
Der Einsatz für Religionsfreiheit als prophetisches Zeugnis

von Klaus Krämer

Angesichts einer zunehmenden Zahl an Übergriffen und Gewalttaten ist die Verletzung der Religionsfreiheit und das breite Feld religiös motivierter Gewalt zu einem der drängendsten Themen der gegenwärtigen Menschenrechtsdiskussion geworden.¹ Christen gelten hinsichtlich der angenommenen Zahlen als die derzeit am meisten betroffene Religionsgruppe. Geht es bei dem Ruf nach Religionsfreiheit in erster Linie um Vertretung der Interessen der eigenen Religionsgemeinschaft – was im Sinne einer bewussten politischen Lobbyarbeit für verfolgte und bedrängte Christen durchaus legitim wäre – oder steht ein grundsätzlicheres Anliegen dahinter, das sich in der Wahrnehmung einer anwaltlichen Funktion allein noch nicht erschöpfen und die Grenzen der eigenen Interessengruppe deutlich überschreitet würde? Wie ist der Gedanke der heute vielfach eingeforderten Religionsfreiheit im Selbstverständnis der Religionen, insbesondere im Christentum selbst verankert? Kommt dem konsequenten und mutigen Einsatz für Religionsfreiheit am Ende vielleicht sogar eine eigene prophetische Qualität zu?

1 Prophetie und Toleranz: Ein Blick ins Alte Testament

Vielfach wird die These vertreten, dass das Christentum, wie alle anderen monotheistischen Religionen, per se intolerant sei.² Die lange und leidvolle Geschichte von Religion und Gewalt lassen diese Bewertung auf den ersten Blick durchaus plausibel erscheinen: Beispiele aus der Missionsgeschichte, in denen das Christentum mit Zwang und Gewalt auf Kosten indigener Kulturen ausgebreitet wurde, werden ebenso herangezogen, wie der Hinweis auf die Kreuzzüge und die Verfolgung von Häretikern und Glaubensabweichlern im Mittelalter. Die Blutspur der Intoleranz reicht über die verschiedenen Formen eines gewaltbereiten religiösen Fundamentalismus und Fanatismus bis in die Gegenwart.

1 Zur Orientierung kann der jährliche Bericht der »United States Commission on International Religious Freedom« dienen (www.uscirf.gov).

2 Herbert Schnädelbach spricht davon, dass religiöse Toleranz keine christliche Tugend sei: Herbert SCHNÄDELBACH, *Der Fluch des Christentums – Die sieben Geburtsfehler einer altgewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren*, in: Robert LEICHT (Hg.), *Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums*. Streitbare Beiträge, Berlin 2001, 13–33, 20f.; Odo Marquard plädiert vor dem Hintergrund der angeblichen Intoleranz der monotheistischen Religionen für eine Wiederbelebung des Polytheismus:

Odo MARQUARD, *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Poly-mythie*, in: DERS., *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1995, 90–116.

3 Dtn 5,7.

4 Ex 20,2.

5 1 Kön 18.

6 Vgl. dazu exemplarisch die Begegnungen von Natan und David (2 Sam 12,1–14) oder von Elija und Ahab (1 Kön 18,16–19). Siehe dazu auch die Einführungen von Herbert NIEHR in: Erich ZENGER u. a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 42001, 210–223.

7 Zur Eigenart und Bedeutung der Prophetie in Israel vgl. Erich ZENGER, in: DERS. (Hg.), *Einleitung* (wie Anm. 6), 371–381.

8 Umfassende Darstellungen der Geschichte der Religionsfreiheit sind zu finden bei Heinrich LUTZ (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977; Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Das Grundrecht der Gewissensfreiheit*, in: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 28 (1970) 26–41; Joseph LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965.

