

missio

Internationales Katholisches Missionswerk e.V.
Fachstelle Menschenrechte

Lydia Klinkenberg

Postfach 10 12 48
D-52012 Aachen
Tel.: 0049-241-7507-00
Fax: 0049-241-7507-61-253
E-Mail: menschenrechte@missio.de

© missio 2017
ISSN 1618-6222

missio-Bestell-Nr. 600342

Spendenkonto
IBAN
DE23 3706 0193 0000 1221 22
BIC: GENODED 1 PAX



66

Menschenrechte

Prof. Dr. Roman
A. Siebenrock
Dr. Martin Affolderbach

**Religionsfreiheit aus
christlicher Sicht**

missio
glauben.leben.geben.

missio
glauben.leben.geben.

Das Anliegen der „Fachstelle Menschenrechte“ ist es, die Kenntnis über die Menschenrechtssituation in den Ländern Afrikas, Asiens und Ozeaniens zu fördern. Um diesem Ziel näher zu kommen, engagieren wir uns in der menschenrechtlichen Netzwerkarbeit und fördern den Austausch der kirchlichen Partner *missios* in Afrika, Asien und Ozeanien mit kirchlichen und politischen Entscheidungsträgern in der Bundesrepublik Deutschland. In der Reihe „Menschenrechte“ werden Länderstudien, thematische Studien sowie die Ergebnisse von Fachtagungen publiziert.

- 9 **Zur Lage der Menschenrechte in Vietnam. Religionsfreiheit**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 230
Human Rights in Vietnam. Religious Freedom
in English (2002) – Order No. 600 231
La situation des Droits de l'Homme au Vietnam. Liberté religieuse.
en français (2002) – Numéro de commande 600 232
- 8 **Genitale Verstümmelung von Mädchen und Frauen. Situationsbericht aus dem Sudan**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 208
Female Genital Mutilation
A Report on the Present Situation in Sudan
in English (2002) – Order No. 600 208
Mutilations sexuelles chez les fillettes et les femmes. Rapport sur l'état de la situation au Soudan
en français (2002) – Numéro de commande 600 208
- 7 **Genitale Verstümmelung von Mädchen und Frauen. Auswertung einer Befragung von Mitarbeiter/innen katholischer kirchlicher Einrichtungen aus 19 afrikanischen Staaten**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 207
Female Genital Mutilation – Evaluation of a Survey Conducted among Staff Members of Catholic Church Institutions in Africa
in English (2002) – Order No. 600 217
Mutilations sexuelles chez les fillettes et les femmes. Évaluation d'une enquête exécutée auprès de collaborateurs d'institutions de l'Église catholique en Afrique
en français (2002) – Numéro de commande 600 227
- 6 **Verfolgte Christen? Dokumentation einer internationalen Fachtagung Berlin, 14./15. September 2001**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 206
Persecuted Christians ? Documentation of an International Conference Berlin 14/15 September 2001
in English (2002) – Order No. 600 216
Des chrétiens persécutés ? Documentation d'une conférence internationale à Berlin 14/15 septembre 2001
en français (2002) – Numéro de commande 600 226
- 5 **Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei – Laizismus = Religionsfreiheit?**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 205
Human Rights in Turkey – Secularism = Religious Freedom?
in English (2002) – Order No. 600 215
La situation des Droits de l'Homme en Turquie. Laïcisme signifie-t-il liberté religieuse ?
en français (2002) – Numéro de commande 600 225
- 4 **Osttimor – der schwierige Weg zur Staatswerdung**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 204
Human Rights in East Timor – The Difficult Road to Statehood
in English (2002) – Order No. 600 214
La situation des Droits de l'Homme au Timor-Oriental – La voie ardue de la fondation de l'État
en français (2002) – Numéro de commande 600 224
- 3 **Zur Lage der Menschenrechte in Indonesien. Religionsfreiheit und Gewalt**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 203
Human Rights in Indonesia. Violence and Religious Freedom
in English (2002) – Order No. 600 213
La situation des Droits de l'Homme en Indonésie. Liberté religieuse et violence
en français (2002) – Numéro de commande 600 223
Situasi HAM di Indonesia: Kebebasan Beragama dan Aksi Kekerasan
in Indonesian (2002) – Order No. 600 209
- 2 **Menschenrechte im Kongo: von 1997 bis 2001 Die schwierige Lage der Kirchen**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 202
Human Rights in the DR Congo: 1997 until the present day. The predicament of the Churches
in English (2001) – Order No. 600 212
Droits de l'Homme en République Démocratique du Congo : de 1997 à nos jours. Un défi pour les Églises
en français (2002) – Numéro de commande 600 222
- 1 **Zur Lage der Menschenrechte in der VR China – Religionsfreiheit**
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 201
Human Rights. Religious Freedom in the People's Republic of China
in English (2002) – Order No. 600 211
La situation des Droits de l'Homme en République populaire de Chine – Liberté religieuse
en français (2002) – Numéro de commande 600 221

Prof. Dr. Roman A. Siebenrock

Roman Siebenrock studierte von 1977 bis 1984 katholische Theologie, Philosophie und Erwachsenenpädagogik an der Universität Innsbruck und an der Universität München. 1993 wurde er promoviert. 1998 wurde er mit dem Förderungspreis des Tiroler Landespreises für Wissenschaft ausgezeichnet. Seit März 2006 ist Siebenrock Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Siebenrock ist Vorsitzender der *Internationalen deutschen Newman Gesellschaft*.

Dr. Martin Affolderbach, Pfarrer/Oberkirchenrat i. R.

Martin Affolderbach war von 1995 bis 2012 Referent im Kirchenamt der *Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD) in Hannover, bis 2001 zuständig für Migration und Ausländerfragen, 2002 bis 2012 tätig als Referent für Islam und Weltreligionen sowie zeitweilig zuständig für Länder des Nahen und Mittleren Ostens. Seit 2011 hielt er Lehraufträge an der Universität Erlangen-Nürnberg, der Universität Bamberg, der *Evangelischen Hochschule Nürnberg* und dem *Protestant Institute of Art and Science* (PIASS) in Butare/Ruanda inne. Homepage: www.affolderbach.de

66

Menschenrechte

Prof. Dr. Roman
A. Siebenrock
Dr. Martin Affolderbach

**Religionsfreiheit aus
christlicher Sicht**

missio
glauben.leben.geben.



Inhalt

5	Prälat Dr. Klaus Krämer: zum Geleit	
6	Teil I: Prof. Dr. Roman A. Siebenrock Das Evangelium von der Würde des Menschen	
6	1. Religionsfreiheit – Ein schwer errungenes und stets gefährdetes Gut	
9	2. Die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht – Zur Genese des Rechts auf Religionsfreiheit	
10	2.1 Das geschichtliche Ringen um die Religionsfreiheit	
11	2.1.1. Schriftbefund und theologische Option für die Opfer	
14	2.1.2 Die Kirche der Väterzeit – Von den verfolgten Gemeinden zur Reichskirche	
16	2.1.3 Christentum als gemeinsamer Horizont – Weltliche und geistliche Vollmacht in der einen mittelalterlichen „Christianitas“	
17	2.1.4 Die Zeit der Reformation – Alte Vorstellungen, neue Ansätze	
20	2.1.5 Die geschichtliche Zäsur – Eine neue Religions- und Staatsphilosophie in den Gründungstexten der Vereinigten Staaten von Amerika	
22	2.1.6 Die europäische Toleranzgesetzgebung und das europäische Toleranzdenken	
24	2.2. Die Lehrtradition von der französischen Revolution bis zum Konzil	
25	2.2.1. Verurteilung der Freiheiten	
26	2.2.2 Vom Gesellschaftskonzept Leos XIII. zur Anerkennung der Menschenrechte	
29	2.3 Die Spiegelung dieser Geschichte in der Textgenese von Dignitatis humanae	
30	3. Im Dienst an der Würde des Menschen – Die Sendung der Kirche nach Dignitatis humanae	
31	3.1 Struktur und Hauptaussagen der Erklärung	
34	3.2 Die Bedeutung der Erklärung im Gesamt des Konzils	
35	3.3 Die bleibende Bedeutung der Erklärung	
38	Teil II: Dr. Martin Affolderbach Religionsfreiheit als Menschenrecht – Einige Aspekte aus christlicher Perspektive	
39	1. Dimensionen der Religionsfreiheit – Historische Stationen	
43	2. Christlich-theologische Aspekte	
46	3. Kirchliche Positionen und Aktivitäten zur Religionsfreiheit	
51	4. Zusammenfassung und Perspektiven	
54	Endnoten	

Zitiervorschlag:

Siebenrock, Roman A., Prof. Dr.; Affolderbach, Martin, Dr.:
Religionsfreiheit aus christlicher Sicht,
Aachen: missio, Fachstelle Menschenrechte, 2017
72 Seiten (Menschenrechte, 66)



Liebe Leserinnen und Leser,

nicht zuletzt die Erfahrungen der anhaltenden Christenverfolgung in vielen Ländern lassen uns darauf aufmerksam werden, wie oft die Würde des Menschen aufgrund seiner religiösen Überzeugung verletzt wird.

Religionsfreiheit ist ein universales Menschenrecht, das in Artikel 18 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen* festgehalten ist als das Recht,

seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen in der Öffentlichkeit oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung eines Ritus zu bekunden.

Roman Siebenrock und Martin Affolderbach zeichnen in der hier vorliegenden Menschenrechtsstudie die Anerkennung der Religionsfreiheit aus katholischer und evangelischer Sicht historisch nach.

Gleichzeitig befassen sich die Autoren mit der Frage nach der Toleranz und den Grenzen von Religionsfreiheit.

Und schließlich beschäftigt sich die Studie mit der Bedeutung des interreligiösen Dialogs in unserer pluralistischen Welt.

Ich wünsche Ihnen eine anregende Lektüre.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Klaus Krämer'.

Prälat Dr. Klaus Krämer
Präsident, missio Aachen

TEIL I: Prof. Dr. Roman A. Siebenrock

Das Evangelium von der Würde des Menschen

***Dignitatis humanae* – Religionsfreiheit als Mitte und Probestein des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Kirche in einer neuen Epoche der Menschheit**

Die Haltung der Kirche zu den universalen Menschenrechten lässt sich ohne Zweifel am deutlichsten im Ringen um die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils ablesen. Als „Erklärung zur Religionsfreiheit“ leitete sie 1965 eine kaum zu überschätzende Wende in der kirchlichen Praxis und in der dogmatisch-regulativen Grundausrichtung ein. Dabei ist diese Erklärung nicht einfach ein beliebiger Text unter den 16 Texten des Konzils, sondern konkretisiert alle theologischen Optionen und Orientierungen des Konzils im Bemühen um ein modernes Selbstverständnis.

Die Erklärung stellt das Herzstück und zugleich eine unverzichtbare Bedingung für die glaubwürdige Verkündigung des Evangeliums in einer neuen kirchen- und geistesgeschichtlichen Epoche der Menschheit dar. Erst mit ihr wurde die Kirche zu einer entschiedenen Anwältin der Würde des Menschen und damit eines menschlichen Lebens unter freiheitlichen und sozialen Bedingungen.¹

In diesem Beitrag soll diese Überzeugung in folgenden Schritten begründet werden. Nach einer ersten Orientierung zum Gewicht dieser Wende soll die geistesgeschichtliche, politische und ekklesiologische Entwicklung zur Anerkennung der Religionsfreiheit historisch nachgezeichnet werden. Die Anerkennung dieses Rechtes ist alles andere als selbstverständlich. Insofern die Religionsfreiheit das Prisma und der Kristallisationspunkt aller Menschenrechte und einer pluralen und säkularen Gesellschaftsordnung auf demokratisch verfasster Staatsordnung darstellt², kann die Frage nach dem Verhältnis von katholischer Kirche und Menschenrechte am Thema der Religionsfreiheit verdeutlicht werden. Ohne dass diese aus der katholisch-kirchlichen Tradition abgeleitet werden könnten, kann auf wesentliche Aspekte der christlichen Anthropologie verwiesen werden, die als Vorform oder als Inspiration zu ihrer Entwicklung beigetragen haben.

Nach der Französischen Revolution tat sich die katholische Kirche zunächst schwer mit der Proklamation der Menschenrechte. Dies prägte nicht nur die unmittelbare Diskussion vor und im Konzil, sondern wirft auch ein kritisches Licht auf den Mythos „Aufklärung und Toleranz“. Daher ist zu unterscheiden zwischen 1) der Aufklärungsbewegung als Kritik und Korrektur der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse vor 1789 und 2) dem Handeln von Aufklärern

nach 1789, als sie selber die Gesellschaft gestalteten und dadurch nicht nur Verantwortung übernehmen, sondern immer auch mit Gegnern und Opponenten rechnen mussten. Im kritisch-theologischen Blick auf die katholische Kirche wird gerne die Ambivalenz der Revolution zwischen Menschenrechten, Terror und napoleonischer Militärdiktatur ausgeblendet³ – und damit die „Dialektik der Aufklärung“⁴.

Aus der kulturellen Erinnerung an das Ringen um die Religionsfreiheit und aus dem weiteren Horizont einer gesamt Konziliaren Theologie soll hier die Bedeutung der Erklärung dargelegt werden. Diese lässt sich in der These zusammenfassen: Ohne die Religionsfreiheit ist alles nichts, weil ohne Anerkennung der Freiheit und der Würde des Menschen das Evangelium in seiner Mitte veratet wird!⁵

1. Religionsfreiheit – Ein schwer errungenes und stets gefährdetes Gut

In der Enzyklika von Papst Johannes XXIII. *Pacem in terris* (1963) wurden die Menschenrechte, insbesondere das Recht auf freie Religionsausübung, erstmals als selbstverständliches Natur- und daher auch Gottesrecht gelehrt und dadurch zur Maxime des kirchlichen Handelns erhoben.⁶

Das selbstverständliche Auftreten der Päpste und der katholischen Kirche seitdem lässt fast vergessen, dass sich die katholische Kirche bis in das Zweite Vatikanische Konzil hinein mit dieser Frage äußerst schwer getan hatte. Dabei wird in der Verurteilung der traditionellen katholischen Position heute leicht übersehen, dass sich in diesem römisch-katholischen Unbehagen ein bis heute ungelöstes Problem verbirgt, an dem die sogenannten liberalen Gesellschaften heute immer deutlicher brüchig werden.

Politisch lässt sich das Problem folgendermaßen formulieren: Was hält eine Gesellschaft zusammen, wenn dem Individuum ein möglichst weiter Freiheits-

spielraum gewährt wird und wir nicht annehmen können, dass das Individuum von Begierden, Leidenschaften und Gewalt frei sei?

Anthropologisch stellt sich die Frage: Wie kann man angesichts der Leidenschaften und Abgründe des Menschen, angesichts seines Versagens und seiner tiefen Ambivalenz die Menschenrechte unbesehen zur Maxime allen gesellschaftlichen Handelns und der Politik erheben? Wer bezahlt dafür den Preis? Die Natur, die Tiere, die kommenden Generationen oder doch – wie auch schon jetzt – die Marginalisierten und Schwachen?

Kurz: Kann es Menschenrechte geben ohne „Menschenpflichten“?

Nachdem die Ersatzreligionen des Nationalismus und des kommunistischen Sozialismus durch ihre realpolitischen Totalitarismen im 20. Jahrhundert in einem Meer von Toten und Tränen untergegangen sind, bestimmen heute Medien und Markt den „Common Sense“. Ökologisch gewendet lautet die Frage daher: Ist unser begrenzter Planet unseren grenzenlosen Süchten gewachsen?

So stellt sich dieses Problem als eine Frage nach dem Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Individuum dar. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat das grundlegende Problem der offenen Gesellschaft in folgendes verfassungsrechtliches Paradox gefasst:

So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern: Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er um der Freiheit willen, eingegangen ist.⁸

In der heutigen Zeit muss dieses Paradox wohlmöglich noch präziser, und das bedeutet verschärft gefasst werden: Das moderne Individuum – und damit der moderne, liberale Staat – lebt von Voraussetzungen, die er nicht nur nicht selber schafft, sondern die er in seinem Vollzug immer auch zerstört.

Daher stellt sich nicht nur die Frage danach, aus welchen Ressourcen wir geistig leben, sondern auch, aus welchen Quellen wir in diesem Selbsterstörungsprozess unsere Gesellschaft erneuern. Die abnehmende Kinderzahl; die sich auflösende Solidarität zwischen den Generationen und Völkern; der neue Nationalismus; die schwindende Bereitschaft, sich für das Gemeinwohl zu engagieren ... – es gibt viele Symptome, an denen sich diese Frage stellt.

Die genannten Probleme müssen nicht bedeuten, dass sich unsere Grundlagen einfach auflösen.⁹ Jedoch ist anzunehmen, dass die Quellen für eine Erneuerung nicht in der Lebensmaxime des derzeit geförderten und durch die mediale Erziehungs- und Missionsstrategie favorisierten Menschenbildes zu finden sein werden. Parolen wie „Geiz ist geil“ oder die Beteuerung, der eigene Egoismus fördere das Gemeinwohl, muten angesichts der Unverhältnismäßigkeit in der

Verteilung des Reichtums äußerst zynisch an und für Demokratie und Solidarität gefährlicher als alle Attentate.¹⁰

Aus diesem Blickwinkel soll nun in einem weiten historischen Blick zunächst die Erinnerung und Tradition gesichtet werden, aus und in der Dignitatis humanae einen neuen Beginn setzt. Diese Tradition darf nicht auf die Zeit nach der Französischen Revolution eingeeengt werden, weil nur aus der für das Konzil ausschlaggebenden Gesamterfahrung der Kirche Gestalt und Gewicht des Textes geprüft werden können.

2. Die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht – Zur Genese des Rechts auf Religionsfreiheit

Die Frage nach den Wurzeln der Religionsfreiheit muss auch eine Frage nach dem Werden einer scheinbaren Selbstverständlichkeit sein. Dazu ist es notwendig, Vorurteile abzustreifen und zu versuchen, einen anderen Blickwinkel dazu einzunehmen. Gerade die Umbrüche und Irritationen der Gegenwart könnten diesen Versuch erleichtern, weil durch sie spürbar wird, dass Demokratie und Menschenrechte nicht einfach gegeben sind, sondern immer neu errungen und durch unser Leben und unseren Einsatz in ihrer Geltung realisiert werden müssen.

Das war immer schon so, weil Begriffe wie ‚Demokratie‘ oder ‚Menschenrechte‘ eher eine Vision darstellen als eine gegebene und gesicherte Wirklichkeit. Diese tiefe Ambivalenz ist sowohl Grund für die Bewunderung als auch der harschen Kritik, welche Europa immer wieder zuteil wird. Ideal und Absturz, Menschenrechte und Kolonialismus, Menschenvernichtung und Mona Lisa, Weimar liegt neben Buchenwald, Auschwitz wurde in jenem Land geplant, das Beethovens Neunte mit Schillers Idealen feierte.

Wenn wir unseren Blick weiten, dann können wir auch ahnen, warum diese Erklärung von der katholischen Kirche als eigene Identitätsbestimmung verabschiedet werden konnte – und zwar gegen die eindeutige Tendenz einer Ablehnung dieser Freiheitsrechte seit der Französischen Revolution durch das höchste kirchliche Lehramt. Diese Frage ist innerkatholisch im Jahre 2009 durch die Neuauflage der Diskussion um die Priesterbruderschaft St. Pius wieder von eminenter Bedeutung, da auch Kardinäle eben dieser Kirche diese Erklärung in der Diskussion mit dieser Gruppe heute als ‚vernachlässigbar‘ bezeichnen können.¹¹ Für die Gruppen um Erzbischof Lefebvre war die verbindliche Tradition identisch mit der Neukonstitution der Kirche nach der Französischen Revolution.¹² Doch die Tradition der Kirche kann nicht auf diese Zeit eingeschränkt werden.

2.1 Das geschichtliche Ringen um die Religionsfreiheit

Das Thema ‚Religionsfreiheit‘ durchdringt die sowohl die öffentliche als auch die persönliche Sphäre in einer Gesellschaft. Im Hinblick auf das Individuum, dessen Gewissensfreiheit und öffentliche freie Meinungsäußerung wirft der Begriff ‚Religionsfreiheit‘ vor allem die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Glaubensvollzug auf. Dahingegen stellt er sich in Bezug auf die gesellschaftlich-politische Sphäre als Frage nach der politischen Funktionen von Religion, die in der Begründung, Legitimation, Anerkennung und Kritik von Herrschaft bestehen können. Er fällt damit in den Fragekomplex der (traditionellen) politischen Theologie¹³.

Religion war bis zur neuzeitlichen Entwicklung Europas in allen Kulturen entscheidende Garantin des gesellschaftlichen Zusammenhaltes: „Polis-Religion“.¹⁴ Damit stellte sich nach der Verabschiedung der Erklärung über die Religionsfreiheit die Frage, was fortan das gemeinsame Band einer Gesellschaft oder eines Staates sein könnte. Ein wichtiger Aspekt – auch wenn sich die Erklärung des Konzils auf das Verhältnis von Individuum und Staatsgewalt beschränkt.

Die Tatsache, dass die Erklärung auf die Freiheit der Personen als Individuum und als Gruppe abzielt – sowohl innerlich als auch im äußeren Vollzug – impliziert eine Transformation der Staatsidee. War zuvor das politische Gemeinwesen durch den religiösen Bezug entweder in seiner Sinnbestimmung oder in seiner wesentlichen Struktur durch Transzendenz legitimiert, so lag der Sinn des Staates nun darin, die Freiheits- und Friedensordnung so zu gestalten, dass sie der Würde der Menschen und seiner freien Entwicklung diene.

Die darin zum Ausdruck kommende „Säkularität des Staates“ hat zwei wesentliche Bestimmungen: 1) Der säkulare Staat beschränkt sich auf die zeitliche Aufgabe und stellt es gerade dadurch den Menschen frei, sich auf ihre Weise zum ‚Überzeitlichen‘ oder ‚Ewigen‘ zu verhalten. Darin wird der Staat (und damit die politische Gewalt, die im Konflikt immer Zwangsgewalt sein muss) indifferent gegenüber den verschiedensten weltanschaulichen Orientierungen, die Zeit und Ewigkeit miteinander zu verbinden suchen. Seine „Indifferenz“¹⁵ bezieht sich nicht nur auf ausdrückliche oder traditionelle Religionen, sondern auch auf Weltanschauungen, resp. Ideologien, die behaupten, das Wesen und das Ziel der Geschichte kennen und befördern zu müssen.¹⁶ Dem Ziel des Staates einer zeitlichen Freiheits- und Friedensordnung ohne staatlich vorgegebene ultimative Sinndefinition entspricht die Legitimation der staatlichen Gewalt durch Gewaltenteilung, Verfassungsgrundlage und durch das allgemeine, freie und geheime Wahlrecht. 2) Damit kann die staatliche Gewalt nicht mehr religiös begründet werden, auch wenn religiöse Motivation sowohl individuell als auch verfassungsmäßig dazu dienen kann, diesen Dienst an Würde und Freiheit aller Menschen zu stützen.¹⁷

2.1.1. Schriftbefund und theologische Option für die Opfer

Das Thema der Erklärung begleitet den christlichen Glauben von seinem Ursprung her, indem bereits der Kreuzestod Jesu von Nazareth politische Implikationen hatte. Daher muss ein Bild der gesamtgeschichtlichen Entwicklung entworfen werden.¹⁸ Den Hintergrund für die Gesamtentwicklung stellt ein komplexer Schriftbefund dar.¹⁹ Wirkungsgeschichtlich werden folgende Bestimmungen bedeutsam:

Das unter eine Nation verfasste Volk Gottes des Alten Testaments bleibt der antiken Tradition der Einheit von Religion und politischer Struktur insofern verhaftet, als nach dem Gesetz Religionsdelikte scharf geahndet werden. Durch die religiöse Praktik wird die Einheit des Volkes garantiert, weshalb Gotteslästerung (Lev 24,1–16), Götzendienst (Dtn 13,6–16; 17,2–16) und falsche Prophetie (Dtn 13,2–6) mit schwersten Strafen einschließlich der Todesstrafe belegt werden.²⁰

Im Geltungsraum der Tora (dies war der ursprüngliche Sinn des „Heiligen Landes“) konnte Fremdkult nicht geduldet werden, weil das Land durch den Toragehorsam geheiligt war. Damit kommt auch im alten Israel eine Idee zu Geltung, die das politische Denken praktisch bis ins 20. Jahrhundert in Anspruch genommen hatte: Das Schicksal der Gesellschaft hänge vom Wohlwollen der Gottheit ab, die strafend oder begünstigend unmittelbar in die Geschichte eingreift.²¹

Nach dem Neuen Testament ist der Glaube an Jesus Christus nicht mehr an eine Nation oder ein Volk gebunden. Stattdessen werden alle Menschen durch den Glauben in eine neue Gemeinschaft eingegliedert. Somit ist das Evangelium der Freiheit (Gal 4,1–5; 13) mit politischen Konsequenzen verbunden, da es die Unterscheidung zwischen Kaiser und Gott (Mt 22,21) und den größeren Gehorsam dem Gott Jesu Christi gegenüber festhält (Apg 4,19; 5,29).

Der Glaubensanspruch bewegt den Menschen in seinem Gewissen. Somit ist Freiheit auch deshalb unabdingbare Voraussetzung des Glaubensvollzugs, weil Gott den Menschen in seinem Gewissen verpflichtet und in Anspruch nimmt. Deshalb gewinnen beide Aspekte einen zentralen Stellenwert bei Paulus.²² Das schließt Grenzen der Freiheit in der Kirche nicht aus, die mit dem möglichen Ausschluss aus der Gemeinschaft gezogen werden. Der Kirchenbann ist aber etwas anderes als gesellschaftliche Ächtung oder Verfolgung. Die Geschichte des Christentums wird sich stets mit dieser heterogenen Tradition der biblischen Schriften auseinander setzen müssen.

Für die Entwicklung der Menschenrechte und der Religionsfreiheit können mehrere Topoi als traditionsbildend angesehen werden. Anthropologisch wird die Idee von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1, 27) zur inspirativen Grundlage, auch wenn sie immer wieder durch die Idee der ‚Ursünde‘

dekonstruiert wird. Stärker wirkt daher die soteriologische Überzeugung, dass Jesus Christus sowohl in der Menschennatur als auch in seiner liebenden Hingabe am Kreuz sich mit allen, d. h. mit jedem einzelnen Menschen verbunden hat. Aus diesem Grund gibt es nach Paulus in Christus keine Gräben und Trennungen, die der „Nomos“ zur Stabilisierung der Ordnung aufgerichtet hat (Gal 2, 28). Neben diesen anthropologischen Bestimmungen kann die Bedeutung der Unterscheidung von Gott und Kaiser, geistlicher und weltlicher Macht, nicht genug betont werden. „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“²³ Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 5, 29). Damit war grundsätzlich eine subversive, ja revolutionäre Möglichkeit eröffnet.²⁴ Erstmals wurde die daraus folgende Selbstbehauptung des Subjekts in seinem Gewissen gegen die als göttlich vorgegebene göttliche Staatsordnung im christlichen Martyrium der Antike wirksam und geschichtsmächtig.²⁵

Die Auslegung eines Textes ist niemals neutral. Dies hat sich im Ringen um die Religionsfreiheit und ihr biblisches Fundament sehr deutlich gezeigt. Eine Interpretation muss daher ihren theologischen und gesellschaftlichen Standort für die Beurteilung des Textes reflektieren. Kriteriologisch könnte das Verhältnis von Macht und Ohnmacht, die Frage nach Besetzung der politischen und geistlichen Ämter und ihrer jeweiligen Funktionen, die Aufmerksamkeit für Privilegien und Benachteiligung oder das Kriterium von Mehrheit und Minderheit bzw. dominantem Einfluss und Unterdrückung verwendet werden.

Auch macht- und kirchenpolitische oder soziologische Kategorien könnten herangezogen werden. Es scheint mir aber für die christliche Theologie eine unverzichtbare, durch die Gestalt Jesu selbst zugemutete Darstellung zu sein, die Geschichte in der Perspektive der Opfer auszulegen – sie also von Golgotha her zu deuten.²⁶ Deshalb ist zu fragen: Wer ist in welcher Epoche wie durch wen zum Opfer geworden? Dieses Kriterium ist deshalb geeignet, weil daran die Gegenwart des Kreuzes, und somit die Präsenz des gekreuzigten Christus, im Zeitenlauf sichtbar gemacht werden kann. Wenn angesichts dieser Geschichte nach der Gegenwart Christi in den Opfern gefragt wird, dann stellt sich unweigerlich auch die kritische Frage: Wie konnte aus einer „Theologie des Gekreuzigten“ eine „Theologie des Kreuzigens“ werden? Aus dieser Perspektive zeichnen sich drei epochenbezogene Lösungsmodelle ab.

