

Religionsfreiheit

Grundlagen – Reflexionen – Modelle

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Dignitatis humanae und die aktuelle Diskussion zur Religionsfreiheit

von Klaus Krämer

Das Grundrecht auf Religionsfreiheit gehört zum Grundbestand der liberalen Menschenrechtstradition der Neuzeit. Erstmals 1776 in der Virginia Declaration of Rights formuliert, fand die Religionsfreiheit Eingang in die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Französischen Revolution (1789). Maßgebend für die aktuelle Menschenrechtsdiskussion ist vor allem die Formulierung der Religionsfreiheit in Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 sowie deren nähere Bestimmung im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966 (Artikel 18). Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Erklärung „Dignitatis humanae“ vom 7. Dezember 1965 die Position der katholischen Kirche zur Religions- und Gewissensfreiheit auf eine neue Grundlage gestellt. Spätestens seit diesem Zeitpunkt gehört sie auf internationaler Ebene zu den Protagonisten für die Einhaltung der Menschenrechte, insbesondere des Grundrechts auf Religionsfreiheit.¹ Fünfzig Jahre nach dem Konzil soll mit den folgenden Überlegungen eine relecture dieses Dokuments vor dem Hintergrund der aktuellen Situation und Diskussion des Menschenrechts der Religionsfreiheit angeregt werden.

¹ Vorbereitet wurde dies durch die Äußerungen von Pius XI. und Pius XII. zu Fragen der Menschenrechtspolitik und die Enzyklika von Johannes XXIII., *Pacem in terris. Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit. Enzyklika Papst Johannes XXIII. Gründonnerstag, 11. April 1963*, München 1963.

Die aktuelle Situation

Die Untersuchungen zur Situation der Religions- und Weltanschauungsfreiheit weltweit stimmen darin überein, dass die Verletzung dieses Rechts seit 2007 beständig zugenommen hat. Dies bezieht sich sowohl auf Grundrechtsverletzungen, die unmittelbar auf staatliches Handeln zurückzuführen sind, wie auf soziale Anfeindungen und Gewaltakte, die durch die Behörden zumindest geduldet oder nicht verhindert werden.² Auch der erste „Ökumenische Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit“ weist darauf hin, dass rund drei Viertel der Weltbevölkerung in 184 Ländern leben, in denen die freie Religionsausübung gefährdet ist. Besonders betroffen davon sind Christen und Muslime: So werden Christen derzeit in über hundert Ländern bedrängt oder verfolgt.³ Der Blick auf die einzelnen Länder zeigt ein äußerst komplexes und vielgestaltiges Bild. In den meisten Staaten wird das Recht auf Religionsfreiheit in den Verfassungen und Gesetzen mit Formulierungen, die den internationalen Konventionen entsprechen, formal garantiert. Ein Blick in die Rechtswirklichkeit und die gesellschaftliche Realität vieler Länder zeigt hier aber ein

² Pew Research Centre / Pew Forum on Religion and Public Life, *Global Restrictions on Religion* (2009); dass., *Rising Restrictions on Religion. One-third of the world's population experiences an increase* (2011); dass., *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's major Religious Groups as of 2010* (2012); dass., *Rising Tide of Restrictions on Religion* (2012); United States Department of State / Bureau of Democracy, *Human Rights and Labour. International Religious Freedom Reports for 2012*, Washington D. C. 2012; Todd M. Johnson / Brian J. Grim / Gina A. Bellofatto (Hg.), *The World's Religions in Figures. An Introduction to International Religious Demography*, Wiley-Blackwell, Chichester/West-Sussex 2013.

³ *Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit 2013. Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit: Bedrohungen – Einschränkungen – Verletzungen*, Gemeinsame Texte Nr. 21; herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, und dem Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 2013, S. 9.

weitaus differenzierteres Bild, das von verdeckter und indirekter Diskriminierung bis hin zu offener Gewalt reicht.⁴

Eine zentrale Frage für die uneingeschränkte Gewährleistung der Religionsfreiheit ist die Möglichkeit des Einzelnen, seine Religion frei zu wählen, das heißt in der Regel zu einer anderen Religion zu wechseln (Konversion). Eng verbunden damit ist die grundsätzliche Möglichkeit, für den Beitritt zu einer Religionsgemeinschaft öffentlich zu werben (Mission). In vielen islamischen Ländern besteht faktisch lediglich die Möglichkeit, zum Islam zu konvertieren oder von einer nichtmuslimischen Religionsgemeinschaft zu einer anderen zu wechseln. Hingegen ist die Konversion vom Islam zu einer anderen Religion entweder unmöglich oder mit massiven rechtlichen und sozialen Nachteilen verbunden, weil die Konvertiten in der Regel vom Staat nach wie vor als Muslime betrachtet werden und damit dem islamischen Personenstatut unterliegen.⁵ In engem Zusammenhang mit der Frage der Konversion stehen rechtliche Regelungen, die missionarische Tätigkeit von Religionsgemeinschaften unterbinden oder doch wesentlich reglementieren sollen. So stellt das marokkanische Strafgesetzbuch Handlungen unter Strafe, durch die Muslime „mit Mitteln der Verführung“ zur Konversion zu einer anderen Religion gebracht werden. Ausdrücklich wird in diesem Zusammenhang die Schließung von Einrichtungen des Bildungs- und Gesundheitswesens und von Waisenhäusern angedroht, wenn sie zum Zweck der Konversion genutzt werden.⁶ Zu nennen sind in diesem Zusammenhang

⁴ Vgl. zur Orientierung: *Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit 2013*, a. a. O., S. 30–51; sowie die *Länderberichte Religionsfreiheit*, hg. v. missio, Internationales Katholisches Missionswerk, Aachen 2012 ff.

⁵ Zur Situation in Jordanien vgl. Otmar Oehring (Hg.), *Länderberichte Religionsfreiheit: Jordanien*, Nr. 3, Aachen 2012, S. 11; vgl. verschiedene Fälle in Ägypten, in denen die offizielle Eintragung des Religionswechsel durch die Gerichte nicht genehmigt wurde: dazu Otmar Oehring / Cornelius Hulsman, *Länderberichte Religionsfreiheit: Ägypten*, Nr. 19, Aachen 2013, S. 15 f.

