Vierzig Jahre »Dignitatis humanae« oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog

von Mariano Delgado

Die Erklärung über die Religionsfreiheit ist das Konzilsdokument, »welches [...] im außerkirchlichen und außertheologischen Raum am meisten Beachtung gefunden hat« sowie »innerhalb der Konzilsaula die wohl leidenschaftlichste Diskussion verursacht und am Ende den vielleicht bedeutendsten theologischen Fortschritt gebracht hat.«¹ Johannes Paul II. selbst hat *Dignitatis humanae* »zweifelsohne einer der revolutionärsten Konzilstexte« genannt und hinzugefügt, dass die Wirkungsgeschichte über jede Erwartung der Konzilsväter hinaus gegangen ist: »Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit hat dazu beigetragen, enorme moralische und religiöse Energien frei zu setzen, die einen realen Einfluss auf die sozialen und politischen Veränderungen der letzten Jahre ausgeübt haben, aber auch auf die innere Struktur der internationalen Beziehungen.«² Wenig bekannt ist, dass die Textgeschichte dieser Erklärung in Fribourg angefangen hat. Wie Jérôme Hamer klargestellt hat, stellt das so genannte »Dokument von Fribourg« vom 27. Dezember 1960 den Anfang einer langen Textgeschichte dar, die in der Erklärung über die Religionsfreiheit vom 7. Dezember 1965 gipfeln sollte. An jenem Tag traf sich in Fribourg eine kleine Unterkommission, zu der die Bischöfe von Fribourg, François Charrière, und Brügge, Joseph De Smedt, sowie der Domherr Bavaud, Professor am Fribourger Priesterseminar und Berater des Fribourger Bischofs, und der Dominikaner Jérôme Hamer selbst gehörten. Sie berieten über zwei kleine Noten oder Vorentwürfe, wovon der erste »Die Gewissensfreiheit« und der zweite bereits »Die Religionsfreiheit« hieß. Das erste Kapitel dieses zweiten Entwurfes, der von der Unterkommission favorisiert wurde und als »Dokument von Fribourg« in die Textgeschichte eingegangen ist, trug den Titel »Die Toleranz«. Es begründete deren positiven Sinn in der »unantastbaren Würde der menschlichen Person« und sprach von der »Einswerdung der Welt«.³ Bekanntlich wird die Konzilerklärung später mit den programmatischen Worten anfangen: »Der Würde der menschlichen Person werden sich die Menschen in dieser unserer Zeit von Tag zu Tag mehr bewusst [...]« (DH 1)⁴

1 Walter KASPER, *Wahrheit und Freiheit*. Die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils, Heidelberg 1988, 5, 6. Vgl. auch DERS., Die theologische Begründung der Menschenrechte, in: *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft*. FS zum 65. Geburtstag von Paul Mikat, hg. von Dieter SCHWAB u. a., Berlin 1989, 99-118. Für Kasper ist die Erklärung über die Religionsfreiheit »das beste Beispiel« für eine wirkliche Dogmengeschichte auf der Grundlage der »Lehrentwicklung«. Vgl. Walter

KASPER, Zum Dialog zwischen den Religionen und zur Geschichtlichkeit des religiösen Bekenntnisses, in: JOHANNES SCHWARTLÄNDER, *Freiheit der Religion*. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 365-369, 368.

2 *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II (1978-1998)*, a cura di Alessandro COLOMBO, Milano 2000, 46 (1995).

3 Jérôme HAMER, Histoire du Texte de la Déclaration, in: *La liberté religieuse*. Déclaration »Dignitatis huma-

nae personae«. Texte latin et traduction française ... sous la direction de Jérôme HAMER et Yves CONGAR, Paris 1967, 53-110, 53, 53. Zur Textgeschichte und zu Inhalt vgl. auch Pietro PAVAN, in: *LThK*², Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil, Band 2, 704-748; Roman A. SIEBENROCK, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 4,

Die Menschen unserer Zeit, jedenfalls die westlich und/oder christlich geprägten, sind für Verletzungen der Religionsfreiheit besonders empfindlich. Dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die US-Regierung und der Vatikan sich immer wieder, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven heraus, dazu äußern und zu globalen Anwälten der Religionsfreiheit geworden sind. Es genüge hier an den jährlichen Bericht der »United States Commission on International Religious Freedom« (USCIRF) zu erinnern, der zuletzt gerade am 11. Mai 2005 vorgelegt wurde.⁵ Darin werden die Länder, in denen nach westlichem Verständnis die Religionsfreiheit verletzt wird, in »Besorgnis erregende Staaten« (2005: Usbekistan, Birma, Nordkorea, Eritrea, Iran, Pakistan, China, Saudi-Arabien, Sudan, Turkmenistan und Vietnam) und in Staaten, die weiterhin zu beobachten sind (2005: Weißrussland, Kuba, Ägypten, Indonesien, Nigeria, Bangladesch, Afghanistan, Indien, Irak und Russland) geteilt. Die katholische Kirche macht ihrerseits durch den jährlichen Bericht der Organisation »Kirche in Not« auf Länder aufmerksam, die besonders die Religionsfreiheit der Katholiken und anderer Christen einschränken.⁶ Diesen Urteilen über die Verletzungen der Religionsfreiheit liegt die Überzeugung zugrunde, dass diese, so wie sie im westlich-christlichen Kulturraum verstanden wird, ein »universelles und unteilbares« Menschenrecht ist, das in der unveräußerlichen Würde des Menschen wurzelt.

Ich werde mich in einem ersten Schritt *Dignitatis humanae* zuwenden. Danach soll gezeigt werden, warum die Katholische Kirche in der Religionsfreiheit die Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog sieht. Einige persönliche Bemerkungen werden abschließend folgen.

1 Die Religionsfreiheit nach *Dignitatis humanae*

Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* ist ein vielschichtiger Text mit verschiedenen Argumentationsebenen. Die in DH 1 wiederholten Beteuerungen, es gelte dabei aus der heiligen Tradition und der Lehre der Kirche »immer Neues« hervorzuholen, »das stets mit dem Alten übereinstimmt« bzw. es gehe um die Weiterführung der »Lehre der jüngeren Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person sowie über die rechtliche Ordnung der Gesellschaft«, entsprechen dem hermeneutischen Grundsatz, den Johannes XXIII. in seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils vom 11. Oktober 1962 aufstellte;⁷ sie sind aber auch Ausdruck der Sorge, dass viele Leser die Erklärung über die Religionsfreiheit als etwas grundsätzlich Neues, als Traditionsbruch missverstehen könnten. Im Text selbst sind dann zumindest folgende Argumentationsebenen zu unterscheiden:

- die *anthropologisch-individuelle Ebene* geht von der Würde und Freiheit der menschlichen Person aus, »so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird« (DH 2), und duldet keinen Zwang. Nach dieser Ebene ist Religionsfreiheit ein

Freiburg 2005, 125-218 (dort auch zahlreiche Literaturhinweise); vgl. auch: *Religious liberty*. Paul VI and *Dignitatis humanae*. A Symposium sponsored by the Istituto Paolo VI and the Catholic University of America Washington, D.C., 3-5 June 1993 (Publicazioni dell'Istituto Paolo VI 16), ed. by John T. Ford, Brescia/Roma 1995; Gwendoline JARCZYK, *La libertà religiosa*. 20 ans après le Concile, Paris 1984; Gabrio LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, Libertà religiosa*. Dall'Editto di Milano alla »Dignitatis

humanae«, Roma 1991; Franz Xaver BISCHOF, Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: DERS.,/ Stephan LEIMGRUBER (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 334-354; KONRAD HILPERT, Die Anerkennung der Religionsfreiheit, in: *StZ* 223 (2005) 809-819. 4 Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils werden nach folgender Ausgabe zitiert: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*,

hg. von Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 1: Dokumente, Freiburg 2004, hier: 346. 5 Vgl. z.B. die Internet-Adresse: <http://www.uscirf.gov/>. 6 Vgl. u.a. *Rapporto 2003 sulla Libertà Religiosa nel Mondo*, Roma 2003. 7 Vgl. die Ansprache in: Ludwig KAUFMANN / Nikolaus KLEIN, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg 1990, 116-150. 8 *La libertà religiosa* (wie Anm. 2), 226 (1994).