Auch ein Blick auf die Propheten des Alten Testaments gibt zunächst keinen günstigeren Befund. Große und eindrucksvolle Prophetengestalten setzen sich für die Durchsetzung des Monotheismus ein und gehen der unmittelbaren Konfrontation mit den Göttern der Israel umgebenden Völker dabei nicht aus dem Weg. Immer wieder wird JHWH als ein »eifersüchtiger Gott«³ vorgestellt, der keine anderen Götter neben sich duldet.⁴ Die kraftvolle und machtbewusste Gestalt eines Propheten Elija im ersten Buch der Könige, der den Baalspriestern entgegentritt und sie bis zur physischen Vernichtung niederringt, kann aus heutiger Sicht nur schwer als Vorläufer eines toleranten Miteinanders verschiedener Religionen gesehen werden.⁵⁵

Ein perspektivischer Blick in das Alte Testament lässt zum Thema Religionsfreiheit allerdings gerade bei den Propheten auch noch andere Facetten erkennen, die ein weitaus komplexeres Bild ergeben. Da ist zum einen die charakteristische Polarität zwischen großen Prophetengestalten und den Königen Judas und Israels. Die Propheten stellen sich den Königen immer wieder entgegen und konfrontieren sie mit dem Willen JHWHs, dem das königliche Handeln ganz offenkundig nicht entspricht.⁶ Die Propheten nehmen damit eine Funktion wahr, welche die in der Antike übliche Sakralisierung des Königtums von Grund auf in Frage stellt. Der König ist ganz offenkundig nicht der erste Interpret des göttlichen Willens und damit der unumschränkte Herr über die Religion. Es bedarf einer eigenen vom König unabhängigen Institution, um den Willen Gottes zur Geltung zu bringen. Damit ist über das Verhältnis von Religion und staatlicher Macht eine erste wichtige Aussage zur Frage der Religionsfreiheit gemacht.

Noch deutlicher wird dies bei den großen Einzelpropheten – wie Jesaja, Jeremia oder Amos.⁷ Sie zeichnen sich aus durch eine scharfe Analyse und schonungslose Kritik der jeweiligen historischen Verhältnisse. Sie legen die Diskrepanz offen zwischen dem Willen JHWHs und der religiösen Praxis des Volkes und seiner Anführer. Insbesondere weisen sie auch auf soziale Missstände hin und machen damit deutlich, dass der Bund mit JHWH auch dort verletzt wird, wo die Rechte der Schwachen, der Armen und der Fremden nicht beachtet werden. Mit der Kategorie der Fremden kommen dabei zumindest indirekt die Aspekte fremder Kultur und Religion mit in den Blick. Verbunden wird die Kritik der gegenwärtigen Verhältnisse immer wieder mit einem visionären Ausblick auf eine Zukunft, in der das Volk Israel in vollkommener Übereinstimmung mit dem Willen Gottes lebt. Indem die Propheten den öffentlichen Religionsbetrieb und die gesellschaftlichen Verhältnisse kritisieren und sich dabei unmittelbar auf ihre Sendung durch Gott selbst berufen, nehmen sie in gewisser Weise gegenüber der Mehrheit des Volkes und seiner Führer Religionsfreiheit für ihre Person in Anspruch. Da ihre Worte allerdings durchweg nicht auf Zustimmung stoßen, werden sie selbst zum Objekt des Widerspruchs und der Verfolgung.

2 Ansätze zu einer Kultur der Toleranz in Antike und Mittelalter

Um nachzuzeichnen, welche Position das Christentum im Laufe seiner Geschichte zur Religionsfreiheit eingenommen hat, sollen im Folgenden einige Grundlinien skizziert werden.⁸ Zunächst sollen grundlegende Fragen identifiziert werden, die sich in diesem Zusammenhang stellen. Zum einen stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Freiheit im Selbstverständnis der jeweiligen Religion. Dieser Fragenkomplex beginnt bei der Frage nach der Bedeutung der Freiheit bei der Annahme des Glaubens und den Anstrengungen, neue Mitglieder für die Glaubensgemeinschaft zu gewinnen (Mission). Er geht über die Frage nach der Bedeutung der Freiheit bei einem Verlassen der Glaubensgemeinschaft bis