⁶ Vgl. dazu Otmar Oehring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Marokko*, Nr. 5, Aachen 2012, S. 12–15.

auch die Anti-Konversionsgesetze in einigen indischen Bundesstaaten, die ein Verbot für alle Bekehrungen aussprechen, bei denen Zwang, Anreize oder betrügerische Mittel zur Anwendung kommen. Bekehrungen sind hier nur nach vorheriger Beantragung und Genehmigung erlaubt. Ausdrücklich davon ausgenommen ist die „Rück-Bekehrung“ zum Hinduismus.⁷

Staatliche Reglementierungen der Religionsfreiheit können sich zum einen auf die ausdrückliche Anerkennung von bestimmten Religionsgemeinschaften beziehen, wodurch die Religionsfreiheit von Angehörigen anderer, staatlich nicht anerkannter Religionen faktisch eingeschränkt wird. So verpflichtet etwa das indonesische Recht seine Staatsbürger dazu, sich für eine der fünf in der Verfassung anerkannten Religionen zu entscheiden.⁸ Einschränkungen der Religionsfreiheit können auch darin bestehen, dass sie das Handeln von Religionsgemeinschaften unter einen generellen staatlichen Genehmigungsvorbehalt stellen. So sind nach vietnamesischem Recht Religionsgemeinschaften und ihre Tätigkeiten nur dann legitim, wenn sie innerhalb von Organisationen erfolgen, die staatlich registriert sind. Andernfalls sind willkürliche Repressalien wie Hausarrest oder die Schließung von Einrichtungen zu befürchten. Unter Genehmigungsvorbehalt der staatlichen Behörden stehen hier insbesondere die Aufnahme von Priesteramtskandidaten ins Seminar und deren Weihe, der Erhalt und Neubau von Gotteshäusern sowie jegliche pastorale Aktivitäten wie Pastoralbesuche, Firmreisen oder das Abhalten von Sitzungen und Konferenzen, einschließlich der Sitzungen der nationalen Bischofskonferenz.⁹ In vielen Ländern unterliegt vor allem der Bau von Gebetsstätten besonderen Reglementierungen. In Ägypten ist er für Nicht-

⁷ Georg Evers, *Länderberichte Religionsfreiheit: Indien*, Nr. 11, Aachen 2012, S. 9–12.

⁸ Anerkannt werden in der Verfassung die Religionen des Islam, Hinduismus, Buddhismus, Katholizismus und Protestantismus(!); vgl. dazu Georg Evers, *Länderberichte Religionsfreiheit: Indonesien*, Nr. 18, Aachen 2013, S. 21.

⁹ Vgl. dazu Georg Evers, *Länderberichte Religionsfreiheit: Vietnam*, Nr. 9, Aachen 2012, S. 19 f.

muslime an so strenge Auflagen gebunden, dass die notwendigen Räume oft nur durch illegale Baumaßnahmen oder Gebäudenutzungen geschaffen werden können.¹⁰ In Indonesien wird eine Baugenehmigung für Gebetsstätten von religiösen Minderheiten nur dann erteilt, wenn die Mehrheitsreligion zuvor zugestimmt hat.¹¹

Eine besondere Situation besteht in Ländern, in denen eine Religion als Staatsreligion ausdrücklich privilegiert wird. Hier stellt sich die Frage, ob und inwieweit die Religionsfreiheit für Angehörige anderer Religionen tatsächlich gewährleistet ist. So wird beispielsweise in Ägypten, Marokko, Algerien, Tunesien und Jordanien in der jeweiligen Verfassung der Islam als Staatsreligion ausdrücklich festgelegt.¹² In der Regel ist dies mit einer besonderen Hervorhebung der Bedeutung des islamischen Rechts (Scharia) verbunden. So benennen die aufeinander folgenden ägyptischen Verfassungen seit 1971 die Grundsätze der Scharia als wesentliche Grundlage der Gesetzgebung. In der ägyptischen Verfassung von 2012 wurde die Rolle der Scharia dadurch noch zusätzlich aufgewertet, dass ihre Interpretation der Al-Azhar-Universität in Kairo übertragen wurde.¹³ Selbst in einem Staat wie Nigeria, dessen Verfassung die Einführung einer Staatsreligion ausdrücklich untersagt, haben mehrere muslimisch dominierte Bundesstaaten das Scharia-Recht und Scharia-Gerichte mit zivil- und strafrechtlichen Befugnissen für die muslimische Bevölkerung eingeführt.¹⁴ Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Blasphemiegesetzgebung einiger islamisch geprägter Staaten zu. So wird im pakistanischen Strafgesetz die Schändung des Korans mit lebenslanger

¹⁰ Otmar Oehring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Ägypten*, a. a. O., S. 17 f.

¹¹ Georg Evers, *Länderberichte Religionsfreiheit: Indonesien*, a. a. O., S. 21.

¹² Siehe Otmar Oehring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Ägypten*, a. a. O.; Otmar Öhring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Marokko*, a. a. O.; Hans Vöcking, *Länderberichte Religionsfreiheit: Algerien*, Nr. 12, Aachen 2013; Otmar Öhring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Tunesien*, Nr. 4, Aachen 2012; Otmar Öhring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Jordanien*, Nr. 3, Aachen 2012.

¹³ Otmar Oehring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Ägypten*, a. a. O., S. 8–12.

¹⁴ George Ehusani / Barr Chinedu Nwagu, *Länderberichte Religionsfreiheit: Nigeria*, Nr. 16, Aachen 2013, S. 8–11.

