

Freiheit ohne Glaube? Katholizismus, Zivilität und Sakralität

Annette Langner-Pitschmann

1. Einleitung

Im Oktober 2004 fand in Ghana ein deutsch-afrikanisches Bischofstreffen statt, das sich mit der Beziehung zwischen Christen und Muslimen auseinandersetzte. Im abschließenden Kommuniqué fassen die deutschen Bischöfe die Grundsätze des modernen Rechtsstaats zusammen und bekennen sich zur säkularen Staatsordnung im Allgemeinen und zur Religionsneutralität im Besonderen.¹ Diesem Bekenntnis in eigener Sache folgt sodann ein Seitenblick auf die Muslime. Mit deutlichen Worten kritisieren die Bischöfe jeden Versuch, die staatliche Ordnung auf Gesetze zu gründen, die unmittelbar aus einer religiösen Tradition – »wie zum Beispiel der Scharia« – hergeleitet werden. In diesem Sinne halten sie fest, es sei »durchaus legitim, von Muslimen zu verlangen, die aus dem islamischen Recht hergeleiteten religiösen Forderungen ausschließlich im Rahmen einer rechtsstaatlichen, demokratischen, säkularen Ordnung umzusetzen.«²

Formulierungen wie diese könnten vermuten lassen, der Katholizismus habe der freiheitlich-demokratischen Grundordnung von ihren Anfängen an aufgeschlossen gegenübergestanden. Tatsächlich aber wissen wir, dass die Beziehung zwischen dem katholischen Lehramt und den individuellen Freiheitsrechten mit ebenso starken wie anhaltenden Spannungen begonnen hat. So bezeugen die päpstlichen Verlautbarungen aus dem 19. Jahrhundert eine kategorische Ablehnung zentraler Grundrechte – und die Kontroversen, mit denen die Verabschiedung der Erklärung

1 Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Christen und Muslime. Partner im Dialog* (VI. Deutsch-Afrikanisches Bischofstreffen in Akosombo, 11.–15. Oktober 2004), *Stimmen der Weltkirche* 38, Bonn 2006, 14 f.

2 Ebd. 15.

Dignitatis Humanae noch im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils verbunden war, machen deutlich, dass diese Skepsis bei einigen Akteuren auch nach den Erfahrungen mit dem Totalitarismus der NS-Zeit nicht ausgeräumt war.³

Vor diesem Hintergrund muss der Eindruck korrigiert werden, den die zitierte Bemerkung über den Vorrang des zivil begründeten Rechtsstaats vor der Scharia nahelegen könnte. Prägnant bringt dies der Religionssoziologe *José Casanova* auf den Punkt, indem er den aktuellen Diskurs über den Islam dem Diskurs über den Katholizismus im protestantischen Nordamerika zwischen 1850 und 1950 gegenüberstellt und dabei festhält: »Jede Anschuldigung gegen den Islam, eine fundamentalistische, anti-moderne, anti-westliche Religion zu sein, hätte vor nicht allzu langer Zeit gerechtfertigterweise auch gegen den Katholizismus gerichtet werden können.«⁴

Im Folgenden möchte ich – über den grundlegenden Hinweis auf das Motiv des kirchlichen Machterhalts hinaus⁵ – nach der Begründung fragen, welche die katholische Soziallehre für ihre anfängliche Zurückweisung zivil verfasster Freiheitsrechte anführt. Ich beginne dabei im ersten Schritt mit einem Blick auf die gegenwärtige Positionierung des Lehramts zu Religionsfreiheit und Demokratie (2. und 3.). Dabei lässt sich eine Fokussierung auf den Gedanken absoluter Wahrheit erkennen, die sich als ein Echo der Soziallehre des 19. Jahrhunderts erweist. Zunächst ungeachtet der Anfragen, die sich gegen eine solche Argumentation vorbringen lassen, mache ich in dieser Lehre im folgenden Schritt das Bestreben aus, einen zuverlässigen Garanten für ein gelingendes gesellschaftliches Miteinander festzulegen.