hin zur Freiheit, abweichende Meinungen in Glaubensdingen zu vertreten. Der zweite große Fragenkomplex bezieht sich auf die Bedeutung der Freiheit im Verhältnis zwischen Religion und Staat. Zunächst ist zu klären, inwiefern der Staat die Religionsausübung als eine öffentliche Angelegenheit betrachtet und eine entsprechende eigene Zuständigkeit in dieser Frage beansprucht. Sodann ist danach zu fragen, ob sich der Staat mit einer bestimmten Religion identifiziert (Staatsreligion) und wie er mit religiösen Minderheiten umgeht.

Der These von der grundsätzlichen Intoleranz des Monotheismus hält Arnold Angenendt in seiner grundlegenden Arbeit über Toleranz und Gewalt⁹ entgegen, dass die drei monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) darin übereinstimmen, die Innerlichkeit und das individuelle Ethos zu betonen. Dies trage in substantieller Weise zu Toleranz und Menschenwürde bei.¹⁰ Weil Gott allein auf das Innere schaue, sei ihm alles, was nicht diesem Inneren entspringe zuwider: »Gott nimmt nichts Erzwungenes an. Folglich hat es auch keinen Sinn, Menschen zum wahren Glauben zwingen zu wollen.«¹¹ So stellt Augustinus in seinen Schriften immer wieder heraus, dass der Mensch nur freiwillig glauben könne: »credere non potest nisi volens«.¹² Auch der Koran stellt in Sure 2 fest: »Es gibt keinen Zwang in der Religion.«¹³

Auf die Frage, ob man die Ungläubigen zum Glauben zwingen solle, antwortet Thomas in seiner *Summa theologiae*, dass man die Ungläubigen, die den Glauben noch nicht angenommen haben, wie die Juden und die Heiden, auf keine Weise zum Glauben nötigen solle.¹⁴ Der Grund liegt für ihn in der Eigenart des Glaubensaktes selbst: Der Glaube ist eine Sache des Willens. Er ist näherhin ein »Akt des Verstandes, in welchem dieser auf Geheiß des von Gott durch die Gnade bewegten Willens der göttlichen Wahrheit beistimmt; er unterliegt also freier Entscheidung in Hinordnung auf Gott«.¹⁵ Allerdings haben die Gläubigen das Recht, die Ungläubigen dazu zu nötigen, dem Glauben nichts in den Weg zu legen. Genannt werden im einzelnen: Gotteslästerungen (*blasphemiae*), bössartiges Zureden (*malae persuasiones*) und offene Verfolgung (*apertae persecutiones*). Diese Tatbestände rechtfertigen nach Thomas auch kriegerische Maßnahmen gegen die Ungläubigen (Kreuzzüge). Diese dürfen allerdings nicht das Ziel verfolgen, die Ungläubigen zum Glauben zu zwingen – »denn, wenn sie sie auch besiegt und gefangen hielten, würden sie es doch ihrer Freiheit überlassen, ob sie glauben wollen«.¹⁶

Ganz anders verhält es sich jedoch, wenn es sich nicht um Andersgläubige handelt, sondern um Abtrünnige. Während sie in der Praxis des Judentums und des Islams als Gottesfeinde zu eliminieren waren – bis hin zur Tötung – war das frühe Christentum in dieser Hinsicht toleranter.¹⁷ Auf der einen Seite galt die Weisung des Apostels Paulus, das Evangelium vor Verfälschungen zu bewahren.¹⁸ Dem diene die förmliche Ausschließung

9 Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt*. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007.

10 Ebd., 95.

11 Ebd., 98.

12 Tractatus in Joh. 26,2; CChrSL 36, 260.

13 Sure 2,256; Adel Theodor KHOURY, *Der Koran*, Gütersloh 2004, 105. Vgl. dazu Patricia CRONE, »Es gibt keinen Zwang in der Religion«.