in der Würde und Freiheit des Menschen wurzelndes »individuelles Recht«; die neuzeitliche Autonomie des Subjektes wird nun theonom verstanden;

- die *ontologische Ebene* geht vom Nexus zwischen Wahrheit und Freiheit aus. Demnach duldet auch die Wahrheit keinen Zwang, sondern setze sich nur »kraft der Wahrheit selbst, die zugleich sanft und stark in die Gemüter eindringt« (DH 1) durch. Johannes Paul II. hat dies »das goldene Prinzip« des Konzils genannt.⁸ Zu der ontologischen Ebene gehört auch die Pflicht und das Recht eines jeden Menschen, »die Wahrheit im religiösen Bereich zu suchen« (DH 3). Aber das Recht auf religiöse Freiheit bleibt auch denjenigen erhalten, »die der Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen und ihr anzuhängen, nicht Genüge tun; [...] solange nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt wird« (DH 2). Dies impliziert das Recht einem irrenden Gewissen zu folgen bzw. die Duldung des Irrtums um eines höheren Gutes willen;

- die *kollektive Ebene* folgt weitgehend der klassischen Argumentationsfigur der *libertas ecclesiae*; sie versteht Religionsfreiheit als die Freiheit einer Religionsgemeinschaft, sich frei zu organisieren und im Gemeinwesen frei zu wirken, so dass ihre Mitglieder öffentlich eine Religion praktizieren und ihre Kinder in diesem Geist erziehen können;

- die *Verfassungsebene* zielt auf die prinzipielle Trennung von Kirche und Staat mit der Überwindung des konstantinischen Zeitalters des Christentums als Staatsreligion hin (DH 6); sie appelliert an die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die verschiedenen Staatsverfassungen (DH 15), weil man darin ein unverzichtbares regulatives Prinzip des Zusammenlebens in der modernen Gesellschaft sieht, besonders angesichts der offen liegenden Tatsache, »dass alle Völker von Tag zu Tag mehr eins werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion durch engere Beziehungen untereinander verbunden werden, dass schließlich das Bewusstsein von der je eigenen Verantwortlichkeit wächst.« (DH 15);

- man könnte auch von einer *strategischen oder pädagogischen Ebene* bei der Textpräsentation sprechen, sofern zunächst, etwa in den Nr. 2-8, eine allgemeine Grundlegung der Religionsfreiheit geboten wird, die durch die Vernunft selbst erkannt werden soll, während in den wenig gelungenen und wie ein theologischer Überbau wirkenden Nr. 9-15 die Religionsfreiheit als in der göttlichen Offenbarung wurzelnd begründet wird. Diese Strategie erweckt den Anschein, dass der erste Teil universal gehalten ist und sich an alle Menschen guten Willens wendet, während der zweite dazu dienen soll, die binnenkirchliche Plausibilität zu stärken.

Der Kern der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit findet sich in folgender - viel zitiertes - Stelle aus DH 2 enthalten: »Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von Zwang von Seiten sowohl Einzelner als auch gesellschaftlicher Gruppen und jedweder menschlicher Macht, und zwar so, dass im religiösen Bereich weder jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat oder öffentlich, entweder allein oder mit anderen verbunden, innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Überdies erklärt sie, dass das Recht auf religiöse Freiheit wahrhaft in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet ist, wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst erkannt wird.«

Die Anmerkung, die dem Text an dieser Stelle beigefügt wird, soll offenkundig zeigen, dass die Konzilsväter die in DH 1 beteuerte Kontinuität »mit der Lehre der jüngeren Päpste« auf Johannes XXIII. (Enz. *Pacem in terris*, 11. Apr. 1963: AAS 55, 1963, 260f), Pius XII. (Radiobotschaft, 24. Dez. 1942: AAS 35, 1943, 19), Pius XI. (Enz. *Mit brennender Sorge*, 14. März 1937: AAS 29, 1937, 160) und Leo XIII. (Enz. *Libertas praestantissimum*, 20. Juni 1888: Acta Leonis XIII., Bd. VIII, 1888, 237f) ausdrücklich einschränken und davor Abstand nehmen, weit in das 19. Jahrhundert zurück zu gehen.

Aus den Konzilsakten⁹ geht hervor, dass eine beträchtliche Minderheit der Konzilsväter die klassische vorkonziliare, metaphysisch-scholastisch argumentierende Lehre vertrat, wonach nur der wahren Religion, nicht dem Irrtum Freiheit zustehe. Noch 1948 hatte die einflussreiche Jesuitenzeitschrift *La civiltà cattolica* dieses ontologische Prinzip wortgewaltig betont.¹⁰ In der zustande gekommenen Erklärung über die Religionsfreiheit sahen diese Konzilsväter die Gefahr des Relativismus und Indifferentismus enthalten, etwas, das die Päpste des 19. Jahrhunderts bekanntlich wiederholt verurteilt hatten. Die meisten dieser Konzilsväter nahmen den Text schließlich an, wenn auch nicht ohne Bedenken. Aber bei der Abschlussabstimmung vom 7. Dezember gab es immerhin 70 Nein-Stimmen, was die höchste Zahl an ablehnenden Voten darstellt, »die auf diesem Konzil je bei einem Dokument erreicht wurde«¹¹.

Bei der Präzisierung der Religionsfreiheit durch das nachkonziliare Lehramt hat die Katholische Kirche einerseits die *libertas ecclesiae* als den ihr eigenen Begriff von Freiheit betont und andererseits im Sinne des Verständnisses von Religionsfreiheit in den westlichen Menschenrechtserklärungen auch das Recht auf Religionswechsel, ja auf Übernahme einer atheistischen Weltanschauung verteidigt.¹² Johannes Paul II. hat zudem wiederholt betont, dass die Religionsfreiheit »der Grund«¹³, die »Garantie«¹⁴, der »Eckstein«¹⁵, das »Maß«¹⁶, das »Herz«¹⁷, die »Quelle« und die »Synthese«¹⁸, sowie die »Wurzel«¹⁹ aller anderen Menschenrechte und »einer der Eckpfeiler der zeitgenössischen Zivilisation«²⁰ ist. Er nennt sie auch »Bedingung und Garantie für alle Freiheiten, die das Gemeinwohl der Menschen und der Völker sichern«²¹, betont aber, dass sie nicht »Relativierung der objektiven Wahrheit«²² bedeutet, die jeder Mensch suchen muss. In der Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* wird gar von einer neuen Form der Armut gesprochen, die in der Verneinung oder Beschränkung der fundamentalen Menschenrechte, besonders der Religionsfreiheit liegt.²³

In der jüngsten Zeit ist beim Lehramt die Tendenz zur scharfen Grenzziehung gegenüber Relativismus und Indifferentismus sowie zu einer Betonung der Kontinuität der

9 Vgl. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II*, Vatikanstadt 1970f, darin vor allem die Akten der III. Sitzungsperiode, Bd. 2 und der IV. Sitzungsperiode, Bd. 1. Vgl. dazu David NEUHOLD, Konzilsväter und Religionsfreiheit. Eine Vielfalt an Meinungen und Konzepten, aber nur zwei Wege, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99 (2005) 105-125.