Haft bestraft. Das Strafmaß für die Schändung des Namens des Propheten Mohammed reicht sogar bis zur Todesstrafe.¹⁵ Auch das jordanische Strafrecht sieht empfindliche Strafen für jeden vor, der sich in Bezug auf Allah blasphemisch verhält, den Islam herabwürdigt oder den Propheten Mohammed beleidigt.¹⁶

Während das Menschenrecht auf Religionsfreiheit auf der einen Seite vielfachen Einschränkungen und Verletzungen ausgesetzt ist, wird es von einer ganz anderen Seite her zum Gegenstand einer grundsätzlichen Kritik. Heiner Bielefeldt hat auf eine Tendenz im gegenwärtigen internationalen Diskurs über die Menschenrechte hingewiesen, die zumindest ein bestimmtes Verständnis von Religionsfreiheit zunehmend in einem problematischen Spannungsverhältnis zum freiheitlichen Grundgedanken der Menschenrechte insgesamt sieht.¹⁷ Seinen Ausdruck findet dies insbesondere in verschiedenen UN-Resolutionen zur Bekämpfung von Religionsdiffamierung seitens der Organisation für islamische Zusammenarbeit (OIC), die vor allem durch die Auseinandersetzungen um dänische Mohammed-Karikaturen 2006 ausgelöst wurden. Der Grundtendenz nach entstand durch diese Interventionen der Eindruck, als könnten Religionen als solche Rechtsschutz gegen etwaige Verletzungen ihrer Reputation beanspruchen. Dies würde aber den Grundgedanken der Religionsfreiheit geradezu in sein Gegenteil verkehren. Religionsfreiheit könnte am Ende zur Rechtfertigung autoritärer Zwangsmaßnahmen instrumentalisiert werden.¹⁸ Problematisch ist dieses antiliberale Verständnis vor allem dort, wo der Eindruck entsteht, die Religionsfreiheit stehe ihrem Wesen nach in einem abstrakten Gegensatz zu anderen Menschenrech-

¹⁵ Otmar Oehring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Pakistan*, Nr. 1, Aachen 2012, S. 13–18.

¹⁶ Otmar Oehring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Jordanien*, a. a. O., S. 11.

¹⁷ Heiner Bielefeldt, „Streit um Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte“, in: *Erlangerer Universitätsreden 77/2012*, S. 17. Vgl. den Beitrag von H. Bielefeldt in diesem Band.

¹⁸ Heiner Bielefeldt, „Streit um Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte“, a. a. O., S. 20.

ten. In den genannten OIC-Resolutionen wäre dies vor allem die Meinungsfreiheit.¹⁹ Ähnlich gelagert sind Argumentationen, welche die Religionsfreiheit für die gesellschaftliche Durchsetzung bestimmter moralischer Überzeugungen in Anspruch nehmen. Häufig geht es dabei um das Verhältnis zwischen Religionsfreiheit und der rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter oder anderen genderpolitischen Fragestellungen. Für die Gegenseite erscheint dann die Argumentation mit der Religionsfreiheit oft als ein ärgerliches Hindernis auf dem Weg zu einer diskriminierungsfreien Gesellschaft.²⁰ Aus dieser Perspektive heraus werden die Religionen dann sehr schnell generell als Gegner einer freiheitlichen Ordnung und latente Bedrohung für den inneren wie den äußeren Frieden angesehen.

Religionsfreiheit als subjektives Recht der Person

Die Erklärung „Dignitatis humanae“ gehört zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, die in der Öffentlichkeit die größte Beachtung fanden, zugleich aber auch den größten innerkirchlichen Widerstand hervorriefen.²¹ Diese ambivalenten Reaktionen hängen mit einem umfassenden Paradigmenwechsel der offiziellen kirchlichen Lehre in der Frage der Religionsfreiheit zusammen. Was für eine kleine, aber selbstbewusst auftretende Gruppe von Konzilsvätern

¹⁹ *Ebenda*, S. 42.

²⁰ *Ebenda*, S. 41–52.

²¹ Vgl. dazu Walter Kasper, *Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung zur Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse; Heidelberg 1988, S. 4, hier zitiert nach: *Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses*, hg. v. Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler, Paderborn 2013, S. 112–142, hier: S. 112–114; Zur Textgeschichte: Roman Siebenrock, „Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit“, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath, Band 4, Freiburg i. Br. 2005, S. 125–218, hier: S. 152–165.

um den französischen Missionsbischof Marcel Lefebvre eine inakzeptable Anerkennung der Prinzipien der Französischen Revolution und eine schmachvolle Kapitulation vor dem antikirchlichen Geist des Liberalismus war, verstand die Mehrheit der Konzilsväter als eine theologisch verantwortete Rezeption der freiheitlichen Ordnung der Gesellschaft, durch die das Verhältnis von Kirche und moderner Gesellschaft neu bestimmt wurde.²² Ernst-Wolfgang Böckenförde sieht die Bedeutung der Konzilserklärung *Dignitatis humanae* vor allem darin, dass in ihr „für die Lehre von der Freiheit und dem Recht der menschlichen Person, von den Aufgaben und Befugnissen des Staates in religiösen Dingen und vom Verhältnis der rechtlichen und moralischen Ordnung ein neuer Boden gewonnen“ wurde, der es erlaubte, „überholte und unhaltbare Positionen der kirchlichen Lehre aufzugeben, ohne doch den Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens in Frage zu stellen“.²³

Abgelöst wurde durch das Konzilsdokument faktisch die bis dahin offizielle Lehre zur Frage der Toleranz. Diese ging vom Prinzip des Vorrangs der Wahrheit gegenüber der Freiheit aus und gründete in der These, dass dem Irrtum gegenüber der Wahrheit kein Recht zukommen könne. Die offizielle Lehre ging folgerichtig vom Idealbild einer vom katholischen Glauben geprägten und dominierten staatlichen Ordnung aus. Lediglich unter besonderen geschichtlichen Voraussetzungen könne und müsse gegebenenfalls der Irrtum um eines höheren Gutes willen geduldet werden.²⁴ Während die klassische

²² *Ebenda.*

²³ Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Einleitung zur Textausgabe der ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘“, in: ders., *Erklärung über die Religionsfreiheit*, Münster 1968, S. 5–21; hier zitiert nach: Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler (Hg.), *a. a. O.*, S. 170–184, S. 170.