Die Erfahrung der erlittenen religiösen Unfreiheit ist in der christlichen Erinnerung mit der Verfolgung oder unwilligen Duldung vor Konstantin verbunden. Es war eine Zeit der Marginalisierung und Märtyrer, in der Christen zu Opfern wurden. Diese Epoche kam im Konzil durch jene Bischöfe zu Wort, die ihre Erfahrungen aus den Gefängnissen und Kirchen der Verfolgungen in der Aula von St. Peter bezeugten.

Die Erfahrung der eigenen Dominanz – und damit die Verfolgung und die erlittene Unfreiheit der anderen – kann mit jener Epoche verbunden werden, in der der christliche Glaube in verschiedener Form Staatsreligion war oder diesen Anspruch prinzipiell erhob. In ihr werden andere in vielfältiger Weise zu Opfern: benachteiligt, bloß geduldet, marginalisiert, unterdrückt, verfolgt oder gar getötet. Dies veranschaulicht auch das Zeugnis von Kardinal Beran, der lange Jahre in der Tschechoslowakei verfolgt wurde:

So scheint die katholische Kirche in meiner Heimat heutzutage eine schmerzhaft Sühne für jene Sünden und Fehler zu leisten, die in der Vergangenheit gegen die Gewissensfreiheit in ihrem Namen begangen wurden, wie zum Beispiel die Verbrennung des Priesters Johannes Hus oder der äußere Zwang zur Wiederaufnahme des katholischen Glaubens [...].²⁷

Damit wurde auch jene Analyse gestärkt, die feststellte, dass gerade in sogenannten „katholischen Staaten“ die religiöse Indifferenz besonders signifikant sei.²⁸

Bestürzend bleibt, dass Christen hier Christen zum Opfer gefallen sind. Diese Epoche muss Glaubenden durch den Anspruch im Gedächtnis bleiben, fremden Leids eingedenk zu bleiben, wie es manche Väter in der Aula des Konzils einforderten.

Die dritte Epoche ist bestimmt durch die gewährte und ermöglichte Religionsfreiheit für alle, welche eine Antwort auf die Toleranzforderung der Neuzeit war und für die römisch-katholische Kirche mit der Erklärung verbunden bleibt. Das bedeutet nicht, dass in der heutigen Zeit keine Opfer festzustellen wären – im Gegenteil! Aber die Kirche bestimmt sich auch durch *Dignitatis humanae* (DH) als Anwalt der Opfer, nicht als ihr Ankläger oder gar ihr Henker. Die Frage nach der Religionsfreiheit definiert daher den ekklesiologischen Standort in der Gesellschaft, das Glaubensprofil und die möglichen Mittel für die Realisierung der kirchlichen Identität und Sendung. In dieser Sicht wird das Verhältnis von Religion, Macht und Gesellschaft sowie die Anerkennung der öffentlichen Ordnung und ihrer Repräsentanten thematisiert. Erst in dem Verhältnis dieser verschiedenen Aspekte wird das Problemniveau der konziliaren Erklärung sichtbar. Die Frage nach der Religionsfreiheit ist immer auch die Frage nach dem Standort der Kirche im Blick auf die Opfer. Welcher Ort, der auch politisch, juristisch und verfassungsrechtliche bestimmt werden muss, ist also dem Evangelium gemäß?

2.1.2 Die Kirche der Väterzeit – Von den verfolgten Gemeinden zur Reichskirche

Die Bereitschaft des antiken Roms, im persönlichen Leben und im Pantheon der Götter großzügig zu sein, stand in gefährlichem Kontrast zu der Verpflichtung auf einen einheitlichen Staatskult, von dem angenommen wurde, dass davon das Wohl des Staates abhinge.²⁹ Daher wurde die Verweigerung des öffentlichen Kultes wie ein „terroristischer Akt“ als Angriff auf die Grundsäulen des Staates begriffen und geahndet.³⁰

Die neutestamentlichen Schriften forderten den frühen Gemeinden eine grundsätzliche Loyalität auch dem heidnischen Staat gegenüber ein. Dennoch wurde infolge der dogmatisch-verbindlichen Unterscheidung zwischen Gott bzw. Christus und Kaiser eine folgenreiche Differenz im Einheitsgefüge von Staat und Religion eingezogen. Deshalb konnten z. B. Tertullian und Laktanz im Namen der Religion Religionsfreiheit fordern.³¹

Auf der anderen Seite bekundeten die Väter in der Tradition Pauli (Röm 13) die Loyalität gegenüber dem Staat durch ihr Gebet – selbst für jenen Kaiser, der sie unterdrückte oder sogar verfolgte. Daher konnten Tertullian und Laktanz mit den frühen Apologeten auch die politisch-gesellschaftliche Zuverlässigkeit der Christen hervorheben.

Als die Verfolgungen die Zahl der Christen nicht verminderten, sondern vermehrten, erließ Kaiser Galerius (311) einen Toleranzerlass, welcher später von Kaiser Konstantin (313) um die Gleichstellung mit anderen Religionen und die Rechtsfähigkeit der Gemeinden erweitert wurde.³² Die Glaubensausübung wird damit öffentlich und privat mit der Einschränkung gewährt, nicht gegen die Ordnung zu verstoßen. Zudem werden die Christen unter Galerius gemahnt, für das Heil des Kaisers und des Staates zu beten.

Konstantin verband mit seinem Toleranzedikt – in bester römischer Tradition – vor allem die Hoffnung auf die größere Gunst der höchsten Gottheit. Damit kündigte sich eine christlich-theologische Überhöhung der römischen Reichsidee an. Diese verband sich mit einer Theologie der Vorsehung, weil der römische Reichsfriede (*pax augusta*) als Voraussetzung der Inkarnation gedacht wurde. Mit der symbolischen Anbringung des Kreuzes auf den römischen Machtsymbolen wurde der Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion augenfällig.³³ Der Herrscher nimmt, um die Einheit des Reiches in der Einheit des Glaubens zu sichern, auch innerkirchliche Kompetenzen an. Als Bauherr, Mäzen und Förderer kirchlicher Wissenschaft beanspruchte er seit dem ersten Konzil von Nizäa (325), „pontifex maximus“ und später dann auch „protector ecclesiae“ zu sein.

Nicht mit der sogenannten „konstantinischen Wende“, die als Toleranzgesetzgebung noch verstanden werden kann, sondern erst nach der heidnischen Gegenreform unter Julian („Apostata“) wurde das Christentum unter Theodosius

(380) und Justinian exklusive Staatsreligion – mit den entsprechenden Konsequenzen³⁴: Es folgten die Zerstörung der heidnischen Tempel und die Verfolgung der Kulte (393). Die Glaubensaussage wird Reichsgesetz, der Häretiker zum Staatsfeind und der Schutz der Kirche auch zur Aufgabe des Kaisers.

Wirkmächtig wurden im Westen für die Zukunft vor allem zwei Konzeptionen: die Theologie Augustins und das Staat-Kirche-Modell von Papst Gelasius I. Bis zur Neuzeit hielt sich die Vorstellung, dass eine religiös neutrale Institution oder Gesellschaft bzw. politische Herrschaft nicht denkbar sei.

Augustins³⁵ Handeln blieb uneinheitlich. In den donatistischen Unruhen wandelte sich sein Plädoyer für Toleranz, das auf die Anerkennung der *bona fides* („guter Glaube“ / „Gutgläubigkeit“) und des guten Gewissens beruhte, zu einer Befürwortung gemäßigter staatlicher Gewaltmittel gegen die Häretiker. Folter und Todesstrafe lehnte er ab. Er begründete seine Position theologisch durch eine Aufnahme paulinischer Anerkennung der Staatsgewalt in der Einheit von irdischem und göttlichem Recht. Eine besondere Wirkungsgeschichte gewinnen Einzelaussagen von ihm. Er sprach von einer „*iusta persecutio*“³⁶ und formulierte in allegorischer Verwendung eines Schriftwortes (Lk 14, 23) die *Maxime*: „*cogite*“ oder „*compelle intrare*“³⁷.

Die bald selbstverständlich gewordene Unterstützung der römischen Kaiser durch Papst und Bischöfe verblieb in der Tradition römischer Religionspolitik. Erst als die Kaiser häretische Gruppen förderten, kam es zum Widerspruch mit Religionspolitik der Herrscher. Papst Gelasius I. formulierte seine Zwei-Schwerter-Theorie gegen Kaiser Anastasios, der die Monophysiten unterstützte.³⁸ Da seit der Geburt Christi, so die Theorie, Christus allein Priester und König sei, habe er angesichts der menschlichen Schwäche, und weil er die Menschen durch Demut retten wollte, die beiden Funktionen – das weltliche und geistliche Schwert – getrennt und mit je einem eigenem Ziel und einer eigenen Kompetenz ausgestattet.³⁹ Dieser Versuch, den Dualismus der Mächte dadurch zu wahren, dass er in die Einheit des christlichen Organismus als zwei Modi derselben Realität eingebettet wird, wird das Mittelalter prägen. In diesem Gesamtrahmen kam es aber zum Ringen um die Priorität. Die „Zwei-Schwerter-Theorie“, welche bei Leo XIII. eine bemerkenswerte Erneuerung erfährt, betont die Freiheit des Glaubens und die Nutzlosigkeit des Zwangs in der Religion.

³⁴ Das ostkirchliche Modell der „Symphonie“ kann hier nicht behandelt werden (siehe hierzu: Kämper, Burkhard; Thönnies, Hans W. (Hrsg.), *Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Orthodoxie*. Münster 2011).

2.1.3 Christentum als gemeinsamer Horizont – Weltliche und geistliche Vollmacht in der einen mittelalterlichen „Christianitas“

Für das Mittelalter sind bezüglich der christlichen Gesellschaft (*christianitas*) zwei Aspekte hervorzuheben. Im Ringen von Kaiser und Papst kommt es im Investiturstreit zur ersten europäischen Revolution, welche die Basis für kommende weitere Differenzierungen legte.⁴⁰ Erst danach konnte begonnen werden, zwischen Kirche und Staat zu unterscheiden. Die anhaltende Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht führte einerseits dazu, dass die „Ekklesiologie“ als Folge der gesellschaftlichen Selbstbehauptung ein Kind des Kirchenrechtes war. Andererseits konnten in dieser Unterscheidung danach unterschiedliche Differenzierungen vorgenommen werden. Davon unberührt blieb die Selbstverständlichkeit der einen christlichen Grundorientierung. Weil dadurch ein Glaube sowohl gesellschaftliche als auch politische Funktionen erfüllen musste, waren Gewaltanwendungen fast unausweichlich.

Zwar blieb es gültige Lehre, dass der Glaube nicht erzwungen werden dürfe. Jedoch stellt der Sachsenfeldzug Karls des Großen ein Gegenexempel dar, das nicht nur in den Kreuzzügen ins Heilige Land, sondern vor allem in den als Kreuzzügen charakterisierten Strafmaßnahmen gegen Häretiker innerhalb des christlichen Raumes als Vorbild diente.⁴¹

Im Aufkommen solcher Gruppen (z. B. Albigenser und Katharer) sah man Staat und öffentliche Ordnung gefährdet. Die Bestimmungen von Kaiser Friedrich II., der sich 1184 mit Papst Lucius III. einigte, gemeinsam gegen die Häresie vorzugehen, wurden im weiteren Verlauf noch verschärft. Während die Toleranzgesetzgebung gegen Juden und Araber weitergeführt wurde, konnten nach einem Edikt von 1231 Häretiker in einer Inquisition durch Beamte verfolgt und mit dem Feuertod bestraft werden.⁴² Diese Rechtsprechung wurde von Gregor IX. und Innozenz IV. übernommen.

Thomas von Aquin ratifizierte die Unterscheidung zwischen Häretikern und Heiden. Er betonte, dass niemand zum Glauben gezwungen werden dürfe, weshalb der Kult der Juden toleriert werden könne.⁴³ Häretiker aber würden nach seiner Ansicht die Seele töten und gefährdeten den Staat.⁴⁴ Das irrende Gewissen, dessen Würde Thomas herausstellt, gelte deshalb nicht für sie, weil sie bereits hinreichend informiert und unterrichtet worden seien.⁴⁵ Zwar schlug Thomas in seiner Analytik des irrenden Gewissens ein zukunftssträchtiges Thema an,⁴⁶ doch in der Praxis blieb er ein Kind seiner Zeit.

Mit der ständischen Unterordnung und Loyalität war jedoch kein Totalitarismus im modernen Sinne verbunden. Dem König waren durch sein christlich legitimates Amt gewisse Pflichten gegenüber seinen Untertanen aufgegeben. Dies schlug sich in der literarischen Gattung des „Fürstenspiegels“ in Form

von Mahnreden nieder. Damit stellten beispielsweise der *Sachsenspiegel*⁴⁷ und die *Magna Charta* in England⁴⁸ erste Ansätze zu späteren Verfassungen und ein Vorspiel zu den Menschenrechten dar.

2.1.4 Die Zeit der Reformation – Alte Vorstellungen, neue Ansätze

Die staatskirchlichen Grundlinien der Spätantike und des Mittelalters wurden in der Reformation theoretisch und praktisch nur in Ansätzen überwunden. Auch wenn die Hauptreformatoren Freiheit für die eigene Verkündigung gegenüber dem traditionellen Glauben und der Entscheidungskompetenz des Papstes mit Erfolg einforderten, wurde die Einheit von Staat und Kirche verschärft fortgeführt, wie nicht allein das Beispiel der Wiedertäufer zeigt. In der ersten Etappe kommt es zu einer Pluralisierung des Territorialprinzips, weil im Augsburger Religionsfrieden dem Landesherrn die Entscheidungskompetenz über die Religion (*cura religionis* und *ius reformandi*) innerhalb seines Herrschaftsgebiets eingeräumt worden ist: *cuius regio, ejus religio*.⁴⁹ Das Staatskirchenprinzip wird tief in die Kirchenordnung der reformatorischen Kirchen eingeschrieben, weil die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat keine institutionell-rechtliche Basis gewinnen konnte.

Martin Luther entwickelte zwar in seiner theologischen Freiheitslehre eine neue Perspektive, politisch aber wirkte sich diese nicht aus. Er löste die Glaubenszustimmung von der Beziehung zum Herrscher. Daher war Glaubensabfall kein Majestätsdelikt mehr. Er setzte in seiner frühen Zeit auf die Selbstdurchsetzungskraft des Wortes Gottes. Ab 1524 tendierte er bei der Frage, ob abweichendes Verhalten innerhalb der Gebiete des Protestantismus geduldet werden sollte, zur traditionellen staatlichen Ordnungspolitik. Toleranz wurde nicht gewährt. Für das gesamte Reich galt Toleranz – nicht aber in den einzelnen Gebieten. Deshalb konnte er nicht minder scharf für das Verfolgen der Ketzer, Juden oder Hexen eintreten und die weltliche Macht für die evangeliumsgemäße Predigt einfordern.⁵⁰

Auch die von ihm entwickelte sogenannte „Zwei-Reiche-Lehre“ bleibt bei allen Interpretationsunterschieden in dieser Tradition. Mit seiner Unterscheidung interpretiert er ein grundsätzliches Beziehungsgeflecht, in dem alle Glaubenden stehen. Da die Kirche im Wesentlichen geistliches Ereignis ist, kann die weltliche Macht nicht das Gewissen befehlen. Insofern aber nach 1524 der Landesfürst die oben genannte Pflicht zukam, erhielt die weltliche Macht bis in die Ordnung der Lehre und des Gottesdienstes hinein Bestimmungsrechte.⁵¹ Deshalb konnte der Reichstag von Augsburg 1555 eine gewisse Pluralität im Reich als vorläufige Friedensordnung anerkennen, in den Territorien selbst war eine Religionspluralität nicht möglich. Zudem blieben die schweizerischen Reformationstraditionen und die Wiedertäufer ausgeschlossen.

Ausdrücklich muss aber in dieser Zeit auf Polen verweisen werden.⁵² Seit Sigismund II. August (1548–1572) entwickelte sich eine, wenn auch auf den Adel eingeschränkte, einzigartige Toleranz. 1569 verkündete der König:

*Man glaube nicht, daß [!] ich jemals jemanden mit Härte zum Glauben bringen oder jemals die Gewissen bedrücken werde. Das ist nicht meine Absicht, denn es ist nicht meine Angelegenheit, den Glauben einzusetzen.*⁵³

Auch wenn den Fürsten religiöse Machtkompetenz über ihre leibeigenen Untertanen eingeräumt werden musste, bleibt diese Erklärung höchst erinnerungswürdig.⁵⁴

Diese Linie wurde von Fürst Stephan Bathory fortgeführt, welcher Polen von 1576 bis 1586 regierte. Als entschiedener Katholik ließ er ein hohes Maß an Ziviltoleranz und Religionspluralismus zu, was auch Gruppen wie die Antitrinitarier und Wiedertäufer umfasste, welche sonst nirgends in Europa geduldet wurden. Ein von ihm überlieferter Leitsatz enthält die Lösung des Problemknotens: „Ich bin König der Völker und nicht der Gewissen [...]. Gott hat sich drei Dinge vorbehalten: aus nichts etwas zu schaffen, die Zukunft zu kennen und über die Gewissen zu herrschen.“⁵⁵ Damit wird die Inkompetenz des Staats in Gewissens- und Religionsfragen ausgesprochen.⁵⁶

Das in Frankreich erlassene *Edikt von Nantes* (1598) überwand die Lösung des Augsburger Religionsfriedens dadurch, dass zwei Kulte unter einer Herrschaft anerkannt wurden. Begründet ist diese Lösung in der Anerkennung der Gewissensfreiheit – auch des irrenden Gewissens – und einer Unterscheidung der Ziele von Kirche und Staat. Auch bei unterschiedlichem Bekenntnis bleiben die Menschen Staatsbürger. 1563 hatte Karl IX. das erste Toleranzedikt erlassen.⁵⁷ Lecler hält daher für die Zeit der Reformation, die eine Ära der Religionskriege war, zwei realpolitische Lösungsansätze für zukunftsfähig: die in Frankreich und Polen.⁵⁸ Daneben ist aber auch an die Diskussion in Spanien über die Rechte der Indios zu erinnern. Bischof Las Casas setzte, die von Francisco de Vitoria vertretene Theorie der freien Glaubensannahme auf dem natur- und völkerrechtlichen Fundament der gemeinsamen Rechte aller Menschen in eine kritische Praxis gegen die Vernichtung der Indios um.⁵⁹ Auf diese Grundlagen konnte dann später Hugo Grotius seine Rechtstheorie aufbauen.⁶⁰

Diesen Entwicklungen gehen Bemühungen um das Toleranzprinzip in humanistischen Kreisen voraus.⁶¹ Thomas Morus empfahl eine Elementarisierung des Glaubens auf das Wesentliche: Monotheismus, Schöpfung, Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele sieht er dabei als gemeinsame Verpflichtung an. Ansonsten sei Freizügigkeit zu gewähren.⁶² Sein stiller Protest gegen die Supre-

matsakte König Heinrichs VIII. wurde nicht geduldet. Anhand der Hinrichtung des ehemaligen Lordkanzlers zeigte sich – wie schon in der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 – die moderne Tendenz zur „Säuberung“ und totalisierenden Staatsgewalt. Erasmus gemahnte wegen der drohenden Gefahr von Religionskriegen dazu, Zwang und Gewalt durch den christlichen Geist der Sanftmut und der Liebe zu ersetzen. Dies könne nur durch die Rückführung zu einem schlichten, von überbordender Theologie gereinigten Glauben geschehen, der in der Lebensweise der Urkirche die Liebe, nicht die Glaubensartikel mehr. Als Erster forderte er auch eine Ziviltoleranz für den protestantischen Kult.⁶³

Die Bemühungen der Humanisten wurden durch politische Akteure und Theoretiker weitergeführt, die im Geiste der Ziviltoleranz auf eine Scheidung von ziviler und religiöser Einheit des Staates abzielten. Jetzt wurden auch die zukunftsweisenden Argumente entwickelt. Für die Lösung der Religionsfrage unterscheidet Lecler sieben Faktoren, die wegen ihrer Ambivalenz noch heute erwägenswert sind:⁶⁴

1. Der doktrinale Kompromiss des (kleinsten) gemeinsamen Nenners führte zu einer Beliebigkeit in der Doktrin, die durch eine Pluralisierung in der reformatorischen Bewegung illustriert wurde.
2. Der Versuch, unabhängig vom Dogma gemeinsame christliche Lebensregeln und ein gemeinsames christliches Ethos zu etablieren, führte dazu, dass das christliche Ethos sich unabhängig von der Stärkung und Korrektur durch die Glaubensüberzeugung entwickelte.
3. Der Weg spiritueller Mystik in der Freiheit des Heiligen Geistes, die von allen irdischen Autoritäten frei und unabhängig sein lässt, impliziert einen Individualismus, der stets in der Gefahr steht umzukippen.⁶⁵
4. In der Tradition des Prüfungskriteriums Gamaliels (Apg. 5, 38f) werben liberale Vertreter für die freie Konkurrenz innerhalb der Konfessionen. Die Realität des Menschen zeigt jedoch, dass diese Option nicht einfach zu Frieden und Freiheit führt.
5. Die Trennung zwischen Kirche und Staat entwickelte sich in jenen Gruppen, die von der Obrigkeit verfolgt wurden und an ihren Überzeugungen festhielten. Zwar haben diese Gruppen die Willkür des Staates zu Recht kritisiert, jedoch kann ihre Option zu einer völligen Verweltlichung des Staates führen.
6. Als Zugeständnis der absoluten Souveränität des Staates ist die eingeräumte Konfessionsfreiheit bleibend dem Diktat des Staatsinteresses unterworfen. Die Kultfreiheit kann deshalb zu religiöser Gleichgültigkeit werden.
7. Das ökonomische Argument gewährt Religionsfreiheit aus kommerzi-

ellen Gründen. War dieses Argument im 16. Jahrhundert relativ selten, so scheint es in der Entwicklung an Bedeutung zu gewinnen.

Einige Grundoptionen werden für die kommenden Entwicklungen wichtig. Die Toleranzargumente des Thomas v. Aquin werden fruchtbar in neue Kontexte übertragen. Eine grundsätzlich nicht erlaubte Maßnahme kann unter Umständen zulässig werden, um größeres Übel zu vermeiden oder einem größeren Wohl zu dienen. Die Heilige Schrift fordere nicht nur in der goldenen Regel, sondern vor allem durch das demütige Beispiel Christi Toleranz (Eph 4,15; Tob 4,16; 7,12; Mt 12,18–20). Der Rekurs auf das eigene Gewissen und die Unterscheidung zwischen Staat und Kirche wurde aber in dieser Zeit nur angedacht.

Innerhalb der reformatorischen Bewegung haben vor allem jene Gruppen zu einer neuen Entwicklung beigetragen, die mit den Landeskirchen und dem bischöflichen Prinzip brachen und sich „basidemokratisch“ organisierten, so z. B. die Kongregationalisten, Puritaner, Quäker, Mennoniten oder Baptisten.⁶⁶ Diese Gruppen wurden als „Sekten“ oder „Freikirchen“ bezeichnet und mussten deshalb Europa verlassen. In der neuen Welt, in Amerika, fanden sie neue Lebensmöglichkeiten, auch wenn sie die wechselseitige Verfolgung erst überwinden mussten.

Für die kommende Entwicklung sollten Neugründungen wichtig werden wie die des Baptisten Roger Williams auf Rhode Island⁶⁷, des katholischen Caecilius Calvert, 2nd Lord Baltimores in Maryland⁶⁸, und des Quäkers William Penns in Pennsylvania.⁶⁹ Von ihnen ging eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche aus, welche die Diskussion in der Aula von St. Peter entscheidend beeinflussen sollte.

2.1.5 Die geschichtliche Zäsur – Eine neue Religions- und Staatsphilosophie in den Gründungstexten der Vereinigten Staaten von Amerika

Unter den philosophischen Vorbereitern der Religionsfreiheit ist neben Kant und der französischen Aufklärung vor allem John Locke zu erwähnen. John Locke begründet seine Toleranzforderung u. a. mit dem Argument, dass der Glaube frei sein müsse und dass niemand zum Glauben gezwungen werden könne. Er illustriert seine Position mit dem Beispiel Jesu. Gott selber habe nicht mit Gewalt gehandelt. Der Friedensfürst sandte keine Krieger mit dem Schwert, sondern rief zur Heiligkeit auf:

Wenn man dem Evangelium und den Aposteln Glauben schenken darf, so kann niemand ein Christ sein ohne Barmherzigkeit und ohne jenen Glauben, der werktätig ist nicht durch Gewalt, sondern durch Liebe.⁷⁰

Diese theologische Begründung hat eine tiefe Entsprechung in der Vernunft, welche wiederum auf dem Naturrecht basiert. Dem entspricht eine Neubestimmung des Staatszieles als Wahrung des öffentlichen Wohls in der Garantie für die bürgerlichen Grundrechte.⁷¹ Der biblisch verdeutlichte naturrechtliche Freiheitsbegriff wurde von Locke mit einem Widerstandsrecht ausgestattet. Eingeschränkt wird bei ihm die so entwickelte Meinungsfreiheit durch das staatliche Prinzip. Eine Gesellschaft bedürfe der Eide, Versprechen und Verträge. Aus diesem Grund könne sie Atheisten und jene, die einer anderen Autorität unterstellt seien (das waren damals die Katholiken), nicht dulden.⁷²

Auf vielerlei Wegen gelangte die Toleranzidee nach Amerika. Vor allem Prediger verbreiteten um 1770 die Einheit von Freiheit und politischer Unabhängigkeit mit Argumenten von John Locke.⁷³ Im Freiheitskampf (1776–1783) trat unter der Führung von Thomas Jefferson (1743–1826) die Wende zunächst in Virginia ein.⁷⁴ Entscheidend dafür wurde die Aussage: Nachdem Gott keinen Zwang anwendet, dürfen auch wir keinen Zwang anwenden.

Im Ensemble der Gründungstexte der USA sind die wesentlichen Orientierungen für die künftige Entwicklung bereits vorgezeichnet. Neben der Volkssouveränität und der Rechtsstaatlichkeit mit dem integrierten Widerstandsrecht wurden vor allem zwei Aspekte bedeutungsvoll für die Erklärung der Religionsfreiheit: Die Einheit von Naturrecht, Menschenrechten und Schöpfungstheologie⁷⁵ lässt einige Wahrheiten als „selbstevident“ erscheinen: „... that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life and the pursuit of Happiness.“ Die erste Erklärung der Menschenrechte in der *Bill of Rights* (1776, Virginia) stellt daher eine Zäsur in der Rechts- und Religionsgeschichte dar.⁷⁶ Sie sind im Bewusstsein erlassen, dass diese Rechte wirklich allen Menschen zustehen. Menschenrechte sind prinzipiell universal.⁷⁷

Von nicht zu überschätzender Bedeutung bleibt auch der erste Zusatz zur Verfassung vom 15.12.1791: „Der Kongress soll kein Gesetz erlassen, das eine Religion einsetze oder die freie Ausübung einer verhindere.“ Damit wird das sogenannte „non-establishment“ zur politischen Grundnorm.⁷⁸ Das bedeutet, dass der Staat – und damit die politische Gewalt – keine Befähigung hat, in religiösen Angelegenheiten zu entscheiden.

Die dadurch erzielte pragmatische Trennung von Staat und Kirche („wall of separation“) entspringt keinen anti-religiösen oder anti-kirchlichen Absichten.⁷⁹ Sie garantiert Freiheit der Religion, ohne Freiheit von der Religion zu intendieren. Somit ist die erste Fassung politisch wirksamer Religionsfreiheit in der amerikanischen Verfassung zu finden.

