

Kirche und Gesellschaft



Claus Dierksmeier

Freiheit und Religion

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:

April 2017, Nr. 439: Thomas Rusche

Digitale Transformation unserer (Wirtschafts)-Gesellschaft

Mai 2017, Nr. 440: Gerhard Kruijff

Darf man noch Fleisch essen?

Juni 2017, Nr. 441: Elke Mack

Was hält Europa und den Westen zusammen?

VORSCHAU:

Oktober 2017, Nr. 443:

Jonas Klur zum Themenbereich „Ethik und Internet“

November 2017, Nr. 444:

Christof Mandry zum Themenbereich „Europäische Öffentlichkeit/Europäische Diskurse“

Dezember 2017, Nr. 445:

Michael Schramm zum Themenbereich „Wirtschaftsmetaphysik“

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Straße 33

41065 Mönchengladbach

Tel. 0 21 61/8 15 96-0 · Fax 0 21 61/8 15 96-21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Redaktion:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2017

© J.P. Bachem Medien GmbH, Köln

ISBN 978-3-7616-3194-2

Die Freiheit zur religiösen Selbstbestimmung ist Fanatikern ein Dorn im Auge. Religiöse Fundamentalisten wollen sie auf die Freiheit zu einer einzigen Religion und Lesart derselben verengen; säkulare Fundamentalisten meinen, im Interesse der bürgerlichen Freiheiten sei es angeraten, Religion und Theologie soweit als möglich aus dem öffentlichen Leben und Bewusstsein zurückzudrängen. In diesem seit jeher spannungsreichen Themenfeld tritt immer wieder eine argumentative Grundfigur auf:

Hinter den Spannungen von *Glaubensgemeinschaften* und *Staaten* stünden angeblich kontroverse Geltungsansprüche von *Religion* und *Recht*. Deren *Kampf in der Praxis* speise sich, so heißt es oft, aus einem – letztlich unauflöslichen – *Streit der Theorien* zwischen *spiritueller* und *säkularer Freiheit*. Dagegen möchte ich in diesem Beitrag zeigen, dass *der Idee nach* Kirchen und Glaubensgemeinschaften einerseits und Staaten beziehungsweise Rechtsgesellschaften andererseits keineswegs zur wechselseitigen Übergriffigkeit verurteilt sind und dass der Konflikt von spiritueller und säkularer Freiheit zumindest *auf der Ebene der Prinzipien* und im Namen derselben friedlich beigelegt werden kann.

Ich beginne beim Toleranzgebot in der Fassung von Hans Küngs *Projekt Weltethos* (1). Danach widme ich mich dessen Infragestellung sowohl durch *religiösen* Fundamentalismus (2) als auch durch *säkularen* Fundamentalismus (3). Beide Einwände versuche ich zu entkräften und im Zuge dessen das Toleranzgebot aus Gründen zu bestärken, welche Gläubige wie Nicht-Gläubige zu überzeugen beabsichtigen. Dazu stütze ich mich auf eine Freiheitsphilosophie, orientiert an der Unterscheidung zwischen *quantitativer* und *qualitativer* Freiheit (4). Der Beitrag endet mit einer kurzen Zusammenfassung (5).

1) Das „Projekt Weltethos“

In den vergangenen Jahrzehnten hat die von Hans Küng begründete *Stiftung Weltethos* die ethischen Konvergenzen der Weltreligionen aufgearbeitet, um dem Eindruck einer weltweiten moralischen Divergenz und eines unvermeidlichen „clash of civilizations“ (Huntington) entgegenzuwirken. Ebenso haben sich Hans Küng und sein Team bemüht, das *Projekt Weltethos* durch säkulare Argumente zu stützen.¹ Die im Zuge dieser Arbeiten herausgestellten Prinzipien – die *Goldene Regel der Gegenseitigkeit*, das *Prinzip der Mitmenschlichkeit* sowie die Grundwerte der *Ehrlichkeit* und *Partnerschaft*, der *Gerechtigkeit* und *Friedfertigkeit* – sollen so auch für Atheisten und Agnostiker verständlich und verbind-

lich gemacht werden, um eine stabile Grundlage für einen Dialog über alle zivilisatorischen Grenzen hinweg zu liefern.

Da diese Werte klarerweise einen intoleranten Übergriff in die Freiheits-sphären Anders- und Nichtgläubiger untersagen, hat Hans Küng gefordert, auch und gerade gläubige Menschen sollten, bei allem Festhalten an der Wahrheit und Verbindlichkeit ihres jeweiligen Bekenntnisses im religiösen *Innenverhältnis*, im *Außenverhältnis* zu anderen Menschen stets Toleranz gelten lassen.