Sodann stelle ich mit *Hans Joas' Sakralität der Person* einen Versuch vor, ohne den Rekurs auf den Gedanken transzendenter Wahrheit für die Zivilität menschlichen Zusammenlebens aufzukommen (4.). Die Kritik an diesem Konzept führt mich zur Position des Verfassungsrechtlers *Horst Dreier*, der dafür plädiert, mit Blick auf die Wertbindung zumindest des Staates von aufgeladenen Begriffen jedweder Art abzusehen (5.). Nach alledem frage ich dann abschließend danach, was die skizzier-

3 Vgl. *Wilfried Loth*, Katholizismus, Pluralismus und die moderne Demokratie, in: *Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler* (Hg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn 2012, 81–100, 93.

4 *Jose Casanova*, Europas Angst vor der Religion. Berlin 2009, 32.

5 Vgl. etwa *Loth*, Katholizismus (s. Anm. 3), 82 f.

ten Implikationen der Beziehung zwischen Religiosität und Zivilität für die Theologie bedeuten (6.).

2. »Kein Recht auf Irrtum«

Wie das zitierte Papier der Deutschen Bischöfe, so bekennt sich auch der aktuelle Katechismus in seiner Auslegung des Ersten Gebots zum Recht des Individuums, seine Religion frei von politischen Zwängen auszuüben. Er begründet dieses Recht mit der »Natur des Menschen, dessen Würde erfordert, daß er der göttlichen Wahrheit [...] freiwillig zustimmt«⁶, versieht dieses Recht aber zugleich mit dem Vorbehalt, bei der Religionsfreiheit handle es sich keinesfalls um eine »moralische Erlaubnis, einem Irrtum anzuhängen« oder gar um ein »Recht auf Irrtum«.⁷

Diese Verknüpfung der Religionsneutralität mit dem Gedanken eines »Rechts auf Irrtum« mag uns im ersten Moment irritieren, da sie in den öffentlich diskutierten religionsrechtlichen Konflikten nicht im Vordergrund steht. Die Debatte über religiöse Symbole in Klassenzimmern etwa handelt weniger von der Frage nach der Wahrheit einer Religion, sondern vielmehr von der Frage nach dem Verhältnis zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit. Ähnlich wurde auch im Kontext des Beschneidungsurteils nicht so sehr danach gefragt, ob Beschneidung wahrheitsgemäß ist, sondern vorrangig danach, ob sie mit dem Recht auf körperliche Unversehrtheit vereinbar ist. Während die öffentliche Debatte über die Religionsfreiheit also gängigerweise durch die Konkurrenz unterschiedlicher Freiheitsrechte strukturiert wird, bezieht sich die kirchliche Festlegung auf die Religionsfreiheit auf die Konkurrenz zwischen Wahrheit und Irrtum.

Auf unserer Suche nach den Ursprüngen dieser Logik verweist uns der Katechismus auf die von *Leo XIII.* verfasste Enzyklika *Libertas praestantissimum* aus dem Jahr 1888 – und damit genau auf eines der Dokumente, welche die Religionsneutralität des Staates als Inbegriff der Gottlosigkeit betrachten.⁸ Im Hintergrund dieser Verurteilung steht dabei

6 Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, Berlin/München/Boston 2015, 2106.

7 Ebd. 2108.

8 *Leo XIII.*, Enzyklika »*Libertas praestantissimum*«, § 21, in: *Carl Ulltzka* (Hg.), *Leo XIII. – Lumen De Caelo*. Erweiterte Ausgabe des »*Leo XIII. der Lehrer der Welt*«. Praktische Ausgabe der wichtigsten Rundschreiben *Leo XIII.* und *Pius XI.* (Authentische deutsche Fassung), Ratibor 1934, 96–119.