Dennoch ist die Verfassung gegenüber der Gottesfrage nicht neutral. Der

Sprecher des Obersten Gerichtshofs der Vereinigten Staaten erklärte 1952: „We are a religious people, whos institutions presuppose a Supreme Being.“⁸⁰

Ziegler fasst zusammen:

Die Trennung des Staates von den Religionsgemeinschaften in den USA hat einen neuen eigenartigen Typ des Verhältnisses von Kirche und Staat geschaffen, ohne die Feindseligkeiten der Franz. Revolution und ohne ihren Laizismus, ein Typ, der eine wohlwollende Trennung und ein System der kooperativen Separation genannt wurde. [...] Die Väter der amerikanischen Verfassung legten sich fest auf das non-establishment, sie betonten den Charakter freier, nicht vom Staat erzwungener Bindung, d.h. sie hielten eine Bindung an ihre Religionsgemeinschaft aufrecht. Es kam ihnen nicht in den Sinn, die Religion an sich zu verneinen oder zu verdrängen. Ihr Trennungssystem wollte eine Freigabe der Gesellschaft an die religiösen Kräfte nicht ausschließen und nicht behindern.⁸¹

Dies wirkte sich tatsächlich positiv für die Religionsgemeinschaften aus. Staatlich garantierte Religionsfreiheit ist eine Ermutigung für Glaubensgemeinschaften, weil Glaube und Freiheit die zwei Seiten einer Medaille darstellen. Auch die katholische Kirche nahm seit der Unabhängigkeitserklärung in den USA eine erstaunliche Entwicklung.⁸² Schon 1829 sprach sich eine Regionalsynode für die Religionsfreiheit aus.⁸³ Das amerikanische Thema des Konzils⁸⁴ war es, diese Erfahrung gesamtkirchlich zur Geltung zu bringen; vor dem Konzil gelang dies nicht.

2.1.6 Die europäische Toleranzgesetzgebung und das europäische Toleranzdenken

Der Durchbruch der Toleranzidee in Europa hat viele Ursachen und entwickelte sich in verschiedenen Etappen.⁸⁵ Die Einsicht, dass die Reglementierungen im Umgang mit abweichenden Meinungen gescheitert waren; die Konstitution der europäischen Gesellschaften nach der Reformation und die Erfahrung der verheerenden Religionskriege führten zu immer weiteren Toleranzgesetzen.

Als Etappen können genannt werden:

- Der Augsburger Religionsfrieden (1555)⁸⁶, der zwar das Problem nicht überwand, aber zumindest ein Auswanderungsrecht einräumte.
- Die Warschauer Konföderation von 1573 und das Edikt von Nantes (1598) gewähren bedingte Kultfreiheit unter der Vorgabe der Staatsloyalität.
- Der Westfälische Friede (1648) räumte dem Hausvater eine persönliche Gewissenentscheidung in der Religion ein.⁸⁷ Die Privatsphäre wird dadurch von der Reglementierung des religiösen Territorialprinzips ausgenommen und die Herrschaftsgewalt eingeschränkt.

- Kurze Zeit später gewährt z. B. die Toleranzakte in England (1689 bzw. 1714) jenen Gruppen, die mit der Episkopalkirche nicht übereinstimmen, durch Toleranz einen Lebensraum im Königreich. Davon ausgeschlossen bleiben weiterhin bis 1829 die Katholiken.

Erst durch die Aufklärung wurde die Toleranzgesetzgebung gesellschaftlich wirksam.⁸⁸ Das *Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten* von 1794 verbot Zwangsgesetzgebung für Glauben und inneren Gottesdienst und gewährte vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit.⁸⁹ Auch wenn die Staatsräson – hier wie im Toleranzpatent Kaiser Josephs II. in Österreich (1781/1782) – wirksam blieb, wurde für die Politik nun die innerstaatliche Friedenssicherung als primäres Ziel des Rechtes angesehen.

Der Staat wurde konfessionell zunehmend neutral und zog sich aus religiösen Streitfragen zurück; die Glaubensentscheidung wurde dem Individuum überlassen.⁹⁰ Durch die Aufgabe der gesellschaftlichen Friedenssicherung durch den Staat war der Weg für die sogenannte „Privatisierung des Glaubens“ geebnet. Das bedeutete aber auch, dass sich der moderne Staat von der vorstaatlichen Wert- und Wahrheitsordnung ablösen musste. Damit ging er jenes Risiko ein, das Böckenförde als das Paradox des modernen Freiheitsstaates ansieht:

So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern: Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er um der Freiheit willen, eingegangen ist.⁹¹

Die europäische Aufklärung entwickelt dafür unterschiedliche Perspektiven. Auch wenn Kant nicht maßgeblich auf den Toleranzbegriff zurückgriff, hat er für die weitere Entwicklung insofern eine Grundlage geschaffen, als er in seiner Konzeption der Autonomie des freien Willens als oberstem Prinzip der Sittlichkeit das moderne Freiheitsverständnis erst ermöglichte.⁹²

In der französischen Aufklärung wird aber auch jener antikirchliche Ton hörbar, der die weitere Entwicklung Europas so ambivalent erscheinen lässt. Rousseau sieht im monotheistischen Christentum eine grundsätzliche Verbindung zur religiösen Intoleranz.⁹³ In seinem Gesellschaftsvertrag nennt er sowohl die Grenzen als auch die Wichtigkeit einer grundsätzlichen Gewährung von religiöser Toleranz. Voltaire wendet sich vehement gegen die kirchlich gestützte und von ihr getragene Intoleranz im Ancien Régime. Ihm ist die Toleranz sogar das Kennzeichen für die Humanität überhaupt – „apanage de l’humanité“, das Vorrecht der Menschlichkeit.⁹⁴ Dennoch bleibt auch in der Französischen Revolution die Kompetenz des Staates erhalten, in Sachen Religion zu entscheiden.

Einen Einschnitt in die Entwicklung des Toleranzbegriffs stellten die verschiedenen Erklärungen der Menschenrechte in dieser Zeit dar. „Toleranz“ bleibt nicht länger nur eine Forderung gegenüber der Autorität oder eine Gunst der Macht, die zugestanden oder temporär bzw. partiell eingeräumt wird. Sie wird vielmehr zu einem dem Menschen gegebenen Rechtsanspruch, der eingefordert, ja revolutionär abgerungen wird. Damit ist die Forderung nach „Toleranz“ grundsätzlich auf alle Bereiche des politischen und gesellschaftlichen Lebens übertragbar. Erst unter diesen Voraussetzungen konnte sich das „Recht auf Religionsfreiheit“ als ein Grundwert ausbilden.

2.2. Die Lehrtradition von der französischen Revolution bis zum Konzil

Im Ringen um „*Dignitatis humanae*“, die der mitentscheidende Grund für die Kirchenspaltung von Erzbischof Lefebvre darstellt, wird die römisch-katholische Kirche mit ihrer eigenen jüngeren Tradition seit der Französischen Revolution konfrontiert.⁹⁵

Der Ausgangspunkt der vorkonziliaren Lehrtradition ist die Erfahrung mit der Französischen Revolution. In Frankreich erlebte die Kirche das konstantinische Kirchensystem in seiner ganzen Ambivalenz. Ihre weitgehende Privilegierung und Teilhabe an der Macht bezahlte sie als Funktionsträgerin des absolutistischen Staates mit dem System des Staatskirchentums, wie es im sogenannten Gallikanismus manifest wurde⁹⁶. Im Rahmen der Revolution wurde die Kirche als Teil des alten Staates angesehen und von den Vertretern der neuen Republik zuerst analog umgebaut und dann zu vernichten versucht. Die Menschenrechtserklärung vom 26. August 1789 proklamierte zusammen mit der Meinungsfreiheit auch Religionsfreiheit⁹⁷. War diese Erklärung noch vom niederen Klerus mitgetragen⁹⁸, so eskalierte der Konflikt wegen der *Constitution civile du Clerge* (1790). Der Staat griff in alter Tradition, aber unter völlig neuen Voraussetzungen in innerkirchliche Angelegenheiten ein. Und er verlangte – wie von allen Staatsbeamten auch – von allen Klerikern einen Eid, also absoluten Gehorsam. Der status confessionis wurde unvermeidbar und ein antikirchlicher Terror gegen die Verweigerer begann.

In dieser Situation annullierte Papst Pius VI. die Weihen der neuen Bischöfe und verwarf die Erklärung der Menschenrechte und ihre Forderungen nach Freiheit und Gleichheit. Dieses negative „Disclosure-Erlebnis der Moderne“ wird die künftige Haltung der Kirche bestimmen.⁹⁹ Die Septembermorde von 1792 bewirkten ein tiefes Trauma, weil nun neue Kulte und eine neue Wocheneinteilung eingeführt wurden. 1797 besetzten die Revolutionsarmeen den Kirchenstaat

und entführten den Papst. Die Standhaftigkeit des Papstes und seines Nachfolgers in der napoleonischen Gefangenschaft brachte ihm sehr viel Sympathie ein. Obwohl Napoleon auf die Kirche im Konkordat (1801) als staatstragende Einrichtung zurückgriff und der Kirchenstaat 1815 wieder errichtet wurde, blieb die Distanz zu den in der Revolution proklamierten Rechten erhalten. Der aus der Revolution geborene Nationalismus und der Anspruch vieler Herrscher über die Kirche führten zu einer römisch-katholischen Gegenposition und zu den verschiedensten Auswüchsen eines „Despotismus der Freiheit“¹⁰⁰ oder der „totalitären Demokratie“¹⁰¹. Der Ultramontanismus ist deshalb wesentlich ein Kind des nachrevolutionären Staatskirchentums mit seinen totalitären Tendenzen.¹⁰² Der Kirche war in diesen Zeiten eine Unterscheidung der Geister nicht möglich.

2.2.1. Verurteilung der Freiheiten

In seiner Antrittsenzyklika *Mirari vos* (15.08.1832) steht Gregor XVI. mit einer generellen Verurteilung des Gallikanismus, Liberalismus und Rationalismus nicht nur in einer langen Reihe solcher Verurteilungen, sondern auch in Kontinuität mit der Verwerfung von Pius VI. Der Kernsatz lautet:

Und aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferentismus fließt jene widersinnige und irrige Auffassung bzw. vielmehr Wahn [„deliramentum“] einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen und sichergestellt werden. (DH 2731)¹⁰³

Auch seine Weltsicht, die als Generalangriff auf Glauben und Kirche anzusehen ist, wirkt prägend. Die verurteilte Gewissensfreiheit sieht er als die Freiheit an, kein Gewissen zu haben. Unmittelbar betroffen ist der liberal-demokratische Aufbruch in der Kirche, der durch Hugo de La Mennais seine Stimme gefunden hatte. La Mennais wollte eine Kirche, die sich unabhängig vom Staat für die Freiheit einsetzte. Deshalb trat er für die Unfehlbarkeit ein und forderte einen freiwilligen Verzicht auf Staatsbindung.¹⁰⁴

Nach einer kurzen liberalen Phase änderte die Revolution von 1848 die Auffassungen Pius' IX. – des Nachfolgers Gregors XVI. – nachhaltig. Mit dem Erwachen des italienischen Nationalbewusstseins in den Einheitsbestrebungen stand der Kirchenstaat auf dem Spiel, welcher für die Freiheit der Kirche von vielen als unverzichtbar angesehen wurde. Zudem war in allen „liberalen“ Staaten eine antikirchliche Gesetzgebung im Stile des überkommenen Staatskirchentums zu erkennen. Es gehört zum europäischen Erbe, dass der Staat – im Gegensatz

zur amerikanischen Verfassung – an seiner Kompetenz in Fragen der Religion festhielt.

Die 1864 veröffentlichte Enzyklika *Quanta cura* ist zwar durch ihren Anhang, eine Sammlung (Syllabus) zu verurteilender Aussagen, berühmt geworden¹⁰⁵, die Frage nach der Kontinuität der Lehrentwicklung stellt sich jedoch in Bezug zu einem Abschnitt des Haupttextes:

*Infolge dieser ganz falschen Vorstellung von der Regierung der Gesellschaft scheuen sie sich nicht, jene irrtümliche, der katholischen Kirche und dem Seelenheile höchst verderbliche Meinung zu hegen, welche von Unserm Vorgänger Gregor XVI. ehrw. Andenkens ein Wahnsinn genannt wurde, die Meinung nämlich, „die Freiheit des Gewissens und der Kulte sei ein jedem Menschen eigenes Recht, welches durch das Gesetz ausgesprochen und festgestellt werden müsse in jeder wohl konstituierten Gesellschaft, und die Bürger besäßen das Recht auf die durch keine kirchliche oder staatliche Behörde zu beschränkenden vollständige Freiheit, ihre Gedanken jeglicher Art, sei es durch das mündliche Wort oder durch den Druck oder auf andere Weise zur Öffentlichkeit zu bringen und aussprechen zu können.“*¹⁰⁶

2.2.2 Vom Gesellschaftskonzept Leos XIII. zur Anerkennung der Menschenrechte

Mit neuen Akzenten beginnt und entwickelt sich unter Leo XIII. eine umfassende Lehrtradition gesellschaftspolitischer und sozialer Fragen, die die Diskussion bis in die Zeit des Konzils prägen wird.¹⁰⁷ Eine apokalyptische Modernitätskritik verband sich mit einer Sozialmetaphysik, in der erstmals Menschenrechte entworfen und gefordert wurden¹⁰⁸.

Leo XIII. diagnostizierte in der modernen Freiheitsidee eine Geschichte des Verfalls und der Glaubensverweigerung, die mit der Reformation begann und in der französischen Revolution alles anarchisch überrollte. Deshalb wird nicht Freiheit diagnostiziert, sondern Beliebigkeit, Subjektivismus oder Hemmungslosigkeit. Es sprach nicht von Teilhabe an der Macht und Bewusstsein der Menschenrechte, sondern von Aufruhr. Auch wenn die Kirche als göttliche Gemeinschaft streng hierarchisch strukturiert ist, sind die Vorstellungen des Papstes von einer klaren Differenzierung von Staat und Kirche getragen.¹⁰⁹ Dadurch konnten trotz strenger Orientierung am konfessionellen Staat auch fremde Religionen geduldet werden.¹¹⁰ Damit war die „These-Hypothese-Relation“ etabliert.¹¹¹ Nicht Trennung von Kirche und Staat, sondern Harmonie war das Ziel.

Am Liberalismus wird vor allem kritisiert, dass er tendenziell totalitär sei, weil er das Leben ohne Rücksicht auf Gott ordnen wolle.¹¹² Seinen Freiheitsbegriff entwickelt Leo XIII. in Abgrenzung zu einem so verstandenen Liberalismus, der

die Vernunft und daher den Subjektivismus zum obersten Gesetzgeber erhoben habe. Er lehnt nicht alle neuen Freiheitspostulate ab, sondern nur jene, die Gottes Herrschaft ablehnen. Aus diesem Grund fordert er eine grundsätzliche Loyalität gegenüber der staatlichen Gewalt, damit das Gemeinwohl geachtet und gefördert werde. Weil aber wahre Freiheit an vorgegebene Bedingungen geknüpft sei und erst in der Wahl zwischen Gut und Böse zu ihrem eigentlichen Vollzug komme, könne diese Wahl nur richtig vollzogen werden, wenn die Gesetze Gottes anerkannt würden. Die Gewissensfreiheit fasst er hingegen als Beliebigkeit und Indifferentismus in der Religion auf.¹¹³ In seiner umfassenden Soziallehre hat Leo XIII. die verschiedenen Ansätze seiner Vorgänger in einen Gesamtentwurf integriert, der für die Zukunft als Basis dienen sollte und ein überfälliges Thema in der Mitte der Sendung der Kirche auf Dauer verankerte.

Die Lehrentwicklung im 20. Jahrhundert ist in ihrem Bemühen um Kontinuität von der Erfahrung der totalitären und faschistischen Systeme geprägt. In dieser Situation differenzierte sich einerseits das „These-Hypothese-Modell“ Leos XIII. aus, andererseits wird die bei ihm dargelegte Indifferenz der Kirche verschiedenen politischen Systemen gegenüber¹¹⁴ immer deutlicher zugunsten des demokratischen Modells verschoben. Das „These-Hypothese-Modell“¹¹⁵ besagt, dass die Grundoption („These“) für die staatliche Ordnung die Anerkennung der Wahrheit Gottes und, weil die Kirche die wahre Interpretin der Offenbarung und des Naturgesetzes sei, die Anerkennung des Katholizismus als Staatsreligion zu etablieren sei. Wenn diese Option in einer konkreten Situation nicht umgesetzt werden könne, könnten zugunsten des Gemeinwohls und der Wahrung der öffentlichen Ordnung verschiedene Religionen geduldet werden. Die eingeräumte Toleranz kann deshalb nur ein positives-staatliches Gesetz sein; sie besagt immer die Duldung eines Übels.

Die Erfahrung des 20. Jahrhunderts jedoch zeigte, dass diese Lehre in unerträgliche Aporien führte. Vor allem denjenigen, die davon negativ betroffen waren, erschien dieses Modell als Machiavellismus und Heuchelei.¹¹⁶ Zum einen deshalb, weil es ihnen als reine Machtstrategie mit hohem, ja beliebigem Pragmatismus erscheint, zum anderen, weil es nur ein rein äußerliches, apathisches und bekenntnisunfähiges Christentum hervorzubringen vermag.¹¹⁷ Das Echo dieser Situation wirkte sich in einer globalen Gesellschaft für die Gesamtkirche ziemlich negativ aus.

Die zweite Grunderfahrung entsteht aus einer zu großen Nähe zum Staat, der die Kirche für seine Zwecke funktionalisieren möchte, und aus der Intoleranz, der Verfolgung und Vernichtung von Christen und ganzen Menschengruppen durch die totalitären und faschistischen Systeme. In solchen Systemen sei das Recht auf Religionsfreiheit die Garantie der Freiheit der Kirche. Wo sie fehle, sei die Kirche

unterdrückt und auf dem Weg des Martyriums. Nun könne aber in der neuen Ära der Menschheitsgeschichte nicht mit zweierlei Maß gemessen werden.¹¹⁸

Vor dem Hintergrund solcher Erfahrungen eröffneten vor allem zwei Aussagen von Pius XII. angesichts des Zweiten Weltkrieges neue Perspektiven. In der Weihnachtsansprache 1944 betonte er die Bedeutung von Demokratie und Rechtsstaat auf der Grundlage der Menschenrechte, die für eine wirksame Weltfriedenspolitik notwendig seien.¹¹⁹ Auch seine Toleranzrede von 1953 stand im Dienst dieser Ordnung.¹²⁰ Hier stellte er die Frage, wie weit unter Wahrung des dogmatischen Anspruchs der Kirche um des Friedens willen gegangen werden könne. Mit dem Verweis auf Gottes Geduld erklärte er, dass die Pflicht, sittliche und religiöse Verirrungen zu unterdrücken, einer höheren Norm unterstellt sein müsse.¹²¹ In diesem Sinne entwickelte er seine berühmte Regel der religiösen und sittlichen Toleranz:

*1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.*¹²²

Zwar steht diese Formel in der Tradition der „These-Hypothese-Theorie“, doch verschieben sich die Akzente deutlich in Richtung Toleranz. Das hängt damit zusammen, dass das Gemeinwohl menschheitlich definiert wird und mit dem Sittengesetz eine universal gültige Norm als Kriterium eingeführt wird, die nicht von der Glaubenserkenntnis allein erschlossen wird.

Den Schlusspunkt der Lehrentwicklung war die in der Zeit des Konzils veröffentlichte letzte Enzyklika von Johannes XXIII. *Pacem in terris*. In ihr wird zusammen mit der Anerkennung der Menschenrechte das Recht der menschlichen Person gelehrt, „Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen“.¹²³ Damit war dem Konzil für das Thema ‚Religionsfreiheit‘ ein höchst-lehramtliche Grundlage geschaffen.

Schon zur Zeit des Syllabus aber war eine Stimme zu hören, die für freien Glauben in einer freien Gesellschaft eintrat: Laut John Henry Kardinal Newman galt die Freiheit des Gewissens und des Glaubens mehr als jeglicher absolute Gehorsam.¹²⁴ Hatte er als Anglikaner die Emanzipation der Katholiken noch bekämpft, so bevorzugte er später die liberale Staatsidee, ohne seinen Kampf gegen den religiösen Liberalismus¹²⁵ einzustellen:

*There is so much corruption, so much deadness, so much hypocrisy, so much infidelity, when a dogmatic faith is imposed on a nation by law, that I like freedom better.*¹²⁶

Mit seinem theologischen Denken konnte er die Freiheit der unbedingten Glaubenszustimmung mit der Kritik am ideologischen Liberalismus verbinden. DH stellt den Beitrag der angelsächsischen, insbesondere der amerikanischen Kirche zum Zweiten Vatikanischen Konzil.

2.3 Die Spiegelung dieser Geschichte in der Textgenese von *Dignitatis humanae*

Gegenüber dem uneingeschränkten Lob des Individualismus, das durch die derzeitige Dominanz der letzten Ideologie des 19. Jahrhunderts, des doktrinären Liberalismus im Verbund mit einem alle soziale Verpflichtungen immer deutlicher abstreifenden Kapitalismus und einem wissenschaftlichen Naturalismus, der sich nur rhetorisch vom überkommenen Materialismus abhebt, bin ich der Auffassung, dass die Kirche(n) im Sinne des Pluralismus eine gute Differenz zu Gesellschaft und Staat, sowie den Tendenzen eines orientierungslosen und damit leicht manipulierbaren Individualismus gerade heute bieten müssen.¹²⁷ Jede Generation muss neu buchstabieren und leben, was es bedeutet, in dieser Welt und doch nicht von dieser Welt zu sein. Was bedeutet es heute, sich dieser Welt nicht anzugleichen und dennoch (oder gerade deshalb) durch, mit und in Christus „Sakrament des Heils der Welt“ zu sein?

Die Hauptpositionen, die sich im Konzil gegenüberstanden, waren nicht nur durch unterschiedliche Konzepte von Staat und Kirche geprägt. Sie repräsentierten vor allem sehr unterschiedliche Erfahrungen mit der Gewährung oder der Verweigerung der Religionsfreiheit. Die prägende Erfahrung – das „Disclosure-Erlebnis“ – der katholischen Kirche mit der staatlich garantierten Religionsfreiheit in der Neuzeit war nicht die Konzeption der USA (1776) im ersten Verfassungszusatz, in dem die Politik sich als inkompetent erklärte, in Sachen Religion eine Entscheidung zu treffen. Diese Religionsfreiheit, als Freiheit für Religion in Gesellschaft und individuellem Lebensraum, brachten erst die amerikanischen Bischöfe mit ihrem Vordenker John Courtney Murray ins Konzil ein. Prägend war auch nicht die Erklärung der Menschenrechte in der Französischen Revolution (1789), die damals faktisch nie politische Realität wurde. Prägend wurde vielmehr der massive Eingriff des revolutionären Staates in religiöse Angelegenheiten, der bis zum Terror und zu einem neuen Staatskult führte. Und auch in der Zeit der Restauration griff die staatliche Obrigkeit massiv in die innerkirchlichen Angelegenheiten ein. Die Französische Revolution hat die staatliche Oberhoheit des alten Regimes nahtlos weitergeführt.

Die Bischöfe in West- und Mitteleuropa mussten sich mit den USA gegen die Vorstellungen deutlicher Kräfte in der Kurie und den Bischöfen aus staatskirchlichen Traditionen behaupten. Sie hatten in den Päpsten des Konzils eine große Unterstützung. Andererseits war innerhalb der Gruppe der Befürworter eine deutliche Differenz festzustellen. Während die Europäer die Frage nach der Religionsfreiheit als existentielle Fragestellung auffassten und daher vom Individuum her dachten, waren die amerikanischen Bischöfe aufgrund ihrer Tradition und der Analysen von J.C. Murray der Auffassung, dass diese Frage eine im Wesentlichen juristisch- verfassungsrechtliche sei.¹²⁸ Für sie ging es also gar nicht um die Frage nach der Religionsfreiheit in der Kirche. Innerhalb der freien Grundrechte könne die Kirche ihre Identität auf der Basis freier Mitgliedschaft selber regeln – und somit auch die Frage der Zugehörigkeit und des Ausschlusses. Deshalb ist das autonome Recht der Kirche, im Sinne freier Zugehörigkeit ihre interne Struktur und Identität eigenständig zu regeln und zu organisieren und ihr Verhältnis zu anderen Gemeinschaften eigenständig zu regeln (vgl. DH 4). Innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft ist dies auch deshalb notwendig, weil nur auf diese Weise real einer schleichenden Uniformierung der Gesellschaft trotz eines oberflächlichen Pluralismus Einhalt geboten wird. In der Erklärung, so hat Weißenborn¹²⁹ festgehalten, hat das Konzil nicht nur ein Plädoyer für die Religionsfreiheit abgelegt, sondern auch eine theologische Begründung entfaltet, die bis heute von anderen Kirchen nicht erreicht worden ist. Deshalb fordert er mit Recht eine gemeinsame Erklärung der christlichen Kirchen zu diesem Thema.

3. Im Dienst an der Würde des Menschen – Die Sendung der Kirche nach *Dignitatis humanae*

Das Zweite Vatikanische Konzil war ein Reformkonzil. Die leitende Frage in allen Texten wird schon in der Botschaft der Väter an die Menschheit vom Oktober 1962 deutlich. Die Kirche gibt ein verbindliches Versprechen ab, öffentlich, vor und für alle Menschen. Sie werde nach Wegen suchen sich zu erneuern, damit das Evangelium in einer neuen Epoche der Menschheit angemessener bezeugt und verkündet werden kann. Angemessener bedeutet: dem Evangelium selbst entsprechender, aber auch im Angesicht der Menschen von heute angemessener.

Aggiornamento meint genau diesen einen Prozess unter der notwendig doppelten Perspektive. Der angestrebte Reformprozess kommt als leitende Identitätsbestimmung der Kirche im ersten Artikel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* zum Ausdruck.

Christus zuerst ist das Licht der Völker. Die Kirche wünscht, dass sein Licht allen Geschöpfen aufleuchten möge und daher hofft sie, dass auf ihrem eigenen Antlitz Christus selbst erscheinen möge. Denn in Christus ist sie wie ein Sakrament, „das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. (LG 1). Mystik (*intima unio*) und gesellschaftlicher Auftrag (*unitas*) durchdringen sich und können deshalb nicht getrennt werden, weil im fleischgewordenen Wort diese Einheit bereits geschichtlich wirksam konstituiert worden ist (vgl. GS 22). Jesus Christus selbst hat die viel beschworene Einheit von Pastoral und Dogma konstituiert. Auch deshalb können Inhalt und Bezeugungsgestalt des Evangeliums Jesu Christi nicht voneinander getrennt werden. Deshalb lautet, wie Bischof de Smedt es formulierte, die pastorale Leitfrage: Wie sollen die katholischen Christgläubigen Menschen anderen Glaubens begegnen¹³⁰ – persönlich, sozial und politisch?

Bis heute stellt *Dignitatis humanae* nicht nur eine unverzichtbare Antwort auf diese Frage dar, sondern sie bildet die Voraussetzung für alles pastorale Handeln der Kirche. Von dieser Perspektive her entwickelt die Erklärung ein kohärentes und konsequentes Programm.

3.1 Struktur und Hauptaussagen der Erklärung

Die lange Vor- und höchste konfliktreiche Werdeggeschichte des Textes spiegelt sich im Text selbst. Die Erklärung gliedert sich in zwei Hauptteile. Teil I („Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit im religiösen Bereich“) definiert den Begriff der Religionsfreiheit und legt dessen Implikationen und Konsequenzen für den Staat, die Gesellschaft und das menschliche Zusammenleben dar. Dass der erste Teil vorwiegend philosophisch-naturrechtlich argumentiert, liegt nicht nur an der Absicht des Konzils, alle Menschen guten Willens anzusprechen, sondern bringt auch zum Ausdruck, dass „Religionsfreiheit“ als kulturelle Errungenschaft wesentlich dem philosophisch-rationalen Denken der Neuzeit zu verdanken ist. Die Kirche bekennt sich mit diesem ersten Teil der Erklärung zu einem tiefgehenden Lernprozess. Und in diesem Lernprozess räumt sie ein (siehe GS 44), dass sie selbst von den Gegnern gelernt hat, um das Evangelium angemessen bezeugen zu können.

Der zweite Teil bietet einen zurückhaltender, aber auch präziser formulierten Zugang: „Die religiöse Freiheit im Licht der Offenbarung“. Damit wird deutlich, dass das philosophische Denken für die Rezeption neuzeitlicher Freiheitsrechte zwar die unbedingte Voraussetzung darstellt, ihre Integration in die glaubende Überzeugung aber nur im Licht der Offenbarung geschehen könne. Nur im Licht

der Offenbarung kann die philosophisch übernommene Errungenschaft der anderen zur verpflichtenden Identität der Glaubenden werden. Dadurch wird sie zur bleibenden Aufgabe der Glaubensgemeinschaft und ist der politischen oder situativen Opportunität entzogen. Allein im Licht der Offenbarung wird 'Religionsfreiheit' zu einem Thema, das auch das künftige kirchliche Handeln zu verpflichten vermag. Nur als unabdingbare Konsequenz des Glaubens und des Handelns Jesu und der ersten Jüngerinnen (DH 11) konnten der Streit um das Dokument und der zum Schisma führende Streit nach dem Konzil durchgestanden werden.