Das sehen Fundamentalisten bekanntlich anders. Sie versteifen sich umgekehrt darauf, dass aus der unbedingten Wahrheit ihrer Überzeugungen im religiösen *Innenverhältnis* eben auch unbedingte Handlungsgebote für das *Außenverhältnis* folgen; und das nicht selten mit menschenverachtenden Konsequenzen. Ein Beispiel: Der Anführer des Islamischen Staates (IS), Abu Bakr al-Baghdadi, ist islamischer Theologe. Obschon seine Lesart von Koran und Scharia unter muslimischen Theologen höchst umstritten ist, folgen ihm gleichwohl hunderttausende Menschen – gläubig. Nach seiner und ihrer Lesart scheint es erlaubt, im Dienste des Glaubens Ungläubige zu töten und hierzu selbst Kinder als Selbstmordattentäter einzusetzen.²

Damit treiben wir auf ein fundamentales Problem des Toleranzgebots zu. Man kann zwar *fordern*, Gläubige mögen sich gegenüber Anders- und Nichtgläubigen bitte tolerant verhalten. Aber lässt sich dies auch so *begründen*, dass selbst *Fundamentalisten* die Verbindlichkeit des Toleranzgebots erkennen und anerkennen könnten? Gibt es Argumente, die auch von *ihrer* Logik aus Sinn machen und sie zum Einlenken auf friedfertigeren Pfade bewegen vermögen? Oder muss man schlicht an- und hinnehmen, dass Religion unausweichlich zur Verabsolutierung ihrer Ansprüche neigt so dass ihr, falls überhaupt, nur durch säkulare Gegenmächte oder spirituelle Gegenentwürfe etwas Toleranz abzurufen sei?

2) Gegen religiösen Fundamentalismus

Da das Töten von Menschen in den Zuständigkeitsbereich der Rechtsordnung fällt, bietet es sich an, zuerst zu überdenken, was Recht eigentlich rechtens und staatlichen Zwang legitim macht. Wenn ein liberaler Rechtsstaat das Töten von Menschen aufgrund ihres Glaubensbekenntnisses unter Strafe stellt, so muss er sich ja nicht in erster Linie den möglichen Opfern, deren Freiheiten er schützt, erklären, sondern den Tätern gegenüber rechtfertigen. Schließlich greifen Verbot, Zwang und Strafe, wo nötig gewaltsam, in die Freiräume letzterer ein: Handelt es sich da-

bei, wie jene behaupten könnten, um eine illegitime Beschränkung ihrer religiösen Freiheiten? Werden innerhalb westlicher Rechtsordnungen also fundamentalistisch orientierte Subjekte lediglich zu bloßen Objekten säkularer Rechtsordnungen herabgesetzt? Instrumentalisiert man sie, ihrer eigenen Freiheit zuwider, für von ihnen nicht geteilte bürgerlich-liberale, säkulare Vorstellungen vom guten Leben?

Sehen wir genauer hin: Üblicherweise rechtfertigen Rechtsphilosophen die Untersagung von Gewalt zwischen Bürgern über das Prinzip der Gegenseitigkeit: Niemand sollte Handlungen begehen, deren Anwendung auf sich selbst er ablehnt. Beispielsweise könnten Angehörige einer Religion, die Vertreter eines anderen Glaubens aufgrund ihres Bekenntnisses hinrichten wollen, doch kaum ihrer eigenen Hinrichtung durch Andersgläubige zustimmen, heißt es. Wenn man derlei Verhalten also unterbinde, tue man Fundamentalisten kein Unrecht an, sondern setze nur ihren eigenen Anspruch auf Rechtsschutz konsequent durch – eben auch gegen sie selbst.

Hinter diesem Argument steht die von Immanuel Kant vertretene und heute weithin akzeptierte Position, Eingriffe in die äußere Freiheit anderer Menschen nur auf der Grundlage von allgemeinen Gesetzen für legitim zu erachten, welche Freizügigkeit lediglich nach Gründen einschränken, die im Hinblick auf die Freiheit eines jeden Menschen ausgerichtet und damit für alle Personen (Gläubige wie Ungläubige, Angehörige dieser wie jener Weltanschauung) zustimmungsfähig sind.

Knifflig wird es darum indes, wenn man Menschen begegnet, die sinngemäß sagen: „Weil ich Dich, Ungläubigen, töten will, gestehe ich auch Dir zu, Dich ebenso an mir zu versuchen. Lassen wir es drauf ankommen!“ Diesem Problem einer *konsistent* fundamentalistischen Position, die dem Reziprozitätstest standhält, kommt man so nicht bei. Wie sollte man dem, der die Auflösung der jeweiligen Gesellschaft und das Vernichten seiner selbst in Kauf nimmt, im Namen (s)eines aufgeklärten Selbstinteresses zur Mäßigung raten? Anders formuliert: Was ist zu tun, falls – etwa aus dem Glauben einer angeblich von Gott gewollten Rangordnung zwischen Menschengruppen, Geschlechtern, etc. – dem ethischen Universalisierungsgrundsatz rundheraus die Zustimmung verweigert wird?