10 Vgl. Fiorello CAVALLI SJ, La Condizione dei Protestanti in Spagna, in: *Civiltà Cattolica* 99 (1948), Bd. II, 33: »Ora la Chiesa cattolica, convinta per le sue divine prerogative di essere l'unica vera chiesa, deve reclamare per sé sola il diritto alla libertà, perché unicamente alla verità, non mai all'errore, questo può competere [...]«.

11 KASPER, *Wahrheit* (wie Anm. 1), 18.

12 So zuletzt der vatikanische »Außenminister« Erzbischof Giovanni Lajolo, am 3. Dezember 2004 in einer Rede zum Abschied des US-Botschafters beim Heiligen Stuhl im Rahmen der an der Gregoriana stattfindenden Konferenz »Religious Freedom, Cornerstone of Human Dignity«, vgl. Wortlaut in: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2004/documents/rc_seg-st_20041203_lajolo-gregorian-univ_en.html (zuletzt konsultiert am 30. Oktober 2005).

13 *La libertà religiosa* (wie Anm. 2), 7 (1980), 12 (1984), 46 (1995), 259 (1998).

14 Ebd., 9 (1980).

15 Ebd., 14 (1987), 158 (1988), 225 (1994).

16 Ebd., 16 (1987), 145 (1988), 158 (1988).

17 Ebd., 51 (1998).

18 Ebd., 185

(1991: Centessimus annus 47).

19 Ebd., 220 (1993).

20 Ebd., 231 (1995).

21 Ebd., 181

(1990: Redemptoris missio 39).

22 Ebd., 15 (1987).

23 Ebd., 144

(1987: *Sollicitudo rei socialis* 15, 42).

24 Nr. 2108, in: *Katechismus der Katholischen Kirche*, München u. a. 1993, 543.

25 Nr. 2109, in: *Katechismus* (wie Anm. 24), 543.

26 *La libertà religiosa* (wie Anm. 2), 240 (1996).

27 Vgl. dazu auch die Ausführungen von Kardinal Renato Raffaele Martino vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden in einem Vortrag vom 15. November 2003 mit dem Titel »Papst Leo XIII. am Übergang zweier Jahrhunderte«, der in der Homepage des Vatikans nachgelesen werden kann: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20031115_martino-leo-xiii_ge.html (zuletzt konsultiert am 30. Oktober 2005).

28 *La liberté religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'islam* (Colloque International à l'Abbaye de Sénanque), préface de Claude GEFFRÉ. Actes mis en forme par Eric BINET et Roselyne CHENU, Paris 1981, 7-8.

ontologischen Wahrheitsargumentation in DH mit dem antimodernistischen Lehramt des 19. Jahrhunderts zu beobachten. So betont der *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK) im Zusammenhang mit dem Recht auf Religionsfreiheit vor allem deren Grenzen: dass es »weder die moralische Erlaubnis, einem Irrtum anzuhängen, noch ein angebliches Recht auf Irrtum« bedeutet,²⁴ und dass es »an sich weder unbeschränkt noch bloß durch eine positivistisch oder naturalistisch verstandene »öffentliche Ordnung« beschränkt sein darf«²⁵. Der KKK verweist dabei nicht nur auf die von DH zitierten Äußerungen Leo XIII. (Enz. *Libertas praestantissimum*) und Pius XII. (Ansprache vom 6. Dezember 1953), sondern auch auf Texte Pius VI. (*Quod aliquantum*) und Pius IX. (Enz. *Quanta cura*), auf die sich die Konzilsväter selbst bei der Redaktion von DH offenbar nicht zu beziehen trauten.

Bei der Katechese zum Angelusgebet vom 18. Februar 1996, die *Dignitatis humanae* gewidmet war, betont Johannes Paul II., dass der Grund für die Religionsfreiheit nicht im religiösen Relativismus und Indifferentismus liegt, »sondern vielmehr in der Würde der menschlichen Person, die von Natur das Recht und die Pflicht hat, die Wahrheit zu suchen, was sie auf des Menschen wirklich angemessene Art nur tun kann, wenn sie in der Tat frei ist«²⁶.

Noch deutlicher wird die von Joseph Kardinal Ratzinger und Erzbischof Tarcisio Bertone am 24. November 2002, dem Hochfest Christkönig, unterzeichnete »Lehrmäßige Note« der Kongregation für die Glaubenslehre »zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben«. Darin wird betont, dass das Recht auf Gewissensfreiheit und besonders auf Religionsfreiheit, das von der Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils verkündet wurde, sich auf die ontologische Würde der menschlichen Person stützt »und keineswegs auf eine Gleichheit der Religionen und kulturellen Systeme, die es nicht gibt«. Abschließend wird festgehalten: »Die Bekräftigung der Gewissens- und Religionsfreiheit widerspricht deshalb nicht der Verurteilung des Indifferentismus und des religiösen Relativismus durch die katholische Lehre, sondern stimmt ganz damit überein«. Verwiesen wird dann nicht nur auf Leo XIII. (Enz. *Immortale Dei*), Pius XI. (Enz. *Quas primas*), auf den *Katechismus der Katholischen Kirche* (Nr. 2108) und die Erklärung *Dominus Iesus* (Nr. 22), sondern auch auf Pius IX. (*Quanta cura*).²⁷

Diese Abgrenzungen mit der ausdrücklichen Betonung der Kontinuität zwischen dem Kampf Pius' IX. gegen Relativismus und Indifferentismus und dem zentralen Anliegen von *Dignitatis humanae* fügen sich in das Bild eines defensiven Lehramtes, das spätestens seit Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts bemüht ist, das Konzil nicht als Modernisierung des Katholizismus, sondern als Bekenntnis zu einer »christlichen Moderne« zu verstehen, zu der die deutliche Ablehnung von Relativismus, Indifferentismus und Liberalismus konstitutiv gehört. Man übersieht dabei, dass die Kirche im 19. Jahrhundert nicht nur die christentumsfeindlichen »-ismen« ablehnte, sondern prinzipiell ein »gebrochenes Verhältnis« zu der modernen Freiheitsgeschichte hatte – selbst dort, wo diese sich als »katholischer Liberalismus« kleidete und Freiheiten postulierte, die wie etwa die Presse-, Gewissens- und Religionsfreiheit heute von katholischem Lehramt vehement verteidigt werden.

So ist es verständlich, wenn manche Autoren im Zusammenhang mit DH und deren Wirkungsgeschichte ein seltsames Paradoxon feststellen: »Die Katholische Kirche, die noch vor einem Jahrhundert als der Feind der (modernen) Freiheiten erschien, befindet sich heute an der äußersten Front im Kampf für die Freiheit und die Menschenrechte.«²⁸ Wir haben es hier in der Tat mit einem tief greifenden »historischen Wandel« zu tun. In der Forschung herrscht zumindest Konsens über die Faktizität desselben. Umstritten ist nur die Frage, ob er in Kontinuität oder im Bruch mit der bisherigen katholischen Lehrtradition erfolgte.