Mit dem zweiten Teil gibt das Konzil selbst ein gutes Beispiel dessen, was es in der pastoralen Konstitution gefordert hat. Demnach müsse die Kirche ständig die „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums erforschen (GS 4.11).¹³¹ In diesem zweiten Abschnitt wird aber auch gefragt, ob eine fundamentale Begründung der Forderung nach Religionsfreiheit – und damit der Menschenrechte überhaupt – nicht doch letztlich nur in einer transzendenten Perspektive möglich ist. Die Kirche ist der Überzeugung, dass nur die Idee der Einheit der Menschheit als Kinder Gottes die in diesen Rechten vorausgesetzte Würde wirklich begründen kann. Allen Menschen kommen diese Rechte von sich her zu; der Staat und die Gesellschaft sind zu ihrer Anerkennung verpflichtet. Der Hinweis auf die theologische Begründung hat aber auch zur Konsequenz, dass diese Rechte von der Weltgemeinschaft, nicht nur von den Nationalstaaten zu realisieren seien. Insofern wird durch diese theologische Begründung die Kirche als globale Anwältin der Religionsfreiheit und aller Menschenrechte ausdrücklich in die Pflicht genommen werden.

Der Paradigmenwechsel des Konzils wird in der Frage nach dem Subjekt dieses Rechts deutlich. War in der vorkonziliaren Lehre die abstrakte Wahrheit Trägerin des Rechtes, so ist das Konzil nicht graduell, sondern prinzipiell davon abgerückt.¹³² Das Recht auf Religionsfreiheit ist ein „Recht der Person“ (DH 1.2), welches „unabhängig von der objektiven Wahrheit der religiösen Überzeugung des einzelnen und unabhängig von seinem subjektiven Bemühen um diese Wahrheit besteht“¹³³.

Damit eröffnet das Recht auf Religionsfreiheit alle anderen Vollzüge der Menschenrechte, weil mit diesem Recht das Recht der Menschen anerkannt wird, nach dem eigenen Gewissen zu leben. Dass diese Freiheit nicht bedingungs- und damit grenzenlos ist, wird schon zu Beginn eingeräumt. Demnach bestehe die Religionsfreiheit „in gebührenden Grenzen“ im Freisein von Zwang und jeglicher Gewalt für Einzelne und gesellschaftliche Gruppen und im Freisein, für die eigene Überzeugung privat und öffentlich einzutreten (DH 2). Die negative Formulierung schränkt die staatliche Gewalt ein, die positive Bestimmung nimmt den

Staat für die Gestaltung einer pluralen Gesellschaft in die Pflicht. Das bedeutet, dass der Staat nicht nur nicht eingreifen darf, sondern auch die Pluralität der Gewissensentscheidungen in allen Lebensbereichen zu fördern hat. Deshalb ist dieses Recht in der Verfassung als bürgerliches Recht zu verankern. Religionsfreiheit ist damit Rechtsgut und Voraussetzung für eine humane Gesellschaft – und nicht eine zu dulddende Unumgänglichkeit oder gar ein Übel. Sie ist die gesellschaftliche Ausdrucksform der Würde des Menschen.

Religionsfreiheit stellt ein allgemeines Recht dar (DH 4) und garantiert somit die freie Erziehung und Bildung in Familie und Schule (DH 5). Auch bestimmt dieses Recht die Idee des Gemeinwohls, welches an den klassischen Menschenrechten auszurichten ist (DH 6). Das Gemeinwohl wird also von der Freiheit und Würde der Person her, und damit in Absetzung zu totalitären Staaten bestimmt (DH 7, 8). Die Maxime aber lautet: Im Zweifelsfall für die Freiheit! Dabei verlangt die Kirche für sich und ihre Heilssendung Freiheit (DH 14) nur in dem Maße, wie dieses Recht allen Menschen zu gewähren ist. Sie streitet daher nur berechtigt für ihre Rechte, sofern sie die Rechte aller befördert.

Mit dieser Option wird nicht nur die Differenz von geistlicher und weltlicher Macht verdeutlicht. Mit der Erklärung wird der Staat neu bestimmt und die Rolle der Kirche neu dargelegt. Der Staat hat „weltliche“ Aufgaben: Er hat als Freiheits- und Friedensordnung der Lebensentfaltung der Menschen zu dienen. Er hat keine überzeitlichen oder universalgeschichtlichen Normen und Erziehungsabsichten zu verfolgen. Und er hat weder religiöse noch andere weltanschauliche Optionen zu verfolgen.¹³⁴ Er darf daher mit seinen Mitteln, die letztlich immer Zwangsmittel sind, die Grundüberzeugungen der Menschen nicht bestimmen. Dadurch wird kein ethischer oder weltanschaulicher „Nachtwächter-Staat“ befördert, der im strengen Sinne weltanschaulich neutral wäre. Insofern er auf den Menschenrechten beruht und der Würde und Unantastbarkeit der menschlichen Person dient, ist er weltanschaulich-ethisch gebunden.

In der konkreten Entfaltung dieser Würde übt der Staat auf der einen Seite eine „konfessorische Urteilsenthaltung“, auf der anderen Seite kann er alle jene Gruppen und Institutionen unterstützen und fördern, die der Würde des Menschen und dem Gemeinwohl dienen. Diese Gruppen aber, und damit auch die Kirchen und alle religiösen Gemeinschaften, sind zivilgesellschaftlich verankert. Damit ist nicht nur die Symbiose von Thron und Altar überwunden¹³⁵, sondern eine partizipative Pluralität gesellschaftlicher Akteure anerkannt. Diese Pluralität gesellschaftlicher Akteure ist staatlich zu fördern.

Aus der kontinuierlichen Lehrtradition der Freiheit des Glaubensaktes wird gefolgert, dass diese Freiheit auch soziale und rechtliche Konsequenzen haben müsse – sowohl als Freiheit, einen Glauben anzunehmen oder zu wechseln, als

auch als Freiheit, keinem Glauben zuzustimmen (DH 9-10). Der Begriff *res religiosa* meint deshalb jegliche Form der Stellungnahme zur religiösen Frage; also auch Gleichgültigkeit oder Atheismus.

Entscheidende Richtschnur der Erklärung ist jedoch eine Besinnung auf das Handeln Jesu und der Apostel, welches im Martyrium bis heute gegenwärtig geblieben ist (DH 11). In dieser narrativen Kurzfassung der Grundlegung der Kirche werden alle klassischen Schriftstellen des Verhältnisses Staat und Kirche in einem neuen Licht interpretiert: Der Demut und Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus. Daher hat die Kirche nur drei Medien, das Evangelium zu verkünden: die freie Predigt, das Argument als Anruf an die Wahrheitsverantwortung und der selbstlose Dienst. Erst am normierenden Beispiel des apostolischen Zeugnisses gewinnt die Erklärung ihre theologische Tiefe. Deshalb stützt sich ein Glauben, der die Religionsfreiheit bedingungslos anerkennt, letztlich auf die „Schwäche des gewaltfreien Zeugnisses“. Denn eben in der menschlichen Schwäche erweist sich die Kraft der Gnade Gottes (2 Kor 12, 9-10).

3.2 Die Bedeutung der Erklärung im Gesamt des Konzils

Die Erklärung ist kein Anhängsel des Konzils, sondern konkretisiert die Grundoptionen der Offenbarungs- und Kirchenlehre in diesem Kontext. Somit wirkt sie wieder auf deren Ausrichtung und Verwirklichung zurück. Weil Gott in der Offenbarung in Jesus Christus die Menschen wie Freunde anspricht und zur Gemeinschaft einlädt (DV 2), ist der Glaube immer die freie Antwort des ganzen Menschen auf diese Vor-Gabe Gottes (DV 5). Das Verhältnis zwischen der Selbstmitteilung Gottes und der darin gestifteten Würde und Freiheit des Menschen im Gewissen (GS 16) kann als „die vertikale Achse“ des Konzils angesehen werden¹³⁶, auch wenn das Bild schon deshalb hinkt, weil diese „Vertikale“ ganz von unten kommt, aus der Krippe und vom Kreuz.

Die paradigmatische Vorgabe des Handelns Gottes fordert die wahre Kirche Christi dazu auf, sich am Beispiel des armen und demütigen Christus immer wieder zu erneuern (LG 8). So kann sich die Kirche nicht mehr als „Imperium“ verstehen und sich in den Ritualen kaiserlicher Inszenierungen wiederfinden. Weil der Dialog das Medium des Heilshandelns Gottes ist¹³⁷, wird der Dialog nach innen und nach außen der Weg der Kirche (GS 92). Im ökumenischen (UR), interreligiösen (Na) und im Dialog mit allen Menschen guten Willens (GS) konkretisiert sich allein die Wahrheit des Evangeliums, welche die Menschen immer in ihrem Gewissen berührt und nur so bindet. Die Wahrheit erhebt immer nur kraft der Wahrheit selbst ihren Anspruch, welcher sanft und zugleich stark den

Geist durchdringt (DH 1). Deshalb kann das Konzil ohne falschen Zungenschlag die Verpflichtung erneuern, die wahre Religion zu suchen. Ohne diese Vorgabe wäre das Dekret über die missionarische Sendung der Kirche (AG) eine reine Groteske. Auch in Bezug auf die Mission der Kirche kann gesagt werden: Ohne die Erklärung über die Religionsfreiheit wäre Mission heute nicht mehr denkbar.

3.3 Die bleibende Bedeutung der Erklärung

Wenn nach Karl Rahner das Konzil der erste Selbstvollzug der Kirche in der dritten kirchengeschichtlichen Epoche, also der erste Selbstvollzug einer werdenden Weltkirche darstellt¹³⁸, dann ist Rahners Rede vom „Anfang eines Anfangs“¹³⁹ grundsätzlich zu verstehen. Das Zweite Vatikanische Konzil ist nicht ein Anfang, den die Kirche progressiv oder konservierend hinter sich lassen könnte, sondern ein „Principium“ – eine „archè“ der weltkirchlichen Epoche – das immer neu in seiner radikalen Offenheit zu bedenken sein wird. Das Konzil wird so ein mitgehender Anfang bleiben, weil es ein prototypisches Beispiel dafür darstellen wird, wie die Kirche in dieser Epoche jeweils neu ihre konkrete Sendung finden wird. Das Evangelium, das letztlich immer Jesus Christus selber ist, in Wort, Sakrament und Leben zu vergegenwärtigen ist ihre bleibende Sendung. Wie sie aber diese unter den Bedingungen der konkreten Geschichte realisiert, bedarf einer ständigen Erneuerung. Diese Art von Reform hat das Zweite Vatikanische Konzil exemplarisch im Gesamtprozess verwirklicht. Dabei aber wird eine kaum beachtete Neuorientierung der ekklesialen Aufmerksamkeit vollzogen. Das Konzil hat einer Kirche, die in der Treue zur Tradition mit Recht ihre Ehre sah, die Treue zum kommenden Christus zugemutet.¹⁴⁰ Damit stellt es alle kommenden Generationen in den Lernprozess des Advents Gottes in unserer Gegenwart: Wo und an welchen Orten ereignet sich Gegenwart des Reiches Gottes mitten unter uns? Welche Kirche will an diesen Orten, wenn auch unter Schmerzen, geboren werden? Wenn die Kirche also die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums erforscht und deutet, stellt sie immer die Frage nach der Gegenwart Christi im persönlichen und sozialen Leben.

Was also beginnen wird, ist immer wieder neu zu erkunden. Was mit diesem Konzil, insbesondere mit der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ zu Ende gegangen ist, lässt sich hinreichend deutlich fassen. Mit diesem Dokument ist das Zweite Vatikanische Konzil das erste Konzil der nach-konstantinischen Ära, weil seit Nizäa (325) diese Bischofsversammlungen in irgendeiner Weise auf die kaiserliche Autorität rekurrierte. Indem diese Erklärung eine Differenz einführt, „importiert“ die Katholische Kirche seitdem ein Moment von „Säkularität“ und

Pluralität in jede Gestalt gesellschaftlicher Einheitskulturen. Die Kirche eröffnet dadurch einen individuellen und zivilgesellschaftlichen Raum nicht nur für sich, sondern für alle Menschen. Sie reagiert damit auf die durch die digitalen Techniken immer stärker werdenden Durchgriffsmöglichkeiten des heutigen Staates.

Mit dieser Erklärung stellt sich die Kirche in den Dienst aller Menschen, nach dem Beispiel Jesu Christi. *Dignitatis humanae* berührt deshalb jeden Menschen, weil alle Menschen in der Kirche eine Anwältin ihrer Würde erkennen können. Jeder Marginalisierung und Ausgrenzung ist damit die Grundlage entzogen; sei es aufgrund von Rasse, Religion, Geschlecht oder sexueller Orientierung. Damit aber gibt die Kirche die Maßstäbe der Kritik an ihr selbst in die Hände der anderen: Sie will an diesem Einsatz für die Würde des Menschen selbst gemessen werden. Die Erklärung stellt die unverzichtbare Voraussetzung für das gesamte Dialogprogramm des Konzils dar. „Es gibt keinen wahren ökumenischen Dialog ohne Religionsfreiheit.“¹⁴¹ Diese Aussage gilt prinzipiell für die gesamte Beziehung der Kirche „ad extra“.

Es zeichnet das Konzil und diese Erklärung aus, dass sie die Herausforderung durch die Entwicklung der Neuzeit in radikaler Weise aufgenommen hat. Der bibelhermeneutische Terminus, mit dem die Frage nach der Schrift beantwortet wird („radices habet“ [DH 9]), verweist zugleich auf die einzig mögliche Weise, diese Situation bestehen zu können. Nur in einer tiefen Transformation des Glaubensverständnisses aus seinen Wurzeln im apostolischen Zeugnis der Schrift lassen sich die verwickelten Traditionslinien in der Geschichte der Kirche bewerten.¹⁴²

Zwei Aspekte in der Entwicklung von Kirchen und Gesellschaften in den letzten Jahren können sowohl die Bedeutung der Erklärung verdeutlichen als auch das Anliegen der traditionellen Zugangsweise neu verstehen lernen. Auch wenn das Konzil den Ausdruck ‚Toleranz‘ nicht verwendete, ist das Thema nicht erledigt. Mit der Anerkennung der Religionsfreiheit und des ihn begleitenden Pluralismus wird die Frage nach einer theologischen Bestimmung der Toleranz verschärft. Da der Pluralismus innerhalb unserer gefallenen Geschichte, die durch die Omnipräsenz der Medien verschärft wird, generiert wird, werden die Bedeutung der Toleranz und die Maxime der klassischen katholischen Doktrin neu einsichtig.

*Im realen Pluralismus baut sich unausweichlich ein Konfliktpotential auf, das mit den Mitteln des Rechts vielleicht zu zähmen, das der lebenspraktischen und ethischen Toleranz aber nicht entraten kann.*¹⁴³

Dignitatis humanae hat nicht nur die Toleranzfrage auf eine bessere Grundlage gestellt, sondern auch den Kern der traditionellen Toleranzdoktrin aktualisiert. Jede freie Gesellschaft muss definieren, wo sie die Grenzen der öffentlichen Meinungsäußerung, insbesondere im Internet, zieht. Sie muss also festlegen, was sie nicht duldet und was sie, obwohl von Übel, toleriert: Abtreibung, Strategien und Gruppenbildungen zur Abschaffung der Demokratie, Kinderpornographie, Foltermethoden, Mordaufrufe und Kriegspropaganda oder die Leugnung der Gaskammern in Auschwitz.

Die zweite Frage betrifft die Ressourcen, aus denen wir leben. Die These von Böckenförde, dass die freie Gesellschaft um der Freiheit willen das Risiko eingegangen ist, von Ressourcen zu leben, die sie selbst nicht erneuern kann, muss insofern verschärft werden, als die moderne Gesellschaft immer auch das zerstört, von dem sie lebt; seien dies humane, ökologische oder ökonomische Ressourcen. Deshalb bekommt die Religionsfreiheit als Mitte der menschlichen Gewissensfreiheit eine bleibende Bedeutung unter zwei Bedingungen. Unter sozialen Bedingungen ist die Frage nach einer Wirtschaft zu stellen, die dem Menschen dient und so ein gutes Leben für alle erst ermöglicht.¹⁴⁴ Auf der anderen Seite aber bedeutet die Forderung der Religionsfreiheit, das Recht, in möglichst jeder Hinsicht selbstbestimmt leben zu dürfen. In dieser Hinsicht bedeutet die Erklärung, dass die Kirche ihre Aufgabe in der Gesellschaft darin sieht, für alle Achtung und Anerkennung zu ermöglichen. Das bedeutet nach innen, einen offenen Diskurs in der Kirche zu führen, der keine apriorischen Verbote kennt, und nach außen, sich auf die Seite derer zu stellen, die als Minderheit immer als erstes Opfer von Marginalisierung, Ausgrenzung und Verfolgung werden.

Die Erfahrung einer neuen Christenverfolgung in vielen Ländern¹⁴⁵ muss uns aufmerksam dafür werden lassen, wann und wo die Würde des Menschen verletzt wird: nach Geschlecht, Rasse, sozialer Lage oder sexueller Orientierung. Wenn das Reich Gottes dort gegenwärtig wird, wo Menschen um ihr Recht und damit um ihre basale Anerkennung kämpfen, muss dieses Ringen die Kirche selbst in die Pflicht nehmen.

Dignitatis humanae mit ihren Grundoptionen ist das Fundament allen kirchlichen Handelns in der dritten kirchengeschichtlichen Epoche. Denn sie wird ihre Sendung nicht mehr ohne oder gegen, sondern nur noch mit und für die anderen verwirklichen können; selbst mit denen und für jene, die sie verfolgen (GS 44).

TEIL II: Dr. Martin Affolderbach

Religionsfreiheit als Menschenrecht – Einige Aspekte aus christlicher Perspektive¹⁴⁶

Robert Leicht hat zwei prägnante Thesen zum Verhältnis von Religion und Freiheit formuliert, die sehr hilfreich sind, um in die Thematik und ihre Zusammenhänge hineinzuführen. Diese lauten:

Erstens: Die Religionsfreiheit gehört nicht zu den Bedingungen der Möglichkeit von Religion, sehr wohl aber zu den Bedingungen der Freiheit. Zweitens: Freiheit kann Religion nicht unterdrücken, sehr wohl aber Religion die Freiheit.¹⁴⁷

Dies führt mich zu folgender These: Die Entwicklung der menschenrechtlichen Norm der Religionsfreiheit und ihrer spezifischen Elemente steht in engem Zusammenhang mit der historischen Entwicklung von politischen, religiösen, kulturellen und bürgerlichen Freiheiten und damit auch in enger Verbindung zur Entwicklung moderner Gesellschaften und ihrer geistesgeschichtlichen, sozialen und rechtlichen Aspekte.

In diesem Artikel soll die Norm der Religionsfreiheit aus einer christlichen Perspektive betrachtet werden. So stellt sich zunächst die Frage, ob es eine spezifisch christliche Sicht auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit gibt. Ohne der Antwort vorgreifen zu wollen, so besteht diese christliche Sichtweise schon allein darin, dass ich mich als evangelischer Christ mit den folgenden Fragen auseinandersetze:

- Gibt es einen speziellen Zusammenhang zwischen Christentum und dem Menschenrecht der Religionsfreiheit?
- Werden mit dem Menschenrecht der Religionsfreiheit theologische Sachverhalte angesprochen?
- Welche Rolle spielt Religionsfreiheit gegenwärtig für kirchliches Denken und Handeln?
- Welche weiteren Fragen und Herausforderungen ergeben sich daraus aktuell?

Im ersten Abschnitt dieses Berichts werden die Dimensionen der Religionsfreiheit in historischen Stationen nachgezeichnet. Im zweiten Absatz gehe ich der Frage

nach, welche christlich-theologischen Aspekte sich in der Norm der Religionsfreiheit finden lassen bzw. welche eine gewisse Korrespondenz aufweisen. Welche Positionen die heutigen Kirchen zum Thema Religionsfreiheit beziehen und welche Aktivitäten sie zur Verteidigung und Umsetzung dieses Rechtes entfalten, wird im dritten Teil erörtert. Im letzten Abschnitt werden eine Zusammenfassung und einige Perspektiven formuliert.

1. Dimensionen der Religionsfreiheit – Historische Stationen

Die heutige internationale völkerrechtliche Norm der Religionsfreiheit¹⁴⁸ ist eng mit der Entwicklung der abendländischen Geistes- und Realgeschichte verbunden. Die abendländische Geschichte wiederum ist eng mit dem Christentum verknüpft, sodass eine besondere Rolle des abendländischen Christentums bei der Herausbildung von Religionsfreiheit zu vermuten ist. Diese Verknüpfung ist äußerst komplex, jedoch lassen sich zwei Grundaussagen treffen:

1. Religionsfreiheit hat sich in einem schrittweisen Prozess über ein halbes Jahrtausend hinweg entwickelt. Einzelne Elemente dieser Norm lassen sich gut an den jeweiligen historischen Stationen veranschaulichen.
2. Religionsfreiheit ist nicht als solche christlich, sie ist vielmehr eine Facette eines Lernprozesses im Rahmen der christlich geprägten abendländischen Kultur.

Glaubenseinheit und Glaubenszweiheit – Entwicklung vom Mittelalter zur Reformation

Die antike römische Religion mit ihrer Vorstellung von einem Götterhimmel war von ihrem Grundverständnis her auf Vielfalt ausgerichtet. Sie benutzte eine Vielzahl von Ritualen, welche auch die Verehrung des römischen Kaisers mit einschlossen, zur Aufrechterhaltung der geistigen wie politischen Ordnung und Loyalität.

Die Verfolgung von Christen in den ersten Jahrhunderten nach Christus im Römischen Reich zeigte die unerbittliche Intoleranz gegenüber einer neuen

Bekenntnisreligion. Durch die kaiserlichen Toleranzedikte schlug dies im 4. Jahrhundert jedoch ins Gegenteil um. Das Christentum wurde zur Staatsreligion und alle anderen Religionen, mit Ausnahme des Judentums, wurden verboten.

Die Etablierung des Christentums als Staatsreligion schuf die Voraussetzung für das mittelalterliche Modell der Einheit einer christlich-abendländischen Kultur (*corpus christianum*), welche repräsentiert ist durch Kirche und Staat. Diese Konstellation war auf eine religiöse, weltanschauliche und soziale Einheitlichkeit ausgerichtet und kannte deshalb von seiner Denkstruktur her kein Außen. Abweichende Überzeugungen wurden von der römischen Einheitskirche nicht geduldet, sondern durch die Inquisition verfolgt. Abweichler wurden als „Ketzer“ unter Druck gesetzt, verfolgt oder umgebracht – für Religionsfreiheit war kein Raum. Im Gegenteil: Das Christentum in seiner mittelalterlichen Form war ein ausgesprochener Feind dieser Freiheit.

Nach einigen reformatorischen Ansätzen im 14. und 15. Jahrhundert - beispielsweise durch Petrus Valdis, John Wiclif oder Jan Hus – brachte die Reformation Anfang des 16. Jahrhunderts eine Wende epochalen Ausmaßes. Die Kritik der Reformatoren an Kirche und Papsttum führte zu der – zumindest in den Anfängen der Reformation – nicht beabsichtigten Trennung der abendländischen Kirche. Sie führte zu einer „Glaubenszweiheit, jedoch nicht zur Glaubensfreiheit“, wie es der Staatsrechtler Gerhard Anschütz formuliert hat.

Der Augsburger Religionsfriede von 1555 kodifizierte die Anerkennung und die Koexistenz von zwei Bekenntnissen. Andere Bekenntnisgruppen, wie beispielsweise die Täufer- und Wiedertäufergemeinschaften, waren ausdrücklich ausgeschlossen. Der Landesherr hatte das Recht, das Bekenntnis nach dem Grundsatz „*cuius regio, eius religio*“ festzulegen, was zur konfessionellen Geschlossenheit der entsprechenden Territorien führte; jedoch mit dem Recht, das jeweilige Territorium verlassen zu können (*ius emigrandi*).

Schritte zur Toleranz und Veränderungen im Staatsverständnis

Der Westfälische Friede von 1648 beendete den Dreißigjährigen Krieg zwischen der *Protestantischen Union* und der *Katholischen Liga*. Zugleich brachte er eine neue Rechtsentwicklung im Hinblick auf die Freiheit der Glaubensüberzeugung. Dazu zählte vor allem die Regelung, dass kein Zwang zum Konfessionswechsel für Bürger eines Territoriums besteht, wenn die Herrschaft die Konfession wechseln sollte. Damit wurde erstmals eine individuelle Entscheidungsfreiheit rechtlich verankert. Zudem wurden die Reformierten, also die Anhänger der von der Schweiz ausgehenden Reformationsbewegung, als dritte Konfession anerkannt, andere christliche Bekenntnisgruppen jedoch weiterhin nicht. Eine weitergehende und sehr entscheidende Entwicklung fand in Preußen

statt. Im Geist einer neuen Zeit, aber auch als Reaktion auf die Verfolgung der reformierten Hugenotten in Frankreich, fanden diese aufgrund der Toleranzedikte von 1664 und 1685 unter Friedrich Wilhelm, dem Großen Kurfürsten (1640-88), in Preußen Aufnahme. Minderheiten wie Hugenotten, Mennoniten und Juden wurden anerkannt, was zu einer nennenswerten Zuwanderung dieser Gruppen nach Preußen führte.

Im 18. Jahrhundert entwickelte sich ein neues Staatsverständnis, welches den Staat nicht mehr als von Gott gegebene Ordnung verstand, sondern als Vertrag zwischen Individuen. Dieser naturrechtliche Ansatz, der sich mit den neuen Erkenntnissen der Aufklärung verbreitete, verankerte neben korporativen Rechten der Religionsgemeinschaften auch individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit in den Verfassungen.

In Frankreich und in den Niederlanden, wo die reformierte Tradition ihre Wirkung auf ein neues Denken frei entfalten konnte, bildete sich der Gedanke der ‚Toleranz‘ aus. Dieser verstand den Glaubenszwang als mit dem christlichen Liebesgebot unvereinbar, was in beiden Ländern nicht ohne Einfluss auf die Gesetzgebung blieb.

Auch in England und Schottland, die sich in besonderer Weise dem reformierten Denken geöffnet hatten, fanden die Bewegungen gegen das Staatskirchentum (*Independents*) zahlreiche Anhänger. Im Verfassungsentwurf Oliver Cromwells von 1647 wird erstmals die Religionsfreiheit als Menschenrecht verstanden, indem sie als „native right“, also als ein vorstaatliches Recht, bezeichnet wird.

Eine der historisch wichtigsten Stationen in Sachen Religionsfreiheit vollzog sich jedoch in den englischen Kolonien in Nordamerika. Hierhin waren insbesondere solche religiösen Gruppen aus England und anderen europäischen Ländern ausgewandert, die zuvor unter religiöser Intoleranz gelitten hatten. In der Verfassung von Rhode Island (1636) wurde den Angehörigen aller Denominationen volle Glaubens- und Gewissensfreiheit gewährt. Das Recht auf Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit wurde 1776 in der von 13 Kolonien vereinbarten *Bill of Rights* garantiert, was auch die strikte Trennung von Kirche und Staat sowie die Garantie negativer Religionsfreiheit einschloss.

Negative Religionsfreiheit und Trennung von Kirche und Staat

Diese beiden Elemente waren für die Entwicklung in Europa von großer Bedeutung. Als Ergebnis der Französischen Revolution und des Widerstands gegen die katholische Kirche wurde in der französischen Verfassung von 1791 Kultusfreiheit, wie auch die zivile Registrierung von Geburt, Ehe und Tod kodifiziert. Die Beseitigung der Diskriminierung von Protestanten und Juden war ein weiterer wesentlicher Schritt. In Deutschland wurden die vollen Bürgerrechte

für jedermann unabhängig von dessen Religion in den Grundrechten des deutschen Volkes 1848 in der Paulskirche in Frankfurt am Main garantiert und 1871 reichsrechtlich anerkannt.