Kant zufolge wäre eine solche, fundamentalistische Haltung interessanterweise nicht nur dem liberalen Recht, sondern auch als der Idee der Religion zuwider. Denn ein Fundamentalist, der sich befugt und berufen glaubt, andersgläubige Menschen zu töten, missverstehe das Wesen der

Religion; er handelt irreligiös, ja antireligiös, meint Kant, selbst wenn er dies im Rückgriff auf Gottes vermeintlichen Befehl tut:

Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle. – Daß es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken: er muß sie doch für Täuschung halten. (Kant, Werke, Akademieausgabe, AA VI, 63)

Um diese Aussagen richtig einordnen zu können, muss man wissen, dass Kant ein gläubiger Mensch war. Auf der Ebene der *Prinzipien* bestand für ihn kein Gegensatz zwischen Freiheit und Religion. Ganz im Gegenteil: Freiheit – recht verstanden – und Religion – richtig gedeutet – bestärken einander.³ Denn Freiheit, so Kant, findet nur in ihrer moralischen Bindung vollauf zu sich selbst. Und die Unbedingtheit jener ethischen Selbstbindung verkörpert sich im Idealfall im religiösen Symbol. Wahre Religion liefert daher eine symbolische Deutung der Welt, die aus moralischer Freiheit hervorgeht und sie unterstützt.

Ich meine, in eben dieser Idee einer von sich heraus auf moralisches Verhalten verpflichteten – und deshalb jedweder tätigen Intoleranz abholden – Religion liegt der Schlüssel, um dem Fundamentalismus auf faire Weise in Schranken zu weisen. Es kommt darauf an, Grenzen zu formulieren, die, statt von außen zu kommen, *aus der Idee der Religion selbst* folgen. Religiösen Fanatikern muss dargelegt werden, dass die Verabsolutierung ihres religiösen Standpunktes *schon diesem selbst* – und nicht erst den liberalen Verfahren offener Gesellschaften – zuwider ist.

Gerade dies löst m.E. die Religionsphilosophie Kants besonders überzeugend. Ihr zufolge missversteht religiöse Botschaften, wer sie als Zeichen mit zweistelliger Bedeutungsfunktion – hier das Zeichen, dort das Bezeichnete – ansieht. Heilige Schriften funktionieren nicht wie Verkehrszeichen, die eine eindeutige Bedeutung haben, gleichgeltend für und gleichgültig gegen jeden Betrachter. Eine individuelle Deutung derselben ist so überflüssig wie unerwünscht. Religion hingegen kommuniziert anders, dreistellig; nämlich über Symbole, bei denen in die Mitte zwischen das Zeichen und das Bezeichnete die Gläubigen eintreten. Oh-

ne sie als Interpreten wird der Bedeutungsfluss von Zeichen zu Bezeichnetem unterbrochen und kein spiritueller Funke übertragen. Nur durch die interpretativen Vermittlungsleistungen der Gläubigen hindurch kann religiöser Strom fließen.

Der religiöse Fundamentalist vereitelt also sein erklärtes Anliegen, wenn er anderen Menschen versagt, was ihn persönlich religiös elektrisiert. Er selbst kann – so das entscheidende Argument – die Wahrheit seines Bekenntnisses nur auf eine Weise erfassen, die er, sofern er seine Mitmenschen denn tatsächlich zum *Glauben* führen will, ihnen ebenfalls zustehen muss. Diejenigen, die er bekehren will, werden nur auf je individuelle Weise – oder niemals – sich die Botschaft religiöser Symbole aneignen.

Denn während Verkehrszeichen in ‚blindem Gehorsam‘ befolgt werden können, erfordern religiöse Symbole ‚sehenden Gehorsam‘: Ihre Verbindlichkeit entsteht allein im persönlichen Aneignungsakt und artikuliert sich daher in der Sprache der beteiligten Individuen, die sich dabei des je und je kulturell unterschiedlich geprägten Vokabulars ihrer jeweiligen Lebenswelt bedienen. Die *Einzigartigkeit* religiöser Wahrheit im Innenleben und die *Pluralität* ihrer jeweiligen äußeren Ausdrucksformen widersprechen einander daher keineswegs, sondern erstere bedingt letztere. Darum ist eine intolerante Religionsausübung dem wahren Wesen der Religion zuwider und Fundamentalismus irreligiös. Also werden in der Forderung nach Toleranz spirituelle Menschen in ihrer religiösen Freiheit keineswegs beschnitten, sondern bestätigt.

3) Gegen säkularen Fundamentalismus

Hiermit ist das Verhältnis zwischen Religion und Freiheit aber nur zur einen Seite hin geklärt. Einem harmonischen Verhältnis beider Ideen und Lebensmächte steht ja heutzutage nicht nur spiritueller, sondern auch säkularer Fundamentalismus entgegen. Darum müssen wir noch dem umgekehrten Einwand begegnen, dass Religion stets, selbst noch als Ausfluss und symbolische Form moralischer Autonomie, einen Affront gegen die bürgerliche Freiheit beinhaltet, was eigentlich im Namen und Interesse liberaler Lebensverhältnisse bekämpft werden müsse.