Die Mehrheit der katholischen Theologen vertritt die *Kontinuitätsthese*. Typisch für eine aufgeschlossene Sicht derselben ist die Position Walter Kaspers, ehemals Dogmatikprofessor in Tübingen und seit einigen Jahren als Kardinal Leiter des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen. Aus dem Zusammenhang der Verurteilung der modernen Freiheitsgeschichte durch Pius VI. (*Breve Quod aliquantum*, 1791), Gregor XVI. (Enz. *Mirari vos*, 1832) und Pius IX. (Enz. *Quanta cura* mit angehängtem Syllabus, 1864) wird für ihn klar, »daß damit nicht Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit schlechthin, sondern eine Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit verurteilt wird, welche dem Indifferentismus gegenüber der Wahrheit entspringt« oder einem »autonomistischen Rationalismus« folgt, »in dem die Ratio sich selbst Gesetz und Norm ist.«²⁹ Während die Kirche im 19. Jahrhundert im neuzeitlichen Freiheitskonzept die Gefahr des Relativismus und Indifferentismus sah, trat sie im 20. Jahrhundert angesichts des Totalitarismus »entschlossen auf die Seite der Freiheit«³⁰ und knüpfte dabei an die von der neuzeitlichen Tradition der »Droits de l'homme« unabhängige katholische Tradition von der Würde und den Rechten der menschlichen Person an, wie sie in der Scholastik des 16. Jahrhunderts vertreten wurde. Neu ist dabei nicht die Lehre von der Würde der menschlichen Person oder die Sicht der Wahrheitsfrage, sondern dass DH »klarer als die bisherige Doktrin zwischen der moralischen und theologischen Ordnung einerseits und der juristischen und politischen Ordnung andererseits unterscheidet. Damit nimmt sie auf ihre Weise die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität auf«³¹. Freilich bedauert Kasper, dass im 19. und 20. Jahrhundert nicht eine umfassende Lehre von der christlichen Freiheit und dem befreienden Charakter der christlichen Wahrheit entwickelt wurde, die manche Stolpersteine auf dem Weg zur Anerkennung der Religionsfreiheit aus dem Weg hätte räumen können. Auch muss er schließlich zugeben, dass die Kontinuitätsthese nicht vor einem starren objektivistischen, sondern nur vor einem hermeneutisch reflektierten geschichtlichen Verständnis von Tradition als lebendiger Überlieferung aufleuchtet.³²

Auch wenn die Kontinuitätsthese »ein beträchtliches Maß an theologischer Subtilität« erfordere,³³ so kann man sie in der Form, wie sie von Walter Kasper vertreten wird, theologisch durchaus akzeptieren, will man nicht die von den Schismatikern um Bischof Lefebvre vertretene Bruchthese unterstützen, die vor allem im Bezug auf den Traditionsbruch von DH das Zweite Vatikanische Konzil ablehnen. Aber das wirklich Neue an der Erklärung über die Religionsfreiheit ist eher im Bereich des Nicht-Gesagten zu suchen, des »Non-dit«, wie die Franzosen sagen. Emil Poulat hat auf drei nicht-gesagte Aspekte hingewiesen:³⁴

- Da ist zunächst der Wandel im Verhältnis der Kirche zur modernen Welt: Die Kirche hat gerade in den pluralistischen, liberalen Demokratien gelernt, dass man zusammenleben kann und muss, auch wenn man nicht einverstanden ist.

29 KASPER, *Wahrheit* (Anm. 1), 11.

30 Ebd., 14.

31 Ebd., 22.

32 Vgl. ebd., 36.

33 Roger AUBERT, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Heinrich LUTZ, *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977, 423-454, hier: 446.

34 Vgl. die Stellungnahmen von Emil POULAT in: *La liberté religieuse* (wie Anm. 28), 250f.

35 KASPER, *Wahrheit* (wie Anm. 1), 25.

36 *La liberté religieuse* (wie Anm. 28), 251.

37 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche*, 3. Bd., Freiburg i. Br. 1988, 1989, 1990, hier Bd. 1: 407, auch Bd. 2: 20.

38 Ebd., Bd. 1: 416f, Bd. 3: 55

39 Ebd., Bd. 2: 18.

40 Vgl. dazu Mariano DELGADO, Spanien, in: *Kirche und Katholizismus seit 1945*, hg. von Erwin GATZ, Bd. 3: *Italien und Spanien*, Paderborn u. a. 2005, 105-175; vgl. auch Laurentino NOVOA, *Religionsfreiheit in Spanien*. Geschichte, Problematik, Zukunftsperspektiven (Regensburger Studien zur Theologie 17), Frankfurt 1978.

- Die Kirche hat gelernt, dass ihre Freiheit auch die Freiheit der anderen voraussetzt. Daher spricht sie im Namen der ganzen Menschheit und versucht, ihre Argumentation mit den Mitteln der Vernunft einsichtig zu machen. Oder mit den Worten von Walter Kasper ausgedrückt: »Das eigentlich Neue an diesem Ja zum wertgebundenen freiheitlichen Rechtsstaat ist, daß die Christen nicht nur für ihr eigenes Recht auf Religionsfreiheit eintreten, sondern auch für das Recht aller anderen eintreten, innerhalb der gebührenden Grenzen nach ihren religiösen und anderen Überzeugungen zu leben.«³⁵

- Schließlich nimmt die Kirche eine neue Einstellung gegenüber den vollendeten Tatsachen und dem irrenden Gewissen ein. Es geht nicht darum, dem Irrtum Rechte zuzusprechen, sondern um die Anerkennung des irrenden Gewissens als »Gewissen«: »Dies setzt die Annahme einer neuen Regel für das soziale Zusammenleben voraus, impliziert aber nicht eine neue Regel für die religiöse Wahrheit.«³⁶

Die *Bruchthese* wird vor allem von weltlichen Juristen vertreten, aber natürlich mit anderen Argumenten und Absichten als die der Anhänger Lefebvres. Paradigmatisch hierfür ist der deutsche Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde. Er sieht das Entscheidende an DH im Übergang vom ontologischen »Recht der Wahrheit« auf Freiheit, das dem Irrtum nicht zusteht, zum juristischen »Recht der Person« auf Freiheit, das jedem Menschen als Menschen zusteht.³⁷ Daher kann er folgern: »Durch die Anerkennung der individuellen Religionsfreiheit und, daraus folgend, der öffentlichen Kultusfreiheit tritt die Erklärung nicht nur in eine Spannung, sondern in einen direkten Widerspruch zur Enzyklika »*Mirari vos*« von 1832, zum Syllabus und zur Enzyklika »*Quanta cura*« Pius IX. von 1864 sowie zur Enzyklika »*Libertas*« Leos XIII. von 1888. Zu diesen Verlautbarungen des päpstlichen Lehramtes steht die Erklärung inhaltlich im Verhältnis von A und non-A. [...] Die Erklärung macht damit aus sich selbst die Geschichtlichkeit lehramtlicher Aussagen nicht nur als abstrakte Möglichkeit, sondern als konkrete Wirklichkeit manifest, und zwar auf der Authentizitätsstufe päpstlicher Verlautbarungen und Enzykliken.«³⁸ Böckenförde verweist nicht zu Unrecht darauf, dass die Entstehung der Religionsfreiheit als regulatives Prinzip des Zusammenlebens nicht den Kirchen, nicht den Theologen und auch nicht dem christlichen Naturrecht zu verdanken ist, »sondern dem modernen Staat, den Juristen und dem weltlich rationalen Recht«³⁹. Mit anderen Worten: Die Religionsfreiheit ist nicht ontologischen Wahrheitsdiskussionen oder der Offenbarung entsprungen, sondern der Not, das praktische Zusammenleben zwischen den Menschen im Zeitalter des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus zu regeln - nachdem im Zeitalter der Konfessionalisierung viele Kriege nötig waren, um zumindest eine Toleranz nach dem Prinzip des *cuius regio, eius religio* zu ermöglichen.