Zu diesen Grundrechten gehörte auch die in Artikel 5, § 18 festgelegte negative Religionsfreiheit, die besagt, dass niemand zu religiösen Handlungen oder Feierlichkeiten gezwungen werden darf.

Eine Trennung von Kirche und Staat erfolgte in Deutschland 1919, also im Zuge der Neuordnung nach dem Ersten Weltkrieg. In Frankreich wurde 1905 das Verhältnis von Kirche und Staat im Sinne des Laizismus neu geregelt. Damit wurde Kirchen und Religionsgemeinschaften nur der Status privatrechtlicher Vereine zuerkannt, nicht jedoch der Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts, wie dies in Deutschland der Fall war. Die neue Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften wurde in Deutschland in die Weimarer Reichsverfassung von 1919 aufgenommen und gleichlautend in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949 übernommen.

Der Gedanke der Religionsfreiheit hat sich über zahlreiche historische Etappen hinweg entwickelt. Im Mittelalter hatte die christliche Einheitsreligion keinen Raum für religiöse Pluralität geboten, war also selbst Quelle religiöser Unfreiheit. Über die Konflikte von Reformation und Gegenreformation bildete sich jedoch die schrittweise Anerkennung einer Mehrzahl von Konfessionen und religiösen Minderheiten heraus. Der Gedanke der Freiheit der Religion als vorstaatliches Menschenrecht wurde, zumindest historisch gesehen, vor allem durch den reformierten Zweig der Reformationsbewegung befördert.

Parallel dazu entstand auch in anderen Teilen Europas die Unterscheidung zwischen korporativer - also auf die Religionsgemeinschaft bezogener - Religionsfreiheit und individueller Religionsfreiheit, welche stärker im angelsächsischen Recht verankert ist.

Die negative Religionsfreiheit – also die Freiheit, keine Religion zu haben - bildete sich in der Aufklärung aus, als sowohl die Kritik an Kirche und Religion als auch das vernunftbasierte Denken das bis dahin religiös fundierte Weltbild ins Wanken brachten. Die äußere Dimension dieses Schrittes vollzog sich in der verfassungsrechtlichen Trennung von Kirche bzw. Religion und Staat, besonders in den Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts.

Somit hat der Gedanke der Religionsfreiheit seinen Ursprung in einem konfliktreichen Ringen innerhalb der christlich-abendländischen Tradition. Er ist aber im Hinblick auf die rechtliche Verankerung aus dem religiösen Bereich herausgetreten und in die verfassungsrechtlichen Garantien moderner Staaten eingegangen, die damit Raum bieten für eine Mehrzahl von Glaubensüberzeugungen und Religionsgemeinschaften.

2. Christlich-theologische Aspekte

Der historische Abriss kann zu dem Eindruck führen, dass sich Religionsfreiheit als Rechtsgut zwar im Kulturraum des christlich-abendländischen Denkens entwickelt, sich aber auch gegen den und im Konflikt mit den jeweiligen Kirchen herausgebildet hat. Dies ist einerseits zutreffend; jedoch standen die christlichen Kirchen dieser Entwicklung nicht durchgängig abweisend entgegen, sondern haben die Herausarbeitung des Rechtsgutes der Religionsfreiheit durchaus bewusst gefördert.

Dies lässt sich anhand des Engagements für Religionsfreiheit seitens der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert belegen. Die Weltmissionskonferenzen von 1910 (Edinburgh) und 1928 (Jerusalem), welche die Fragen der Zusammenarbeit der Missionskirchen untereinander - vor allem in der südlichen Hemisphäre – und das Verhältnis zu anderen Religionen erörterten, traten für Freiheit des Gewissens und der Religion ein. Nach der ökumenischen Konferenz in Oxford 1927 (zu Fragen des Verhältnisses von Kirche, Staat und Gemeinschaft) formulieren britische und amerikanische Kirchen Aspekte zur Verankerung von Religionsfreiheit im Völkerrecht.

Einen weiteren wichtigen Anstoß in dieser Linie gab 1948 in Amsterdam der Ökumenische Rat der Kirchen in einer Erklärung zur Religionsfreiheit. Sie wurde noch im selben Jahr als Artikel 18 in die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* aufgenommen. In dieser Tradition findet man verschiedene Erklärungen zur Religionsfreiheit auf den Vollversammlungen des *Ökumenischen Rates der Kirchen* 1968 in Uppsala, 1975 in Nairobi, 1983 in Vancouver und anderen.

Es stellt sich die Frage, welche theologischen Aspekte das christliche Engagement für Religionsfreiheit begründen. Sowohl die Stellungnahmen als auch das praktische Engagement des *Ökumenischen Rates der Kirchen* haben eine klare Zielrichtung hinsichtlich dieser Frage. Jedoch gibt es je nach Konfession durchaus unterschiedliche Lehrtraditionen und Positionen. So weist die römisch-katholische Theologie eine stärkere Nähe zum naturrechtlichen Denken auf als die evangelische. Die Positionen der orthodoxen Kirche wiederum basieren stärker auf den Gedanken der Heiligkeit des Menschen, formulieren aber auch Vorbehalte gegenüber einer „westlichen“ Sicht auf Menschenrechte.

Aus evangelisch-theologischer Sicht sind für ein Eintreten für die Freiheit von Religion und Gewissen die folgenden Aspekte von Bedeutung:

- **Stichwort ‚Freiheit‘:** Martin Luthers 30 Thesen in der Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) gehören zu den grundlegenden Werken der Reformation und entfalten den Freiheitsbegriff in einer Doppelaussage:

Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.

Dieser Gedanke, den Luther in der Rückbindung an die neutestamentliche Theologie des Apostels Paulus entfaltet, wendet sich vor allem selbstkritisch gegen den Machtanspruch einer kirchlichen Hierarchie. Hiermit ist jedoch nicht die Betonung einer gänzlich beliebigen Freiheit gemeint, sondern der unmittelbare Bezug des Glaubenden zu Gott sowie die Orientierung des Christen an der eigenen Lektüre der Bibel als Wort Gottes (sola scriptura – „allein durch die Schrift“).

Dieser Freiheitsgedanke verlegt das Zentrum des Glaubens in den einzelnen Christen selbst und gibt ihm eine innere Freiheit gegenüber jeglichen äußeren Bindungen¹⁴⁹.

In der Bewegung der Aufklärung wurde ein paar Jahrhunderte später der Freiheitsbegriff nicht nur geistlich-innerlich gedacht, sondern auch in seinen politischen Dimensionen. So wendete er sich gegen Kirche und Religion, indem auch Religionsfreiheit als legitim verstanden wurde. Dies gab der Gewissensfreiheit sowie religiös nicht gebundenen Überzeugungen und Weltanschauungen einen eigenen Raum.

- **Stichwort ‚Gewissen‘:** Unabhängig von der Frage, ob Martin Luther die Formulierung *„Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir, Amen“* auf dem Reichstag zu Speyer 1521 so gesprochen hat, markiert diese Aussage doch einen wichtigen Punkt der neuzeitlichen Theologie- und Geistesgeschichte. Hier wird die unabdingbare Bindung an das persönliche Gewissen gegen den Autoritätsanspruch von Kirche und Kaiser gestellt. Die Eigenverantwortung und Mündigkeit des Menschen in Fragen religiöser, moralischer und ethischer Urteilsfähigkeit bedeuten nach Luthers Verständnis eine Konkretisierung der christlichen Freiheit. In der weiteren geistesgeschichtlichen Entwicklung wird die menschliche Vernunft zum Kriterium von Urteilsfähigkeit und Verantwortung; und sie kann sich auch kritisch gegen religiöse Ansprüche wenden.
- **Stichwort ‚Nächstenliebe/Feindesliebe‘:** Schon bei dem – vor allem durch die Aufklärung beförderten – Gedanken der ‚Toleranz‘ hat das christliche Gebot der Nächsten- und Feindesliebe eine wichtige Rolle gespielt. Christliche Nächstenliebe war oft die Motivation, sich anderen zuzuwenden – Hand in Hand mit einem diakonischen oder missionarischen Auftrag. Sie erlaubte es aber auch, gerade Andersdenkende in deren Autonomie und Urteilsfähigkeit zu respektieren.

- **Stichwort ‚Gleichheit und Würde‘:** Der biblische Gedanke der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist ein wichtiger Ankerpunkt für das christliche Menschenbild, so wie auch der durch die Aufklärung beförderte Gedanke der Gleichheit aller Menschen. Diesem rechtlichen Prinzip entspricht auf der ethischen Ebene der Gedanke der unveräußerlichen Würde des Menschen, welcher zu einem der wichtigsten Grundsätze für die Kodifizierung von Menschenrechten sowie für staatliche Verfassungen geworden ist.
- **Stichwort ‚Wahrheit‘:** Das Stichwort ‚Wahrheit‘ hat gerade im Christentum als Offenbarungsreligion eine zentrale Rolle gespielt. Der Wahrheitsanspruch der (mittelalterlichen) Kirche mit ihrer Unterscheidung von Rechtgläubigkeit und Ketzerei kannte nur „die Wahrheit“ in der Einzahl sowie den Gegensatz zwischen „richtig“ und „falsch“.

Die Reformation unterstützte ein verändertes Wahrheitsverständnis, indem sie die Auslegungskompetenz des kirchlichen Lehramtes infrage stellte und das eigene Urteil des Gläubigen unterstrich. Der Verzicht auf alleinigen Wahrheitsanspruch ist eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Gewährung der Religionsfreiheit. Der neutestamentliche Gedanke, dass „Gott in alle Wahrheit führen“ wird¹⁵⁰, ist eine Schlüsselstelle, um – auch im Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen – die Trennung in Rechtgläubige einerseits und Heiden, Ungläubige, Falschgläubige oder Irrende andererseits zu überwinden.

Es liegt in der Natur von Glaubensüberzeugungen und Religionen, dass sie Orientierung und Welterklärung vermitteln und damit auch einen gewissen Anspruch auf Wahrheit verbinden. Hinzu kommt, dass Religionen nicht nur eine mentale oder intellektuelle Dimension haben, sondern auch moralische und ethische Werte, Orientierungen im Alltag und zur Weltdeutung sowie Räume kulturellen Lebens und kultureller Traditionen bieten, in denen Menschen heimisch sind.

Die Herausforderung besteht darin, trotz der Verankerung in den eigenen Glaubensüberzeugungen andere Wahrheiten zu respektieren und zu akzeptieren¹⁵¹. Ohne einen gewissen Verzicht auf alleinigen Geltungsanspruch – auf dessen Durchsetzung oder Dominanz - und ohne die Bereitschaft zur Selbstreflexion sowie die Begrenzung des eigenen Anspruchs ist Religionsfreiheit trotz rechtlicher Kodifizierung dennoch stets praktisch gefährdet.

3. Kirchliche Positionen und Aktivitäten zur Religionsfreiheit

Wie der historische Überblick gezeigt hat, haben sich die Stationen hin zur Norm der Freiheit der Religion und Weltanschauung im Zuge der konfessionellen Konflikte und deren Bewältigung herausgebildet. Die Frage der ‚Toleranz‘ entfaltet sich somit zunächst im Kontext des innerchristlichen, konfessionellen Verhältnisses.

Die ökumenische Bewegung hat eine Gemeinschaft und Zusammenarbeit der verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften sowohl auf regionaler und nationaler als auch auf kontinentaler und globaler Ebene zum Ziel. Sie stellt so gesehen die Umsetzung eines wesentlichen Aspektes von Religionsfreiheit dar, indem sie über eine bloße Respektierung und Anerkennung hinaus Zusammenarbeit und christliche Gemeinschaft anstrebt – und dies nicht nur im praktischen, sondern auch im geistlichen bzw. theologischen Sinne.

Unabhängig von der Frage, ob sich alle christlichen Kirchen und Gruppierungen diesem Ziel verpflichtet fühlen und sich daran beteiligen; und auch unabhängig von der Frage, ob in bestimmten Regionen und Kontexten weiterhin konfessionelle Spannungen und Feindseligkeiten an der Tagesordnung sind, ist das von der Mehrzahl der Kirchen und christlichen Gemeinschaften geteilte Ziel ökumenischer Zusammenarbeit ein überaus bemerkenswerter historischer Schritt.

Ein Beispiel für diesen bemerkenswerten Lernschritt der christlichen Kirchen sind die Selbstverpflichtungen, die die Kirchen in Europa in der *Charta Oecumenica* von 2001¹⁵² auch zum Stichwort ‚Religionsfreiheit‘ eingegangen sind. Im Hinblick auf das Verhältnis der christlichen Kirchen untereinander wird in Ziffer 2 unter anderem formuliert:

Wir verpflichten uns,

- über unsere Initiativen zur Evangelisierung mit den anderen Kirchen zu sprechen, darüber Vereinbarungen zu treffen und so schädliche Konkurrenz sowie die Gefahr neuer Spaltungen zu vermeiden;
- anzuerkennen, dass jeder Mensch seine religiöse und kirchliche Bindung in freier Gewissensentscheidung wählen kann. Niemand darf durch moralischen Druck oder materielle Anreize zur Konversion bewegt werden; ebenso darf niemand an einer aus freien Stücken erfolgenden Konversion gehindert werden.

Die Klärung des Verhältnisses zu anderen Religionen

Etwas anders verhält es sich mit dem Verhältnis zu anderen Religionen. In Zentraleuropa war viele Jahrhunderte lang das Judentum die einzige nicht-

christliche Religion. Juden wurden teilweise toleriert und respektiert, mussten aber auch Anfeindungen und Pogrome bis hin zum Holocaust erleiden. Der Umgang mit dem Judentum überschreitet bei Weitem die Aspekte von Religionsfreiheit und bedarf auch im Hinblick auf den heute weiterhin vorhandenen Antisemitismus ganz anderer Bewertungsmaßstäbe und Erklärungsmuster.

Auch das Verhältnis zum Islam - der abgesehen von Teilen des Balkans mehr an den Randgebieten von Kerneuropa siedelte, aber auch oft in Konflikt mit europäischen Mächten stand - hatte eine sehr wechselhafte historische Entwicklung mit Phasen friedlichen und konstruktiven Zusammenlebens wie auch des wechselseitigen Hasses bis hin zu kriegerischen Auseinandersetzungen¹⁵³.

Eine neue Phase in der christlichen Bestimmung des Verhältnisses zu anderen Religionen lässt sich ohne Zweifel ab der Mitte des letzten Jahrhunderts registrieren.

Auf **katholischer Seite** bildeten die Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils (1962–65) vielbeachtete Meilensteine zu einer Neubestimmung dieses Verhältnisses. Papst Pius IX. hatte 1864 in der Enzyklika *Quanta cura* Religionsfreiheit eindeutig abgelehnt und diesem Dokument ein „Verzeichnis der Irrtümer“ beigefügt. Demgegenüber vollzog die Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) 1965 eine deutliche Kehrtwendung im Hinblick auf die Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit als Menschenrecht:

Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten einzelner und gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlicher Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen [...] nach seinem Gewissen zu handeln. (Dignitatis humanae, Absatz 2)

Dies wird erklärt, ohne jedoch den Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens („besondere Offenbarung“) infrage zu stellen.

Ein weiteres Dokument des Konzils war die Erklärung *Nostra Aetate* von 1965 über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. In ihr ist festgehalten, dass die katholische Kirche nichts ablehnt, was in den anderen Religionen „wahr und heilig ist“. Sie ruft die Katholiken dazu auf,

[...] dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens

und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.

In anderen Religionen seien durchaus „Spuren der Wahrheit“ zu finden, die deshalb eine differenzierende Achtung und Würdigung anderer Religionen verlangen.

Auf Seiten der **evangelischen Kirche** stand zunächst die Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum im Mittelpunkt. Aufgrund der großen Schuld, die auch die Kirchen gegenüber den Juden im Dritten Reich auf sich geladen hatten, wurde diese Erneuerung als dringend geboten erachtet. So gab es neben dem Stuttgarter Schuldbekennnis von 1945 zahlreiche Erklärungen seitens der EKD – von Landeskirchen und bei Kirchentagen –, die jeweils in den Denkschriften *Christen und Juden I* (1975), *II* (1991) und *III* (2000) zusammengefasst wurden.

Im Zusammenhang mit den Herausforderungen von neureligiösen Bewegungen wurde auf evangelischer Seite in der Studie *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*¹⁵⁴ von 1990 das Verhältnis zu anderen Religionen diskutiert und der Leitbegriff der ‚Konvivenz‘ („Zusammenleben“) in die Diskussion eingebracht.

Einen etwas anderen Ton schlugen die theologischen Leitlinien der EKD unter dem Titel *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen* von 2003¹⁵⁵ an. Sie sehen ein ambivalentes Gesicht der Religionen. Aus einer evangelisch-reformatorenischen Perspektive blicken sie auf andere Religionen unter den drei theologischen „Leitdifferenzierungen“ ‚Geschöpflichkeit‘, ‚Wahrheit‘ und ‚Evangelium‘ und betrachten eine „Ökumene der Religionen“ als Irrweg.

Der bereits erwähnte Grundlagentext der EKD *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive* von 2015 versteht sich als eine Fortschreibung der Stellungnahme von 2003 und beschäftigt sich ausführlich mit dem Stichwort ‚Religionsfreiheit‘:

Gestützt auf die evangelische Einsicht, dass Glaubensgewissheit und Freiheit des Glaubens zusammengehören, bejaht die evangelische Kirche diese Rechtsidee einer allgemeinen Religionsfreiheit. [...] Die evangelische Kirche unterstützt staatliches Recht, wo es diesen Grundsatz durchsetzt, auch dort, wo es damit religiösen oder familiären Traditionen entgegenstreben muss, insbesondere im Hinblick auf die Gleichberechtigung der Geschlechter. Und sie fordert diesen gleichen Schutz für Christinnen und Christen in den Regionen der Welt, wo sie wegen ihres Glaubens verfolgt werden. Die Tatsache, dass das liberale Verständnis der allgemeinen, gleichen Religionsfreiheit nicht weltweit geachtet wird, Christenmenschen um Heimat, Sicherheit und um ihr Leben fürchten müssen, fordert den entschiedenen und in jeder Hinsicht deutlichen Einsatz für eine allgemeine Geltung religiöser Freiheit.¹⁵⁶

In der Beschäftigung mit dem Islam hat die EKD einen eigenständigen Weg eingeschlagen, da sich diese erst durch die Zuwanderung von Muslimen nach Deutschland nach und nach entwickelt hat. Auch standen dabei zunächst die praktischen Fragen des Zusammenlebens im Vordergrund, bevor die religiösen und theologischen Aspekte Gewicht bekamen. In den beiden Studien *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland* (2000) und *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland* (2006)¹⁵⁷ werden neben der Würdigung von Gemeinsamkeiten beider Religionen und Feldern der Zusammenarbeit auch Konfliktbereiche genannt.

Das Verhältnis des Islam zu Menschenrechten und die Wechselseitigkeit im Hinblick auf Freiheitsrechte finden sich in einer Stellungnahme der EKD zum *Zusammenleben mit Muslimen*, die 2000 veröffentlicht wurde:

Die Evangelische Kirche in Deutschland will Muslime in Deutschland in ihrem Glauben respektieren und spricht sich für ein Zusammenleben in Achtung voreinander aus [...]. [Sie] erwartet von den Regierungen islamisch geprägter Staaten für ihre christlichen Glaubensgeschwister, die in islamischer Mehrheitsumgebung leben, dass sie ihnen die Freiheit zur Ausübung ihres Glaubens gewährleisten.¹⁵⁸

Die bereits zitierte Charta Oecumenica formuliert im Hinblick auf das Verhältnis zu anderen Religionen in Ziffer 12 eine Selbstverpflichtung der Kirchen zum Einsatz für die Freiheit von Religion und Gewissen:

Wir verpflichten uns, die Religions- und Gewissensfreiheit von Menschen und Gemeinschaften anzuerkennen und dafür einzutreten, dass sie individuell und gemeinschaftlich, privat und öffentlich ihre Religion oder Weltanschauung im Rahmen des geltenden Rechtes praktizieren dürfen [...].

Eintreten für Menschenrechte und Religionsfreiheit – Position und Ziel der Kirchen

Diese Stellungnahmen sind keineswegs nur punktuelle verbale Äußerungen, sondern in der Regel das Ergebnis langjähriger Beschäftigung mit diesen Fragen. Daneben lassen sich zahlreiche Aktivitäten der evangelischen Kirche – oft im Verbund mit anderen Kirchen – nennen.

- Die Zusammenarbeit mit Menschenrechtsorganisationen (z. B. *Amnesty International* und *Forum Menschenrechte*) und mit den entsprechenden politischen Akteuren (z. B. Regierungsvertreter, politische Stiftungen oder der UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit) dient dazu, die Öffentlichkeit sowie die politischen Verantwortungsträger in diese Fragen einzubinden und sie für die gesteckten Ziele zu gewinnen. Um die Freiheiten

politisch wie rechtlich durchzusetzen, bedarf es einer Einflussnahme und Intervention auf der Ebene der verantwortlichen politischen Akteure.

- Die Materialien, die seitens der evangelischen Kirche beispielsweise für Gottesdienste am „Tag der Menschenrechte“ (10. Dezember) herausgegeben werden, sind ein Beispiel für Informationen und Arbeitshilfen für die Kirchengemeinden und eine größere Öffentlichkeit. In besonderen Fällen organisieren die Kirchen Kampagnen und Aktionen, um auf besonders gravierende Probleme aufmerksam zu machen oder öffentlichen Einfluss auf deren Lösung nehmen zu können. Dazu gehören Unterrichtsmaterialien ebenso wie die Widmung des Jahresthemas 2013 „Reformation und Toleranz“ im Rahmen der Lutherdekade.
- Nicht zuletzt ist die Zusammenarbeit mit anderen Religionen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene zu nennen. Die interreligiösen Initiativen „Lade deinen Nachbarn ein!“ und „Weißt du, wer ich bin?“ der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland mit den Zentralräten der Juden und Muslime wie auch DITIB als türkischer, staatsgebundener religiöser Organisation zielten auf eine Respektierung und Förderung religiöser Freiheiten ab. In seinem Gruß zum Ramadan 2013 formulierte der Ratsvorsitzende der EKD den Einsatz für die Religionsfreiheit als „wichtige gemeinsame Aufgabe von Christen und Muslimen“.

Der Einsatz für bedrohte und verfolgte religiöse Minderheiten

Auch der praktische Einsatz für bedrohte und verfolgte religiöse Minderheiten ist ein weiteres Feld, in dem zahlreiche kirchliche Aktivitäten stattfinden. Interventionen auf interreligiöser und politischer Ebene gehören ebenso dazu wie auch die Einzelfallhilfe, Prozessbeobachtung, Erstellung von Gutachten oder die Überwachung der Umsetzung von Absprachen bzw. Zusagen (Monitoring). Zu den Beispielen zählen die Situation von Christen und deren rechtlicher Status in der Türkei und in zahlreichen orientalischen Ländern sowie die Proteste und Interventionen zur Situation von religiösen Minderheiten im Iran und im Irak.

Die zunehmend schwierige Lage von Christen in vielen Ländern der Erde hat in den vergangenen Jahren zu einer intensiven Diskussion geführt. Die zentrale Frage dabei ist, wie eine stärkere Sensibilisierung in Kirche und Öffentlichkeit sowie auch ein effektiverer rechtlicher und politischer Schutz erreicht werden kann. So wurden Gedenktage (insbesondere der Sonntag Reminiscere und der 26. Dezember als Tag des Märtyrers Stephan) vorgeschlagen und Materialien zu Gottesdiensten und anderen gemeindlichen Aktivitäten mit jährlich

wechselnden Länderschwerpunkten etabliert. 2013 wurde von der *Evangelischen Kirche in Deutschland* in Zusammenarbeit mit der Deutschen Bischofskonferenz erstmals ein ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit veröffentlicht¹⁵⁹.

4. Zusammenfassung und Perspektiven

1976 formulierte der Ökumenische Rat der Kirchen in Nairobi:

Das Eintreten für Religionsfreiheit muss immer mit Demut und im Dialog mit anderen geschehen [...]. Die biblische Anweisung, dass Christen zuerst den Balken aus dem eigenen Auge entfernen sollen, ehe sie sich um den Splitter im Auge ihres Nächsten bemühen, bedeutet, dass Verantwortung für Menschenrechte und Religionsfreiheit immer zu Hause beginnt [...].

Diese Aussage trägt der Tatsache Rechnung, dass Religionsfreiheit keine unangefochtene Selbstverständlichkeit ist, sondern das Produkt eines kollektiven historischen Lernprozesses. Dieser ist, wie bereits durch das Zitat von Robert Leicht eingangs angedeutet wurde, eng mit der Entwicklung des Freiheitsverständnisses in der christlichen abendländischen Kultur verbunden.

Das Verhältnis zur christlichen Religion ist jedoch insofern ambivalent, als sich die ersten Schritte zu religiöser Freiheit zwar auf christliches Gedankengut beriefen, jedoch in konfliktreicher Auseinandersetzung mit der Kirche erst erstritten werden mussten.

Die unterschiedlichen Positionen der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit sind ein klares Indiz dafür, dass Ablehnung oder Zustimmung zur Religionsfreiheit immer in Korrespondenz zu den verschiedenen Paradigmen¹⁶⁰ der Geschichte des abendländischen Christentums standen. Die Einsicht in die Unabdingbarkeit religiöser Freiheit wie auch der des Gewissens ist Teil eines historischen Lernprozesses und damit gebunden an die Bereitschaft, aus der Geschichte zu lernen.

Von daher ist die Aufforderung zur Selbstprüfung im Zitat des *Ökumenischen Rates der Kirchen* nur konsequent, da die Einsicht in die Unabdingbarkeit immer wieder bedroht sein kann und der stetigen Überprüfung bedarf. Es liegt die Vermutung nahe, dass Religionen mit einem expliziten Freiheitsverständnis mehr Offenheit für die Unterstützung von Religions- und Gewissensfreiheit zeigen dürften, während andere, in denen freiheitliches Denken eine geringere Rolle spielt, sich mit solchen Rechten schwertun oder sie sogar verneinen und bekämpfen.

Im Zitat von Robert Leicht ist angesprochen, dass die Religionen keine selbstverständlichen Garanten der Religionsfreiheit sind, obwohl diese eine Existenzbedingung vor allem für religiöse Minderheiten ist. Wie die Darstellung gezeigt hat, können sie es aber sein oder werden. Der Einsatz für dieses Recht bedarf also innerhalb der Religionsgemeinschaften eines Prozesses von Bewusstwerdung und kritischer Klärung der eigenen Positionen und Traditionen. In anderen Worten: Der Einsatz für das Menschenrecht auf Religionsfreiheit muss in besonderer Weise ein Thema der Religionsgemeinschaften selbst sein.

Die Gewährung von Religionsfreiheit obliegt jedoch nicht allein den Religionsgemeinschaften, sondern muss von einer dritten – neutralen – Seite garantiert werden. Eine solche Gewährleistung durch ein unabhängiges Rechtssystem setzt die neuzeitliche staatliche Gewaltenteilung voraus und verlangt nach einer Trennung von Religion und staatlicher Macht. Umgekehrt sind Länder, in denen eine solche Trennung nicht existiert oder in denen autoritäre oder autokratische Regierungssysteme vorherrschen, oft in der Versuchung, Religionsfreiheit einzuschränken oder zu behindern.

Ohne eine Überwindung solcher politischer Konstellationen und ohne die Förderung diskursiver gesellschaftlicher Strukturen hat Religionsfreiheit wenig Entfaltungsraum. Auch kann den Angehörigen von betroffenen Religions- und Glaubensgemeinschaften ohne sie kaum Rechtssicherheit geboten werden.

Die historische Entwicklung dieser Rechtsnorm innerhalb der abendländischen Geschichte wirft auch die Frage auf, wie das Verhältnis anderer Kulturräume zur Religionsfreiheit aussieht. Diese Frage zu beantworten überschreitet die Möglichkeiten dieses Beitrags. Jedoch ist bekannt, dass es in der Tat unterschiedliche Bewertungen oder Vorbehalte in anderen Kulturräumen gibt.

Für die islamische Welt lässt sich beispielsweise anführen, dass der islamische Scharia-Vorbehalt gegenüber einigen Menschenrechten, wie er etwa in der *Kairoer Erklärung*¹⁶¹ formuliert ist, immer wieder ein Konfliktpunkt im Verhältnis der islamischen Positionen zur Religionsfreiheit war und ist.