Bestimmte, vor allem neoliberale und libertäre Freiheitsphilosophen haben mit jeder – auch mit einer sich moralisch selbst bindenden – Religion ein Problem. Denn wer Freiheit als größtmögliche Auswahl an Optionen und weitest gehende Freizügigkeit versteht, wird aus Spiritualität kaum schlau. Wer Freiheit vor allem in Unabhängigkeit und Ungebun-

denheit sucht, dem ist Religion, aufgrund der Bindungen, die sie auferlegt, schnell ein Dorn im Auge. Friedrich August von Hayek (1899-1992) etwa behauptet, dass ein „Jesuit who lives up to the ideals of the founder of his order“ als unfrei zu gelten habe, weil ihm seine geistliche Widmung zahlreiche Optionen verwehre.⁴ – Stimmt das?

Nun, wenn ein Jesuit auf gewisse Freizügigkeiten verzichtet, verfügt er gar nicht zwangsläufig über *weniger* Optionen, sondern zunächst einmal über *andere*: solche etwa, die erst aus intensiver Widmung und Konzentration auf spirituelle Ziele entstehen und in einem rein säkular ausgerichteten Leben weniger vorkommen. Doch – um das Argument vollends auszuspielen – selbst falls jenem Jesuiten tatsächlich eine geringere Anzahl an Auswahlmöglichkeiten zu Gebote stände, könnte es dennoch um seine Freiheit gut bestellt sein. Wenn sich ihm nämlich erst durch Abstinenz von bestimmten Verhaltensweisen und einer dadurch begünstigten Hinwendung zu geistigen Gütern andere Dimensionen des Selbst- und Weltbezugs auftun, die ihm ansonsten verschlossen blieben, und falls zudem jene neuen Optionen ihm weit mehr bedeuten als die im Zuge meditativer Praxis sowie kontemplativer Disziplin aufgegebenen, würde dann nicht die religiöse Bindung seine Freiheit eher stärken als schwächen?

Solche Phänomene sind nicht nur bei religiösen und spirituellen Bindungen zu beobachten. Dazu ein ganz weltliches Beispiel: der Umgang mit Nikotin. Freiheit besteht ja nicht nur darin, möglichst viele Gelegenheiten zum Rauchen zu haben, sofern man dies wünscht. Sondern Freiheit kann auch darin gefunden werden, dem eigenen Bedürfnis zu rauchen, nicht stattzugeben, weil man sich – um anderer Ziele, etwa der Gesundheit, willen – von jenem Verlangen zu distanzieren sucht. In philosophischer Fachsprache: Nicht nur Präferenzen *erster* Ordnung (= zu rauchen) gehören zur Freiheit, sondern auch deren Umformung durch Präferenzen *zweiter* Ordnung (= autonom darüber zu befinden, ob man rauchen will oder nicht).

Zu einem vollständigen Verständnis von Freiheit gehören daher noch zwei weitere wichtige Aspekte. Zum einen die *interne* Bedingtheit von Präferenzen: Der bloße Wunsch, keinerlei Vorliebe für Zigaretten zu haben, lässt die Lust auf Glimmstengel ja zumeist nicht sofort erlöschen. Zum anderen *externe* Bedingungen, welche unsere Präferenzen beeinflussen: eine Umwelt etwa, die das Rauchen als besonders attraktiv oder abscheulich portraitiert. Wer das Rauchen aufgeben will, möchte nicht durch Suggestivwerbung ständig dazu erneut verführt werden. Insofern folgt aus dem *direkten* Anspruch auf Freiheit ein *indirektes* Verlangen,

unsere eigenen Vorlieben sowie die Kontexte unserer Freiheit mitzugestalten. Auch die sozialen, kulturellen und politischen Kontexte, unter welchen sich unsere Einstellungen und unsere Fähigkeit zur Selbstkritik sowie zur Selbstkontrolle ausformen, gehören zur Theorie der Freiheit hinzu.⁵

Anders formuliert: Zur *deskriptiven* Erfassung unserer Freiheit bedarf es *präskriptiver* Aspekte. Denn um Freiheit korrekt zu *beschreiben*, müssen wir erkennen, was wir uns (im Namen eben jener Freiheit) immer schon selber *vorschreiben*. Die Faktizität von Freiheit lässt sich mithin nur ermessen im Rückgriff auf ihre normativen Zielvorgaben. Ideale gehören zur Realität der Freiheit; positivistisch ‚wertfrei‘ lässt sie sich nicht erfassen. Der idealistische Gehalt der Freiheitsidee gehört zur realistischen Beschreibung ihres Wirkens.

Für die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Freiheit folgt daraus zweierlei. Statt einer dem spirituellen Leben und seinen Normen ganz äußerlich bleibenden, rein mengenmäßigen Betrachtung der Optionen gläubiger Menschen hat die Freiheitstheorie das Phänomen normativer – auch religiöser – Selbst- und Wertbindungen sehr ernst zu nehmen. Anstatt diese so schlicht wie schlecht als Minderung an Freizügigkeit zu verbuchen, wäre vielmehr zu prüfen, ob und inwiefern es sich dabei nicht auch um Formen persönlicher wie gemeinschaftlicher Autonomie handeln mag, welche menschliche Freiheit zu steigern vermögen.