die grundsätzliche Überzeugung, die staatliche Aufmerksamkeit habe nicht der Freiheit zu gelten, sondern der Wahrheit. Diese Überordnung der Wahrheit über die Freiheit sieht die Enzyklika durch den Gedanken gerechtfertigt, dass allein auf dem Fundament einer in der Transzendenz verbürgten Wahrheit ein sittliches Zusammenleben möglich ist.⁹ Im Umkehrschluss heißt das: Allein die »kräftige Unterdrückung« jeglichen Irrtums gewährleistet die Stabilität der Sittlichkeit.¹⁰ Um deren Erhalt willen ist der Staat dem Wahrheitsschutz verpflichtet, der dann wiederum die Grenzen der Presse- und Redefreiheit, der Gewissensfreiheit, der Freiheit der Lehre und schließlich eben auch der Religionsfreiheit definiert.

Diese historische Perspektive erhellt zwei Voraussetzungen, die mit der gegenwärtigen lehramtlichen Position verbunden sind, wie sie im Katechismus von 1997 festgehalten ist. So zeigt sich einerseits, dass die hier eingeräumte Zustimmung zur Religionsfreiheit auf der Bedingung beruht, die vormals als exklusiv gedachte Verknüpfung der Wahrheit mit dem *Katholizismus* im Sinne mindestens einer inklusivistischen Haltung zu revidieren. Andererseits aber wird deutlich, dass die Annahme einer notwendigen Verknüpfung zwischen Wahrheit und *Sittlichkeit* davon unberührt bleibt. Der Grundsatz, dass allein der Gedanke einer einzigen und objektiven Wahrheit ein ziviles Miteinander ermöglicht, bleibt also erhalten.

Genau dieser Grundsatz ist aber natürlich alles andere als alternativlos. Spätestens seit der Aufklärung nämlich ist auch die Ethik mit der offenkundigen Schwierigkeit konfrontiert, dass eine objektive Wahrheit in Ermangelung eines *view from nowhere* in epistemischer Hinsicht nicht unmittelbar zugänglich ist. In der Folge hat sie unterschiedliche Ansätze auf den Gedanken gegründet, dass die praktische Vernunft für ihr Funktionieren nicht zwingend an einen metaphysisch aufgeladenen Wahrheitsbegriff gebunden ist. Ein prominentes Beispiel für eine entsprechende Perspektive ist der philosophische Pragmatismus, dessen Vertreter – in unterschiedlichen Spielarten – zu zeigen versuchen, dass die Angemessenheit einer Überzeugung in praktischer Hinsicht mit Blick auf deren Wahrheit eine (wenn nicht sogar *die*) konstitutive Rolle spielt.

Selbstredend ist auch die in diesen Ansätzen stark gemachte Differenz zwischen Wahrheit und Richtigkeit nicht unstrittig. Gleichwohl legt ihr Vorhandensein nahe, dass die schlichte Rückbindung des moralisch

9 Ebd.

10 Ebd.

Guten an das geistunabhängig Wahre ihre Unschuld unwiderruflich verloren hat.

3. Was bleibt: Die Frage nach der Bindungskraft freiheitlicher Werte

Dieser Hinweis mag genügen um anzudeuten, dass die Engführung der Religionsfreiheit auf eine Frage von Wahrheit und Irrtum auf einer durchaus fraglichen Voraussetzung beruht. Verschärft wird diese Einsicht durch die erwähnte Beobachtung, dass die ablehnende Haltung der Kirche gegenüber der Idee einer rein zivilen Begründung der Sittlichkeit nicht nur auf Argumente, sondern mindestens im gleichen Maße auf vorargumentative Faktoren, wie eine tiefe Kränkung durch die Kritik der Aufklärung und die Angst vor einem Machtverlust, zurück gegangen sein dürfte.