Islam und Religionsfreiheit, in: *CIBEDO-Beiträge* (2008) 4-9; Christian W. TROLL, Welchen Stellenwert haben Menschenwürde und Religionsfreiheit im Islam?, in: Ludwig

BERTSCH u. a. (Hg.), *Viele Wege – ein Ziel*: Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen. Festgabe für Georg Evers zum 70. Geburtstag, Freiburg i. Br. 2006, 179-198.

14 *Summa theologiae* II-II

q.10, a.8, c.

15 *Summa theologiae* II-II

q.2, a.9, c.

16 *Summa theologiae* II-II

q.10, a.8, c.

17 ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 97; vgl. umfassend das Kapitel »Kein anderes Evangelium«, ebd., 232-294.

18 Gal 1,7.

19 In Gal 1,9 ordnet Paulus an, dass der, der ein anderes Evangelium verkündige, verflucht werden solle: hier fällt zum ersten Mal der sich später zum terminus technicus entwickelnde Begriff des *anathema*.

20 Mt 13,24-30.

21 Angenendt weist darauf hin, dass diese Position, die Gott und nicht den Menschen die letztgültige Aburteilung der Häretiker zuspricht, als »eschatologische Intoleranz« bezeichnet wurde, weil sie erst am Weltende, aber noch nicht in der Gegenwart stattfindet (ANGENENDT, *Toleranz* [wie Anm. 9], 235; unter Bezugnahme

derer, die ein falsches Evangelium verkünden, aus der sakramentalen *communio*.¹⁹ Auf der anderen Seite verzichtete man auf körperliche Gewalt. Die fehlgeleiteten Brüder galt es zu ertragen. Als Orientierung diente hier vor allem das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen.²⁰ Die Ablehnung Jesu, das Unkraut auszureißen und sein Gebot, Unkraut und Weizen wachsen zu lassen, deutete bereits die frühe Kirche als ein Verbot von vorzeitigem menschlichen Eingreifen. Das Verbrennen des Unkrauts sollte dem eschatologischen Gericht Gottes überlassen bleiben.²¹ Verstärkt wurde diese Sicht durch die paulinische Aufforderung, in allem die Liebe walten zu lassen, die alles ertrage (*caritas tolerat omnia*).²² Aus diesen Quellen entstand ein Toleranzverständnis, das dem Menschen als einem endlichen, sündhaften Geschöpf gerecht werden will, den es liebevoll zu ertragen gelte, auch wenn die Sünde, die er tut, in der Sache nicht gebilligt werden darf.²³ Diese Position wurde auch von Augustinus vertreten, der die auf Abwege Geratenen zunächst nur durch die Kraft des Wortes zur Einsicht zwingen wollte.²⁴ Angesichts der Auseinandersetzungen mit den Donatisten kam er allerdings zu einer Modifizierung dieser Auffassung und befürwortete den begrenzten Einsatz von Gewalt (Rutenschläge, Verbannung, Vermögensstrafen).²⁵ Er bezog sich hierzu auf ein biblisches Motiv, das dem lukanischen Gleichnis vom Gastmahl entnommen war²⁶: Dort befahl der Hausherr, die Menschen außerhalb der Stadt zu nötigen, in sein Haus zu kommen, um am Festmahl teilzunehmen (»compelle intrare«).²⁷ Freilich sind bei Augustinus auch diese Zwangsmaßnahmen im letzten auf die Umkehr des Abgeirrten ausgerichtet. Die Todesstrafe wäre mit dieser Zielsetzung nicht vereinbar gewesen.²⁸