²⁴ So die Toleranzidee bei Leo XIII. (vgl. dazu die Enzyklika „*Immortale Dei*“ 1885; in diesem Sinne äußerte sich auch Pius XII. in seiner berühmten Toleranzrede 1953, vgl. Walter Kasper, *a. a. O.*, S. 118. Klaus Mörsdorf hat noch in der während des Konzils erschienenen 11. Auflage seines Kirchenrechtslehrbuchs die Auffassung vertreten, wonach der religiös neutrale Staat der Kirche als „nationale Apostasie“ erscheinen müsse, da die Kirche als Hü-

Toleranzlehre vom Recht der Wahrheit gegenüber dem Irrtum ausging, wird Religionsfreiheit im Konzilsdokument *Dignitatis humanae* als ein unabdingbares Recht der Person verstanden.²⁵ In dieser neuen Sichtweise liegt der grundlegende Paradigmenwechsel der kirchlichen Sicht der Religionsfreiheit. Das Recht auf religiöse Freiheit wird nun nicht mehr von einer bestimmten moralischen Verfassung der menschlichen Person abhängig gemacht, sondern aus dem Wesen der Person selbst begründet. Es besteht damit unabhängig von der objektiven Wahrheit der religiösen Überzeugung des Einzelnen und unabhängig von seinem subjektiven Bemühen um diese Wahrheit. Von daher bleibt das Recht auf Religionsfreiheit auch denen erhalten, die „ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen“.²⁶ Böckenförde hat darauf hingewiesen, dass das Konzil die grundlegende und von der Tradition immer wieder betonte Verpflichtung des Einzelnen, die religiöse Wahrheit zu suchen und an ihr festzuhalten, keineswegs aufgegeben hat.²⁷ Diese Ver-

terin der Offenbarung dem Irrtum keinerlei Recht zugestehen könne und von daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kultusfreiheit ablehnen müsse (Klaus Mörsdorf, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Band 1, ¹¹1964, S. 51 f.).

²⁵ Böckenförde sieht in der bisherigen Lehre geradezu eine Verkehrung des Naturrechts, denn Subjekt im Sinne des Rechts war hier nicht der Mensch als Person, sondern „die Wahrheit“ und damit ein abstrakter Begriff (Siehe Ernst-Wolfgang Böckenförde, *a. a. O.*, S. 173).

²⁶ Das Zweite Vatikanische Konzil, „Die Erklärung über die Religionsfreiheit ‚*Dignitatis humanae*‘“, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. ³⁵2008, S. 663, Nr. 2; gerade damit wurde seit dem Mittelalter die Verfolgung und Bestrafung von Häretikern begründet, vgl. Thomas von Aquin, *STh II-II* q. 11, a.3, c. ad 3; vgl. dazu A. Angenendt, *Toleranz und Gewalt*, Münster 2007, S. 232–294; Klaus Krämer, „Der Einsatz für Religionsfreiheit als prophetisches Zeugnis“, in: Mariano Delgado / Michael Sievernich (Hg.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität*, St. Ottilien 2011, S. 176–186, hier: S. 177–181.

²⁷ Siehe Das Zweite Vatikanische Konzil, *a. a. O.*, S. 661–662, Nr. 1; Ernst-Wolfgang Böckenförde, *a. a. O.*, S. 176.

pflichtung werde aber nun als eine moralische Pflicht verstanden (*officium moralis*; *obligatio moralis*), die das äußere Recht auf religiöse Freiheit unberührt lasse.²⁸ Der entscheidende Fortschritt dieser Konstruktion besteht also darin, dass die Religionsfreiheit nicht als ein moralisches Recht verstanden wird, diese oder jene Religion zu bekennen, sondern als ein Verfassungsproblem: als das Recht auf Freiheit von jedem Zwang, privat oder öffentlich gegen das eigene Gewissen zu handeln.²⁹ Das Neue an der Konzilerklärung ist nach Walter Kasper darin zu sehen, dass „sie klarer als die bisherige Doktrin zwischen der moralischen und theologischen Ordnung einerseits und der juristischen und politischen Ordnung andererseits unterscheidet“.³⁰ Damit nehme sie auf ihre Weise die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität auf.³¹ Die rechtliche und die moralische Ordnung sind jedoch sowohl nach ihrem Inhalt als auch nach ihrem Ziel verschieden.³² Das Recht bezieht sich auf die äußere Ordnung des Zusammenlebens der Menschen, während sich die moralische und religiöse Ordnung auf die Beziehung des Menschen zu Gott und seine moralische Vollendung richtet. Die innere Verwiesenheit beider Ordnungen aufeinander besteht nach Böckenförde darin, dass die rechtliche Ordnung als Friedens- und Freiheitsordnung dem einzelnen Menschen ermöglicht, „gemäß der Wahrheit, wie er sie erkennt oder im Glauben ergreift, zu leben und so sein Heil zu wirken“.³³

²⁸ *Ebenda*.

²⁹ Walter Kasper, *a. a. O.*, S. 126.

³⁰ *Ebenda*, S. 127.

³¹ Kasper weist darauf hin, dass es zum entscheidenden Durchbruch in der kontroversen Konzilsdebatte durch den Hinweis auf den Grundsatz der amerikanischen Verfassung von der prinzipiellen Nichtzuständigkeit der politischen Autorität in Sachen der Religion kam. Damit war ein Modell der Religionsfreiheit verfügbar, das nicht auf einer grundsätzlich antikirchlichen Grundhaltung aufbaute, wie die in der Französischen Revolution grundlegende Menschenrechtstradition (*Ebenda*, S. 125 f.).

³² Ernst-Wolfgang Böckenförde, *a. a. O.*, S. 176.

³³ *Ebenda*.

Während Böckenförde pointiert das grundlegend Neue dieser Position gegenüber der bisherigen Lehrtradition betont, zeigt Walter Kasper auf, dass das Konzil das Menschenrecht auf Religionsfreiheit in einem grundlegenden Argumentationsgang aus der biblischen und theologischen Tradition begründet und die lehramtlichen Positionierungen des 19. Jahrhunderts damit in einen größeren Zusammenhang einordnen konnte. Insbesondere weist er darauf hin, dass sich die scharfe Verurteilung der Religionsfreiheit durch die Päpste des 19. Jahrhunderts im Kern gegen ein Freiheitsverständnis richtete, das im Geist der Aufklärung in deutlicher Abgrenzung zur kirchlichen Lehre entwickelt wurde. Während das biblisch-christliche Freiheitsverständnis theonom geprägt ist, geht das rationalistische Freiheitsverständnis der Aufklärung von der Autonomie eines von Natur aus freien Menschen aus, der sich selbst „zum obersten Prinzip, zur Quelle und zum Richter über alle Wahrheit“ macht.³⁴ Das Konzil hat demgegenüber versucht, einen neuen Zugang zum Verständnis der Religionsfreiheit zu erschließen, das die Autonomie des Menschen nicht mehr in einem Gegensatz zur grundlegenden Verwiesenheit des Menschen auf Gott und die Wahrheit des Glaubens (Theonomie) sehen muss.³⁵ Der Ansatzpunkt des Konzilsdekrets ist

³⁴ So Leo XIII. in „Immortale Dei“ (1885) und „Libertas praestantissimum“ (1888), vgl. Walter Kasper, „Religionsfreiheit als theologisches Problem“, in: Johannes Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, S. 210–229; hier zitiert nach: Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler (Hg.), *a. a. O.*, S. 94–109, S. 95.