Rückt man diese problematischen Aspekte zugunsten einer positiven Lesart in den Hintergrund, so lässt sich in der Fixierung auf die Idee absoluter Wahrheit allerdings das nachvollziehbare Anliegen ausmachen, die Werte des zivilen Miteinanders mit einer möglichst starken Bindungskraft zu versehen. In diesem Sinne leitet das *Kompendium der Soziallehre* das soeben erörterte Zitat mit Worten ein, die sich so auch im Vorwort zu einem Plädoyer für eine Zivilreligion finden könnten:

»Eine echte Demokratie ist nicht nur das Ergebnis einer formalen Einhaltung von Regeln, sondern die Frucht einer überzeugten Annahme von Werten, die die demokratische Vorgehensweise inspirieren: die Würde jeder menschlichen Person, die Achtung der Menschenrechte, die Anerkennung des ›Gemeinwohls‹ als Ziel und maßgebliches Kriterium des politischen Lebens. Wenn hinsichtlich dieser Werte kein allgemeiner Konsens herrscht, verflüchtigt sich die Bedeutung der Demokratie, und ihre Festigkeit gerät ins Wanken.«¹¹

Demokratie, so die Einsicht, die hier zum Ausdruck kommt, erschöpft sich nicht in abstrakten Idealen und standardisierten Prozeduren – und Demokratiekompetenz lässt sich nicht auf die Kenntnis bestimmter Inhalte und Prozesse reduzieren. Vielmehr bedarf es eines einigenden Ban-

11 *Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden* (Hg.), *Kompendium der Katholischen Soziallehre*, Freiburg i. Br. 32006, § 407 (Hervorhebung im Original).

des, das nicht nur Wissen und Kenntnisse betrifft, sondern in den Habitus der Bürgerinnen und Bürger eingelassen ist.

Die Debatte darüber, inwieweit dieses einigende Band nun tatsächlich in *religiösen* Begriffen zu formulieren ist, ist längst nicht am Ende. Als Katalysator dieser Auseinandersetzung wird dabei gerne das Böckenförde-Theorem in all seiner Mehrdeutigkeit herangezogen, demzufolge »[d]er freiheitliche, säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann«. ¹²

Die Positionen in dieser Diskussion gehen dabei weit über ein dichotomisches Gegenüber von religiösen und nichtreligiösen Begründungsstrategien hinaus. So finden sich darunter durchaus auch solche Auffassungen, die der Demokratie ohne Vorbehalte die Unabhängigkeit von religiösen Ressourcen zuerkennen, zugleich aber den Anspruch aufweisen, einen adäquaten Ersatz für die starke Semantik religiöser Begründungsstrategie zu bieten. Während diese Ansätze also einerseits die Autonomie von Recht und Moral gegenüber der Religion einräumen, halten sie andererseits an der Überzeugung fest, dass zivile Werte mit besonderen Bedeutungen aufgeladen werden müssen, um auf fortdauernde und breite Anerkennung zählen zu können.

4. Wertbindung, Sakralität und subjektive Evidenz (Hans Joas)

Einen breit diskutierten Vorschlag dieser Art finden wir bei *Hans Joas*. Seiner Ansicht nach geht die These, die freiheitliche Ordnung schöpfe ihre Wirkmacht aus einer vermeintlichen Verwandtschaft mit dem neutestamentlichen Menschenbild, an den historischen Tatsachen vorbei. Den gleichen Abstand wahrt er allerdings zur gängigen Gegenerzählung, der zufolge die demokratischen Werte ihre Autorität aus ihrer intimen Beziehung zur Rationalität der Aufklärung beziehen. Rational-argumentative Rechtfertigungen allein, so seine Überzeugung, begründen keine verbindliche Beziehung zu einem Wert. ¹³

12 *Ernst Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1991, 92–114, 112.