Ich kann hier auf die große Wirkungsgeschichte von DH nicht im Einzelnen eingehen. Besonders bemerkenswert ist der unmittelbare Einfluss auf die geschlossene katholische spanische Gesellschaft, die von einem politischem System regiert wurde, in dem die alte Verbindung von Thron und Altar fortbestand und das katholische Christentum den Status einer Staatsreligion genoss, unter Verbot aller anderer Religionen und Kulte.⁴⁰ Nun, 1967 konnte die spanische Regierung ohne Protest der Bischöfe ein erstes Gesetz über die Religionsfreiheit verabschieden, das erstmals seit dem Bürgerkrieg den Nichtkatholiken »die Freiheit von allem Zwang bei der legitimen Ausübung des Rechts auf religiöse Freiheit« zusicherte, sofern sie dabei die katholische Religion, die Moral, den Frieden und die öffentliche Ordnung respektierten (am 5. Juli 1980 wird die erste demokratische Regierung ein liberaleres Gesetz über die Religionsfreiheit verabschieden, das von den Bischöfen ebenfalls begrüßt wurde, wenn auch mit Sorgen wegen des Sektenphänomens). 1948 hatten sich die Bischöfe im zweiten kollektiven Hirtenbrief nach 1937 und in der typischen, von der *Civiltà*

Cattolica im selben Jahr bekräftigten ontologischen Argumentation, wonach nur der »wahren Religion« Religionsfreiheit zustehe, gegen ein Projekt des Regimes zur Anerkennung der protestantischen Kirchen und Bibelgesellschaften erfolgreich gewehrt, mit dem Franco den angelsächsischen protestantischen Großmächten entgegenkommen wollte; 1964 hatten die spanischen Bischöfe noch - gegen die ausdrückliche Bitte Pauls VI.! - die Diskussion des neuen Gesetzesentwurfes über die Religionsfreiheit verhindert. Beim Konzil zeigten die meisten von ihnen für die Erklärung über die Religionsfreiheit kein Verständnis.⁴¹ Als diese aber von der Konzilsmehrheit feierlich beschlossen wurde, blieb ihnen nun in ihrer ultramontanen Logik nichts anderes übrig, als auch in diesem Punkt dem Konzil und dem Papst loyal zu folgen.

2 Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog

Seit der Enzyklika *Ecclesiam suam*, die Paul VI. am 6. August 1964, also noch vor der Verabschiedung der Konzilserklärungen *Nostra aetate* über die nicht-christlichen Religionen und *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit, veröffentlichte,⁴² ist »Dialog« die Methode für die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute. Das Christentum wird als eine »dialogische Beziehung zwischen Gott und Mensch« (ES 28) verstanden, und diese »Logik der Menschwerdung« wird nun als Modell für die Beziehung der Kirche zu allen Menschen vertreten. Gemeint ist ein ehrlicher und offener Dialog »ohne Grenzen und Berechnung«, »ohne äußeren Zwang«, der sich der legitimen Wege der menschlichen Erziehung, der inneren Überzeugung und des gewöhnlichen Gesprächs bedient und dabei immer »die persönliche und zivile Freiheit respektiert« (ES 29). Drei Dialogkreise werden bekanntlich in *Ecclesiam suam* als Aufgaben genannt: der Dialog mit den Menschen guten Willens, selbst den Atheisten, über alles, was mit dem Menschen zu tun hat und den Frieden in der Welt fördern kann (ES 36-39). Der Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen (ES 40), um mit ihnen das gemeinsame Anliegen im Bereich der Religionsfreiheit, der menschlichen Brüderlichkeit, der guten Kultur, der sozialen Wohltätigkeit und der zivilen Ordnung zu fördern. Im dritten Kreis geht es schließlich um den ökumenischen Dialog mit den getrennten christlichen Brüdern (ES 41).

Seit dieser programmatischen Entscheidung für den Dialog als die Methode für die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute wird immer wieder betont, dass die Religionsfreiheit nicht nur Bedingung »für eine friedliche und fruchtbare Begegnung und Zusammenarbeit der Religionen im Dienst des Friedens in der Welt« ist,⁴³ sondern auch für Mission und interreligiösen Dialog - und dies in zweierlei Hinsicht: einerseits sofern Religionsfreiheit Bedingung für die freie Verkündigung des Evangeliums als »eine Botschaft der Freiheit und eine Kraft zur Befreiung«⁴⁴ ist; und andererseits sofern Religionsfreiheit Bedingung für die freie Bekehrung zum Christentum durch Mission und interreligiösen Dialog bildet. Wir wollen uns nun mit diesen zwei Aspekten näher beschäftigen.

(1) *Religionsfreiheit als Bedingung für die Mission.* Schon sehr früh, nämlich bei den Diskussionen um die Religionsfreiheit in der Konzilsaula, wurde verstanden, dass Religionsfreiheit die Bedingung dafür ist, »daß Mission überhaupt stattfinden kann«⁴⁵. Kein geringerer als Joseph Ratzinger hat 1967 darauf hingewiesen, »daß die Optionen für die Erklärung über die Religionsfreiheit nicht zuletzt von den Missionsbischöfen kamen, deren Arbeit vom Exklusivitätsanspruch der Nationalreligionen bedroht ist und die daher ein vitales Interesse an einer Gestalt der Beziehung zwischen Gesellschaft und Religion

bekunden mußten, in der die Freiheit zu den Konstitutionsprinzipien dieser Beziehung gehört«⁴⁶. Man kann sogar sagen, dass in *Dignitatis humanae* bereits einige grundlegende Bedingungen für die Mission genannt werden: so etwa die Forderung der *libertas ecclesiae* in den Gemeinwesen (DH 3-6), die Warnung vor Proselytenmacherei, also vor der unehrenhaften oder ungehörigen Überredung, »besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft« (DH 4); die Ablehnung jedweden Zwangs von Seiten der Menschen in religiösen Dingen (DH 10 u.a., von AG 13 unter Verweis auf DH 2, 4, 10 und GS 21 bekräftigt); die Verpflichtung, »die Wahrheit [...] zu suchen und sie, wenn sie erkannt ist, anzunehmen und zu bewahren« (DH 1); die Verpflichtung schließlich, »liebvoll, klug und geduldig mit Menschen umzugehen.« (DH 14).

Auf die Religionsfreiheit verweisen auch die großen nachkonziliaren Missionszyklischen *Evangelii nuntiandi* (1975)⁴⁷ spricht von Religionsfreiheit als Bedingung und Ergebnis der befreienden Evangelisierung (EN 39). Unter Bezug auf DH betont sie die Ablehnung von Zwang und Proselytenmacherei (EN 80). Ähnlich ist der Tenor in *Redemptoris Missio* 8 und 39.⁴⁸ Zudem wird hier betont, dass die Religionsfreiheit nicht einfach ein »missionsstrategisches Prinzip« ist, das die Kirche etwa in Ländern fordert, wo sie in der Minderheit ist; vielmehr ist Religionsfreiheit ein universales Prinzip, für das die Kirche sich gerade in Ländern mit katholischer Mehrheit, »wo sie einen großen Einfluss hat« (RM 39), einsetzt. Natürlich setzt sie sich - nicht zuletzt unter Bezug auf das Prinzip der Reziprozität⁴⁹ - auch dafür ein, dass überall auf der Welt »die Religionsfreiheit als ein fundamentales Menschenrecht«⁵⁰ anerkannt wird und die christlichen Minderheiten in anderen Kulturen dieselbe Religionsfreiheit genießen, die die anderen Religionen in den mehrheitlich christlichen Ländern selbstverständlich beanspruchen können. Dies wird besonders gegenüber der islamischen Welt eingeklagt.

(2) *Religionsfreiheit als Bedingung für den interreligiösen Dialog*. Während Religionswissenschaftler betonen, »daß Dialog und Mission wesentlich verschiedene Dinge sind, die weder in der Praxis noch in der Theorie miteinander vermengt werden sollten«⁵¹, hat die katholische Kirche immer wieder auf die innere Verknüpfung der verschiedenen Arten⁵² von interreligiösem Dialog mit Mission hingewiesen. Dies hängt damit zusammen, dass sie ein »theologisches« Verständnis von interreligiösem Dialog hat. Dieser wird nicht primär zur Friedenssicherung oder zum Aufbau einer gerechten Welt geführt, so wichtig auch Gespräche zwischen den Religionen hierfür sind, sondern um die Wahrheit zu suchen

41 Vgl. die Voten der spanischen Bischöfe in: *Acta synodalia* (wie Anm. 9).

42 Vgl. dt. Text in: *Herder Korrespondenz* 18 (1964/1965) 567-583. Die Aussagen zum Dialog findet sich im 3. Hauptteil (»Der Dialog der Kirche«) 576-583.