³⁵ Kasper weist darauf hin, dass das Konzil dabei auf eine von der neuzeitlichen Tradition der Menschenrechte unabhängige theologische Tradition von der Würde und den Rechten der menschlichen Person zurückgreifen konnte. Diese setzt an bei der biblischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, verband sich mit dem aristotelisch-stoisch beeinflussten Gedanken des Naturrechts bei den Kirchenvätern und Theologen der mittelalterlichen Scholastik und wurde in der Barockscholastik vor allem durch Suarez und Vitoria zur Konzeption der Personenrechte des Menschen als unveräußerliche Menschenrechte weiterentwickelt (Walter Kasper, *Wahrheit und Freiheit*, S. 120–122).

dabei die Würde der menschlichen Person, die nicht nur der Ausgangspunkt der neuzeitlichen Konzeption der Menschenrechte ist, sondern auch der zentrale Inhalt des im biblischen Schöpfungsglauben grundgelegten christlichen Menschenbilds. Danach wurde der Mensch von Gott als sein Ebenbild und damit als ein von Grund auf freies Wesen erschaffen. Theonomie bedeutet vor diesem Hintergrund, dass Gott nicht mehr und nicht weniger vom Menschen erwartet, als einen Gehorsam, der aus seinem freien und in diesem Sinne autonomen Willen hervorgeht. Nach Kasper gehört es „zur ältesten Tradition, dass der Glaube an Gott und an seine Offenbarung ein freier Akt des Menschen ist und deshalb niemals erzwungen werden darf“.³⁶ Das Konzil hat diesen Gedanken weitergeführt, indem es vor allem die Transzendenz und die Innerlichkeit des religiösen Aktes hervorgehoben hat. Zum einen übersteigt der religiöse Akt den Bereich des Staatlichen und des Gesellschaftlichen, weil er sein Ziel allein in Gott hat.³⁷ Zum Anderen stellt das Konzilsdekret eindeutig fest, dass die Wahrheit überhaupt und die religiöse Wahrheit insbesondere nur auf eine der Wahrheit entsprechende Weise erkannt werden kann: Sie kann ihren Anspruch nur Kraft der Wahrheit selbst im Gewissen erheben.³⁸ Die Antwort des Menschen auf Gottes Wort kann von daher nur in einem Raum der inneren und äußeren Freiheit erfolgen, der vor allem frei ist von jedem äußeren Zwang.³⁹

³⁶ Walter Kasper, „Religionsfreiheit als theologisches Problem“, *a. a. O.*, S. 97.

³⁷ *Ebenda*, S. 104.

³⁸ Siehe Das Zweite Vatikanische Konzil, *a. a. O.*, S. 661–662, Nr. 1.

³⁹ *Dignitatis humanae* greift zur Verdeutlichung dieses Gedankens ausdrücklich auf die von Thomas von Aquin in der *Summa Theologiae* entwickelte Konzeption der *lex divina* zurück (Sth I-II, qq. 90–108). Danach ist die Erkenntnis und Anerkenntnis der Wahrheit durch das Gewissen vermittelt. Die Freiheit wird so in gewisser Weise von ihrem eigenen Wesen gedrängt, die Wahrheit zu suchen und nach ihr zu handeln. Kasper hat darauf hingewiesen, dass die neuere Moralthologie vielfach am *Lex-Traktat* zur theonomen Begründung eines sittlichen Autonomieverständnisses ansetzt (Walter Kasper, *Wahrheit und Freiheit*, S. 132 f.).

Konkretisierungen des Rechts auf Religionsfreiheit

Die inhaltlichen Grundlinien des Konzilsdekrets über die Religionsfreiheit sollen nun vor dem Hintergrund der aktuellen Situation und der Diskussion um Inhalt und Grenzen der Religionsfreiheit und ihrer Rolle in der freiheitlichen Ordnung der Menschenrechte erneut beleuchtet werden. Die besondere Bedeutung der Erklärung besteht – auch ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil – vor allem darin, dass mit ihr die katholische Kirche die Religionsfreiheit erstmals als ein subjektives Recht eines jeden Menschen in aller Form anerkannt hat und sich selbst in der Pflicht sieht, für die Durchsetzung und Einhaltung dieses Rechts auf internationaler Ebene einzutreten. Die Universalität dieses Rechts gebietet es, sich nicht auf seine Durchsetzung für die Mitglieder der eigenen Religionsgemeinschaft zu beschränken, sondern auch überall dort die Stimme zu erheben, wo die Religionsfreiheit von Nichtchristen verletzt oder bedroht wird. Aus der Universalität der Religionsfreiheit ergibt sich von daher der Grundsatz der Unteilbarkeit der Religionsfreiheit: Wo sie im konkreten Einzelfall verletzt wird, betrifft dies grundsätzlich alle Menschen, die sich auf die Religionsfreiheit als Menschenrecht berufen können. Von daher darf die berechtigte und notwendige Solidarität mit den eigenen Glaubensbrüdern und -schwestern nicht zu einem einseitigen Klientelismus führen, der die Stimme dort nicht erhebt, wo die Religionsfreiheit von Angehörigen anderer Religionen oder Glaubensrichtungen verletzt wird. Die Universalität der Religionsfreiheit ist vor allem auch dort gefährdet, wo sie in exklusiver Weise auf einzelne Religionsgemeinschaften bezogen wird und damit andere Bekenntnisse oder weltanschauliche Positionen in ihren Rechten beschränkt werden (partikularistische Verkürzung).⁴⁰

⁴⁰ Vgl. dazu die Regelung der indonesischen Verfassung, in der die Religionsfreiheit faktisch auf fünf in der Verfassung genannte Religionen beschränkt wird. Zur Frage der partikularistischen Verkürzungen der Religionsfreiheit vgl. Heiner Bielefeldt, *a. a. O.*, S. 8–15.