13 Vgl. *Hans Joas*, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin ³2012, 16 f.

Die seinen Ansatz prägende Entscheidung besteht nun darin, die Erklärung für das Zustandekommen von Wertbindung nicht länger in externen Größen – der transzendenten Wahrheit über den Menschen oder der zwingenden Vernunft – zu suchen, sondern den Blick auf die Binnenstruktur dieses Vorgangs zu richten. Seine Leitfrage lautet: Welcher Art sind typischerweise die Erfahrungen, die uns veranlassen, uns verbindlich auf einen Wert festzulegen? Seine diesbezügliche Kernthese besagt, dass unsere Wertbindungen »aus Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz« erwachsen, »aus Erfahrungen also, in denen wir über uns hinausgerissen werden und in denen uns das Erfahrene subjektiv evident und affektiv intensiv als ›gut‹ erscheint«¹⁴.

Dieser Kontext einer intensiven, transformierenden Erfahrung ist es auch, aus dem Joas zufolge die Kategorie des Sakralen ihre eigentliche Bedeutung bezieht:

»Die Qualität ›Sakralität‹ wird Objekten spontan zugeschrieben, wenn sich eine Erfahrung eingestellt hat, die so intensiv ist, dass sie das gesamte Weltbild und das Selbstverständnis derer, die diese Erfahrung gemacht haben, konstituiert oder transformiert. Die Elemente dieser Erfahrungssituation werden mit der Ursache dieser Intensität in Verbindung gebracht.«¹⁵

Die Qualifizierung eines Gegenstandes als »sakral« beinhaltet dieser Definition zufolge keinerlei Gedanken an einen *transzendenten Bezugspunkt*. Markiert werden soll mit diesem Begriff stattdessen, dass die Konfrontation mit diesem Gegenstand als *transzendente Erfahrung* erlebt wird. Sakralität schreiben wir einem Objekt dann zu, wenn unser Erfahrungsbezug zu ihm unseren Wirklichkeitsbezug als Ganzes umfassend und dauerhaft neu aufsetzt. Die Kategorie des Sakralen ist folglich auch nicht identisch mit der Kategorie des Religiösen. Joas hebt hervor, dass auch durch und durch säkulare Gegenstände und Strukturen mit einer »Sakralitätsaufladung«¹⁶ versehen werden können.

Wenn Joas nun die These aufstellt, in der Formulierung der Menschenrechte spiegle sich eine »Sakralisierung der Person«, so hat dies nichts zu tun mit der für die christliche Soziallehre zentralen Verknüpfung von Menschenwürde und Gottesebenbildlichkeit. Vielmehr fasst die

14 Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2013, 139.

15 Joas, Sakralität (s. Anm. 13), 93.

16 Ebd. 94.

Rede von der Sakralität der Person die theologisch vollkommen neutrale Beobachtung zusammen, dass die menschliche Person als solche als Grund für ein fragloses Ergriffensein erlebt wird. Joas zufolge ist es diese Fraglosigkeit auf der deskriptiven Ebene, die sich normativ in der unbedingten Geltung der Personwürde fortschreibt.

Als Modell zur Begründung starker Wertbindung erscheint Joas' Ansatz zunächst deutlich gegenwartskompatibler als die katholische Soziallehre. Dies liegt daran, dass er deren Fixierung auf die Kategorie notwendiger Wahrheit hinter sich lässt und sich auf die Kontingenz als das prägende Merkmal der Gegenwart einlässt. Nicht die Erosion unserer Wahrheitsliebe, sondern die Vervielfältigung unserer Handlungsoptionen ist für ihn das Charakteristikum der Modernisierung.¹⁷

Joas' These lautet nun, dass die Kontingenz als Rahmenbedingung unserer Orientierung in der Welt keinerlei negative Auswirkung auf die Qualität unserer Wertbindungen hat. Seine Behauptung, dass nicht die rationale Argumentation, sondern die affektiv erlebte Evidenz für das Entstehen einer Bindung ausschlaggebend ist, kennt nämlich auch einen Umkehrschluss. So gilt für Joas im gleichen Maße, dass das rein kognitive Wissen um die Möglichkeit alternativer Wertfestlegungen für sich genommen die aus dem Affekt des Selbstüberstiegs erwachsene Verpflichtung auf einen bestimmten Wert nicht infrage zu stellen vermag. Zur Veranschaulichung parallelisiert er die Bindung an einen Wert mit der Bindung an eine Person und gibt zu bedenken: »Die bloße Kenntnis der Tatsache, dass es außer meiner Frau Milliarden anderer weiblicher Menschen auf der Erde gibt, erschüttert nicht meine Bindung an meine Frau.«¹⁸