Die katholische Tradition hat derlei stets gesehen. Schon im Mittelalter unterschied man zwischen einer moralisch beliebigen ‚libertas indifferentiae‘ und einer wertorientierten ‚libertas excellentiae‘;⁶ und seither gehört das Drängen auf „verantwortliche Freiheit“ zum festen Bestandteil katholischer Soziallehre.⁷ Wer Freiheit als Geschenk des Höchsten begreift, ist weniger geneigt, Wert und Wesen der Freiheit allein über Kalküle der Nutzen- oder Optionenmaximierung zu bemessen,⁸ und findet sich womöglich auch eher bereit, die Freiheit anderer selbst dann zu fördern, wenn dies dem Eigennutz abträglich erscheint.⁹ Wer Freiheit nicht nur als Anrecht, sondern auch als Auftrag versteht, sollte anderen ebenfalls zur Freiheit verhelfen, wie es beispielsweise die lateinamerikanische Befreiungstheologie nachdrücklich fordert.¹⁰ Weiter: Wo religiöse Weltverständnisse noch den Fernsten zum Nächsten erklären, rufen sie typischerweise dazu auf, die Möglichkeitsbedingungen der Freiheit aller Menschen, auch weit entfernt lebender Personen sowie zukünftiger Generationen, zu verbessern.¹¹

Diese Beispiele zeigen die Religion wiederholt eher als Freund statt als Feind einer universal gedachten Freiheit. Wie lässt sich diese Einsicht systematisch auf den Begriff bringen, so dass wir klare Wegmarken für das Verständnis von Freiheit und Religion insgesamt – und damit auch für mögliche Konfliktverhältnisse zwischen beiden – gewinnen?

4) Quantitative versus qualitative Freiheit

In der gegenwärtigen Freiheitsphilosophie lassen sich zwei polarkonträre Arten von Freiheitsverständnissen unterscheiden: orientiert entweder an der Kategorie der *Quantität* oder der *Qualität*.¹² Während es *quantitativ* gedachter Freiheit, idealtypisch zugespitzt, auf ein „je mehr, desto besser“ an Freiheitsoptionen ankommt, setzt *qualitativ* ausgerichtete Freiheit ihren Akzent umgekehrt auf ein „je besser, desto mehr“. *Quantitative* Freiheit umschreibt also ein maximierendes Grundanliegen mit dem Ziel einer höchstmöglichen *Anzahl* oder größtmöglichen *Ausdehnung* individueller Wahlmöglichkeiten. Die Idee der *qualitativen* Freiheit will uns demgegenüber für das notwendige *Bewerten*, *Schaffen* und *Verändern* jener Möglichkeiten sensibilisieren: einige sollten wir besonders fördern, andere weniger. Während *quantitative* Freiheit darauf sinnt, *wie viel* Freiheit den Einzelnen gewährt wird, achtet *qualitative* Freiheit darauf, *welche* Freiheiten wir einander einräumen und *wessen* Freiheit wir von Fall zu Fall ermöglichen. – Welchen praktischen Unterschied für das Verhältnis zur Religion machen diese theoretischen Unterscheidungen?

Wer Freiheit rein quantitativ definiert, dem bleibt keine Alternative, als sich bei in Konkurrenz stehenden Alternativensets für diejenigen zu entscheiden, die insgesamt mehr Optionen beziehungsweise Folgeoptionen zu bieten versprechen. Nehmen wir zur Erörterung nochmals jenen von Hayek erörterten Jesuiten in den Blick. Falls ihm aufgrund spiritueller Widmung tatsächlich eine *geringere Anzahl* an Optionen zur Verfügung stände, wäre dies im Lichte rein quantitativ operierender Freiheitsphilosophie sogleich theoretisch als Freiheitsverlust zu beklagen – und praktisch zu bekämpfen. Ein bedenkliches Ergebnis. Denn, wie gesehen, vielleicht enthält ja gerade sein quantitativ reduziertes Set an Möglichkeiten die von ihm qualitativ *erstrebten* Elemente. Unser Jesuit könnte sich also im Rahmen der Vorgaben seines Bekenntnisses durchaus freier fühlen als außerhalb jener Lebensform, ohne darin notwendigerweise zu irren.

Einen solchen Gesichtspunkt jedoch kann nur ein *qualitatives* Freiheitskonzept einfangen, in dem *Auswählen* vor *Abzählen* kommt. Zuerst ist die Art und Güte der in Rede stehenden Optionen zu evaluieren, und danach sind einige davon zu mehren und andere zu mindern. Jene Bewertung setzt indes Werte und Normen voraus, von denen her sich unsere Lebenschancen überhaupt als mehr oder weniger sinnvoll einstufen lassen. Und somit steht qualitativ gedachte Freiheit prinzipiell spirituellen Deutungsangeboten offen gegenüber, da religiöse Symbole und spirituell inspirierte Lebensformen Menschen dabei helfen, sich existentiell zu orientieren und ihre Chancen zu bewerten.

Im direkten Vergleich: Das Modell *quantitativer* Freiheit sieht im Mitmenschen mögliche Störer einer sich in Independenz und Indifferenz gefallenden Freiheit, die sich von ihren sozialen, moralischen oder religiösen Bindungen nach Gutdünken isolieren kann. Die Frage nach einer liberalen Gestaltung der Lebensverhältnisse wird daher beantwortet nach der rein quantitativen Gleichung: mehr Independenz = weniger Dependenz = mehr Freiheit.