Die Erklärung *Dignitatis humanae* stellt eindeutig klar, dass die Religionsfreiheit ein Recht der menschlichen Person ist. Rechtssubjekt ist damit nicht „die Wahrheit“ oder eine einzelne Religion. Von daher kann auch nicht die „Ehre einer Religion“ als solche unter Inanspruchnahme der Religionsfreiheit geschützt werden. Sehr wohl in den Schutzbereich des Grundrechts fallen jedoch die religiösen Gefühle von Angehörigen einzelner Religionen, die nicht in unzumutbarem Maß verletzt oder verächtlich gemacht werden dürfen. Wichtig ist jedoch, dass die Religionsfreiheit nicht generell als Rechtfertigungsgrund für die Begrenzung anderer Freiheitsrechte, insbesondere der Meinungs- oder der Kunstfreiheit, herangezogen wird.⁴¹ Vielmehr sind die Freiheitsrechte aller Menschen, die innerhalb einer Gesellschaft zusammenleben, in ihrer Gesamtheit und in ihrer wechselseitigen Beziehung zu sehen und in angemessener Weise so in einen Ausgleich zu bringen, dass die freiheitliche Ordnung insgesamt gewahrt bleibt und der Kerngehalt der jeweiligen Freiheitsrechte nicht verletzt wird. Die Konzilerklärung spricht die Schranken, denen das Grundrecht der Religionsfreiheit unterliegt, an verschiedenen Stellen mit dem Begriff der „öffentlichen Ordnung“ an (*ordo publicus*).⁴² Bereits in den Konzilsdebatten wurde auf die Ambivalenz dieses unbestimmten Rechtsbegriffs hingewiesen, der immer wieder auch von autoritären Regimen zur Rechtfertigung willkürlicher Eingriffe in die Religionsfreiheit herangezogen wird. Zur Klärung seines Inhalts deutet das Dekret den Begriff im Horizont der Lehre vom Gemeinwohl (*bonum commune*). Gemeinwohl wird dabei nicht in einem abstrakt-metaphysischen Sinn verstanden, sondern bestimmt sich von den Rechten und der persönlichen Entfaltung des Einzelnen her.⁴³ Das *bonum commune* besteht danach „in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigenen Vorstellungen

⁴¹ Vgl. die Auseinandersetzung um die Mohammed-Karikaturen, siehe dazu: *Ebenda*, S. 18–20.

⁴² Vgl. dazu Das Zweite Vatikanische Konzil, *a. a. O.*, S. 662–663, Nr. 2; S. 663–664, Nr. 3; S. 665, Nr. 4; S. 667–668, Nr. 7.

⁴³ Darauf weist Ernst-Wolfgang Böckenförde hin: *a. a. O.*, S. 178 f.

in größerer Fülle und Freiheit erlangen können“.⁴⁴ Von daher ergibt sich eine umfassende Pflicht des Staates und aller Mitglieder einer Gesellschaft, die Religionsfreiheit zu schützen und zu fördern.⁴⁵ Umgekehrt sind bei der Ausübung des Rechts auf Religionsfreiheit stets die „Rechte der anderen sowie die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber“ zu beachten.⁴⁶ Auch wenn es die Pflicht des Staates ist, zur Wahrung der öffentlichen Ordnung eine missbräuchliche Berufung auf die Religionsfreiheit zu unterbinden, so darf dies nicht in willkürlicher oder unverhältnismäßig restriktiver Weise geschehen. Das Konzil stellt ausdrücklich heraus, dass nur so viel an Beschränkung angemessen ist, wie zur Gewährleistung eines „ehrenhaften öffentlichen Friedens“ erforderlich ist. Im Übrigen sei allen Gliedern der Gesellschaft ein möglichst weiter Freiheitsraum zuzuerkennen.⁴⁷

Die große Ernsthaftigkeit, mit der das Konzil die Religionsfreiheit als universales Recht eines jeden Menschen anerkannt hat, kommt wohl am deutlichsten in der konsequenten Abkehr von der in der katholischen Staatslehre traditionell vertretenen Vorrangstellung des katholisch geprägten Konfessionsstaats zum Ausdruck.⁴⁸ Ganz offenkundig geht das Konzilsdokument von der grundsätzlichen Nicht-Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion oder Konfession aus. Folgerichtig nimmt die Kirche ihrerseits für sich nur Rechte in Anspruch, auf die sich auch jede andere Religionsgemeinschaft berufen kann. Die Freiheit der Kirche stimmt von daher mit

⁴⁴ Das Zweite Vatikanische Konzil, *a. a. O.*, S. 666, Nr. 6.

⁴⁵ Siehe *ebenda*, S. 666–667.

⁴⁶ *Ebenda*, S. 667, Nr. 7.

⁴⁷ *Ebenda*, S. 668, Nr. 7.

⁴⁸ Nach der Analyse von E.-W. Böckenförde entzieht die Erklärung der bevorrechtigten Stellung des „katholischen Staates“ die prinzipielle Legitimation: „Der Glaubensstaat ist kein katholisches Desiderat mehr.“ Es gibt keine speziellen Pflichten des Staates gegenüber der „wahren Religion“, sondern nur gegenüber der religiösen Freiheit (Ernst-Wolfgang Böckenförde, *a. a. O.*, S. 175). Zur traditionellen Lehre vgl. oben die von Mörsdorf noch 1964 vertretene Position (Siehe Klaus Mörsdorf, *a. a. O.*).