5. Für eine Zivilisierung der Affekte (Horst Dreier)

Joas' Vertrauen in die bindungskonstitutive Kraft subjektiver Evidenz eröffnet die Aussicht, dass es zwischen dem ontologisch wie epistemologisch fragwürdigen Rekurs auf objektive Werte einerseits und der relativistischen Distanz von der Möglichkeit allgemein verbindlicher Werte andererseits einen dritten Weg gibt. Während dieser Vorstoß durchaus die Perspektive auf eine weder partikular-religiöse noch verkürzt-rationalistische Rekonstruktion unserer Wertbindung eröffnet, ist er im Kon-

17 Joas, Glaube (s. Anm. 14), 136.

18 Ebd. 139.

text der Frage nach der Möglichkeit einer konsequent zivilen Begründung solcher Bindung mit dem Vorbehalt einer weiteren Differenzierung zu versehen.

Einen pointierten Ausdruck findet dieser Vorbehalt im 2018 erschienenen Text *Staat ohne Gott* des Verfassungsrechtlers *Horst Dreier*. Dieser weist darauf hin, dass mit der von Joas vollzogenen Anwendung seiner Wertbindungstheorie auf unser Verhältnis zu den Menschenrechten¹⁹ eine bedeutsame Schwierigkeit verbunden ist. Die Garantie der Menschenrechte nämlich falle zunächst nicht in den Kompetenzbereich der Zivilgesellschaft, sondern in den des Staates. Wer nun aber nahe lege, dass nicht nur Individuen und gesellschaftliche Gruppen, sondern auch der Gesetzgeber die jeweiligen Wertpräferenzen auf Affekte gründe, der blende »die Ambivalenz [...] kollektiver Werterfahrungen«²⁰ in unzulässiger Weise aus.

Ein wenig zugespitzt lässt sich Dreiers Einwand durch einen Rückbezug auf Joas' Beispiel der Partnerwahl verdeutlichen. Während uns nämlich das Wissen um die Kontingenz unserer Partnerwahl als solches womöglich in der Tat nicht an unserer aktuellen Partnerschaft zweifeln lässt, könnten die Affekte, die wir – mit größter subjektiver Evidenz – eines schönen Tages für eine andere Person empfinden, durchaus zu einer Erschütterung der ursprünglichen Bindung führen. Diese Unverfügbarkeit unserer Präferenzen mag zwar im Hinblick auf individuelle Entscheidungen noch verkräftbar sein. Der Gesetzgeber dagegen muss seine Festlegung auf die Grundrechte von einer stabileren Größe abhängig machen als von seinen Affekten.

Dreier selbst formuliert diese Forderung wie folgt:

»(K)ühlen Verstand und nicht starke Gefühle müssen wir uns hier und heute wünschen, wenn in unserer Verfassungsordnung tagtäglich viele tausend Male bei allen möglichen staatlichen Entscheidungen auf allen möglichen Rechtsfeldern und -ebenen die Reichweite der Grundrechte vermessen wird: durch Amtsträger, durch Richter, durch gesetzgebende Körperschaften, durch Anwälte und Betroffene. Die Überwältigung durch Gefühle ist kein guter Ratge-

19 So die zentrale Argumentation von *Joas*, Sakralität (s. Anm. 13).

20 *Horst Dreier*, *Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne*, München 2018, 116.