Insofern ist die Forderung nach einer kritischen Selbstprüfung der einzelnen Religionen eine überaus berechtigte. Denn nur wenn die Einsicht besteht, dass die Freiheit der religiösen und weltanschaulichen Überzeugung sowie des Gewissens ein vorstaatliches Recht ist – also allen Menschen zukommt und nicht durch staatliches Recht eingeschränkt werden kann –, ist diese auch als universales Recht zu verstehen; also als ein Recht, das per Definition keine Einschränkungen oder Vorbehalte duldet.

Jedoch muss auch das Problem genannt werden, dass die Freiheit der Religion nicht schrankenlos ist, sondern ihre Begrenzung in der Freiheit des jeweils anderen und in der Kollision mit anderen Rechtsgütern findet.

Gerade an diesem Punkt ergeben sich immer wieder Konflikte und unterschiedliche Rechtspositionen, die sich oftmals nicht mit einer einfachen Lösung klären lassen. Ob die Verschleierung von Frauen Ausdruck religiöser Traditionen und durch die religiösen Freiheitsrechte geschützt ist oder umgekehrt eine geschlechtsspezifische Diskriminierung und Unterdrückung von Frauen darstellt, ist oftmals ebenso strittig wie religiöse Beschneidungstraditionen. Zudem sind viele dieser Fragen nicht nur auf eine religiöse Dimension beschränkt, sondern eingespannt in komplexe Strukturen politischer und wirtschaftlicher Konflikte.

Die Bemühungen um die Garantie und die praktische Verwirklichung von Freiheitsrechten können deshalb nur langfristig und strukturverändernd wirksam sein, wenn sie eingebettet sind in umfassende Bemühungen und Strategien für die Schaffung gerechter und friedvoller Lebenswelten.

Endnoten

- 1 Der aktuelle Stand der Lehre wird präsentiert in: Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hrsg.), Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2004 (abgekürzt mit: KSIK).
- 2 Siehe: „Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte“ (Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 2005, 258–278).
- 3 Siehe meine Analysen zu den programmatischen Reden von Robbespierre und Saint-Just (Siebenrock, Roman A., Die mimetische Matrix der Revolution. Eine Girardsche Perspektive auf ausgewählte Reden von Louis Antoine des Saint-Just und Maximilien de Robespierre, in: W. Guggenberger, W. Palaver, Eskalation zum Äußersten? Girards Clausewitz interdisziplinär kommentiert, Baden-Baden 2015, 35–58).
- 4 Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 2012.
- 5 Es ist mir nicht möglich, die früheren Arbeiten zum Thema einfach zu ignorieren. Insofern greife ich in verschiedener Weise auf sie zurück. Nennen darf ich: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*. In: P. Hünermann – B. Hilberath (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte, Kommentare, Zusammenschau [Sonderausgabe.] (Freiburg, Basel, Wien 2009), 4: 125–218 (mit Literatur bis 2005); ders., Mehr als ein Dekret. Zur Bedeutung der Erklärung über die Religionsfreiheit. In: M. Delgado – M. Sievernich (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute. Freiburg-Basel-Wien 2013, 389–404; ders., Das Evangelium der Würde des Menschen. *Dignitatis humanae* – eine anhaltende Provokation, in: Concilium. internationale Zeitschrift für Theologie 52 (2016), 418–425. Neu an dem vorliegenden Beitrag ist neben ergänzenden Einzelaspekten vor allem die Aufmerksamkeit für die Fragestellung, im Blick auf die selbstverständliche christliche Rede von der Würde des Menschen, die Bedeutung der Menschenrechte in den Blick zu nehmen.
- 6 Siehe: Siebenrock, Roman A., *Pacem in terris* – Der Urimpuls Johannes XXIII. Die theologische Grundlegung der Haltung der Kirche gegenüber allen Menschen guten Willens und ihre Vertiefung bei Paul VI., in: R. A. Siebenrock, J.-H. Tück, Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt., Freiburg – Basel – Wien 2012, 53–69.
- 7 Ohne nachhaltiges Echo blieb der Aufruf zu Menschenpflichten, siehe: Schmidt, Helmut (Hrsg.), Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Helmut Schmidt (Hrsg.). Ein Vorschlag. 1. Auflage, Piper 1998, München 1998. Ähnliches ist hoffentlich nicht dem neuen Versuch beschieden: Jane Goodhill (Hrsg.), Menschenpflichten. Eine (Liebes-)Erklärung in 19 Artikeln. Frankfurt am Main 2011.
- 8 Böckenförde, E.-W., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt/M. 1991, 112.
- 9 Eine ähnliche Diagnose auf andere Weise zieht derzeit ein evangelikaler Katholik im Blick auf die USA (Reno, Russell R., Resurrecting the idea of a Christian Society. Washington, DC, New York 2016). Im Gegensatz zu Renos Programm einer „christlichen Gesellschaft“ spricht die Katholische Kirche von der gemeinsamen Aufgabe, eine Gesellschaft der Liebe aufzubauen, die die Würde und Freiheit der Menschen in Solidarität aller anerkennt (KSIK 580-583).
- 10 Das Weltwirtschaftsform in Davos (2017) wies mit weniger dramatischen Worten auf diese Konstellation hin. Dadurch wird auch verdeutlicht, dass diese Problematik nicht durch die Suche nach „Sündenböcken“ gelöst werden kann, sondern einer Systemkorrektur bedarf.
- 11 Kardinal Brandmüller hat sich öfters in dieser Weise zu der Erklärung geäußert. Dazu siehe die entsprechende konzilshermeneutische These: Kolffhaus, Florian, Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu „Unitatis Redintegratio“, „Dignitatis Humanae“ und „Nostra Aetate“, Berlin, Münster, Wien [u. a.] 2010.
- 12 Bis heute grundlegend dazu: Congar, Yves M., Die Tradition und die Traditionen. Mainz 1965. Speziell zu den Vorstellungen von Erzbischof Lefebvre: Congar, Yves, Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche? Freiburg i.Br. 1977.
- 13 Metz (Metz, Johann Baptist, Zum Begriff der neuen politischen Theologie. 1967 – 1997, Mainz 1997) unterscheidet seinen Entwurf von dieser Auffassung. Es fällt auf, dass sowohl DH als auch NA im Ansatz keine Rolle spielen.
- 14 Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg – Basel – Wien 1990, 34.82.132. Das bedeutet, dass mit der Neubeginnung auch die Fragen nach dem Grundcharakter christlichen Glaubensprofils gestellt werden müssen.
- 15 „Indifferenz“ meint hier nicht „Gleichgültigkeit“, sondern gleich offene, pragmatische Distanz zu weltanschaulichen Überzeugungen.
- 16 Zu solchen Weltanschauungen gehören im 19. und 20. Jahrhundert z.B. die totalitär werdenden Varianten des Marxismus oder die ebenfalls totalitär werdenden Entwicklungen des Nationalismus.
- 17 Die Mitgliedsstaaten der europäischen Union kennen keine einheitliche Fassung dieser Beziehungen. Auch wenn die einschlägigen Verträge in der Entwicklung der EU den Gottesverweis nicht aufgenommen haben, kennen die verschiedenen Mitgliedsstaaten fast alle Varianten des Verhältnisses von Staat, Gesellschaft und Religion. Es sind festzustellen: Streng trennende Modelle wie die französische *Laïcité*, verschiedenste Kooperationsmodelle wie in Deutschland oder Österreich, sowie staatskirchliche Strukturen in England und Schweden (siehe dazu: Weninger, Michael H., Europa ohne Gott? Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften, Baden-Baden 2007).
- 18 Dass das Verhältnis von Religion und Politik zudem ein menscheitsgeschichtliches Thema darstellt, kann hier nur vermerkt werden (siehe: Ziegler, Adolf W., Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Ein Handbuch. 1. Band: Geschichte. Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter, Neuzeit, München 1969; 2. Band: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa, München 1972; 3. Band: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Amerika, München 1972.; Palaver, Wolfgang, René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. Beiträge zur mimetischen Theorie 6. Thaur – Münster 32008). Schon aus diesem Grunde ist nicht zu erwarten, dass dieses Spannungsverhältnis einmal in der Geschichte sich erledigen könnte.
- 19 Lecler, Joseph, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation. 2 Bde. (Histoire de la tolérance au siècle de la Reformation [1955]), Stuttgart 1965, Bd. I, 61–91. Zusammenfassung der Gesamtgeschichte bei: Lecler, Joseph, Die Religionsfreiheit im Lauf der Geschichte, in: Conc (D) 2 (1966), 567-575; Aubert, Roger, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977, 422–545.
- 20 Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 65–67. Noch Martin Luther wird, wie das Mittelalter, mit diesen Belegen die Bestrafung der Häretiker von der staatlichen Gewalt fordern (siehe: Böckenförde, Religionsfreiheit 35; Weisborn, Thomas, Religionsfreiheit. Christliche Wahrheit und menschliche Würde im Konflikt? Marburg 2003, 40f).
- 21 Das Deuteronomium (29-30) erklärt in dieser Tradition, dass der HERR Israel Leben und Tod vorlegen würde. Israel fände Wohlergehen durch seine Einhaltung der Gebote Dieser

- Gedanke bestimmt selbst noch die Interpretation der Shoa bei manchen jüdischen Gruppen (siehe dazu den Blick von innen: Feldman, Deborah, Unorthodox, Zürich 2016.). Erst der sogenannte „Deismus“ unterbrach diese geradezu selbstverständliche Vorstellung eines unmittelbaren Handelns Gottes in der Geschichte.
- 22 Dass schon Paulus in seiner Aufforderung, loyal zum Staat zu sein, das antike Staatsverständnis faktisch unterläuft, sollte nicht übersehen werden (siehe. Taubes, Jacob, Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg (23.–27. Februar 1987). Nach Tonbandaufzeichnungen redigierte Fassung von Aleida Assmann. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann, München 1993).
- 23 Mk 12, 14; Mt 22, 21; Lk 20,25. „Die Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt erscheint im historischen Rückblick als Keimzelle der Gewaltenteilung überhaupt, als Freisetzung von Kräften, die sich erst durch diese Trennung voll entfalten und ausdifferenzieren konnten“ (Winkler, Heinrich August, Die Geschichte des Westens. Bd. 1: Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert. München 2009, 20).
- 24 Winkler fasst das Potential des frühen Christentums so zusammen: „Durch den Glauben an den Erlöser, die brüderliche Liebe zueinander und die Hoffnung auf eine künftige, überirdische Gerechtigkeit geeint, konnten sie sich irdischer Verfolgung und Unterdrückung gegenüber moralisch behaupten. Für die, die ‚unten‘ waren und ‚unten‘ gehalten wurden, hatte der Gedanke, daß jeder Mensch ein Ebenbild Gottes ist und darum vor Gott alle Menschen, und nicht nur die Angehörigen eines auserwählten Volkes, gleich sind, eine Selbstbewußtsein begründende und damit innerlich befreiende Kraft. Das galt auch für die Sklaven, die unterste Gesellschaftsschicht des Römischen Reiches und die soziale Grundlage aller Herrschaft. Der Gedanke der Gleichheit enthielt ein revolutionäres Potential. Er war kein Aufruf zum Umsturz der bestehenden Verhältnisse, aber er stellte ihre Berechtigung grundsätzlich und überall in Frage: Jesu Weisung an die Apostel, in alle Welt zu gehen und alle Völker das Evangelium zu lehren, war ein räumlich und zeitlich unbegrenzter Missionsauftrag“ (Winkler, ebd., 2009, 33).
- 25 Siebenrock, Roman, Christliches Martyrium. Worum es geht, Kevelaer 2009.
- 26 Christliches Denken prägt entschieden dieser Standort, weil er die Aufmerksamkeit, die Perspektive und dadurch auch die unvermeidbare Parteilichkeit der Optionen, wenn das Wort erlaubt ist, transzendental ausweist. Ein Denken in der Nachfolge des armen und gekreuzigten Jesu ist als Bedingung der Möglichkeit für die „Wahrheitsfähigkeit“ des christlichen Glaubenszeugnisses auf diesen Ort verpflichtet (siehe auch: Schwager, Raymund – Niewiadomski, Józef, Dramatische Theologie als Forschungsprogramm, in: Raymund Schwager – Józef Niewiadomski (Hg.), Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation –Weltordnung“ (Beiträge zur mimetischen Theorie 15), Thaur – Münster 2003, 39–77). Die Verpflichtung auf Standort und Methode des Evangeliums ist zudem eine Grundoptionen in DH selbst (siehe: DH 11). Deshalb wurde der Weg der Kirche in der Nachfolge Christi von den Vätern immer wieder als Weg des Kreuzes eingemahnt. Es ist erstaunlich, dass dieser in der Offenbarung selber zentral vermittelte Standort der „Wahrheit Gottes“ bei den Verfechtern der „Rechte Gottes“ niemals bedacht wurde. Der Opposition fehlte eine offenbarungstheologisch qualifizierte Orientierung.
- 27 Beran, Josef, Ein Schuldbekennnis und eine Forderung an die Unterdrücker der Freiheit. Rede am 20. September 1965, in: Mario von Galli – Bernhard Moosbrugger, Das Konzil und seine Folgen. Luzern – Frankfurt/M. 1966, 276–279; AS IV/1, 393–394, hier 393 (Original: Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici. Città del Vaticano 1970-1998. IV/1 [1976], 393-394).
- 28 Siehe: Pribilla, Max, Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz, in: StZ 74 (1949) 27-40.
- 29 Die von Cicero intensiv gepriesene besondere Frömmigkeit der Römer, wird von Livius in ihrer individuellen und politischen Bedeutung verdeutlicht: „Ihr werdet finden, daß denjenigen, die den Götter folgte, alles glückte, denjenigen, die sie mißachteten, Unheil beschieden war“ (Livius, Ab urbe condita V 51, 5, zitiert nach: Ritter, Dogma und Lehre 108f.). Ähnlich sieht es Cicero: „... Wer nämlich ist dermaßen von Sinnen, daß er ... nicht erkannte: dieses Riesenreich ist durch ihr [der Götter] Walten entstanden, gewachsen und erhalten worden (in der Rede: De haruspicum responso 9,19, zitiert nach: Ritter Die alte Kirche 1; ähnlich Cicero, in: Vom Wesen der Götter 3,1,5). Deshalb wird der Begriff „religio“ auf „relegere“ (wieder und wieder durchnehmen) zurückgeführt und als sorgfältiger Vollzug des Kultes interpretiert. Andere hingegen, auch die Christen, bevorzugten die existentielle Interpretation „religare“, d.h. „zurückbinden“ (Laktanz, Divinae Institutiones 4,28,2). Da der Kultbereich mit dem Staatsgebiet identisch ist, untersteht dessen Aufsicht der öffentlichen Gewalt (Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 93).
- 30 Daraus entsteht der Vorwurf des Atheismus (siehe: Fiedrowicz, Michael, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten. Paderborn – München – Wien – Zürich 22001, 196–203).
- 31 „Es ist ein Menschenrecht und ein Naturrecht, daß jeder anbeten kann, was er will ... Es liegt nicht in der Natur der Religion, die Religion aufzuzwingen“ (Tertullian, Ad Scapulam c.2, zitiert nach: Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 95-96). Laktanz hält fest: „ Die Religion ist das einzige, in dem die Freiheit ihren Wohnsitz erwählt hat. Mehr als alles andere ist sie vom Willen abhängig. Niemand kann gezwungen werden, etwas gegen seine Willen anzubeten“ (Epitome divinarum Institutionum 54, zitiert nach: Lecler, ebd., 96). Lecler weist nach, dass die Texte von Tertullian und Laktanz von den Verteidigern der Toleranz häutig zitiert werden.
- 32 Das Mailänder Edikt wird bei Laktanz und bei Eusebius überliefert (zitiert in: Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 101f). Den Erlass von Galerius überliefert Laktanz (Über die Todesarten der Verfolger, zitiert in: Ritter, Alte Kirche 114).
- 33 Siehe: Girardet, Klaus Martin, Konstantin – Wegbereiter des Christentums als Weltreligion, in: A. Demandt, J. Engemann, Konstantin der Grosse. Ausstellungskatalog. Mainz 2007, 232–243.
- 34 An die erste Hinrichtung eines Häretikers, Priscillian, durch den heidnischen Kaiser Maximus 386 muss erinnert werden (Stockmeier, Peter, Glaube und Religion in der frühen Kirche. Freiburg 1973). Dagegen erhoben viele Bischöfe, wie Martin von Tours, Protest (Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 126). Siehe zur Geschichte des Verhältnisses von Gewalt, Toleranz und Christentum: Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster 2007.
- 35 Ausführliche Darstellung bei: Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 116–129.
- 36 Augustinus, Brief 185, 11: „Die Kirche verfolgt aus Liebe, die Gottlosen aus Grausamkeit“ (zitiert nach: ebd., 122).
- 37 Augustinus, Brief 93, 5, zitiert nach: Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 122. Siehe: Chelius, Karl Heinz: „Compelle intrare“. In: Augustinus-Lexikon 1, Basel 1986-1994, 1084-85.
- 38 Texte bei: Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 137.
- 39 Siehe: Ebd., 113f.
- 40 Kaufmann, Franz-Xaver, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 77–81. Böckenförde (Religionsfreiheit 87f) schätzt die Entwicklung der kirchlichen Herrschafts- und Organisationsformen in der Kanonistik dieser Zeit als Modell für die werdenden Staaten Europas ein.
- 41 Siehe die Studie: Althoff, Gerd, „Selig sind, die Verfolgung ausüben“. Päpste und Gewalt im Hochmittelalter., Darmstadt 2013. Auch wenn es mir nicht zulässig erscheint, schon vor diesem Ringen von Staat und Kirche zu sprechen, zeigt diese Untersuchung sehr präzise das eigentliche Problem in der Frage von Religion und Gewalt auf. Wenn Religionen politische Funktionen erfüllen müssen, geraten sie in die Logik der Gewalt. Solche mögliche

- Funktionen können sein: Legitimation von Herrschaft, sowohl in der Begründung als auch in der Ausübung; Gestaltung gesellschaftlichen Zusammenhalts und Grundorientierung; Begründung politischer Ansprüche und Legitimation der Mittel, diese umzusetzen.
- 42 Diesem Beispiel folgte Gregor IX. durch die Einrichtung einer zentralen Mönchsquisition (siehe: Vermeersch, Arthur, Toleranz. Deutsche Ausgabe von Albert Sleumer, Freiburg 1914, 115.
- 43 Summa theologica II-II q.10 a.8. Prägnant formuliert er das Prinzip: „Accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam iam acceptam est necessitatis“ (ebd., II-II, q 10, a 8, ad 3: „Den Glauben anzunehmen, ist Sache des Willens, aber den bereits angenommenen zu halten, Notwendigkeit“). Für diese „Notwendigkeit“ sind Zwangsmittel erlaubt (ebd., II-II, q 10, a 8, corpus).
- 44 Ebd., q 11, a 3.
- 45 Prinzipiell bleibt Marsilius von Padua auf dieser Linie, wenn er in einem frühen Staatsabsolutismus die Bestrafung der Häretiker aufgrund menschlichen Gesetzes legitimiert (siehe: Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 163f.). Seine These läuft auf einen Staatsabsolutismus hinaus, der bald Wirklichkeit werden sollte.
- 46 Lecler (ebd., 173) verweist auf die Kritik des Franziskaners Matthäus von Aquasparta, der dem Thomas vorhält, den Häretikern und Juden Waffen zu liefern. Weißenborn sieht dieses Potential ist, sondern erkennt in Thomas ein geschlossenes System, das der Einheit von Kirche, Staat und Gesellschaft verpflichtet wäre (Religionsfreiheit 30–32).
- 47 Eike; Ebel, Friedrich (Hrsg.), Sachsenspiegel. Landrecht und Lehnrecht, Stuttgart 2012.
- 48 Holt, James Clarke, Magna Carta. 2. Ed. Cambridge 1994.
- 49 Mortanges de, René Pahud, Religionsfreiheit, in: TRE 28, 565–574, hier 565f.
- 50 Weißenborn, Religionsfreiheit 37–44.
- 51 Zur Interpretation und Problematik siehe: Lohse, Bernhard, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk. München 21982, 190–197.
- 52 Es gibt im deutschen Sprachraum keine Untersuchungen, die sich der Frage annimmt, ob diese Periode der polnischen Geschichte auf Papst Johannes Paul II. einen Einfluss hatte.
- 53 Zitiert nach: Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 523. Theoretisch durchgearbeitet wird diese Politik von Andrzej Modrzewski in seiner Schrift „De Republica emendanda“ von 1559 (siehe: Lecler, ebd., 531–535). In der Warschauer Konföderation von 1573 wird jene Toleranzklausel formuliert, mit der sich der polnische Adel anlässlich der im Schatten der Bartholomäusnacht (24. 8. 1572) erfolgenden Wahl Heinrichs von Valois zum polnischen König seine Rechte gegenüber mögliche Übergriffe zu wahren wusste.
- 54 Text bei: Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 537. Bei der Krönung in Krakau (21.2.1574) versicherte er seinen Untertanen: „Pacem inter dissidentes de religione tuebor et manutenebo“. Weil Heinrich schon am 19. Juni 1574 nach Frankreich zurückkehrte, um dort König zu werden, war damit dennoch ein Zeichen gesetzt.
- 55 Zitiert nach Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 543. Diese Überzeugung wird ergänzt durch eine Aussage seines Kanzlers Zamojski an die Protestanten: „Ich gäbe eine Hälfte meines Lebens für eure Rückkehr zur katholischen Kirche, und ich behielte die andere Hälfte, um mich über eure Bekehrung zu freuen. Doch wenn euch jemand zwingen sollte, gäbe ich zu eurer Unterstützung mein ganzes Leben, ehe ich eine solche Knechtschaft in einem freien Staat mit ansähe“ (zitiert nach: Ebd.).
- 56 Solche Grundsätze führten noch nicht dazu, dass Polen zu einer Oase der Seligen geworden wäre. Infolge der Leibeigenschaft litten die Leibeigenen hart. Doch es darf von einer bemerkenswerten Kultfreiheit in dieser Zeit gesprochen werden, die aus einer überzeugten und reformwilligen katholischen Haltung folgte. Zwei Faktoren führten zur Stärkung des Katholizismus, die im 17. Jahrhundert zu einer neuen Religionseinheit führte. Einerseits blockierte sich die Intoleranz der reformatorischen Gruppen untereinander, andererseits hielt die leibeigene Landbevölkerung gegen die Unterdrückung durch ihre Adeligen an ihrer römisch-katholischen Identität fest.
- 57 Das Edikt von Amboise (Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit II, 97f).
- 58 Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit II, 230f. Er meint, dass es in den protestantischen Gebieten kein analoges Vorgehen in dieser Zeit zu finden sei.
- 59 Höffner, Joseph, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Trier 1947, Trier 1947.
- 60 Siehe: Schmidinger, Heinrich (Hg.), Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen. Redaktion: Dorit Wolf-Schwarz, Darmstadt 2002, 177–211.
- 61 Als ein Vorläufer kann Kardinal Nikolaus von Cues angesehen werden, der in seiner Religionsschrift eine Einheit in der Mannigfaltigkeit der Religionen herausarbeitet, und deshalb rituelle Verschiedenheit einräumen konnte (siehe: Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 181–185). Autoren- und Textübersicht auch bei: Schmidinger (Hg.), Wege zur Toleranz 99–125. Eine Übersicht der maßgeblichen Standpunkte bis zur französischen Revolution bei: Guggisberg, Hans R. (Hg.), Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung (Neuzeit im Aufbau 4), Stuttgart – Bad Canstatt 1984.
- 62 So in seiner „Utopia“ (1516; siehe: Lecler, ebd., 214–222). Obwohl Thomas Morus als Politiker auch die religiöse Gesetzgebung mittug, ist festzuhalten, dass in diesen Jahren (1519–1531) kein einziges Todesurteil wegen Häresie gefällt wurde. Als er am 5.7.1535 das Schafott besteigen musste, erwies sich sein Versuch, Glaubensüberzeugung mit der Loyalität zum Herrscher zu versöhnen, als unzeitgemäß.
- 63 Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit I, 190–213. Das bedeutete für ihn keine dauernde, sondern eine zeitweilige Anerkennung in christlicher Geduld bis die Kircheneinheit wieder hergestellt werden kann.
- 64 Die Radikalität der unterschiedlichsten Lösungen zeichnet diese Epoche besonders aus. Lecler nannte jene Argumente, die beständig blieben und – seiner Meinung nach – bis heute der Erwägung wert wären (Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit II, 601–616; v.a. 603–606). Mir scheint, dass diese Überlegungen sowohl für den ökumenischen als auch den interreligiösen Dialog heute von Bedeutung sind. Es hat den Anschein, dass für die Frage des interreligiösen Dialogs heute jene Modelle bewusst oder unbewusst aktualisiert werden, die für den Konfessionsstreit von Lecler typologisiert wurden.
- 65 Lecler zitiert als Beispiel die Maxime Rousseaus: „Wer zu sagen wagt: Außerhalb der Kirche kein Heil sollte des Landes verwiesen werden“ (Contrat social, IV, 8; zitiert nach: Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit II, 604). Die Toleranz bezieht sich in dieser Tradition nur auf ihre individuelle und private Form.
- 66 Weißenborn, Religionsfreiheit 118–120.
- 67 Skaggs, Donald, Roger Williams‘ dream for America. New York, Berlin 1993.
- 68 Die Toleranzakte, die als Vorläufer des ersten Verfassungszusatzes der USA gilt, trat 1649 in Kraft.
- 69 Siehe: Penn, William, Ohne Kreuz keine Krone., Norderstedt 2009.
- 70 Locke, John, Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus. Philosophie et communauté mondiale 1. Hamburg 21966, 5.
- 71 „Die Duldung derer, die von andern in Religionssachen abweichen, ist mit dem Evangelium Jesu Christi und der unverfälschten menschlichen Vernunft so sehr in Übereinstimmung, daß es ungeheuerlich scheint, wenn Menschen so blind sind, ihre Notwendigkeit und Vorzüglichkeit bei so hellem Lichte nicht zu gewahren“ (Locke, ebd., 11). Seine bibeltheologischen Argumentationen sind im Text von DH deutlich wieder zu erkennen: „Seine Theorie der Toleranz baut Locke auf den Lehren der Heiligen Schrift auf. Mit viel Sorgfalt erforscht er in der Bibel, den Evangelien und den Schriften der Kirchenväter alles Beweismaterial, um aufzuzeigen, daß die Toleranz nicht von der christlichen Lehre zu trennen ist“ (Fayard, Michèle-Marie, John Locke und sein „Brief über Toleranz“, in: Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit (Hg.), Gewissen und Freiheit. Bd. 3, Bern 1974, 32–39, hier 35). Die Bestimmungen der Thora scheidet er als