Genau an diesem Punkt kommt es am Ende der Antike und zu Beginn des Mittelalters zu einer veränderten Sichtweise, die sich nur erschließt, wenn man die Rolle des Staates in diesem Zusammenhang näher betrachtet. Arnold Angenendt hat in seinem umfassenden Werk über Toleranz und Gewalt herausgestellt, dass die physische Eliminierung von Menschen, die die Grenzen der legitimen Religionsausübung in nach den damals geltenden Maßstäben inakzeptabler Weise überschritten hatten, in weitaus überwiegender Zahl durch die staatlichen Behörden und nicht durch die Institutionen der Religionsgemeinschaft selbst vollzogen wurde. Und zwar gilt dies in gleicher Weise für den vorchristlichen antiken Staat wie für den christlichen Staat der Spätantike und des Mittelalters. Angenendt erklärt diesen Tatbestand mit dem religionsgeschichtlichen Phänomen der »Gottesfeindschaft«.²⁹ Danach ist derjenige, der sich durch eine frevelhafte Tat zu einem Feind Gottes oder der Götter macht, aus der Gemeinschaft auszuschließen und physisch zu beseitigen, da sich anderenfalls der Gotteszorn nicht nur auf ihn selbst, sondern auch auf seine ganze Umwelt ergießen würde. Insofern bestand für das antike Gesellschaftsverständnis eine ausdrückliche staatliche Pflicht zur Beseitigung der Gotteslästerer, um durch ihre physische Existenz

auf: Carsten COLPE, Formen der Intoleranz. Altkirchliche Autoren und ihre antipagane Polemik, in: Rainer KAMPLING / Bruno SCHLEGELBERGER, *Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen*, Berlin 1996, 87-123, 93).

22 1 Kor 13,7; vgl. 2 Kor 11,26f.

23 Rainer Forst hat in seiner Frankfurter Habilitationsschrift »Toleranz im Konflikt« herausgearbeitet, dass das Neue Testament für den gesamten europäischen Diskurs der Toleranz bis in die Neuzeit hinein von zentraler Bedeutung sei: Rainer FORST,

Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2003, 58.

24 AUGUSTINUS, Epistula 93, V (17), CSEL 34,2.

25 Zu den Akzentverschiebungen in der Position des Augustinus vgl. ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 236-239; Klaus SCHREINER, »Tolerantia«. Begiffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus, in: Alexander PATSCHOVSKY / Harald ZIMMERMANN (Hg.), *Toleranz im Mittelalter*

(Vorträge und Forschungen 45), Sigmaringen 1998, 355-389.

26 Lk 14,15-24.

27 Lk 14,23; AUGUSTINUS, Epistula 93, III (10), CSEL 34,2.

28 Vgl. dazu ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 238. Diese Position vertreten auch Klaus Schreiner (Klaus SCHREINER, *Toleranz*, in: GGB, Bd. 6 [1990] 445-605, 467) und Rainer Forst (FORST, *Toleranz* [wie Anm. 23], 78).

29 ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 245-248.

das öffentliche Wohl nicht zu gefährden. Das Motiv der Gottesfeindschaft ist damit zum einen ein wichtiges Moment, um die Verfolgung der Christen durch den römischen Staat religionsgeschichtlich einzuordnen. Es erklärt aber auch warum der spätantike Staat, in dem sich die religionspolitische Konstellation verändert hatte und nun das Christentum zur dominierenden Religion geworden war, in einen regelrechten Zielkonflikt geraten musste zwischen der staatlichen Pflicht zur Beseitigung der Gotteslästerer auf der einen Seite und dem christlichen Gebot der Gewaltlosigkeit auf der anderen. Angenendt weist darauf hin, dass Konstantin diesen Konflikt durch einen insgesamt als maßvoll einzuordnenden Umgang mit den zu verfolgenden Ketzern zu lösen suchte.³⁰ Das heißt, dass in der Regel die Verbannung an die Stelle der Hinrichtung trat. Doch finden sich bereits in dieser Zeit Ansätze zu einem schärferen Vorgehen, das sich in deutlicher Weise in den strafrechtlichen Bestimmungen des spätantiken Codex Iustinianus niederschlug.³¹ Zur ersten Hinrichtung eines Häretikers im Westen des Reiches kam es 385 in Trier. Bezeichnender Weise wurde dieses Vorgehen von so prominenten Zeitgenossen wie Martin von Tours und Ambrosius von Mailand auf das schärfste verurteilt.³²

