richtigkeit und Wahrheit anderer Religionen überzeugt sein? Was ist, wenn sich zwei oder mehrere Religionsgemeinschaften gegenüberstehen, die sich gegenseitig grundsätzlich

⁴⁷ Vgl. Künne (Anm. 42)., und Szaif (Anm. 42).

⁴⁸ Ich verwende in dieser Einführung einen unspezifischen Religionsbegriff, den ich nicht scharf vom Begriff des Glaubens abhebe (als dem, in Worten christlicher Überlieferung gesprochen, Inbegriff des vom Evangelium in der Kraft des heiligen Geistes bewirkten Vertrauens). Karl Barths Kritik jedes allgemeinen Religionsbegriffs als «Unglauben» setzt genau dies gerade voraus und ins Recht, dass nämlich Gott selbst das Glauben und Vertrauen der Menschen schafft. In diesem Sinne ist der Glaube nicht Werk des (frommen) Menschen, sondern Wirkung des gnädigen Handelns Gottes an und mit dem gottlosen Menschen. Diese Menschen widerfahrende und gemeinschaftlich zu teilende Erfahrung «Religion» zu nennen, ist legitim.

absprechen, dass die jeweilige religiöse Erkenntnis überhaupt «wahr» genannt zu werden verdient? Offenkundig besteht zwischen biblisch begründeten und orientierten Aussagen, die ein streng und exklusiv «christologisch» gefasstes Gottesverständnis zum Ausdruck bringen, und der Anerkennung anderer Religionen und der Wahrheitserkenntnis und Wahrheitsgewissheit anderer Gläubiger eine scharfe Spannung, die einer Unvereinbarkeit gleichkommt. Wenn es im Johannesevangelium heisst: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich» (Joh 14,6), dann klingt das in vielen Ohren wie ein unüberbietbarer Exklusivitäts- oder «Absolutheits»-Anspruch. Wie ist das zu verstehen? Was heisst hier «Wahrheit»? Zugespitzt: «Wie verhält sich das Wahrheitsbewusstsein des christlichen Glaubens zu dem philosophisch beschreibbaren Wahrheitsbewusstsein überhaupt? Ist die theologische Verwendung des Wahrheitsbegriffs anschlussfähig an eine der philosophischen Wahrheitstheorien? Und umgekehrt: Welche Wahrheitstheorien sind anschlussfähig an die christliche Rede von der Wahrheit?»⁴⁹

Ich versuche hier nicht, diese Fragen eingehender aufzunehmen. Lediglich auf folgende zwei Beobachtungen möchte ich verweisen:

(1) In den biblischen Überlieferungen des Alten wie des Neuen Testaments, aber auch in weiten Teilen antiker, religionsphilosophischer Literatur begegnet ein breites Begriffsfeld, das vielfach mit dem Ausdruck «Wahrheit» zusammengefasst wird. In der Hebräischen Bibel⁵⁰ bezeichnen vor allem das Verb *'mm* und das Nomen *'amət* in einem umfassenden Sinne sowohl die Übereinstimmung von Wörtern und Sachverhalten als auch die zutreffende, verlässliche Aussage und weit darüber hinaus auch und besonders die Verlässlichkeit und Vertrauenswürdigkeit eines Menschen und zwischenmenschlicher Kommunikation. Vor allem aber sind Gott und sein Wort «wahr», d. h. vollkommen zuverlässig, klar und treu. Diese Wahrheit Gottes ist offenbart in der Tora und in den narrativheilsgeschichtlichen Darstellungen des Erwählungshandelns JHWHs, vermittelt und erneuert durch die Propheten und in vielerlei weiteren Ge-

⁴⁹ Eberhard Jüngel, Art. Wahrheit I. Begriff und Problematik, RGG⁴ Bd. 8 (2005), 1246 f (1247).

⁵⁰ Knappe Übersichten mit weiterer Literatur: Jürgen van Oorschoot, Art. Wahrheit/Wahrhaftigkeit I. Altes Testament, TRE Bd. 35 (2003), 337–340; Klaus Koch, Art. Wahrheit II. Altes Testament, RGG⁴ Bd. 8 (2005), 1246–1248.

stalten und Überlieferungen erschlossen, gedeutet und überliefert. Diese den Menschen durch das Wirken Gottes erschlossene Wahrheit soll und kann auch von den Menschen wiederum «getan» werden; sie sollen und können dieser Wahrheit entsprechend handeln.