- für Christen nicht verbindlich daher aus (Locke, ebd., 73).
- 72 Locke, ebd., 93f. Deshalb bliebe die Katholiken in England Toleranzgesetzgebung bis 1829 unter dem Strafrecht.
- 73 Weber (Donald, *Rhetoric and History in Revolutionary New England*, New York 1988) stellt fest, dass eine starker Einfluss von John Locke neben anderen Einflüssen wirksam wurde.
- 74 Er ist der Verfasser der Unabhängigkeitserklärung (Declaration of Independence) von 1776 und federführend für das Gesetz zur Einführung der religiösen Freiheit, das 1779 von der gesetzgebenden Versammlung angenommen wurde. Dass er stark vom Deismus aus Frankreich beeinflusst war, ändert nichts daran, dass die allgemeine religiöse Atmosphäre Amerikas in dieser Zeit durch zahllose protestantische Gruppen mit einer fundamental biblischen Glaubensauffassung geprägt war. Noll beschreibt die amerikanische Synthese wie folgt: „The synthesis was a compound of evangelical Protestant religion, republican political ideology, and common sense moral reasoning“ (Noll, Mark A., *America's god*. From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln, Oxford 2002, 9).
- 75 Am Beginn der Unabhängigkeitserklärung feierlich formuliert („The Declaration of Independence“ vom 4. Juli 1776). Eine Dokumentensammlung bietet: Patrick, John J. (Hg.), *Constitutional debates on freedom of religion. A documentary history* (Primary documents in American history and contemporary issues), Westport, Conn. [u.a.] 1999.
- 76 Im Unterschied zu: Schmidinger, in: Schmidinger (Hg.), *Wege zur Toleranz* 273. Schmidinger nimmt die Menschenrechtserklärung der französischen Nationalversammlung hinzu. Da er aber selber sagt, dass die neue Verfassung niemals wirklich in Kraft trat (ebd.), kann nur der amerikanischen Erklärung diese Anerkennung gezollt werden.
- 77 Siehe die Inauguralrede von Barak Obama 2013 (<https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2013/01/21/inaugural-address-president-barack-obama>). Das bedeutet nicht, dass alle Rechte schon zu Beginn verwirklicht worden seien. Wie am dunklen Kapitel der Sklaverei in USA zu sehen, ist, war den Gründungspersonen der Unabhängigkeit diese Frage nicht präsent. Doch ist eine Verfassung immer auch auf ihre Entwicklungspotentiale hin zu lesen und zu beurteilen. Und diese Potentiale, die auch heute noch nicht ausgeschöpft sind, weisen in Richtung einer immer umfassenderen Anerkennung der persönlichen Menschenrechte. Dass diese, leider unter anderen Ambivalenzen zusammenhängt, zeigt das Beispiel der Abschaffung der Sklaverei in den französischen Kolonien durch den revolutionären Konvent am 4. 2. 1792. Gleichzeitig löste der gleiche Konvent die Zeiten des Terrors aus.
- 78 „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; ...“ (The Constitution of the United States of America, Amendment I).
- 79 Anfangs ist eine verständliche Ablehnung der englischen Staatskirche zu vermerken. Ebenso wirken sich noch die traditionellen antikatholischen Ressentiments der protestantischen Tradition dahingehend aus, dass Katholiken auch mit Gesetzen Katholiken in öffentlichen Ämtern zu verhindern versucht wurden. Entscheidend aber bleibt, dass auf Dauer solche Vorgänge vor den Grundsatzentscheidungen der Verfassung keinen Bestand haben konnten.
- 80 Zitiert nach: Ziegler, *Religion, Kirche und Staat*. Bd. 3, 31. Deshalb stehen die Aufforderungen zum Gebet verschiedener Präsidenten, die Einführung eine Tages des Gebetes und die verschiedenen Segensformeln und Gebeten auch in der politischen Öffentlichkeit wie zum Beispiel vor den Sitzungen der beiden Häusern in Einklang mit der Verfassung. Dass der Kongress 1956 „In God we trust“ zum nationalen Wahlspruch erklärte, der sich auch auf dem Dollarschein erscheint, ist kein Zufall.
- 81 Ziegler, *Religion, Kirche und Staat*. Bd. 3, 52.
- 82 Da die Katholiken zur Zeit der Unabhängigkeit nur etwa 30000 Personen zählten, kann die Entwicklung der Kirche unter diesen politischen Bedingungen als positiv angesehen werden (siehe zur Gesamtentwicklung: Zöller, Washington und Rom). Als auf Empfehlung Franklins 1784 ein eigenes apostolisches Vikariat errichtet wurdem, lehnte der Kongress

- eine Stellungnahme dazu ab, weil er dies als eine rein geistliche Angelegenheit betrachtete. Damit war die traditionelle Politik der protestantischen Staaten gegen die Katholiken in den USA prinzipiell beendet (siehe: Ziegler, *Religion, Kirche und Staat*, Bd. 3, 29). Dies wird konkret daran erkennbar, dass der Glaubenstest (Test act von 1673) und die Teilnahme am anglikanischen Gottesdienst von den Beamten, die nur auf die Verfassung vereidigt werden, nicht mehr übergeprüft wurden.
- 83 Siehe: Weitz, *Religionsfreiheit* 9, Anm. 30. Zur Entwicklung auch: Punt, Jozef, *Die Idee der Menschenrechte*. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung, Paderborn – München – Wien – Zürich 1987.
- 84 „The issue of religious liberty is ... the American issue at the Council“ (Murray, *On religious liberty* 704).
- 85 Zur komplexen Geschichte siehe: Wanegffelen, Thierry, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance du XVIIe au Xxe siècle*. Paris 1998. Ebenso die Sammelbände: Lutz, Heinrich (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und der Religionsfreiheit* (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977; Stöve, Eckehart – Rosenau, Hartmut – Gerlitz, Peter, *Toleranz*, in: TRE 33, 656-676; genannt war schon: Guggisberg (Hg.), *Religiöse Toleranz*. Zur Geschichte der Toleranz siehe vor allem: Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt*. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs., Frankfurt a. M. 2003. Als Quellenedition schon erwähnt: Schmidinger (Hg.), *Wege zur Toleranz*.
- 86 84.1 Der Reichstagsabschied, in: Müller, Rainer, A. (Hg.), *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung*. Band 3. Reformationszeit 1495-1555. Hrsg. v. Ulrich Köpf, Stuttgart 2010, 471–485. Der Reichstagsabschied klagt über die spaltende Religion mit dem Auftrag, die christliche Friedenspflicht zu halten, bis, so die Hoffnung, die Religionsfrage in Einvernehmen geklärt sein könnte. Mit diesem Beschluss wird die Pluralität der beiden Bekenntnisse anerkannt. Damit ist die mittelalterliche Kaiseridee, nach der der Kaiser die Einheit der Christenheit zu wahren hätte, nicht mehr durchführbar. Karl V., der von seiner apostolischen Sendung durchdrungen war, hatte schon vorher abgedankt (siehe: Kohnle, Armin (Hrsg.), *Das Vermächtnis Kaiser Karls V. Die Politischen Testamente*, Darmstadt 2005).
- 87 „Art. V, § 34 Ferner ist beschlossen worden, daß jene der Augsburgischen Konfession anhängenden Untertanen von Katholiken, sowie auch die katholischen Untertanen von Ständen Augsburgischer Konfession, die zu keiner Zeit des Jahres 1624 ihren Glauben öffentlich oder auch privat üben durften, und auch die, welche nach der Verkündigung des Friedens inskünftig eine andere Religion bekennen oder annehmen werden als ihr Landesherr, nachsichtig geduldet und nicht gehindert werden sollen, sich mit freiem Gewissen zu Hause ihrer Andacht ohne Nachforschung oder Beunruhigung privat zu widmen, in der Nachbarschaft aber wo und sooft sie es wollen am öffentlichen Gottesdienst teilnehmen oder ihre Kinder auswärtigen Schulen ihrer Religion oder zu Hause Privatgelehrten zur Erziehung anvertrauen; jedoch sollen dergleichen Landsassen, Vasallen und Untertanen im übrigen ihre Pflicht mit gebührendem Gehorsam und Untertänigkeit erfüllen und zu keinen Unruhen Anlaß geben. § 35 Ob die Untertanen aber katholisch oder Augsburgischer Konfession sind, so sollen sie nirgends wegen ihrer Religion verachtet und nicht von der Gemeinschaft der Kaufleute, Handwerker und Zünfte, von Erbschaften, Vermächtnissen, Spitälern, Siechenhäusern, Almosen und anderen Rechten und Handelsgeschäften, und noch viel weniger von den öffentlichen Friedhöfen oder der Ehre der Bestattung ausgeschlossen werden; ...“ (Die Friedensschlüsse von Münster und Osnabrück. (a) Der Friedenschluß von Osnabrück, in: Bernd Roock (Hrsg.), *Gegenreformation und Dreißigjähriger Krieg*. 1555-1648. Müller, Rainer A. (Hrsg.), *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung*. Bd. 4. Stuttgart 1995-1996 (2010), 399-417, hier 407-408). In diesem Zusammenhang wird zum ersten Mal in der Rechtsgeschichte von Gewissensfreiheit gesprochen.
- 88 Das bedeutet nicht, dass zuvor von Toleranz keine Rede hätte sein können. Mit folgenden Worten beurteilt z.B. der preußische Aufklärer Friedrich Nicolai (1733-1811) die Schulordnung im Kloster Neresheim im Jahre 1791: „Diese Schulordnung mach dem Reichsstift

- Neresheim wahre Ehre. Sie handelt überhaupt von dem Amte und den Eigenschaften eines Schulmannes, von den Lehrgegenständen. Diese sind: christliche Lehre, wohlstandige Lebensart und gute Sitten, deutsche Sprachlehre, Redekunst, Klugheits- Gesundheits- und Haushaltungslehre. Besonders hat uns auch die tolerante Gesinnung gefallen, die in dieser Schulordnung gegen Andersdenkende herrscht. Offensichtlich beeindruckte Nicolai besonders die Forderung nach religiöser Toleranz gegenüber Andersgläubigen, die vom Lehrer verlangt, sich aller Lieblosigkeit, alles Schimpfen und Schmähens gegen Irr- und Ungläubige, z.B. gegen Lutheraner, Juden etc. sorgfältigst zu enthalten“ (Bayle-Sick, Norbert, Besonders hat uns auch die tolerante Gesinnung gefallen ... Das Schulwesen im Reichsstift Neresheim unter dem Einfluss der Aufklärungsbewegung 1764-1806, in: Volker Himmelein (Hg.), Alte Klöster . Neue Herren. Die Säkularisation im Deutschen Südwesten 1803. Band 1: Ausstellungskatalog. Band 2.1 und 2.2: Aufsätze. Ostfildern 2003, Bd. 2.1, 299-316, hier 305).
- 89 Text bei: Böckenförde, Religionsfreiheit 39.
- 90 Gerade deshalb sollte nicht übersehen werden, dass die Verantwortung des Kaisers als apostolischer Majestät ihn auch danach zu innerkirchlichen Interventionen veranlasste. Als einer der letzten sei auf die Intervention von Kaiser Franz-Joseph bei der Wahl Pius XI. 1903 verwiesen. Mit seiner Exklusiv sprach er sich gegen die Wahl von Kardinalstaatssekretär Mariano Rampolla del Tindaro aus. Ob diese Intervention die Wahl verhinderte, ist mehr als unsicher.
- 91 Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit 112.
- 92 Habermas (Zwischen Naturalismus und Religion) sieht die Bedeutung der Unterscheidung von Glauben und Wissen im Modus der rettenden Aneignung (ebd., 218) und interessiert sich besonders dafür, wie sich die Philosophie die semantische Erbschaft religiöser Überlieferung aneignen kann, ohne die Grenzen von Glauben und Wissen zu verwischen. Deshalb ist er gegenüber einer scientistischen Verwerfung jeglichen Wahrheitsgehalts religiöser Überlieferung (ebd., 254) ebenso reserviert, wie einer religiösen Philosophie (ebd., 257). In der Rekonstruktion des Reiches Gottes als Voraussetzung der Sittlichkeit in der Aussicht auf eine bessere Welt sieht er eine analoge Form von Glauben gegeben. Weil Habermas die Differenz zwischen Glauben und Wissen stark macht, möchte er keine Selbstaufgabe des religiösen Glaubens in Philosophie befürworten; vielmehr bedarf es nach ihm, so scheint es mir, einer widerständigen und eigenständigen religiösen Überzeugung, die der Philosophie als Widerpart ein Fundament ermöglicht. Er sieht in der religiösen Überlieferung bei Kant eine epistemische Abhängigkeit der philosophischen Begriffs- und Theoriebildung (ebd., 234). Wenn Kant vor allem das Themenfeld der Gnade und den ihnen als Bedingungen zu Grunde liegenden Mysterien des Glaubens, vor allem Inkarnation und Erlösung ausklammert, Themenfelder der Bundestheologie, die auch Habermas nicht näher anspricht, so können gerade die darin sich zeigende Erfahrung des „extra nos“ der Angelpunkt des möglichen Widerparts christlich-biblischer Glaubensüberzeugungen darstellen. Dann müsste auch nicht von einer Exterritorialität des Glaubens wie bei Kierkegaard gesprochen werden, sondern von der Exterritorialität des Grunds des Glaubens, der sich aber aus seiner missionarischen Dynamik in die Sprachen der Menschen und damit in die geschichtliche verfasste Vernunft immer selbst zu übersetzen sucht. Der Ort dieser Übersetzung war immer schon die missionarische Verkündigung, wenn sie sich selbstreflexiv auf das Verstehen können und die Wahrheit des Glaubens selbst zu besinnen begann.
- 93 Damit ist ein Thema angesprochen, das Jan Assmann in den letzten Jahren erneut in die Debatte eingebracht hat, auch wenn alle historischen Evidenzen dagegen sprechen. Es ist evident, dass die Großmächte der Antike, Ägypten, Rom, die Mesopotamischen Reiche oder z.B. Alexander von Mazedonien nie monotheistisch beeinflusst waren, und das „monotheistische Israel“ mehr in der Literatur als in der Realität ein davidisches Großreich besaß. Diese geschichtlichen Evidenzen versucht Assmann mit der Idee einer narrativen Identität zu umgehen. Doch wenn die Geburt des Monotheismus Israels im Exil anzusetzen ist, dann

- ist der Monotheismus eher als erfolgreiche kulturelle Überlebensstrategie der politisch-historischen Verlierer zu bezeichnen. Dies scheint auch seine jüngere Interpretation des „Exodus“ nahe zu legen. Auch im Blick auf die christliche Geschichte liegt die Problematik nicht im Monotheismus oder der Religion als solcher, sondern in der religionspolitischen Funktion von Religion für den Zusammenhalt der Gesellschaft und die Legitimation von Herrschaft unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen; nämlich der großer Krisen.
- 94 Voltaire, Art. „Tolerance“, in: Dictionnaire philosophique (1764), in: Ders., Oeuvres complètes. Bd. 20. Paris 1951, 517–526, hier 518. In seinen kämpferischen Akzenten kündigt sich aber bereits in der französischen Aufklärung die Ambivalenz der französischen Revolution an. Zur Kirche sagte Voltaire: „Ecrasez l’Infâme!“ Zerschlägt die Infamie! Dies wurde danach erschreckend wirklich und steht in Diskrepanz zu seinem sonstigen Plädoyer für Toleranz. So bliebe den Aufklärern, z.B. Condorcet, verborgen, wie viel sie dem Christentum in ihren Anliegen verdankten (Winkler, Die Geschichte des Westens. Bd. 1, 365).
- 95 Grane sieht die Theologie dieses Jahrhunderts als eine Widerspiegelung der fundamentalen Probleme der Kirche im 19. Jahrhundert (Die Kirche 12). Daher sind später die beiden Einschnitte von 1830 und 1848 zu beachten.
- 96 Zu den einzelnen Bestimmungen Deklaration von 1682, die sich auf Röm 13,1 stützten, und ihre römischen Verurteilung siehe: DZH 2281–2285.
- 97 Artikel X. Text in: Schmidinger (Hg.), Wege zur Toleranz 276–281.
- 98 „Es gibt also im französischen Katholizismus eine revolutionäre Tradition. Sie reicht von den geistlichen Constituants von 1789 bis zu Lamennais. Die Katholiken sind im Spiel bei allen Umwälzungen, die zur Bildung nicht nur eine politische, sondern auch eine religiöse, eine kirchliche Seite“ (Maier, Hans, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie. Mit einem Nachwort von Bronislaw Geremek. Gesammelte Schriften 1. München 2006, 225).
- 99 Für die Beurteilung der Lehrkontinuität ist dieser Kontext bedeutsam. Im Gegensatz zur Entwicklung in den USA hat die europäische Tradition ihre Religionskompetenz in der Revolution nicht aufgegeben. Dies ist meiner Ansicht nach der grundlegende Schritt in der Entwicklung zum totalitären ideologischen Staat. Siehe hierzu die Analysen zur Politik der Revolution nach den Reden von Robespierre und Saint-Just (Siebenrock, Roman A., Die mimetische Matrix der Revolution. Eine Girardsche Perspektive auf ausgewählte Reden von Louis Antoine des Saint-Just und Maximilien de Robespierre, in: W. Guggenberger, W. Palaver, Eskalation zum Äußersten? Girards Clausewitz interdisziplinär kommentiert, Baden-Baden 2015, 35–58). Winkler, der in den „Institutiones“ des Saint-Just die erste Matrix des totalitären Staates erkennt, hält am Beispiel von Condorcet fest, dass nach den Revolutionären das Christentum in der Sicht der Revolutionäre alle Übel seit dem Untergang Roms zu verantworten hätte. Die Potentiale der Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Macht konnten sie nicht erkennen. Und in der Idee von Rousseau, dass das Gemeinwohl nicht im Ausgleich widerstrebbender Interessen zu gewinnen sei, sondern durch die überlegene Einsicht eines obersten Gesetzgebers verordnet werden könne, ist die Jakobinische Diktatur bereits vorbereitet. Daher ist Tocquevilles These, dass die Revolution auch in ihrer Kirchenpolitik das Werk des Absolutismus fortsetze, nur zu naheliegend. Auch in ihren Feiern und Verordnungen führt sie das Christentum in der Gestalt des Absolutismus weiter (Winkler, Die Geschichte des Westens. Bd. 1, 364–365). Zur Gesamtentwicklung siehe: Aubert, Roger, Die katholische Kirche und die Revolution, in: HKG 6/1, 3–104; sowie: Ders., Aubert, Roger, Die Religionsfreiheit von „Mirari vos“ bis zum „Syllabus“, in: Conc (D) 1 (1965) 584–591.
- 100 So charakterisierte Robespierre die Politik der Revolution am 5.2.1794 (siehe: Winkler, Die Geschichte des Westens. Bd. 1, 361–362).
- 101 Den Begriff von J.P. Talmon verwendet Maier für den Kampf gegen die Eigenständigkeit der Kirche in diesen Jahren. Vorgebildet war diese Einheit von Politik und Religion bei Rousseau, auch wenn diese Entwicklungen aus ihm nicht abgeleitet werden könne. Sowohl

- eine Theokratie noch eine Divinisierung des Staates sind mit der Gewaltendifferenz seit Gelasius unvereinbar (Maier, *Revolution und Kirche*, 136). Maier verweist auf einen Aufsatz von J.C. Murray (Murray, John Courtney, *The Church and Totalitarian Democracy*, in: *Theological studies* 13 [1952], 525–563), der auf Talmon aufbauend, den Streit um die Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert in dieser Perspektive analysiert.
- 102 Mit Recht verweist Weißenborn auf eine grundlegende Erfahrung mit der neuen Situation. Während der Episkopat 1815 in Belgien den Eid auf die Verfassung verweigerte, weil sie Presse- und Bücherfreiheit gewährte, entdeckte die katholische Kirche die Bedeutung dieser Rechte, als 1825 per Erlasse katholische Schulen aufgelöst wurden (Ders., *Religionsfreiheit* 47). Aus diesem Hintergrund ist das Handeln von La Mennais zu interpretieren.
- 103 Daraus entwickle sich eine Freiheit der Meinung, die das öffentliche Leben zerstöre, die in der Presse- und Bücherfreiheit ihre Garantie habe, und zum Aufruhr führe (Miraris vos Nr. 16–19). Weil Gregor XVI. aus der Schrift die monarchische Gesellschaftsordnung begründet sieht, verurteilt er nicht nur die Trennung von Kirche und Staat, sondern mahnt eine unerschütterliche Treue gegenüber den Fürsten ein (ebd., Nr. 21). Bis heute stellt eines der einflussreichsten intellektuellen Programme hinter dieser Ablehnung von Cortés (Cortés, Juan Donoso, *Essay über den Katholizismus den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851 bis 1853*. Hg. Günter Maschke, Weinheim 1989) eine Herausforderung dar.
- 104 Aubert, *Die Religionsfreiheit* 584. Da La Mennais den den polnischen Aufstand gegen den Zaren begrüßte, veranlasste Metternich beim Papst gegen ihn zu protestieren.
- 105 Hier sind für unser Thema vor allem folgende Sätze zu nennen, die als verurteilt zu gelten haben: 15; die Anerkennung der Religionsfreiheit; 77: die gegenwärtige Inopportunität der Staatsreligion; 78: die Kultfreiheit und 79: die Gewissens- und Meinungsfreiheit. Der Schlusssatz fasst die Haltung zusammen. Es wird folgender Satz verurteilt: „Der Römische Bischof kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden“ (DzH 2977–2980).
- 106 Pius, IX., *Quanta cura* 7 (in DZH nicht aufgenommen). Sebott kommt zu dem Schluss, dass dieser Text DH 2 kontradiktorisch widerspreche (Sebott, Reinhold, *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat*. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage. *Analecta Gregoriana* B 40. Roma 1977, 210).. Das Problem verschärft sich dadurch, dass in der Enzyklika in feierlicher Form alle die genannten Irrtümer verdammt werden: „Daher Wir alle und jede der schlechten Meinungen und Lehren einzeln, wie sie in diesem Schreiben erwähnt sind, kraft Unserer apostolische Autorität verwerfen, ächten und verdammen, und wollen und befehlen, daß sie von allen Söhnen der katholischen Kirche schlechthin als verworfen, geächtet und verdammt angesehen werden“ (*Quanta cura* 13). Bereits die zeitgenössische Interpretation unterschied zwischen These und Hypothese und sah die Verurteilung zunter der Voraussetzung eines gottlosen Naturalismus und staatlichen Indifferentismus als gültig an (Aubert, *Das Problem* 447).
- 107 Siehe: Weißenborn, *Religionsfreiheit* 50–79; Sebott, *Religionsfreiheit* 195–199. Keinen grundlegenden Bruch sieht Murray, weil er die Polemik der Päpste gegen die Religionsfreiheit im Kontext der totalitären Demokratie versteht: Murray, John C., *Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit*, in: Hamer – Congar (Hg.), *Die Konzilsklärung über die Religionsfreiheit*, 125–165. bes. 132–156.
- 108 Mit seiner Sozialenzyklika *Rerum novarum* (1890) eröffnet er die Soziallehre der Kirche, in der dieser Aspekt durch *Pacem in terris* (1963) auf die allgemeinen Menschenrechte ausgeweitet wurde (Breitsching, Konrad, *Menschenrechte, Grundrechte und kirchliche Rechtsordnung*, in: Konrad Breitsching – Wilhelm Rees (Hg.), *Tradition – Wegweisung in die Zukunft*. FS Johannes Mühlsteiger SJ (Kanonistische Studien und Texte 46), Berlin 2001, 191–221).
- 109 „So hat denn Gott die Sorge für das Menschengeschlecht zwei Gewalten zugeteilt: der geistlichen und der weltlichen. Die eine hat er über die göttlichen Dinge gesetzt, die andere über die menschlichen. Jede ist in ihrer Art die höchste; jede hat ihre gewissen Grenzen, welche ihre Natur und ihr nächster und unmittelbarer Gegenstand gezogen haben, ...“ (Leo XIII., *Epistola Encyclica SS. D.N. Leonis XIII. de civitatum contitutione christiana Immortale Dei* vom 1.11.1881, in AAS 18 (1885) 161–180; dt.: hg. v. Helmut Schnatz, *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft*. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung (Texte zur Forschung 12), Darmstadt 1973, 97–139, hier 110f). Aus diesem Grunde kann die Kirche je nach konkreter Situation im Staat ein Höchstmaß an Toleranz gewähren (ebd., 111).
- 110 Ebd.,
- 111 Als Argument führt er auch die Geduld Gottes in seinem Heilswerk an (Leo XIII., *Enzyklika Libertas praestantissimum* vom 20.6.1888, in AAS 20 (1887) 593–613; dt.: hg. v. Helmut Schnatz, *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft*. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung (Texte zur Forschung 12), Darmstadt 1973, 141–187, 177).
- 112 Leo XIII., *Libertas* 177: „Die Anhänger des Liberalismus ... welche der weltlichen Gewalt eine herrsche und unbegrenzte Machtvollkommenheit beilegen ...“.
- 113 Weißenborn meint, dass in der Theologie Leo XIII. das Gewissen als Instanz, in der Gott mit dem Einzelnen kommuniziere, nicht existiere (*Religionsfreiheit* 154). Diese Formulierung verdunkelt hier den Sachverhalt. Seine These scheint mir aus folgenden Gründen unzutreffend zu sein. Als Thomist konnte er die Gewissenslehre nicht zurückweisen. Einerseits soll der Glaubende seine Pflichten dem göttlichen Gebot gegenüber ganz, und das heißt „des Gewissens wegen“ (Leo XIII., *Epistola Encyclica Sanctissimi Domini Nostri Leonis divina providentia Papae XIII. de democratia christiana Graves de communi* vom 18.1.1901, in: AAS 33 (1900/1901) 385–396, dt.: hg. v. Helmut Schnatz, *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft*. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung (Texte zur Forschung 12), Darmstadt 1973, 391–399, hier 397 mit Verweis auf Röm 13, 1.5), also von Herzen vollbringen. Andererseits begründet der Papst zwar verbal den zivilen Ungehorsam gegen eine Obrigkeit, die mit dem göttlichen Gebot nicht übereinstimmt, nicht mit der Gewissensentscheidung (*Libertas* 178). Sachlich ist aber diese These nicht weit vom klassischen Gewissenfall entfernt. Die Möglichkeit zum zivilen Ungehorsam, den er später im Blick auf die Lage in Frankreich nach dem Laizismusgesetz lehrt, vereinbart er durch die Unterscheidung von staatlicher Gewalt und Gesetzgebung mit der von der Schrift gebotenen Loyalität der Glaubenden gegenüber jeder Obrigkeit. Der Widerstand zielt daher darauf ab, dass die staatliche Gewalt eine gute Gesetzgebung leisten solle (Leo XIII., *Brief Notre consolation* vom 3.5.1892 an die Erzbischöfe von Toulouse, Algier und Karthago, Rennes, Lyon, Reims und Paris über die Loyalität zur Staatsgewalt, in: AAS 24 (1891/92) 641–647 (französisch; lateinisch: ebd., 647–654), dt. hg. v. Helmut Schnatz, *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft*. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung (Texte zur Forschung 12), Darmstadt 1973, 261–273, hier 271). Weißenborn meint, dass nur der die Religionsfreiheit anerkennen könne, der eine Gottesbegegnung des Menschen im Gewissen unabhängig oder gar im Gegensatz zur Kirche postuliere. Dies scheint mir zwei Ebenen zu verwechseln: die theologische und die juristische. Denn auch in streng barthianischer Tradition kann wohl auch derjenige die Religionsfreiheit einfordern, der die Freiheit der Gnade radikal ernst nimmt.
- 114 Vor allem in der Enzyklika „*Au milieu des sollicitudes*“ (Leo XIII., *Rundschreiben Au milieu des sollicitudes* vom 16.2.1892. Ermahnung zur Loyalität zur Französischen Republik an die Bischöfe und Katholiken Frankreichs, in: AAS 24 (1891/92) 519–529 (original französisch; lateinisch: ebd., 529–540), dt.: hg. v. Helmut Schnatz, *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft*. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung (Texte zur Forschung 12), Darmstadt 1973, 233–259, hier 245ff) werden die Katholiken zur Loyalität gegenüber der französischen Republik auch angesichts antikirchlicher Handlungen der Regierung aufgefordert.
- 115 Weißenborn, *Religionsfreiheit* 81–88. Die Begrifflichkeit scheint erstmals 1863 in der „Civil-