Demgegenüber wird aus der Perspektive *qualitativer* Freiheit Autonomie auch in dependenten Relationen (Hilfsbedürftigkeit, Kindheit etc.) und interdependenten Lebensverhältnissen (Ehe, Freundschaft, Gemeinschaft) sichtbar. Denn sie stellt die Frage voran, *welche* Formen von *wessen* Dependenz und Interdependenz am ehesten die Autonomie aller Beteiligten fördert. Und dabei zeigt sich dann: Manche – gerade auch religiös generierte und/oder spirituell motivierte – Rahmenvorgaben, die individuelle Freizügigkeit beschneiden, ermöglichen dadurch bessere Freiheit für alle, zum Beispiel indem sie die Intaktheit von Zivilisation sowie der sie stützenden Werte und Tugenden fördern.

Dazu zwei Beispiele: Wer heiratet, reduziert dem eigenen Versprechen nach die Quantität möglicher Verhältnisse zur Betätigung seiner sexuellen Freiheit drastisch: von immerhin einigen Milliarden Menschen auf genau einen – und verspricht sich doch genau davon eine gesteigerte Qualität seiner in und aus jener Bindung heraus gedeihenden Freiheiten. Oder: Wer einem Freund auch unter schwierigen Umständen das Wort hält, vergibt womöglich zahlreiche andere Optionen, betätigt und bestärkt aber die eigene Freiheit gerade vermittels jener einen Bindung, an der er festhält. Entsprechend vertritt die Theorie qualitativer Freiheit: *Weniger* kann zwar nie *mehr*, wohl aber bisweilen *besser* sein.

Dem *quantitativen* Freiheitsdenken mangelt es an Sensibilität für solche Abwägungen. Denn streng genommen erlaubt ein rein mengenorientier-

tes Denken keinerlei Differenz hinsichtlich der Applikation der Idee der Freiheit. Mehr Optionen müssen *überall* und *stets* als vorzugswürdig gelten. Für Formen von Spiritualität, die auf Genügsamkeit, Bescheidenheit, Demut, Nächstenliebe, Selbstbeschränkung usw. setzen, gibt es da kaum Verständnis. Folgerichtig kommt es stets zu Konflikten, wo Gemeinschaften dem quantitativen Maximierungsimperativ Einzelner ein um bestimmte Optionen reduziertes Profil entgegensetzen. Der unendliche Streit zwischen Libertarismus und Kommunitarismus führt das gut vor Augen. Kurz: Dem rein quantitativen Freiheitsdenken fehlt ein Maßstab für die Sinnhaftigkeit und Wertigkeit unserer unterschiedlichen Freiheiten sowie für deren Interdependenz.

Das heißt nun keineswegs, dass die Theorie qualitativer Freiheit alles gutheißt, was im Namen der Religion daherkommt. Wer Freiheit zunächst qualitativ denkt, steht zwar dem Phänomen religiöser Widmung und spiritueller Bindung zunächst einmal wohlwollend gegenüber, tritt aber nichtsdestoweniger kritisch auf den Plan, wo die Freiheiten anderer Menschen im Namen eines bestimmten Glaubens beschnitten werden. Gerade im Namen qualitativer Freiheit sind die Prozeduren religiöser Selbstartikulation auf ihre Freiheitsverträglichkeit hin zu überprüfen und alle Religionsgemeinschaften dementsprechend darauf zu verpflichten, zu respektieren, dass Menschen sich in spirituellen Dingen frei bilden und entscheiden, auch und gerade wo dies einschließt, dass sie sich über alternative – nicht zuletzt: irreligiöse – Weltanschauungen informieren und diesen folgen. Mithin kann die Theorie qualitativer Freiheit differenzierter urteilen und wird Religiosität weder pauschal verdammen noch gutheißen.

Dabei kann die Theorie qualitativer Freiheit zudem quantitative Aspekte problemlos integrieren. Zunächst wird der Vorrang einer bestimmten Gruppe von Freiheiten (als besonders wesentlich) vor einer anderen (als weniger zentral) herausgearbeitet. Beispielsweise dürfte von den meisten Menschen wohl die Freiheit, sich im politischen Raum sowohl rechts wie links äußern zu können, als bedeutender eingestuft werden, als die Freiheit, auf einer Landstraße sowohl die linke wie die rechte Fahrbahn befahren zu dürfen. Eine Einschränkung der ersten Freiheit ruiniert eine offene Gesellschaft; eine Begrenzung der zweiten mag sie verbessern. Im Anschluss an solche qualitativen Abstufungen wäre dann noch innerhalb beider Gruppen die Frage nach den quantitativen Grenzen konkurrierender Freiheiten zu erörtern. Im ersten Fall ist also etwa zu überlegen, wo die Meinungsäußerungsfreiheit mit anderen Freiheitsrechten

konkurriert oder kollidiert, während im zweiten Fall auszutarieren wäre, welche Regeln am ehesten der Freiheit aller Verkehrsteilnehmer dienen.