Heute wird nur noch selten die These vertreten, dass es eine kategoriale Differenz zwischen einem hebräisch-alttestamentlichen und einem griechisch-neutestamentlichen Wahrheitsverständnis gebe. Auch im NT finden wir einerseits umgangssprachliche, alltagsweltliche Verständnisse von «wahr» im Sinne der zutreffenden, wirklichkeitsgemässen Rede, die nicht unbedingt die Form des Urteils oder des Schlusses haben muss, und andererseits ein weiteres, umfassendes Verständnis, demzufolge der Ursprung und Grund aller menschlichen Wahrheitserkenntnis in der Wirklichkeit Gottes liegt.⁵¹ Aussagen über Jesus Christus, besonders im Johannesevangelium und in den Paulusbriefen, verbinden überdies Aussagen, dass, was Jesus ist, lehrt und tut, «wahr» ist, mit anderen sprachlichen Ausdrücken (wie Joh 14,6), denen zufolge er selbst die Wahrheit «ist». Jesus sagt und tut nicht nur die Wahrheit, er «ist» die Wahrheit. Diese (vor allem johanneischen) «Ich-bin-Worte» lassen sich so verstehen, dass diejenigen, die so – bekenntend – sprechen, glauben und überzeugt sind, dass Gott sich selbst vollständig und endgültig in Jesus von Nazaret offenbart, d. h. aus der Verborgenheit des göttlichen Geheimnisses wahrnehmbar herausgetreten ist und, in Jesus Christus, selbst die Wirklichkeit und Möglichkeit seiner zutreffenden Erkenntnis durch prinzipiell alle Menschen heraufgeführt hat. «Wenn sich Jesus in [Joh] 14,6 selbst als die Wahrheit bezeichnet, so betont er damit seine enge Verbindung zu Gott sowie seine besondere soteriologische Funktion, die in weiteren Metaphern beschrieben wird»⁵².

(2) In der europäischen Philosophie kann keine Rede davon sein, dass sich hier nur ein eng gefasstes Wahrheitsverständnis, das lediglich eine bestimmte Eigenschaft von Aussagesätzen betrifft, durchgesetzt habe. Aristoteles, dem man dieses Wahrheitsverständnis vielfach zugeschrieben hat, kennt durchaus die praktische Vernunft und Wahrheit (ἡ δῖανουα καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτικῆ, die im richtigen Streben aufgrund richtiger

⁵¹ Siehe dazu Christof Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*, Tübingen 1999.

⁵² Christof Landmesser, Art. Wahrheit III. Neues Testament, RGG⁴ Bd. 8 (2005), 1248–1251 (1249).

Willensentscheidung besteht.⁵³ Heute folgt man vielfach der Unterscheidung zwischen Korrespondenz-, Kohärenz- und Diskurstheorien der (philosophischen) Wahrheit.⁵⁴ Die erste Auffassung, derzufolge, wie Thomas von Aquin lehrte, eine *adaequatio intellectus et rei* stattfindet, hat die Schwierigkeit, dass die Kriterien für die Übereinstimmung von Vernunft/Erkenntnis und Sachverhalten nur von der Vernunft bestimmt werden können. Die zweite Position, die von Kohärenztheorien, wie sie besonders im deutschen Idealismus ausgearbeitet wurden, sieht in der widerspruchsfreien Verknüpfung aller möglichen Propositionen über Sachverhalte das entscheidende Wahrheitskriterium, aber dieses Erkenntnis eines «Ganzen» geht weit über das Vermögen einer selbstkritischen Vernunft im Sinne Kants hinaus. Deshalb haben die Konsens- oder Diskurstheorien ebenso wie Wahrheitstheorien in der Tradition des Pragmatismus sich mit beschränkteren Anforderungen an «Wahrheit» begnügt, sei es mit der Betonung der Bedeutung der Verfahren kommunikativer Verständigung über Wahrheits- und Geltungsansprüche, sei es in der Orientierung an nützlichen und erfolgreichen Verfahren zur Prüfung des Wahrheitswertes von Propositionen, deren Ergebnisse womöglich der vergleichenden Erfahrung, kritischen Tests und darauf gestützter Falsifikation zugänglich sind.