- tà cattolica“ oder in der Diskussion um den Syllabus von Bischof Dupanloup verwendet worden zu sein (siehe: ebd., 82, Anm. 1). Zur Deutung dieser These, die Kardinal Ottaviani in seinen Lehrbüchern des Kirchenrechts vertrat, siehe: Pribilla, Dogmatische Intoleranz.
- 116 Wenn die Katholiken durch ihre Mehrheit oder ihre machtpolitische Stärke in der Lage wären, sollte der Katholizismus als Staatsreligion eingeführt werden. Falls sie in der Position der Minderheit oder der Schwäche waren, gelte Toleranz.
- 117 Auch: Kühnelt-Leddihn, Erik von, *Katholische Toleranz?*, in: *Wort und Wahrheit* 4 (1949) 342-353.
- 118 Nahezu alle Bischöfe aus dem Osten werden diese Erfahrungen in die Aula einbringen. Bischof ekada aus Jugoslawien, der die ideologischen Unfehlbarkeiten des atheistischen Materialismus, des Kommunismus oder Marxismus und des Naziregimes ansprach, meinte, dass deshalb das Problem der Religionsfreiheit für alle Nationen, unzählige Menschen, ... das Problem par excellence darstelle („problema sociale per excellentiam pro totis nationibus, pro innumeris hominibus, qui ad millies millia numerantur“, AS III/2, 379). Kardinal König unterschied aus altösterreichischer Erfahrung zwischen Kult- und Religionsfreiheit und erinnerte ebenfalls an die Notwendigkeit, für Religionsfreiheit einzutreten, wie es die Vereinten Nationen am 10.12.1948 feierlich bekannt gaben. Dabei hatte er ebenfalls Regime vor Augen in denen der Atheismus alle Privilegien, die Religion aber kein Recht habe („atheismus omni privilegio gaudet, religio autem nullum ius habet“, AS III/2, 470).
- 119 Pius XII., Nuntius Radiophonicus Benignitas (Radiobotschaft Benignitas, Weihnachten 1944 über die Demokratie), in: AAS 37 (Series II/1945) 10–26 (orig. italienisch); dt.: hg. v. Helmut Schnatz, *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung (Texte zur Forschung 12)*, Darmstadt 1973, 337–367. Abgelehnt wird in erster Linie ein Staatsabsolutismus (354). Um die Demokratie vor ihren Gefahren zu schützen, müsse die Kirche eine wesentliche Rolle spielen (363), weil sie Grundlage und Richtschnur jeder Demokratie in Gottes Ordnung eröffne. Das Geheimnis des Weihnachtsfestes verkünde nämlich die „unverletzliche Würde des Menschen“ (ebd.). Dadurch wird die Person nicht zuerst als gehorsamer Untertan, sondern als Staatsbürger mit Rechten bestimmt.
- 120 Als deren Grundprinzip formuliert er: „... in den Grenzen des Möglichen und Erlaubten alles zu fördern, was die Einheit erleichtert und wirksamer macht; einzudämmen, was sie stört; manchmal zu ertragen, was sich nicht aus dem Weg räumen lässt und um dessen willen doch die Gemeinschaft der Völker nicht scheitern darf wegen des höheren Gutes, das man von ihr erwarten kann. Die Schwierigkeit liegt in der Anwendung dieses Prinzips“ (Pius XII., Rede über Völkergemeinschaft und Toleranz vom 6. Dezember 1953 an die Vereinigung katholischer italienischer Juristen, in: AAS 45 (Series II/1953) 794–802 (orig. italienisch); dt.: hg. v. Helmut Schnatz, *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung (Texte zur Forschung 12)*, Darmstadt, 1973 369–387, hier 377).
- 121 Ebd., 377f.
- 122 Ebd., 381. Operationalisiert werde diese Formel auf doppelte Weise. Was in konkreten Fällen tatsächlich der Fall sei, muss der katholische Politiker entscheiden. Im religiös-sittlichen Bereich behält sich die Kirche, d.h. der Papst, das letzte Urteil hingegen vor.
- 123 Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in terris* (1963), in: AAS 55 (1963) 257-301; dt.: HerKorr 15 (1960/61) 476-492, hier Nr. 14. Das Wachsen im Bewusstsein der Würde der menschlichen Person und ihr Eintreten für die Freiheitsrechte wird ausdrücklich genannt (Nr. 79).
- 124 Das Gewissen ist der ursprüngliche Statthalter Christi (Newman, John Henry, *Polemische Schriften*. Mainz 1959, 162). Daher gilt: „Sollte entweder der Papst oder die Königin vor mir einen ‚absoluten Gehorsam‘ verlangen, so würde er oder sie die Gesetze der menschlichen Gesellschaft übertreten. Absoluten Gehorsam erweise ich keinem von beiden“ (ebd., 159). Mit Humor fasst er seine Zuordnung zusammen: „Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion anzubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst“ (ebd., 171).
- 125 Er definierte: „Liberalismus in der Religion ist die Lehre, daß es keine bestimmte religiöse Wahrheit gäbe, daß vielmehr ein Glaubensbekenntnis so gut ist wie ein anderes ...“ (Newman, John Henry, *Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens*. Mainz 1957, 700).
- 126 Brief vom 17. Juni 1863 an W. Monsell, in: Newman, John Henry, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*. Charles St. Dessain (Hg.), Vol. XX: *Standing firm amid trials*. July 1861 to December 1863, Oxford 1970, 477.
- 127 Wenn Pluralismus nicht nur als Variationen desselben Grundmusters angesehen wird, sondern Differenzen weltanschaulicher Art meint, die nicht in eine höhere Synthese aufgehoben werden können, dann ermöglicht der religiöse Glaube in einer immer stärker naturalistisch sich verstehenden Gesellschaft allein wirklichen Pluralismus. Dabei ist noch nicht bedacht, dass sich die christliche Glaubensüberzeugung sich von diesen religiösen Traditionen noch einmal zu unterscheiden hat. Die Bewohnbarkeit der Welt hängt daher nicht an einer „Tiefenuniformierung, sondern an der Kultivierung von Differenzen als Chancen und Herausforderungen. Dazu aber muss im öffentlichen Raum die Pluralität der unterschiedlichen Überzeugungen zum Ausdruck kommen können.
- 128 Die Frage nach Freiheit in der Kirche wird im Konzil nur in GS 92-93 angesprochen. Als Orientierung gilt eine Aussage von Johannes XXIII.: „Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe“ (GS 92 mit Verweis auf: Johannes XXIII., *Enz. Ad Petri Cathedram*, 29. Juni 1959: AAS 51 (1959) 513)).
- 129 Weissenborn, *Religionsfreiheit*.
- 130 E.-J. de Smedt, *Die pastoralen Konsequenzen der Erklärung*, in: Hamer, Jérôme – Congar, Yves (Hg.), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit. Lateinischer und deutscher Text (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XX)*, Paderborn 1967, 237–259.
- 131 Siehe zum Hintergrund zu aktuellen Modellen dieser Methode, die als solche schon die Einheit von Dogma und Pastoral realisiert: Siebenrock, Roman A. (Hrsg.), *Kaiologie – Zeichen der Zeit. Themenheft*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 136 (2014; Heft 1-2), 1-268.
- 132 Der konziliare Versuch, diese Änderung zu harmonisieren (DH 1) nennt Joseph Ratzinger eine Beschwichtigungsfloskel und einen Schönheitsfehler des Textes (Ratzinger, Joseph, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, in: Ders., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung*, Joseph Ratzinger *Gesammelte Schriften* 7. Hrsg. Gerhard L. Müller. Freiburg – Basel – Wien 2012, 527–575, hier 538.
- 133 E.-W., *Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*. Freiburg-Basel-Wien 1990, 63.
- 134 Damit sind weltanschauliche Auffassungen gemeint, die den Sinn und das letzte Ziel der Geschichte zu befördern anstreben, seien sie religiös oder atheistisch grundiert.
- 135 DH erachtet die besondere Anerkennung einer einzelnen Religionsgemeinschaft aufgrund kultureller Traditionen im bürgerlichen Recht nur noch als eine Episode der Geschichte, die heute nur dann noch legitim sein kann, wenn es die Freiheit der anderen nicht einschränkt (DH 7).
- 136 Siehe: Chr. Theobald, *Le Concile et la Forme: „Pastorale“ de la Doctrine: Sesboué. Bernard s.j.* (Hg.), *Histoire des Dogmes. Tome IV: La Parole du Salut* (Paris 1996), 471–510, 494.
- 137 Paul VI., *Enzyklika Ecclesiam Suam an die Ehrwürdigen Brüder, die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, Bischöfe und die anderen Oberhirten, die in Frieden und Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhle leben, an den Klerus und die Christgläubigen des ganzen Erdkreises sowie an alle Menschen guten Willens über die Wege, die die katholische Kirche in der Gegenwart gehen muss, um ihre Aufgabe zu erfüllen vom 6. August 1964*, in: AAS 56 (1964) 609–659; dt.: *Ecclesiam Suam. Enzyklika Papst Paul VI. Lateinischer Text und*

- deutsche Übersetzung. Leipzig 1964, Teil III.
- 138 K. Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: Sämtliche Werke 21. Freiburg-Basel-Wien 2013, 958–969.
- 139 Ders., Das Konzil – ein neuer Beginn. In: Ebd., 775–786.
- 140 Die damit verbundene Lehrentwicklung sollte uns davor warnen, die unveränderliche Lehre mit einem Traditionsverständnis zu verbinden, das nach der Französischen Revolution anhebt. Dieses kurzatmige Traditionsverständnis ist auch der systematische Differenzpunkt mit der Bewegung um und nach Erzbischof Lefebvre (siehe: Y. Congar, Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche? Freiburg-Basel-Wien 21977).
- 141 J. Willebrands, Religionsfreiheit und Ökumenismus, in: J. Hamer – Y. Congar (Hg.), Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Lateinischer und deutscher Text (Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien XX), Paderborn 1967, 261–275, hier 264.
- 142 Siehe dazu: J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation. 2 Bde. Stuttgart 1965.
- 143 M. Seckler, M., Religionsfreiheit und Toleranz. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des Zweiten Vatikanischen Konzils im Kontext der kirchlichen Toleranz- und Intoleranzdoktrinen, in: ThQ 175 (1995) 1–18, hier 17. Als umfassender Überblick zur Toleranzidee: R. Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt a. M. 2003.
- 144 Siehe: Franziskus (Papst), Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute vom 24.11.2013. Freiburg – Basel – Wien 2013, Nr. 53–55; und: A. Findl-Ludescher; E. Langhammer; J. Panhofer, (Hg.), Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff. Wien 2012.
- 145 Siehe: V. Kauder (Hg.), Verfolgte Christen. Einsatz für die Religionsfreiheit. Holzgerlingen 2012.
- 146 Dieser Artikel ist die Ausarbeitung eines Vortrags beim Studientag „Brennpunkt Religionsfreiheit. Ein umstrittenes Menschenrecht“ am 23. Januar 2016 in Nürnberg.
- 147 Leicht, Robert: in: Bedrohung der Religionsfreiheit. Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern. Eine Arbeitshilfe, EKD-Texte 78, Hannover 2003, S. 10.
- 148 Siehe Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948, Art. 18 des Internationalen Paktes für bürgerlichen und politische Rechte von 1966/1976, Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1948 und vergleichbare Dokumente des internationalen Völkerrechts.
- 149 Der Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland von 2015 unter dem Titel Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive (Hannover 2015) unterstreicht die Bedeutung dieses reformatorischen Gedankens für die Begründung evangelischer Positionen zu Religionsfreiheit und für das Verhältnis zu anderen Religionen.
- 150 Vgl. auch EKD: Religiöse Vielfalt, a.a.O., S. 31 und der Verweis auf die neutestamentliche Aussage im Johannesevangelium 8, 32: Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.
- 151 Der EKD-Grundlagentext Christlicher Glaube entfaltet diesen Zusammenhang in dem Abschnitt Wahrheitsbindung und Dialogfähigkeit (a.a.O., S. 31ff.).
- 152 Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit der Kirchen in Europa, Genf/St. Gallen, 2001.
- 153 In diesem Zusammenhang kann auf das Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) unter dem Titel Reformation und Islam hingewiesen werden (Hannover 2016).
- 154 Arnoldshainer Konferenz / Lutherisches Kirchenamt, Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, Gütersloh 1990.
- 155 EKD: Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien, EKD-Text 77, Hannover 2003.
- 156 Christlicher Glaube, a.a.O., S. 38f.
- 157 Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Beziehung mit Muslimen, Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000; Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2006 (EKD Texte 86).
- 158 Zusammenleben, a.a.O., S. 8.
- 159 Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit, Hrsg. DBK/EKD, Bonn/Hannover 2013.
- 160 Vgl. dazu beispielsweise die von Hans Küng skizzierten Paradigmenwechsel in der Geschichte der verschiedenen Weltreligionen; Quelle: Materialblätter der CD-ROM Spurensuche, Hans Küng/Stephan Schlenzog 1999.
- 161 Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam wurde 1990 durch die Mitgliedsstaaten der Organisation der Islamischen Konferenz verfasst und versteht das islamische Recht (Scharia) als alleinige Basis von Menschenrechten.

Erschene Publikationen

- 66 Religionsfreiheit aus christlicher Sicht
deutsch (2017) – Bestellnummer 600 342
- 65 Menschenrechte in Sri Lanka – Große Altlasten und geringe Fortschritte auf dem Weg zum Rechtsstaat
deutsch (2017) – Bestellnummer 600 341
- 64 NROs auf den Philippinen unter Druck
deutsch (2016) – Bestellnummer 600 340
- 63 Religiöser Extremismus und Gewalt in Tansania
Fallstudie zu Daressalam und Sansibar
deutsch (2016) – Bestellnummer 600 339
- 62 Frauenrechte sind auch Menschenrechte
Zur Lage von Mädchen und Frauen in Tansania
deutsch (2016) – Bestellnummer 600 338
- 61 Die ägyptische Verfassung von 2014 – eine Einordnung.
Innenansichten aus Ägypten
deutsch (2016) – Bestellnummer 600 337
- 60 Muslimisch-christliche Beziehungen
auf Sansibar im Wahljahr 2015
– Religionspolitik und interreligiöse Spannungen
deutsch (2015) – Bestellnummer 600 336
- 59 DR Kongo: Der Krieg, die Frauen und unsere Handys
deutsch (2015) – Bestellnummer 600 335
- 58 Die pakistanische Kirche verstehen – Fachkonferenz,
Loyola Hall, Lahore, Pakistan, 8.-10. Januar 2014
deutsch (2014) – Bestellnummer 600 333
- 57 Movement for solidarity and peace in Pakistan –
Bericht über Zwangsehen und Zwangskonversionen
von Christen in Pakistan
deutsch (2014) – Bestellnummer 600 332
- 56 Die Situation der koptisch-orthodoxen Kirche in Ägypten –
Die Kopten zu Beginn des 21. Jahrhunderts:
Zwischen Akzeptanz und Ablehnung
deutsch (2014) – Bestellnummer 600 331
- 55 Die Situation der Christen im Nahen Osten – Fachkonferenz
im Tagungszentrum Stuttgart-Hohenheim, 3. Mai 2013
deutsch (2014) – Bestellnummer 600 330
- 54 Christen in Ägypten: Die wachsende Kluft
zwischen Islamisten und Nicht-Islamisten
deutsch (2013) – Bestellnummer 600 329
- 53 Die Entstehung der neuen ägyptischen Verfassung:
Analyse und Bewertung
deutsch (2013) – Bestellnummer 600 328
- 52 Osttimors unvollendete Aufarbeitungsprozesse
Helden und Opfer: Die Konkurrenz um
Anerkennung und Reparationen
deutsch (2013) – Bestellnummer 600 327
- 51 Religionsfreiheit in der Türkei?
Entwicklungen 2005-2012
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 326
- 50 Blasphemie – Vorwürfe und Missbrauch
Die pakistanischen Blasphemiegesetze und ihre Folgen
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 325
- 49 Die Situation der Flüchtlinge aus West-Papua
in Papua-Neuguinea – Kulturelle Probleme und
menschrechtliche Fragen
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 324
- 48 Zauberei, Christentum und Menschenrechte
in Papua-Neuguinea
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 323
- 47 DR Kongo: Eine Bilanz der Gewalt
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 322
- 46 Weibliche Genitalverstümmelung (FGM) im Senegal
deutsch (2012) – Bestellnummer 600 321
Female Genital Mutilation in Senegal
englisch (2012) – Bestellnummer 600 321
Mutilations génitales féminines au Sénégal
französisch (2012) – Bestellnummer 600 321
- 45 Senegal – Die Lage der Menschenrechte
im Casamance-Konflikt
deutsch (2011) – Bestellnummer 600 318
The human rights situation in the Casamance conflict
englisch (2011) – Bestellnummer 600 319
La Situation des droits de l'homme dans le conflit
casamançais
französisch (2011) – Bestellnummer 600 320
- 44 Tunesien 2011 – Vor welchen Herausforderungen
steht das Land heute?
deutsch (2011) – Bestellnummer 600 317
Tunisia 2011 – The challenges facing the country
in English (2011) – Order No. 600 317
Tunisie 2011 – les défis à relever par le pays
en français (2011) – Numéro de commande 600 317
- 43 Was bedeutet Religionsfreiheit und wann wird
sie eingeschränkt?
Religionsfreiheit – ein Kurzleitfaden
deutsch (2010) – Bestellnummer 600 316
What freedom of religion or belief involves and when it can
be limited. A quick guide to religious freedom
in English (2010) – Order No. 600 316
Que signifie la liberté religieuse et quand est-elle restreinte ?
La liberté religieuse – un petit guide
en français (2010) – Numéro de commande 600 316
- 42 Christlich glauben, menschlich leben –
Menschenrechte als Herausforderung für das Christentum
deutsch (2011) – Bestellnummer 600 313
Christian faith, human dignity –
Christianity and the human rights challenge
in English (2010) – Order No. 600 314
Foi chrétienne et vie humaine –
Les droits de l'homme, un défi pour le christianisme
en français (2010) – Numéro de commande 600 313
- 41 Die Hintergründe des brutalen Anschlags auf eine
koptische Kirche in Alexandria am 1. Januar 2011 –
Eine auf 15 Jahre Forschungsarbeit zu den muslimisch-
christlichen Beziehungen in Ägypten gestützte Analyse
deutsch (2011) – Bestellnummer 600 310
The context of the brutal attack on a Coptic Orthodox church in
Alexandria on January 1, 2011 – Analysis based on 15 years of
research in Muslim-Christian relations in Egypt
in English (2011) – Order No. 600 311
Le contexte de l'odieux attentat perpétré contre
une église copte orthodoxe à Alexandrie le 1^{er} janvier 2011
en français (2011) – Numéro de commande 600 312
- 40 Feldstudie zur Praxis der Weiblichen
Genitalverstümmelung (FGM) im heutigen Kenia
deutsch (2010) – Bestellnummer 600 309
Field Study on Female Genital Mutilation (FGM)
in Kenya Today
in English (2010) – Order No. 600 309
La mutilation génitale des femmes (MGF)
au Kenya aujourd'hui – Enquête de terrain
en français (2010) – Numéro de commande 600 309
- 39 Vom Widerspruch, ein christlicher Dalit zu sein
Gräueltaten unter Kastengehörigen:
Vanniyar-Christen gegen Dalit-Christen
Eraiyyur, Tamil Nadu, März 2008
deutsch (2010) – Bestellnummer 600 308
On the Contradiction of being Dalit Christians
Caste Atrocity: Vanniar Christians against Dalit Christians
Eraiyyur, Tamil Nadu, march 2008
in English (2010) – Order No. 600 308
De la contradiction d'être chrétien Dalit
Atrocités entre castes :
les chrétiens Vanniyaars contre les chrétiens Dalits
Eraiyyur, Tamil Nadu, mars 2008
en français (2010) – Numéro de commande 600 308
- 38 Vom Widerspruch, ein christlicher Dalit zu sein
deutsch (2010) – Bestellnummer 600 307
On the Contradiction of being Dalit Christians
in English (2010) – Order No. 600 307
De la contradiction d'être chrétien Dalit
en français (2010) – Numéro de commande 600 307
- 37 Malaysia: Übergriffe politischer Extremisten auf Christen:
Das „Allah“-Dilemma
deutsch (2010) – Bestellnummer 600 306
Malaysia: Christians Harassed by Political Extremists:
The "Allah" Dilemma
in English (2010) – Order No. 600 306
Malaisie. Les chrétiens persécutés par des extrémistes
politiques : la polémique „Allah“
en français (2010) – Numéro de commande 600 306
- 36 Menschenrechte und Menschenwürde in Madagaskar –
Ein Land sucht seinen Weg
deutsch (2009) – Bestellnummer 600 303
- 35 Jakarta und Papua im Dialog – Aus papuanischer Sicht
deutsch (2009) – Bestellnummer 600 300
Dialogue between Jakarta and Papua – A perspective
from Papua
in English (2009) – Order No. 600 301
Le dialogue entre Jakarta et la Papouasie dans la perspective
de la Papouasie
en français (2009) – Numéro de commande 600 302
- 34 Boko Haram – Nachdenken über Ursachen und Wirkungen
deutsch (2009) – Bestellnummer 600 299
Boko Haram: Some reflections on causes and effects
in English (2009) – Order No. 600 299
Réflexions sur les causes et les effets de Boko Haram
en français (2009) – Numéro de commande 600 299
- 33 Gewalt gegen Christen in Indien – eine Erwiderung
Religiöse Gewalt in Orissa: Fragen, Versöhnung, Frieden und
Gerechtigkeit
deutsch (2009) – Bestellnummer 600 298
Violence against Christians in India – A response
Religious Violence in Orissa – Issues, Reconciliation, Peace
and Justice
in English (2009) – Order No. 600 298
Violences envers les chrétiens en Inde – Éléments de réponse
Violence religieuse en Orissa – Enjeux, réconciliation,
paix et justice
en français (2009) – Numéro de commande 600 298
- 32 Gewalt gegen Christen in Indien – eine Erwiderung
Demokratie, Säkularismus und Pluralismus in Indien
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 297
Violence against Christians in India – A response
Democracy, Secularism and Pluralism in India
in English (2008) – Order No. 600 297
Violences envers les chrétiens en Inde – Éléments de réponse
Démocratie, laïcité et pluralisme en Inde
en français (2008) – Numéro de commande 600 297
- 31 Hintergrundinformationen: Aufnahme von Irakflüchtlingen
Zur Situation nichtmuslimischer Flüchtlinge in den
Nachbarländern des Irak
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 294
Asylum for Iraqi Refugees – Background Information
The situation of non-Muslim refugees in countries
bordering on Iraq
in English (2008) – Order No. 600 295
L'accueil de réfugiés irakiens – Informations de base :
La situation des réfugiés non musulmans dans les États
riverains de l'Irak
en français (2008) – Numéro de commande 600 296
- 30 Diffamierung von Religionen und die Menschenrechte
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 293
Defamation of Religions and Human Rights
in English (2008) – Order No. 600 293
Diffamation des religions et droits de l'homme
en français (2008) – Numéro de commande 600 293
- 29 Simbabwe – der Wahrheit ins Auge sehen,
Verantwortung übernehmen
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 292
Zimbabwe: Facing the truth – Accepting responsibility
in English (2008) – Order No. 600 292
Le Zimbabwe : Regarder la vérité en face –
Assumer la responsabilité
en français (2008) – Numéro de commande 600 292
- 28 Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/Birma.
Erste politische Schritte einer Minderheitenkirche
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 289
The human rights situation in Myanmar/Burma.
First political steps of a minority church
in English (2008) – Order No. 600 290
La situation des droits de l'Homme au Myanmar/Birmanie.
Les premiers pas politiques d'une Église minoritaire
en français (2008) – Numéro de commande 600 291
- 27 Zur Lage der Menschenrechte in der Volksrepublik China
– Wandel in der Religionspolitik?
deutsch (2008) – Bestellnummer 600 286
Human Rights in the People's Republic of China –
Changes in Religious Policy?
in English (2008) – Order No. 600 287
La situation des droits de l'Homme en République populaire
de Chine – Des changements dans la politique en matière de
religion ?
en français (2005) – Numéro de commande 600 288
- 26 Asyl für Konvertiten? Zur Problematik der Glaubwürdigkeits-
prüfung eines Glaubenswechsels durch Exekutive und
Judikative
deutsch (2007) – Bestellnummer 600 285
Asylum for Converts? On the problems arising from the
credibility test conducted by the executive and the judiciary
following a change of faith
in English (2007) – Order No. 600 285
L'asile pour les convertis ? La question de la
crédibilité d'une conversion par le pouvoir exécutif et
judiciaire
en français (2007) – Numéro de commande 600 285

- 25 **Osttimor stellt sich seiner Vergangenheit – die Arbeit der Empfangs-, Wahrheits- und Versöhnungskommission**
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 281
East Timor Faces up to its Past – The Work of the Commission for Reception, Truth and Reconciliation
in English (2005) – Order No. 600 282
Le Timor oriental fait face à son histoire : le travail de la Commission d'accueil, de vérité et de réconciliation
en français (2005) – Numéro de commande 600 283
Timor Timur menghadapi masa lalunya
Kerja Komisi Penerimaan, Kebenaran dan Rekonsiliasi
in Indonesian (2005) – Order No. 600 284
- 24 **Zur Lage der Menschenrechte in Papua (Indonesien)**
deutsch (2006) – Bestellnummer 600 277
Interfaith Endeavours for Peace in West Papua (Indonesia)
in English (2005) – Order No. 600 278
La situation des droits de l'Homme en Papouasie (Indonésie)
en français (2006) – Numéro de commande 600 279
- 23 **Zur Lage der Menschenrechte in Liberia: Ein Traum von Freiheit – Der Einsatz der Katholischen Kirche für Frieden und Gerechtigkeit**
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 274
Human rights in Liberia: A dream of freedom – the efforts of the Catholic Church for justice and peace
in English (2005) – Order No. 600 275
La situation des droits de l'Homme au Libéria : un rêve de liberté – L'engagement de l'Église catholique pour la justice et la paix
en français (2005) – Numéro de commande 600 276
- 22 **Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaften – Dokumentation einer internationalen Fachtagung, 11. bis 14. März 2002, Berlin – Band 2**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 271
Opportunities for Christian-Islamic co-operation in upholding human rights and establishing civil societies. Conference in closed session 11/3/2002 – 14/3/2002, Berlin – Volume 2
in English (2004) – Order No. 600 272
Possibilités d'une coopération chrétienne-islamique en vue du respect des droits de l'Homme et de la mise en place de sociétés civiles. Congrès technique en comité restreint, 11-14/03/2002, Berlin – Volume 2
en français (2004) – Numéro de commande 600 273
- 21 **Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaften – Dokumentation einer internationalen Fachtagung, 11. bis 14. März 2002, Berlin – Band 1**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 268
Opportunities for Christian-Islamic co-operation in upholding human rights and establishing civil societies. Conference in closed session 11/3/2002 – 14/3/2002, Berlin – Volume 1
in English (2004) – Order No. 600 269
Possibilités d'une coopération chrétienne-islamique en vue du respect des droits de l'Homme et de la mise en place de sociétés civiles. Congrès technique en comité restreint, 11-14/03/2002, Berlin – Volume 1
en français (2004) – Numéro de commande 600 270
- 20 **Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit?**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 264
Human Rights – Turkey on the Road to Europe – Religious Freedom?
in English (2004) – Order No. 600 265
La situation des Droits de l'Homme – La Turquie sur la voie de l'Europe. Où en est la liberté religieuse ?
en français (2004) – Numéro de commande 600 266
- 19 **Zur Lage der Menschenrechte in Ägypten**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 260
Human Rights in Egypt
in English (2004) – Order No. 600 261
Les Droits de l'Homme en Égypte
en français (2004) – Numéro de commande 600 262
- 18 **Zur Lage der Menschenrechte in Laos**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 257
Human Rights in Laos
in English – Order No. 600 257
Les Droits de l'Homme au Laos. L'Église sous la dictature militaire
en français (2004) – Numéro de commande 600 257
- 17 **Zur Lage der Religionsfreiheit im Königreich Kambodscha.**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 257
Religious Freedom in the Kingdom of Cambodia.
in English (2004) – Order No. 600 257
La liberté religieuse au Royaume du Cambodge.
en français (2004) – Numéro de commande 600 257
- 16 **Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/Burma. Kirche unter Militärdiktatur**
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 251
Human Rights in Myanmar/Burma. The Church under military dictatorship
in English (2004) – Order No. 600 252
La situation des Droits de l'Homme au Myanmar/Birmanie. L'Église sous la dictature militaire
en français (2004) – Numéro de commande 600 253
- 15 **Zur Lage der Menschenrechte in Ruanda**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 248
Human Rights in Rwanda.
in English (2003) – Order No. 600 249
La situation des Droits de l'Homme au Rwanda
en français (2003) – Numéro de commande 600 250
- 14 **Zur Lage der Menschenrechte in Nigeria**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 245
Human Rights in Nigeria.
in English (2003) – Order No. 600 246
La situation des Droits de l'Homme au Nigeria
en français (2003) – Numéro de commande 600 247
- 13 **Zur Lage der Menschenrechte im Sudan**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 242
Human Rights in Sudan.
in English (2003) – Order No. 600 243
La situation des Droits de l'Homme au Soudan
en français (2003) – Numéro de commande 600 244
- 12 **Zur Lage der Menschenrechte in Südkorea**
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 239
Human Rights in South Korea.
in English (2003) – Order No. 600 240
La situation des Droits de l'Homme en Corée du Sud
en français (2003) – Numéro de commande 600 241
- 11 **Zur Lage der Menschenrechte in Simbabwe**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 236
Human Rights in Zimbabwe.
in English (2002) – Order No. 600 237
La situation des Droits de l'Homme au Zimbabwe
en français (2002) – Numéro de commande 600 238
- 10 **Zur Lage der Menschenrechte in Sri Lanka. Über den Einsatz der katholischen Ortskirche für Frieden und Gerechtigkeit.**
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 233
Human Rights in Sri Lanka. On the work of the Catholic local Church for peace and justice
in English (2002) – Order No. 600 234
La situation des Droits de l'Homme au Sri Lanka. Sur l'engagement de l'Église en faveur de la paix et de la dignité humaine
en français (2002) – Numéro de commande 600 235