ber und schon gar kein sicherer Führer auf dem Weg zu den Grundrechten.«²¹

Dreiers Kritik am Konzept der Sakralität der Person macht deutlich, dass in der Frage nach der Struktur und den Erfolgsfaktoren von Wertbindung die Unterscheidung zwischen staatlichem Handeln und gesellschaftlichem Handeln unerlässlich ist. Für die Rolle der Religion in der Begründung menschlichen Zusammenlebens impliziert seine Position, dass sich der Staat von großen Erzählungen und überwältigenden Bildern gleich welcher Art fernzuhalten hat, während andererseits in der Zivilgesellschaft breiter Raum für deren Kultivierung vorhanden sein muss. Mehr noch: In der strikten weltanschaulichen Neutralität des Staates sieht Dreier die notwendige Voraussetzung dafür, dass sich Religiosität als Teil des gesellschaftlichen Lebens entfalten kann.²²

6. Ausblick

Der begrenzte Umfang dieses Beitrags lässt keinen Raum für eine angemessene Diskussion dieser These. Stattdessen greife ich Horst Dreiers Stellungnahme noch einmal im Kontext der abschließenden Frage auf, welche Konsequenzen sich aus den skizzierten Überlegungen für das Selbstverständnis der Theologie ergeben. So bietet Dreiers Text zugleich einen Spiegel, in dem sich erkennen lässt, welches Bild wir als Religionsgemeinschaften nach außen abgeben. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht das folgende Zitat:

»Das Grundgesetz unterscheidet sich vom Absolutismus und Wertobjektivismus religiöser Heilslehren oder Weltanschauungsdoktrinen schon dadurch, dass es sich zur eigenen Relativität bekennt. Es überhöht seine eigenen normativen Fixierungen nicht, begreift sie nicht als absolut wahr, sondern lediglich als geltend [...]. Es [...] versteht den Staat, wie es das Verfassungsgericht eindringlich formuliert hat, nicht als ›Hüter eines Heilsplans‹, weil ihm jede Heilsgewissheit fehlt.«²³

Wertobjektivismus, Verabsolutierung partikularer Normen, Ignoranz gegenüber der Differenz zwischen Wahrheit und Geltung – dies also ist

21 Ebd. 166.

22 Vgl. Dreier, Staat (s. Anm. 20), 10.

23 Ebd. 116.

das Bild, das Religionsgemeinschaften nach außen abgeben. Zwar mag diese Bilanz die zahlreichen Überlegungen an der Schnittstelle zwischen Theologie und Sozialwissenschaften ausblenden, die nach der Möglichkeit eines reflektierten und differenzierten Beitrags der Religion zu Begründung und zum Erhalt ziviler Freiheitsrechte fragen. Die eingangs angefertigte Skizze der katholischen Soziallehre und ihrer Spuren bis in die Gegenwart hinein zeigen allerdings, dass dieses Bild auf den Katholizismus des 19. Jahrhunderts vollumfänglich zutrifft und sich auch die heute geltende Lehre von diesem Erbe nicht gänzlich gelöst zu haben scheint.

Positiv gesprochen lassen sich aus dieser Außenwahrnehmung allerdings durchaus Kriterien gewinnen, anhand derer die vielfältigen Ansätze der akademischen Theologie auf ihre Eignung für einen zivilgesellschaftlichen Part hin beurteilt werden können. Zukunftschancen haben demnach solche Ansätze, die sich – mit Dreiers Worten – »zu ihrer eigenen Relativität bekennen« bzw. die sich – im Bild von *Hans Joas* – auf eine ebenso verbindliche wie innige Beziehung auf ihr Ideenmaterial einlassen im vollen Bewusstsein über die Kontingenz ihres Stoffs. Gefragt sind Ansätze, die offen und möglicherweise auch ein bisschen humorvoll ihrer eigenen Historizität ins Auge sehen. Zentrale Themen einer in diesem Sinne aussichtsreichen Theologie sind, in den Worten des amerikanischen Theologen *David Tracy*, ein »nichtautoritärer Begriff von Autorität und Norm« und ein »nicht-traditionalistisches Verständnis von Tradition«. ²⁴

24 *David Tracy*, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, 100 (übers. von Annette Langner-Pitschmann).