43 KASPER, Dialog (wie Anm. 1), 369.

44 KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung* vom 22. März 1986 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70), Bonn 1986, Nr. 43: S. 24.

45 Vgl. den in diesem Heft (S. 243-262) neu abgedruckten Beitrag von Joseph RATZINGER, Konzilsausagen über die Mission außerhalb des Missionsdekrets, 257.

46 Ebd.

47 Vgl. *Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi«* Seiner Heiligkeit Papst PAUL VI. ... vom 8. Dezember 1975, in: *Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 66), Bonn 1989.

48 Vgl. *Enzyklika »Redemptoris missio«* Seiner Heiligkeit Papst JOHANNES PAUL II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages vom 7. Dezember 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), Bonn 1990.

49 Vgl. die Stellungnahmen von JOHANNES PAUL II. in: *La libert religiosa* (wie Anm. 2), 117 (1985), 126 (1985), 133 (1986), 181 (1990), 189 (1990), 190 (1991: *Ecclesia in Asia* 66).

50 *Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Ecclesia in Asia«* von Papst JOHANNES PAUL II. ... vom 6. November 1999 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 146), Bonn 1999, Nr. 23: S. 51.

51 Peter ANTES, *Dialog und Mission*, in: SCHWARTLÄNDER, *Freiheit* (wie Anm. 1), 369-371, 371.

52 In *Dialog und Verkündigung* 42 werden unter Bezug auf *Dialog und Mission* 29-35 folgende Arten des interreligiösen Dialogs hervorgehoben: »a) Der Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen, indem sie Freud und Leid, ihre menschlichen Probleme und Beschwerden miteinander teilen. b) Der Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwick-

und so auch zur tieferen Bekehrung zu Gott zu gelangen. So heißt es in *Ecclesia in Asia* 31: »Von christlicher Warte aus gesehen, ist der interreligiöse Dialog wesentlich mehr als nur eine Methode, um die gegenseitige Kenntnis zu fördern und sich gegenseitig zu stärken. Er gehört zum Auftrag der Kirche zur Evangelisierung und ist somit ein Ausdruck der Sendung ›ad gentes‹. Das, was die Christen zu diesem Dialog beitragen, ist die feste Überzeugung, daß die Heilsfülle nur von Christus kommt und daß die Gemeinschaft der Kirche, aus der sie stammen, das *ordentliche Mittel* zu diesem Heil ist. Und ich wiederhole hier, was ich bereits an die Fünfte Vollversammlung der Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen geschrieben habe: ›Obwohl die Kirche gerne all das anerkennt, was in den religiösen Traditionen des Buddhismus, des Hinduismus und des Islam wahr und heilig, ja gleichsam ein Widerschein jener Wahrheit ist, die alle Menschen erleuchtet, so mindert dies dennoch nicht ihre Aufgabe, unaufhörlich Jesus Christus zu verkünden, der ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ ist (Joh 14,6). Die Tatsache, daß auch die Anhänger anderer Religionen die Gnade Gottes empfangen und von Christus gerettet werden können, wenn auch nicht durch die Mittel, die er eingesetzt hat, hebt den Ruf zum Glauben und zur Taufe nicht auf, die Gott allen Menschen zugeordnet hat.«⁵³

Aber der interreligiöse Dialog, der im Prinzip auf die Bekehrung des anderen hinzielt, muss auch, um wirklich ehrlich sein zu können, mit der Möglichkeit der eigenen Bekehrung zur Religion des anderen rechnen. Daher heißt es im Dokument *Dialog und Verkündigung* 41, das der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog am 19. Mai 1991 verlautbart: »Unter dieser Zielperspektive, nämlich einer tieferen Bekehrung zu Gott hin, besitzt der interreligiöse Dialog seinen eigenen Wert. In diesem Bekehrungsprozeß ›kann sich die Entscheidung ergeben, eine frühere geistliche oder religiöse Situation aufzugeben, um sich einer anderen zuzuwenden‹ (DM 37). Aufrichtiger Dialog schließt einerseits die gegenseitige Akzeptanz der Unterschiede oder gar der Widersprüche und andererseits die Achtung vor der freien, persönlichen Entscheidung gemäß dem Spruch des Gewissens mit ein (vgl. DH 2). Nichtsdestoweniger muß an die Lehre des Konzils erinnert werden: ›Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit [...] zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren‹ (DH 1)«. Nun wird klar, warum gerade der interreligiöse Dialog der Religionsfreiheit bedarf, damit er »sich entwickeln und Früchte tragen«⁵⁴ kann, wie Papst Johannes Paul II. sagte: zum einen weil der Dialog ohne jeden Zwang geführt werden soll; zum anderen aber weil eventuell Entscheidungen zum Religionswechsel, die sich aus dem Dialogprozess selbst ergeben können, wirklich frei geschehen und als solche auch von den Dialogpartnern akzeptiert werden sollen. Dieses Verständnis von interreligiösem Dialog führt aus der Sicht der Kirche

lung und Befreiung der Menschen zusammenarbeiten. c) Der Dialog des theologischen Austausches, in dem Spezialisten ihr Verständnis ihres jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen Werte zu schätzen lernen. d) Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z. B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht. « (DV 42, DM 29-35):

PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTER-RELIGIÖSEN DIALOG / KONGREGA-

TION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung*. Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums vom 19. Mai 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn 1991.

53 *Ecclesia in Asia* (wie Anm. 50), Nr. 31: S. 66f.

54 *La libertà religiosa* (wie Anm. 2), 211 (1993).

55 Martin FORSTNER, Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten, in: *Kanon, Kirche und Staat im christlichen Osten X* (1991) 105-186, 105.

56 Vgl. *Menschenrechte*. Dokumente und Deklarationen (Bundeszentrale für Politische Bildung, Schriftenreihe 397), Bonn 2004 (4. aktualisierte und erweiterte Aufl.), 546-561 (darin Art. 11).

57 Ebd., 562-567 (darin Art. 10, Art. 22 und Art. 25).

58 Ebd., 568-574 (darin Präambel, Art. 26 und Art. 27).

59 Vgl. den offiziellen Wortlaut in: <http://www.islam.de/3035.php> (zuletzt konsultiert am 30. Oktober 2005).

zu zwei grundlegenden Prämissen desselben. Die erste zielt darauf hin, Bekehrungen zur Religion des anderen möglichst zu vermeiden. Die zweite will im Namen der Religionsfreiheit, Bekehrungen des anderen zu unserer Religion ermöglichen:

- Im Bewusstsein dessen, dass ein wahrer interreligiöser Dialog ein ehrlicher und offener Prozess ist, der zur Bekehrung zur Religion des anderen führen kann, werden die Christen daran erinnert, dass er nicht jedermanns Sache ist, sondern nur etwas für die im Glauben wirklich Starken, die bereit zum Zeugnis sind und sich von keiner falschen Friedfertigkeit tragen lassen. So heißt es etwa in *Ecclesia in Asia* 31 vor dem Hintergrund der großen Herausforderung, die der interreligiöse Dialog mit den asiatischen Religionen darstellt: »Nur wer einen gereiften und von Überzeugung getragenen christlichen Glauben hat, ist für die Einbeziehung in einen genuinen interreligiösen Dialog geeignet. »Nur jene Christen, die tief in das Mysterium Christi eingetaucht und in der eigenen Glaubensgemeinschaft glücklich sind, können ohne unnützes Risiko und in der Hoffnung auf positive Früchte in den interreligiösen Dialog eintreten.«

- Damit das Recht auf Bekehrung als Folge des interreligiösen Dialogs in die Tat umgesetzt werden kann, fordert die Kirche von den Dialogpartnern bekanntlich »Reziprozität« im Verständnis der Religionsfreiheit. Eine Reziprozität, die auch bereit ist, die Bekehrung zur Religion des anderen anzunehmen, ist in der Tat der Ernstfall des Religionsdialogs und stellt die Hauptschwierigkeit für den christlich-islamischen Dialog dar. Während das Christentum jene Phase überwunden hat, in der es für Häresie und Glaubensabfall kein Pardon gab und die Kirchen nicht davor zurück schreckten, das zeitliche Schwert mit der Vollstreckung der Todesstrafe zu beauftragen, herrscht in den meisten islamischen Ländern ein anderes Verständnis von Religionsfreiheit, das die kollektive *libertas* anderer Religionen in der Öffentlichkeit weitgehend einschränkt und individuelle Bekehrungen zu anderen Religionen streng verfolgt.