Mir kommt es hier nicht auf eine hinreichende Skizzierung dieser Theorien an, sondern auf den Umstand, dass auch philosophische Wahrheitstheorien, die mit sehr eng gefassten Wahrheitskriterien arbeiten, gleichwohl nicht umhin kommen, anzuerkennen, dass auch und gerade religiöse Überzeugungen für die Wirklichkeitserfahrung und -erkenntnis von Menschen von höchster Bedeutung sein können – freilich nicht sein müssen. Es ist ein grosser Unterschied, ob Menschen überzeugt sind und für wahr halten, dass Gott die Welt geschaffen hat und sie deshalb für die Bewahrung der Schöpfung mit verantwortlich sind, oder ob sie denken und für wahr halten, dass alles innerweltliche Geschehen nach den ehernen Regeln eines naturimmanenten Determinismus abläuft.

⁵³ NE VI,2, 1139 a 26 ff.

⁵⁴ Zur Einführung siehe Lorenz Bruno Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Darmstadt 1978, ³1998; ders. (Hg.), Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche, Darmstadt 1987; Karen Gloy, Wahrheitstheorien, Tübingen 2004; mit primärer Betonung der analytischen Tradition Michael Glanzberg, Art. Truth, Stanford Encyclopedia of Philosophy (zuerst 2006): <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/truth/> (27.06.2010).

Diese und viele andere Ur-Alternativen des Denkens sind mit den Mitteln der Vernunft in dem von Kant kritisch präzisierten Umfang nicht definitiv und zwingend intersubjektiv zu entscheiden, aber es kann sinnvoll, richtig und wahr sein, auch die Alternative des Glaubens, der sich um wissenschaftliche Erkenntnis bemüht, als eine rationale Lebensform anzuerkennen.

Diese Überlegungen haben nun spezielle Bedeutung für das Verhältnis der Religionsgemeinschaften und die von diesen bzw. ihren Mitgliedern vertretenen Überzeugungen und Gewissheiten. Unter dem Titel einer «Theologie der Religionen» wird seit längerer Zeit versucht⁵⁵, in dieser Hinsicht zu einem Verständnis beizutragen, welches erlaubt, folgende zwei Behauptungen zugleich aufrechtzuerhalten: «Die eigene Wahrheitsgewissheit besitzt unbedingte Geltung; fremde Wahrheitsan-

⁵⁵ In Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch' Aufsatz über «Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte» (1902/1912) forderte Paul Althaus schon 1927/28 eine «Theologie der Religionsgeschichte» (Mission und Religionsgeschichte, ZStH 5, 1927/28, 550–590). Für Missionswissenschaft und (die damals noch sogenannte) Religionsgeschichte stand lange Zeit im Zentrum des Interesses die Frage, ob und wie im Lichte des christlichen Glaubens und seiner Selbstreflexion nicht-christliche Religion(en) verstanden und gewürdigt werden können. Diese Ansätze wurden nach 1945 in der evangelischen und, vor allem im Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils, auch von der katholischen Theologie aufgenommen und weitergeführt (Ernst Benz, Carl Heinz Ratschow, Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner, Heinz Robert Schlette u. a. m.). Wenn dabei von einer «Theologie der Religionsgeschichte» die Rede war, war stets die christliche Theologie gemeint, welche letztlich als urteilende Instanz, unerachtet aller Bemühungen des Fremdverstehens, auftrat. Ansätze zu einer dezidiert pluralistischen Theologie der Religionen begegnen seit den 1980er Jahren; ihre Programmschrift war das Buch von John Hick/Paul F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Maryknoll – New York 1987. Dabei kann wiederum «pluralistic» ganz unterschiedlich verstanden werden: sowohl als *urteilsenthaltende Beschreibung* als auch als *wertende Beurteilung*. Diese Debatte hat Reinhold Bernhardt unter systematischen Gesichtspunkten vorbildlich aufgearbeitet: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, ²1993. Zur weiteren Diskussion siehe auch den Band Danz/Körtner, *Theologie der Religionen* (Anm. 44).

sprüche verdienen unbedingte Achtung.»⁵⁶ Reinhold Bernhardt hat in diesem Buch und andernorts an diese These angeknüpft, sie präzisiert und zugleich in entscheidenden Hinsichten modifiziert.