Beide Bestimmungen, das *Abwägen* zwischen unterschiedlichen und das *Abwiegen* von gleichartigen Optionen, sollten freiheitlich erfolgen. Anders als rein quantitative Modelle, die aufgrund ihres monodimensionalen Parameters zumeist zu einer Diktatur der Maximierungsexperten neigen, können qualitative Ansätze deshalb überhaupt nicht ohne menschliche Urteilskraft funktionieren. Sie operieren also nicht technokratisch, sondern demokratisch und verfolgen dabei Freiheit nicht nur als Ziel offener Gesellschaften, sondern wählen sie auch zum Mittel und zur Methode, dieses Ziel zu erreichen. Somit liefert die Theorie *qualitativer* Freiheit eine umfassendere und zugleich konsequentere Form des Liberalismus.

Dabei steht die Theorie der *qualitativen* Freiheit im Einklang mit aufgeklärter Religiosität. Das Mandat eines an der Idee *qualitativer* Freiheit orientierten Sicherstellens der friedlichen Pluralität der Weltanschauungen gleicht ja, wie wir gesehen haben, keinem Imperativ zur Säkularisierung der Lebenswelt. Und die freiheitsphilosophisch hier eingeforderte Gewissensfreiheit der Bürger samt weltanschaulicher *Neutralität* des Staates wird ja keineswegs nur von *säkularen*, sondern auch von etlichen *spirituellen* Selbstverständnissen aus gefordert: als Ausdruck eines Respekts vor der Unverfügbarkeit des persönlichen Gewissens und/oder der Unvertretbarkeit des individuellen Gottesverhältnisses.¹³

Im Ergebnis heißt das: Die Freiheit *zur* Religion ist weder mehr, noch weniger zu schützen als die Freiheit *von* der Religion.¹⁴ Die Theorie qualitativer Freiheit bewertet vielmehr jeglichen Freiheitsgebrauch danach, ob und wie er die ungleichartigen, aber gleichförmigen Freiheiten anderer schützt und steigert. Religionsfreiheit wäre demnach daraufhin zu prüfen, ob und wie ihr Gebrauch alternative Formen der Spiritualität attackiert oder nivelliert. Schranken, die der Religionsausübung im Namen und Interesse religiöser Freiheit selbst begegnen, wird sie – sofern die Religion im Einklang mit ihrer eigentlichen Idee stehen will – nicht als *Negationen*, sondern als *Manifestationen* ihres Auftrags bestärken. Bildlich gesprochen: Religiöse Freiheit sollte die freiheitsrechtlichen Grenzen ihres Wirkens als die unerlässliche Haut ihres eigenen Organismus begreifen und nicht als die unleidliche Zelle eines Gefangenen.

5) Zusammenfassung

Das *Projekt Weltethos* sucht nach einem Wertefundament für alle – gläubige wie nicht-gläubige oder auch agnostische – Weltbürger, welches sie zur wechselseitigen Toleranz und Kooperation bewegt. Damit Personen unterschiedlichster Herkunft im Ausgang von ihren jeweiligen Bekenntnissen über Strittiges friedlich kommunizieren können, muss wenigstens auf der Prinzipienebene der Konflikt zwischen spiritueller und säkularer Freiheit beigelegt werden.¹⁵ Eine Analyse der Idee der Freiheit zeigt, dass dies zwar nicht im Rahmen eines quantitativ dominierten, wohl aber auf der Grundlage eines qualitativ orientierten Freiheitsverständnisses möglich ist. Während quantitative Freiheitslehren den Religionen gegenüber prinzipiellen Argwohn hegen, weil und insofern sie manche Optionen zurückweisen und zur individuellen wie kollektiven Selbstbindung aufrufen, verschließt sich qualitative Freiheit allein dem Fundamentalismus, der Freiheit nur für die eigene Botschaft und Lebensform, nicht aber für konkurrierende Bekenntnisse und Praktiken zulassen will.

Um es bildhaft auszudrücken: Eine rein quantitative Freiheitstheorie identifiziert sich mit dem weißen Licht abstrakter Optionen und erblickt in den farbigen Konventionen und bunten Traditionen spirituellen Lebens schlechterdings Gegner. Qualitative Freiheitstheorie hingegen erkennt letztere als Spektralfarben: als Aspekte des weißen Lichts der Freiheit im Prisma lebensweltlicher Spezifität und Symbole. Während also quantitative Freiheit die religiöse Buntheit bekämpft, richtet sich qualitativ ausgerichtete Freiheitsphilosophie lediglich gegen das Schwarz der Fanatiker.

Anmerkungen

¹ Vgl. Küng 2012. Kuschel 2011. Kuschel 1999. Schönherr-Mann 2010. Schönherr-Mann/Küng 2008.

² Siehe „Abu Bakr al-Baghdadi: So tickt der Kopf des ‚Islamischen Staats‘“, Focus Online, 19.2.2015, http://www.focus.de/politik/ausland/islamischer-staat/phantom-abu-bakr-al-baghdadi-er-liebte-schon-in-seiner-jugend-die-macht-neue-details-ueber-den-is-terrorfuersten_id_4487008.html.