Trotz verschiedener Anläufe hat sich die islamische Welt zum westlichen Verständnis der Religionsfreiheit, das im Namen der Menschenwürde den Anspruch auf universelle und unteilbare Geltung stellt, bisher nicht uneingeschränkt bekennen können.

In den Verfassungen der islamischen Staaten »findet man einerseits im Rahmen einer Aufzählung von Freiheiten und Pflichten des Bürgers das Recht auf Glaubensfreiheit und auf freie Ausübung religiöser Zeremonien, andererseits aber auch, daß das islamische Recht (Scharia) eine oder sogar die Quelle der Gesetze oder der Gesetzgebung sei«⁵⁵. Ähnlich ist der Tenor in den verschiedenen islamischen Menschenrechtserklärungen, so etwa in der »Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung« des Islamischen Rates für Europa vom 19. September 1981,⁵⁶ in der »Kairoer Erklärung über die Menschenrechte im Islam« der Islamischen Konferenz der Außenminister vom 5. August 1990,⁵⁷ und in der »Arabischen Charta der Menschenrechte« des Rates der Liga der arabischen Staaten vom 15. September 1994⁵⁸. Lediglich die »Islamische Charta« des Zentralrates der Muslime in Deutschland zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft vom 20. Februar 2002⁵⁹ bekennt sich zum westlichen Verständnis der Religionsfreiheit, aber nicht im universalen, uneingeschränkten Sinne, sondern im Zusammenhang mit dem Prinzip der Anerkennung des Rechtes des Gastlandes, das für Muslime »in der Diaspora« gilt (Art 11: »Ob deutsche Staatsbürger oder nicht, bejahen die im Zentralrat vertretenen Muslime daher die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland, einschließlich des Parteienpluralismus, des aktiven und passiven Wahlrechts der Frau sowie der Religionsfreiheit. Daher akzeptieren sie auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben. Der Koran untersagt jede Gewaltausübung und jeden Zwang in Angelegenheiten des Glaubens.«)

Die Religionsfreiheit wird in der islamischen Welt den anderen nicht als universelles und unteilbares Recht zugestanden, das der Würde der menschlichen Person entspringt, sondern nur sofern sie mit den Prinzipien der Scharia und des Islam, die zwar keinen Zwang in der Religion dulden, aber Bekehrungen zu anderen Religionen untersagen⁶⁰ und von der Vorherrschaft des Islam in der Öffentlichkeit ausgehen, kompatibel sind. Die Flut von Literatur über Religionsfreiheit und Islam kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass für die anderen Religionen in den islamischen Ländern nur die Rolle von »Schutzbefohlenen« reserviert ist.⁶¹ Diese Situation belastet die christlich-islamischen Beziehungen. Es ist daher kein Wunder, dass in *Ecclesia in Europa*⁶² im Hinblick auf den Islam ernüchternd eine »korrekte Beziehung« (EiE 57) empfohlen wird, die einerseits sich des beträchtlichen Unterschiedes zwischen der europäischen Kultur, mit ihren christlichen Wurzeln, und dem muslimischen Denken bewusst ist, und andererseits die Einhaltung der Gegenseitigkeit bei der Zusicherung der Religionsfreiheit verlangt, so dass die christlichen Minderheiten in den islamischen Ländern ebenso davon profitieren können wie die Muslime in Europa.

Man vermisst in der islamischen Welt z. B., dass höchste religiöse Autoritäten sich ähnlich advokatorisch äußern, wie das Johannes Paul II. in *Ecclesia in Europa* 115 getan hat,⁶³ wenn er die Christen auffordert, Anwälte der Rechte der anderen zu sein: »Erhebt eure Stimme, wenn die *Menschenrechte* Einzelner, von Minderheiten und von Völkern verletzt werden, nicht zuletzt auch das Recht auf Religionsfreiheit [...], befaßt euch nach Maßgabe von Gerechtigkeit und Unparteilichkeit und im Geiste einer großen Solidarität mit dem wachsenden Phänomen der *Migration*, damit sie eine neue Quelle für die europäische Zukunft werde.«

3 Aus den Fehlern im Schatten der ersten Globalisierung lernen

Die Probleme, die man heute mit der Religionsfreiheit in der islamischen Welt, aber auch in Indien oder in China hat, sind nur bedingt unter Rekurs auf die dortigen religiösen und kulturellen Traditionen zu erklären, die Menschenrechte anders als im Westen und im Christentum verstehen. Diese Probleme sind z. T. auch Ausdruck eines Widerstandes gegen

60 FORSTNER, Menschenrecht (wie Anm. 54), 115 - hält als Ergebnis seiner akribischen Untersuchung fest: »Das Recht, die Religion zu wechseln, betrifft nur den Übertritt zum Islam. Der immer wieder zitierte Koranvers: ›Es gibt keinen Zwang in der Religion‹ kann durch einen Muslim nicht so ausgelegt werden, als ob es ihm gestattet sei, den Islam aufzugeben und eine andere Religion oder irgendeine andere Weltanschauung anzunehmen.«

61 Vgl. dazu u. a. außer dem bereits zitierten Beitrag von FORSTNER: Roberto MANCINI u. a., *La libertà religiosa tra tradizione e moderni diritti dell'uomo*. Le prospettive delle grandi religioni, Torino 2002; *La libertà religiosa dans le monde*. Analyse doctrinale et politique (Actes du colloque international organisé les 21 et 22 avril 1989 à Aix-en-provence), sous la direction de Joël-Benoît d'ONORIO, avec la collaboration de Philippe-Ignace ANDRÉ-VINCENT,

Paris 1991; SCHWARTLÄNDER, *Freiheit* (wie Anm. 1): darin vor allem den Beitrag von Adel Theodor KHOURY, Das Problem der religiösen Minderheiten im Islam, 380-384; *La liberté religieuse* (wie Anm. 28).

62 Vgl. *Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Ecclesia in Europa«* von Papst JOHANNES PAUL II. ... vom 28. Juni 2003 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 161), Bonn 2003, Nr. 57: S. 54.

63 Ebd., Nr. 115: S. 95.

64 Vgl. dazu die philosophische Diskussion um den universalen Anspruch der Wahrheit und der Menschenrechte, so u. a.: Charles TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 1993; Ottfried HÖFFE, *Vernunft und Recht*. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt am Main 1996; DERS., *Aufbruch zur politischen Globalisierung: westliche*

oder universale Werte? 13. Peter Kaiser-Vortrag vom 19. September 2002 im Haus Stein-Egerta, Schaan (Veranst. vom Liechtenstein-Institut), Vaduz 2002.

65 *Menschenrechte* (wie Anm. 56), 54-58.