der allgemeinen religiösen Freiheit überein.⁴⁹ Die Möglichkeit, dass ein Staat „in Anbetracht besonderer Umstände“ in einem Volk einer einzigen religiösen Gemeinschaft eine privilegierte Rechtstellung zuerkennt, wird ausdrücklich als Ausnahmesituation angenommen.⁵⁰ In diesem Fall bezeichnet es das Konzil als notwendig, dass ungeachtet dieser Privilegierung die Religionsfreiheit für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften in vollem Umfang gewährleistet wird. Dies muss sich in besonderer Weise in der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz und im Unterbleiben jeglicher Form von Diskriminierung zeigen.⁵¹ Gerade in dieser Hinsicht besteht eine deutlich wahrnehmbare Spannung zwischen den Aussagen des Konzils und der gegenwärtigen Situation: Insbesondere in vielen islamisch geprägten Staaten wird bis in die Gegenwart der Islam als Staatsreligion privilegiert.⁵² Einher geht dies in der Regel mit einer besonderen Rolle der Scharia für die Gesetzgebung und Rechtspraxis des jeweiligen Landes.⁵³ Selbst wenn die meisten der betreffenden Staaten die allgemeine Religionsfreiheit in der Verfassung formal garantieren, so ist von ihnen doch im Einzelfall der Nachweis einzufordern, dass es nicht „de facto oder gar de jure zu einer diskriminierenden Ungleichbehandlung der Angehörigen anderer Religionen oder Weltanschauungen“ kommt.⁵⁴

⁴⁹ Das Zweite Vatikanische Konzil, *a. a. O.*, S. 672–673, Nr. 13.

⁵⁰ *Ebenda*, S. 667, Nr. 6.

⁵¹ Siehe *ebenda*.

⁵² Vgl. dazu exemplarisch die neuen Verfassungen von Marokko und Ägypten, Otmar Oehring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Marokko*, a. a. O.; Otmar Oehring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Ägypten*, a. a. O. Bielefeldt weist darauf hin, dass es auch in Europa einige Staaten mit offizieller Religion gebe; vgl. dazu G. Robbers, „Status und Stellung von Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union“, in: Michael Minkenberg / Ulrich Willems (Hg.), *Politik und Religion. Politische Vierteljahresschrift*, Sonderheft 33/2002, Wiesbaden 2003, S. 139–163.

⁵³ Ein besonders drastisches Beispiel liefert in diesem Zusammenhang die pakistanische Blasphemiegesetzgebung (vgl. dazu Otmar Oehring, *Länderberichte Religionsfreiheit: Pakistan*, a. a. O., S. 13–18).

⁵⁴ Heiner Bielefeldt, *a. a. O.*, S. 32.

Als einer der aussagekräftigsten Prüfsteine für das tatsächliche Bestehen von Religionsfreiheit in einem Land hat sich die für jeden Einzelnen realisierbare Möglichkeit des Religionswechsels erwiesen. Auch in dieser Frage hat das Konzilsdokument zu einer wichtigen Klarstellung geführt. Während die Anerkennung der Freiheit des Glaubensaktes und der grundsätzlichen Unzulässigkeit, in irgendeiner Form Zwang auf die Entscheidung des Einzelnen für den Glauben auszuüben, von Anfang an niemals grundsätzlich in Frage gestellt wurde, so war die Position gegenüber den vom „wahren Glauben“ abtrünnigen Häretikern und Apostaten eine ganz andere. Die grundsätzliche Legitimität der Verfolgung und Bestrafung von Häretikern wurde nicht zuletzt durch Thomas von Aquin theologisch begründet und prägte über Jahrhunderte die kirchliche Praxis.⁵⁵ Dignitatis humanae stellt in Artikel 2 eindeutig heraus, dass das Recht auf Religionsfreiheit nicht in der subjektiven Verfassung der Person, sondern in deren Wesen begründet liegt: Von daher bleibt dieses Recht auch denen „erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen“. In Artikel 6 wird diese Grundaussage bekräftigt, indem der Staat ausdrücklich darauf verpflichtet wird, die Freiheit des Einzelnen zu gewährleisten, „sich einer religiösen Gemeinschaft anzuschließen oder sie zu verlassen“. Daraus folgt aber notwendigerweise, dass es von einer Religionsgemeinschaft zu respektieren ist, wenn sich ein Mitglied in Wahrnehmung seiner Religionsfreiheit von der eigenen Gemeinschaft abwendet. Jegliche Form von äußerer Gewalt oder indirekter Billigung von Gewaltakten radikalisierten Einzeltäter ist von daher mit der Religionsfreiheit völlig unvereinbar. Darauf dass gerade in dieser Hinsicht das Grundrecht auf Religionsfreiheit aktuell in vielen Staaten in inakzeptabler Weise nicht gewährleistet ist, wurde eingangs bereits hingewiesen.⁵⁶ Dies gilt insbesondere auch für die bereits genannten gesetzlichen Be-

⁵⁵ Thomas von Aquin, STh II-II q. 11, a.3, c. ad 3; vgl. dazu Fußnote Nr. 26.

⁵⁶ Vgl. dazu oben die Ausführungen über die aktuelle Situation der Religionsfreiheit.

hinderungen von missionarischen Aktivitäten und behördlichen Genehmigungsvorbehalte für Konversionen.

Die Religionsfreiheit im Selbstverständnis der Religionen

Das Konzil hat mit seiner Erklärung *Dignitatis humanae* das Recht auf Religionsfreiheit nicht nur formal als ein allgemeines Menschenrecht anerkannt, sondern aus der eigenen Tradition heraus theologisch zu begründen versucht.⁵⁷ Im Dokument lassen sich dazu zwei Argumentationslinien erkennen. Der erste Teil leitet das Recht auf Religionsfreiheit aus der personalen Würde des Menschen ab und begründet damit, dass es als ein unveräußerliches Menschenrecht jeder positiven Rechtsordnung vorgegeben ist. Der zweite Teil des Dokuments untersucht die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung. Er nimmt seinen Ausgangspunkt bei der Lehre von der notwendigen Freiheit des Glaubensakts und bezieht sich dann vor allem auf die Verkündigungspraxis Jesu und der Apostel. In den Kommentierungen des Dokuments wurde immer wieder auf offenkundige Defizite insbesondere des zweiten Teils hingewiesen.⁵⁸ Die theologische Begründung der Religionsfreiheit müsste noch grundlegender am inneren Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit ansetzen, um von dorther eine theologische Theorie der religiösen Freiheit zu entwickeln, die mehr ist als bloße Toleranz. Eine solche Theologie der Freiheit müsste noch deutlicher christologisch zentriert sein und die im Christusereignis offenbar gewordene Wahrheit Gottes als Ermöglichungsgrund einer universalen, alle Menschen verbindenden heilvollen Kommunikation erschließen.⁵⁹

⁵⁷ Das Zweite Vatikanische Konzil, *a. a. O.*, S. 661–662, Nr. 1.