In dieser entschieden kritischen Haltung gegenüber einem gewaltsamen Vorgehen gegen Ketzer und Häretiker hat sich im Laufe der Zeit eine deutliche Akzentverlagerung ergeben. So rechtfertigte beispielsweise Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert die Vollziehung der Todesstrafe durch die staatliche Gewalt durch den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit von Vergehen und Strafe innerhalb der mittelalterlichen Rechtspraxis: Wenn schon Falschmünzer und andere Übeltäter ohne weiteres durch die weltlichen Fürsten von Rechts wegen dem Tod überliefert werden, dann könnten um so mehr die Häretiker, die sich ja durch ihr Vergehen gegen den Glauben einer viel schwerer wiegenden Verfehlung schuldig gemacht haben, nicht nur aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, sondern auch rechtmäßig getötet werden.³³ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch eine veränderte Interpretation des Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen: Wenn nämlich sichergestellt sei, dass mit dem Unkraut kein Weizen ausgerissen wird, wenn also die Schuld des Angeklagten eindeutig feststehe und ihre Verwerflichkeit allgemein anerkannt werde, dann könne dieser, nachdem er die Möglichkeit zur Umkehr endgültig ausgeschlagen hat, aus der Glaubensgemeinschaft ausgeschlossen und mit dem Tod bestraft werden.³⁴ Mit Blick auf die eingangs formulierten Fragen zur Stellung der Religion in der staatlichen Ordnung ist an dieser Stelle also eindeutig festzuhalten, dass der antike und der mittelalterliche Staat Fragen der Religionsausübung als eine öffentliche Angelegenheit betrachtete für die er mit Blick auf die Sicherung des Gemeinwohls eine eigene Zuständigkeit in Anspruch nahm und damit gegebenenfalls auch Zwangsmaßnahmen rechtfertigen konnte.

Für die geschichtliche Entwicklung der Religionsfreiheit ist es des weiteren bedeutend, dass der römische Staat nach Wegen suchte, um religionspolitische Lösungen für die durch Eroberung in das römische Reich eingegliederten Völker mit anderen Kulturen und Religionen zu finden. In der Regel geschah dies durch eine Identifikation der fremden Götter mit entsprechenden römischen Gottheiten. Dies war in einem polytheistischen Kontext

30 Ebd., 249; vgl. dazu Klaus M. GIRARDET, Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantin d. Gr., in: Ekkehard MÜHLENBERG (Hg.), *Die Konstantinische Wende*, Gütersloh 1998, 9-122.

31 ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 249f.

32 Vgl. dazu die Lebensbeschreibung des heiligen Martin von Tours von Sulpicius Severus; Friedrich PRINZ, Der Testfall. Das Kirchenverständnis Martin von Tours und die Verfolgung der Priscillianer, in: *Hagiographica* 3 (1996) 1-13.

33 *Summa theologiae* II-II q.11, a.3, c.

34 *Summa theologiae* II-II q.10, a.8, c; q.11, a.3, c.