66 Brian STANLEY, Religionsfreiheit VI.: Missionswissenschaftlich, in: *RGG*⁴ Bd. 7, 314-315, hier: 314.

67 Vgl. Francisco de VITORIA, De Indis / Über die Indianer III, 11, in: DERS., *Vorlesungen II*. Völkerrecht, Politik, Kirche, hg. von Ulrich HORST / Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN / Joachim STÜBEN (Theologie und Frieden 8), Stuttgart 1997, 474-477; vgl. dazu Mariano DELGADO, *Abschied vom erobernden Gott*. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Supplementa der NZM 43), Immensee 1996, 46-52.

68 Bartolomé de LAS CASAS, *Werkauswahl*, hg. von Mariano DELGADO, Bd. 1: Missionstheologische Schriften Paderborn u. a. 1994, 107 u. a.

die westlich-christliche Dominanz, die sich seit der zweiten, von der Aufklärung geprägten Achsenzeit (Karl Jaspers) weltweit ausbreitet und im Schatten der jetzigen Globalisierung eine neue Stufe erreicht hat. Darauf reagieren die nicht-westlichen Kulturkreise mit einer Halbierung der Moderne: die Errungenschaften der wissenschaftlich-technischen Zivilisation nehmen sie gerne an, aber die Universalisierung westlicher Werte wollen sie nur dulden, wenn diese mit ihren eigenen Werten kompatibel sind oder sich ihnen unterordnen lassen.

Dem setzen die westliche Kultur und die sie maßgeblich prägende Religion ein Verständnis der Welt als universaler Kommunikations- und Wertgemeinschaft, als Menschheitsfamilie sowie ein Verständnis der Menschenrechte als universale, weil in der unveräußerlichen Würde des Menschen wurzelnde Rechte entgegen.⁶⁴ Darauf spielen z. B. auch die letzten Worte von *Dignitatis humanae* 15 an, die von der Notwendigkeit der Religionsfreiheit »besonders in der gegenwärtigen Situation der Menschheitsfamilie« handeln:

»Es ist nämlich offenkundig, dass alle Völker von Tag zu Tag mehr eins werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion durch engere Beziehungen untereinander verbunden werden, dass schließlich das Bewusstsein von der je eigenen Verantwortung wächst. Daher ist es, damit friedliche Beziehungen und Eintracht im Menschengeschlecht hergestellt und gestärkt werden, erforderlich, dass überall auf Erden die religiöse Freiheit durch einen wirksamen rechtlichen Schutz gesichert wird und die höchsten Pflichten und Rechte der Menschen, ihr religiöses Leben in der Gesellschaft frei zu führen, beachtet werden.«

Gewiss, die Universalisierung der Religionsfreiheit ist ein wichtiges, unverzichtbares Prinzip. Man darf aber dabei nicht vergessen, dass der Art. 18 der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« der Vereinten Nationen von 1948 (»Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen«⁶⁵) den missionarisch gesinnten protestantischen Internationalismus der Zwischenkriegszeit widerspiegelt, »der Religionsfreiheit primär als Freiheit zur Verbreitung des eigenen Glaubens und Bekehrung zum Christentum verstand.«⁶⁶

Nicht zuletzt aus diesem Grund muss die Universalisierung der Religionsfreiheit sehr behutsam geschehen, d. h. unter Berücksichtigung der Fehler, die der Westen im Schatten der ersten Globalisierung im Entdeckungszeitalter begangen hat. Auch damals betrachtete man die Welt als eine einzige Republik oder »Kommunikationsgemeinschaft«; auch damals beanspruchte man das Recht auf Universalisierung der eigenen Kultur. Aber dieser Diskurs war nicht ganz herrschaftsfrei. Selbst der nüchterne Dominikaner Francisco de Vitoria sah z. B. in der - nötigenfalls gewaltsamen - Durchsetzung des Missions- und Bekehrungsrechtes letzten Endes auch eine Tür zur Führung von gerechten Kriegen, um sich nach und nach die Herrschaft fremder Länder und Völker anzueignen.⁶⁷

Heute wissen die großen Kirchen, dass die »Last der Geschichte« (DV 74) die Verkündigung des Christentums bei außereuropäischen Kulturen schwierig macht. Aber es wäre gut, wenn man heute stärker betonte und deutlicher zeigte, dass mit der Verbreitung des Christentums keinerlei Herrschaftsansprüche verbunden sind. Im Schatten der ersten Globalisierung nahm der Dominikaner Bartolomé de Las Casas der aggressiven Auslegung des Missionsrechts den Wind aus dem Segel. Er verteidigte »die Überzeugung des Verstandes mit Vernunftgründen und die sanfte Anlockung und Ermahnung des Willens« als die einzige Art, die Menschen das Christentum zu lehren.⁶⁸ Aber er stellte auch einige Kriterien für die Herrschaftsfreiheit der Missionspredigt, auf die man heute - vor allem im evangelikalen Milieu - öfters aufmerksam machen müsste:

- Die Zuhörer sollen erkennen, »daß die Verkünder des Evangeliums nicht die Absicht haben, durch die Verkündigung Herrschaft über sie zu erlangen«.
 - Die Zuhörer sollen erkennen, »daß jene nicht die Begierde nach Besitz zum Predigen bewegt«.
 - Die Verkünder des Evangeliums sollen sich »friedlich und demütig, sanftmütig und mild« gegenüber den Zuhörern zeigen.
 - Die Verkünder des Evangeliums sollen vor allem mit der »Nächstenliebe« und einem »untadeligen« Lebenswandel predigen.⁶⁹
- Hinter dem Widerstand gegen die Universalisierung westlicher und/oder christlicher Werte steckt nicht immer der so genannte »Kampf der Kulturen«. Manchmal verbirgt sich dahinter auch die Angst, dass wir nach fünf Jahrhunderten Globalisierung nichts dazu gelernt haben könnten.

Zusammenfassung

Der Artikel würdigt Entstehung, Inhalt und Wirkungsgeschichte von *Dignitatis humanae* als »einer der revolutionärsten Konzilstexte« (Johannes Paul II.) und geht der Frage nach, warum die Katholische Kirche in der Religionsfreiheit *die* Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog sieht. Betont wird - im Blick auf die islamische Welt - die fehlende Reziprozität im Verständnis der Religionsfreiheit, sofern Christen darin nicht dieselbe Religionsfreiheit zugestanden wird, die Muslime in der westlichen Welt beanspruchen können. Ein letzter Schritt appelliert auf Einsicht gegenüber den Fehlern bei der ersten Globalisierung, damit sie im Schatten der jetzigen Einswerdung der Welt vermieden werden können.

Summary

The article acknowledges the origin, content and effective history of *Dignitatis humanae* as »one of the most revolutionary texts of the Council« (Pope John Paul II) and investigates the question of why the Catholic Church sees the condition for mission and interreligious dialogue in religious liberty. With a view to the Islamic world, emphasis is placed on the missing reciprocity in the understanding of religious liberty inasmuch as Christians in that world are not granted the same religious liberty that Muslims can claim in the western world. A final point appeals to insight and understanding with respect to the mistakes made during the first globalization so that they can be avoided in the shadow of the current process in which the world is becoming one.

Sumario

El artículo presenta el contexto, el texto y la recepción de *Dignitatis humanae* como uno de »los documentos conciliares más revolucionarios« (Juan Pablo II), preguntando después por qué la Iglesia Católica considera la libertad religiosa como *la* condición indispensable para la misión y el diálogo interreligioso. Se acentúa la falta de reciprocidad en la comprensión de la libertad religiosa por parte del mundo islámico, pues los cristianos no pueden reclamar allí los mismos derechos que tienen los musulmanes en el mundo occidental. Finalmente, el artículo apela a la percepción crítica de los errores a la sombra de la primera globalización en el periodo de los descubrimientos y conquistas, para que puedan ser evitados en la fase actual.