⁵⁸ Vgl. dazu v. a. Walter Kasper, *Wahrheit und Freiheit*, *a. a. O.*, S. 136 f.

⁵⁹ Von dorther würde deutlich werden, dass die Wahrheit von ihrem inneren Wesen nicht intolerant sein kann (vgl. dazu Walter Kasper, „Religionsfreiheit als theologisches Problem“, *a. a. O.*, S. 108).

Auch wenn diese Grenzen der Erklärung bereits den Konzilsvätern bewusst waren, so war es gleichermaßen unbestritten, dass es nicht Aufgabe eines solchen Textes sein kann, eine umfassende theologische Durchdringung des Themas vorzulegen, sehr wohl aber die Richtung vorzugeben, in die sich die theologische Reflexion und die kirchliche Praxis zu entwickeln haben. In dieser Hinsicht ist der Ansatz des Konzils allerdings von größter Bedeutung. Er zeigt einen klaren Blick dafür, dass es nicht genügt, das Recht auf Religionsfreiheit lediglich im Sinne einer faktischen Notwendigkeit zur Sicherung des gesellschaftlichen und des globalen Friedens formal zu akzeptieren, sondern, dass es einer inneren Aneignung und Akzeptanz dieses Rechts aus der eigenen Tradition und dem eigenen Selbstverständnis als Glaubensgemeinschaft heraus bedarf. Eine Kultur der Freiheit, in der alle Menschen ihre religiöse Überzeugung nach ihrem Gewissen leben können, ist im letzten nur möglich, wenn sie nicht nur formal durch die Rechtsordnung eingefordert wird, sondern darüber hinaus von allen Mitgliedern einer Gesellschaft innerlich mitgetragen und positiv gewollt wird. Insofern ist es von zentraler Bedeutung, dass sich zumindest die großen Religionsgemeinschaften um eine positive Begründung der Religionsfreiheit aus ihrer eigenen Tradition und ihrem eigenen Selbstverständnis heraus bemühen. In dieser Hinsicht hat das Konzil aus eigenem Antrieb heraus einen wichtigen Schritt getan.

Die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit ist ein Schlüsseldokument für die neue Sicht der Rolle der Kirche in der modernen Gesellschaft, die alle Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wie ein roter Faden durchzieht. Deutlich wird dies insbesondere dort, wo der Text der Frage nachgeht, wie der durch die äußere Ordnung garantierte Freiheitsraum vom Einzelnen existentiell gefüllt werden kann. Grundlegend wird festgestellt, dass die Wahrheit auf eine Weise gesucht werden muss, die der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur eigen ist. Neben der freien Forschung und der besonderen Bedeutung des Lehramts werden hier insbesondere die Kommunikation und der Dialog genannt, „wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu ha-

ben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen“.⁶⁰ Mit dem Dialogbegriff hat das Konzil an verschiedenen Stellen das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen, den anderen Religionen und allen Menschen guten Willens auf eine neue Grundlage gestellt.⁶¹ In gewisser Weise wird mit der ausdrücklichen Anerkennung der Freiheit eines jeden Menschen, die ihre größte existentielle Dichte in der Gewissensfreiheit findet, die unabdingbare Voraussetzung für jeden echten und aufrichtigen Dialog benannt.⁶² Der Dialog bringt den grundlegenden Respekt vor der Position des anderen zum Ausdruck. Er ist zugleich aber auch der Weg, die eigene Sicht der Dinge darzulegen und „von der Wahrheit Zeugnis abzulegen“, ohne dabei die Freiheit des anderen in Frage zu stellen oder ihr gar Gewalt anzutun.⁶³

Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang dem Dialog mit den anderen Religionen zu. Er fördert das gegenseitige Verstehen ebenso wie eine Kultur des Respekts und der Achtung vor den Werten, die von den Angehörigen der verschiedenen Religionen gemäß ihren eigenen Traditionen gelebt werden. Durch diese Dialoge wird eine Kultur des Friedens zwischen den Religionen gefördert, die auf die Gesellschaft als ganze positiv ausstrahlt. Sie zeigt sich vor allem in der gemeinsamen Ablehnung von fundamentalistischen Tendenzen in den verschiedenen Religionen, insbesondere von jeglicher Form von Gewalt, die in missbräuchlicher Weise im Namen der Religion verübt wird. Ebenso notwendig wie der Dialog der Religionen untereinander ist ein Dialog der Religionsgemeinschaften mit

⁶⁰ Das Zweite Vatikanische Konzil, *a. a. O.*, S. 664, Nr. 3.

⁶¹ Vgl. die Antrittszyklika „*Ecclesiam suam*“ von Paul VI.; dazu Klaus Krämer, *Den Logos zur Sprache bringen. Untersuchungen zu einem dialogischen Verständnis von Mission*, Ostfildern 2012, S. 578–60.

⁶² Vgl. dazu Roman Siebenrock, *a. a. O.*, S. 198 f.

⁶³ Insofern sind auch Dialog und Mission keine einander ausschließenden Gegensätze, vgl. dazu Klaus Krämer, „Mission im Dialog“, in Klaus Krämer / Klaus Vellguth (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Theologie der Einen Welt, Band 1, Freiburg i. Br. 2012, S. 16–30.

der säkularen Gesellschaft. Nur so können Voreingenommenheiten überwunden werden, die Religionen in einer grundsätzlichen Spannung zur freiheitlichen Grundverfasstheit der modernen Gesellschaft sehen. Ein Leben aus dem Glauben und die damit verbundene existentielle Bindung des gläubigen Menschen an die von ihm erkannte und anerkannte religiöse Wahrheit, richtet sich nicht gegen die Freiheit, schon gar nicht gegen die Freiheit der anderen, sie ist vielmehr ein Beitrag zu einer Kultur der Freiheit, in der jeder dem Ruf seines Gewissens folgen und so der Wahrheit die ihr gebührende Ehre geben kann.