35 Dazu ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 101-107.

36 Ebd., 102.

37 Ebd., 320-327.

relativ leicht möglich. Das System ließ sich jedoch für den ausgeprägten Monotheismus des jüdischen Volkes nicht anwenden. Hier entwickelte der römische Staat die Rechtsfigur der »*religio licita*«. ³⁵ Sie geht vom Nebeneinander verschiedener Religionsgruppen aus, deren Verhältnis zueinander dadurch geregelt wird, dass die vorherrschende Religion die Existenz der anderen akzeptiert und ihren Anhängern eine interne Kultausübung und die bürgerlichen Grundrechte gewährt, ihnen gleichzeitig aber auch bestimmte Beschränkungen auferlegt, die sich vor allem in einer höheren Steuerlast niederschlugen. ³⁶ Durch die Legitimierung der Kultausübung war die Gefahr der Gottesfeindschaft gebannt und den religionsfremden Gruppierungen die Teilhabe an den allgemeinen Bürgerrechten ermöglicht. Diese im Kontext des römischen Rechts entwickelte Lösung muss – auch wenn sie aus heutiger Sicht deutliche Defizite hinsichtlich voller Freiheit und Gleichberechtigung in der Religionsausübung aufweist – als eine erste bedeutende Toleranzleistung bewertet werden. Der später christlich geprägte Staat hat sie gegenüber den anderen monotheistischen Religionen ebenso praktiziert wie die islamisch regierten Staaten. Diese erste historische Form eines institutionalisierten Minderheitenschutzes setzt freilich einen funktionierenden Staat voraus, der in der Lage ist, religiöse Minderheiten vor gewaltsamen Übergriffen zu schützen.

3 Herausbildung der Religionsfreiheit im religionsneutralen säkularen Staat

In der Nachfolge der Antike hatte sich in Europa eine Staats- und Gesellschaftsform entwickelt, die ganz vom Christentum als prägender geistiger und religiöser Kraft bestimmt war. Die alles bestimmende Wahrheit war die Wahrheit des christlichen Glaubens. Die Kirche war die Hüterin und letztverantwortliche Interpretatorin dieser Wahrheit, der Staat ihr »weltlicher Arm«. Nur innerhalb dieser Wahrheit konnte es letztlich auch Freiheit geben. Demgegenüber konnte der Irrtum kein Recht für sich beanspruchen. Wer sich also gegen diese Wahrheit stellte, stellte sich damit zugleich gegen die Gesellschaft, er galt als Feind des Menschengeschlechts, als Frevler, dem man in letzter Konsequenz keine Daseinsberechtigung mehr zugestand.

Mit den Kirchenspaltungen des 16. Jahrhunderts und den nachfolgenden Konfessionskriegen kam es zu einer völlig veränderten Situation. Die das christliche Mittelalter prägende Einheit von Kirche und Staat konnte in dieser Form nicht mehr weiterbestehen. Wenn in diesem Zusammenhang von der Entstehung des säkularisierten Staates gesprochen wird, dann bedeutete dies zunächst, dass die kirchlichen Autoritäten ihren unmittelbaren Einfluss auf staatliches Handeln weitgehend verloren. Auf der anderen Seite dachte der sich in dieser Zeit herausbildende neuzeitliche Staat nicht daran, auf seine Zuständigkeit für die religiösen Angelegenheiten seiner Untertanen zu verzichten: Der Landesherr bestimmte die Religion, die in seinem Territorium zu praktizieren war (*cuius regio eius religio*), und übte selbstverständlich auch die unmittelbare Kirchengewalt aus (landesherrliches Kirchenregiment). In Kontinuität zum antiken und mittelalterlichen Staat sahen sich die Landesherren auch weiter in der Pflicht, im öffentlichen Interesse Gottesfeinde zu verfolgen und zu bestrafen. Angenend hat darauf hingewiesen, dass dies nun vielfach in eigener Regie der staatlichen Behörden geschah, also ohne Beteiligung der kirchlichen Instanzen und damit oftmals ohne kirchliche Feststellung des tatsächlichen Vorliegens einer Häresie. Im Ergebnis führte dies nicht selten zu einem erheblichen Ansteigen der Verurteilungen. ³⁷ Mit Blick auf die Entwicklung der Religionsfreiheit als individuelles Freiheitsrecht kann somit in dieser ersten Phase der Entwicklung des säkularen Staates noch keine wesentliche Veränderung festgestellt werden.