Ich hebe hier abschliessend nur einen zentralen, weiter zu diskutierenden Aspekt hervor. Für das Wahrheitsbewusstsein von Christen ist die (ihnen widerfahrene, «offenbarte», nicht von ihnen selbst «gemachte») Einsicht grundlegend, dass Gott sich im Volk Israel und in dem Juden Jesus Christus offenbart hat, wie dies in der gesamten Bibel bezeugt ist und von Menschen bekannt und geglaubt wird. Im interreligiösen Dialog sind an dieser Stelle vor allem zwei Fragen strittig: Ob diese Selbstoffenbarungen Gottes einmalig und ob sie endgültig seien. Hat Gott – derselbe Gott? – sich *ante* und *post Christum natum* auch Menschen offenbart, die nichts von Jesus Christus wussten und wissen? Und kann es über Gottes Offenbarung in Jesus Christus und seiner wesentlichen Einheit mit dem Sohn (und dem heiligen Geist) überhaupt noch andere Gotteserfahrungen geben? Reinhold Bernhardt zeigt, wie diese Problematik schon in der altkirchlichen Christologie streitbar erörtert wurde, und diese Kontroverse begegnet in zahlreichen Formen beispielsweise von Religionsgesprächen zwischen Juden, Christen und Muslimen, von Petrus Abaelards *Collationes sive Dialogus* (1141)⁵⁷ bis Lessings «Nathan der Weise» (1779, Uraufführung 1783). Bernhardt entwickelt eine religionstheologische Position, die die neutestamentlichen und altkirchlich-konziliaren Aussagen über die Einheit von Gott (Vater) und Sohn nicht als (Bekenntnis-)Sätze hinsichtlich einer «Selbigkeit im Sinne substanzieller Identität» versteht, wohl aber als Aussagen einer «Wesensgleichheit» im Sinne eines recht verstandenen ὁμοούσιος, und zwar mit der Folgerung: «Damit ist aber nicht gesagt, dass es *extra Christum* keine Selbstvergegenwärtigung Gottes geben könne.»

⁵⁶ So Wilfried Härle, Die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, in: ders., Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin – New York 2008, 96–108 (104). Härle nimmt damit deutlich abgeschwächt eine ältere These von Carl Heinz Ratschow auf, die lautet: «Der Absolutheitsanspruch der Religionen ist daher für die eigene Religion unabweisbar, für jede fremde Religion nicht nachvollziehbar.» (Die Religionen, Gütersloh 1979, 127)

⁵⁷ Jetzt in einer vorzüglichen zweisprachigen Ausgabe: Peter Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen, hg. und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz, Darmstadt 1995. Der Philosoph ist dabei Moslem.

Ob damit eine Position gewonnen ist, die die interreligiösen Kontroversen über exklusive Wahrheitssprüche zu entspannen vermag, wird die Zukunft zeigen. Dazu bedarf es vieler, eingehender, Konflikten nicht ausweichender Klärungs- und Verständigungsversuche.⁵⁸ Wichtig, ja ganz entscheidend ist vor allem, dass Wahrheitsansprüche von Religionsgemeinschaften nicht in Gehorsams- und Unterwerfungspflichten nicht nur der freiwilligen Anhänger, sondern auch der Nicht-Mitglieder gegenüber einer rechtsförmigen Institution überführt werden. In Religionsgesprächen, die die Wahrheit mittels der Explikation von Überzeugungen zur Sprache bringen und nicht auf die Überlegenheit einer Autorität setzen, wird man auch künftig mit Gewinn jene Verfahrensvorschläge aufgreifen können, die vor Jahren Paul Tillich gemacht hat⁵⁹: «(a) Die Gesprächspartner dürfen die Religion des/der anderen «nicht ihren Wert absprechen, sondern [müssen] sie als Religion gelten lassen, die letztlich auf Offenbarungserfahrung beruht. (b) Die Gesprächspartner sollen ihren religiösen Standpunkt mit Überzeugung vertreten, sodass das Gespräch eine ernsthafte Gegenüberstellung der verschiedenen Standpunkte ist. (c) Die gemeinsame Gesprächsbasis muss sowohl Einigkeit wie Widerspruch ermöglichen. (d) Die Gesprächspartner müssen «der Kritik zugänglich» sein, «die gegen ihre eigene religiöse Stellung gerichtet ist.»⁶⁰

⁵⁸ Eine äusserst schwierige, unumgängliche Grundlagenfrage betrifft die unterschiedlichen Bedeutungen und Verständnisse von «Wahrheit» und verwandten Wortfeldern in verschiedenen Sprachen und Kulturen.

⁵⁹ Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen, Stuttgart 1964.

⁶⁰ Peter Gerlitz, Art. Pluralismus I. Religionsgeschichtlich, TRE Bd. 26 (1996), 717–723 (718), der hier aus dem eben erwähnten Buch Tillichs (39f) zitiert.