³ Vgl. zum Folgenden insgesamt: Dierksmeier 1998.

⁴ Hayek 1960, S. 14.

⁵ Vgl. Dworkin 1998, S. 15.

⁶ Vgl. Pinackers 1995.

⁷ Vgl. Benedict XVI. 2009.

⁸ Vgl. Rahner 1970.

⁹ Vgl. Lehmann 2003.

¹⁰ Im 20. Jahrhundert berief sich die befreiungstheoretische Bewegung in Lateinamerika auf das intellektuelle Erbe einer (theologisch) die Freiheit des Menschen als Geschenk Gottes ansehenden beziehungsweise (philosophisch) alle Personen zum eigenen Vernunft- und Freiheitsgebrauch ermutigenden Tradition, die sich aus Kommentaren und Interpretationen der Moralphilosophie von Thomas von Aquin durch Francisco de Vitoria (1483-1546), Domingo de Soto (1494-1560), Bartolomé de las Casas (1484-1566) und Alonso de la Vera Cruz (1507-1548) speist. Dies gilt besonders für die befreiungstheologischen Schriften von Gustavo Gutierrez (Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, Maryknoll, New York 1973) und Ignacio Ellacuría (Ignacio Lee Michael Edward Ellacuría, *Ignacio Ellacuría: Essays on History, Liberation and Salvation*, 2013) sowie für die befreiungspädagogischen Werke von Paulo Freire (Paulo Freire und Antonio Faundez, *Learning to Question: A Pedagogy of Liberation*, Geneva 1989) und nicht zuletzt für die Befreiungsphilosophie von Enrique Dussel (Enrique D. Dussel, *Philosophy of Liberation*, Maryknoll, New York 1985).

¹¹ Vgl. Baraúna 1967.

¹² Hierzu ausführlich: Dierksmeier 2016.

¹³ Vgl. Dierken 2005.

¹⁴ Vgl. Dierksmeier 1999, *Rechtstheorie* 30: 1, 109-122.

¹⁵ Vgl. Küng 2014, S. 3-7.

Literatur

Baraúna, Guilherme (Hrsg.) (1967): Die Kirche in der Welt von heute: Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des 2. Vatikanischen Konzils. Salzburg.

Benedict XVI. (2009): Charity in Truth – Caritas in veritate: Encyclical Letter. Ft. Collins, CO: Ignatius.

Dierken, Jörg (2005): Selbstbewusstsein individueller Freiheit: Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive. Tübingen.

Dierksmeier, Claus (1998): Das Noumenon Religion: Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. Berlin/New York.

Dierksmeier, Claus (1999): Bundesrepublikanisches Staatskirchenrecht aus kantischer Perspektive. *Rechtstheorie* 30: 1 (1999), 109-122.

Dierksmeier, Claus (2016): Qualitative Freiheit – Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung. Bielefeld.

-
- Dworkin*, Gerald (1998): *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge.
- Hayek*, Friedrich August von (1960): *The Constitution of Liberty*. Chicago.
- Kabat-Zinn*, Jon/*Davidson*, Richard (2012): *The Mind's Own Physician: A Scientific Dialogue with the Dalai Lama on the Healing Power of Meditation*. Oakland.
- Küng*, Hans u.a. (2012): *Handbuch Weltethos: Eine Vision und ihre Umsetzung*. München.
- Küng*, Hans (2014). *We Need Bridge-Builders – No Survival for the World Without a Global Ethic*, in: Byrne, Aran (Hrsg.): *East-West Divan. In Memory of Werner Mark Linz*. London.
- Kuschel*, Karl-Josef (1999): *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*. Düsseldorf.
- Kuschel*, Karl-Josef (2011): *Im Ringen um den wahren Ring: Lessings „Nathan der Weise“ – eine Herausforderung der Religionen*. Ostfildern.
- Lehmann*, Karl (2003): *Frei vor Gott: Glauben in öffentlicher Verantwortung*. Freiburg i.Br.
- Pinackers*, Servais (1995): *The Sources of Christian Ethics*. Washington, D.C.
- Rahner*, Karl (1970): *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche*. München.
- Schönherr-Mann*, Hans-Martin/*Küng*, Hans (2008): *Miteinander leben lernen: Die Philosophie und der Kampf der Kulturen*. München.
- Schönherr-Mann*, Hans-Martin (2010): *Globale Normen und individuelles Handeln: Die Idee des Weltethos aus emanzipatorischer Perspektive*. Würzburg.

Der Verfasser

Prof. Dr. Claus Dierksmeier ist Direktor des *Weltethos-Instituts* und Professor für Globalisierungs- und Wirtschaftsethik an der Universität Tübingen. Seine akademische Arbeit konzentriert sich auf Fragen der Politik-, Religions- und Wirtschaftsphilosophie unter besonderer Berücksichtigung von Theorien der Freiheit und der Verantwortung im Zeitalter der Globalität. Zum Thema des Aufsatzes erschien von ihm 2016 das Buch „Qualitative Freiheit – Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung.“