Die Herausbildung der Religionsfreiheit als regulatives Prinzip des Zusammenlebens in einer Gesellschaft, die durch einen zunehmenden religiösen und weltanschaulichen Pluralismus geprägt ist, ist in untrennbarer Weise mit der Aufklärung verbunden. Ein deutlicher Indikator für eine veränderte Positionierung des Staates hinsichtlich seiner eigenen Verantwortung und Zuständigkeit in Fragen der öffentlichen Religionsausübung ist dabei die offizielle Abschaffung des Straftatbestands der Gotteslästerung. Religionsdelikte werden von nun an nur noch unter dem Aspekt der öffentlichen Ordnung verfolgt: Die Gewährleistung des Religionsfriedens ist das im Sinne des Gemeinwohls zu sichernde Gut und nicht der Schutz vor frevelhaften Verfehlungen gegen die göttliche Ordnung.³⁸ Damit war ein wesentlicher Schritt hin zu einem religionsneutralen Staat gemacht, der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen ein friedliches Zusammenleben ermöglicht. Übersehen werden darf jedoch nicht, dass die Position des »aufgeklärten Staates« zu Religion und Kirche keineswegs durchweg als »neutral« bewertet werden kann. In der Philosophie der Aufklärung und in der Haltung ihrer Protagonisten ist eine Grundströmung unverkennbar, die dem traditionellen Christentum im Allgemeinen und der Kirche mit ihren hierarchischen Strukturen im Besonderen ausgesprochen kritisch, bisweilen auch feindlich gegenübertrat. Gleichzeitig nahmen auch »aufgeklärte Regierungen« weiterhin weitreichende Kompetenzen zur Regelung innerkirchlicher Fragen für sich in Anspruch. Insofern kann also schwerlich von einem religionsneutralen Staat im heutigen Verständnis die Rede sein.³⁹

Mit Blick auf die Frage der Religionsfreiheit zeigt das 19. Jahrhundert somit ein ausgesprochen komplexes Bild, mit verschiedenen Konstellationen und unterschiedlichen Verständnissen. Die Idee des modernen aufgeklärten Staates trat sehr leicht in ein durchaus spannungsreiches Verhältnis zu Christentum und Kirche. Religionsfreiheit konnte hier vor allem als ein Recht verstanden werden, das sich zunächst einmal gegen die Kirche richtete. Im Hintergrund stand freilich ein Kirchenbild, das von einer alle gesellschaftlichen Bereiche prägenden und dominierenden Staatsreligion ausging. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Erklärung der Menschenrechte von 1789 kirchlicherseits vielfach wie eine Kriegserklärung verstanden wurde. Sie wurde vor allem als Ausdruck eines antichristlichen und antikirchlichen Geistes gedeutet, was den großen Widerstand gegen die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Päpste des 19. Jahrhunderts verständlich macht. An dieser Spannungslage wird eine innere Problematik des aufgeklärten Staates deutlich: In dem Maße wie der Staat selbst eine weltanschauliche Position einnahm, war er der Kirche und dem Christentum gegenüber in gewisser Weise voreingenommen und damit nicht mehr wirklich neutral.⁴⁰ Demgegenüber hielt man auf kirchlicher Seite noch lange an dem klassischen Kooperationskonzept zwischen Kirche und Staat fest, das von einer dominierenden durch den Staat privilegierten Konfession ausging. Den anderen Religionsgemeinschaften wurde im Ergebnis lediglich der Status

38 Vgl. dazu ebd., 337f.

39 Am Beispiel der Geschichte des Königreich Württemberg weist Angenendt darauf hin, dass eine »aufgeklärte Kirchenpolitik« nicht selbstverständlich auch mit Gewährung von Religionsfreiheit verbunden, sondern oftmals bestrebt war, die kirchlichen Verhältnisse bis in Detailfragen hinein umfassend zu regulieren (ebd., 343).

40 Forst spricht in diesem Zusammenhang von einem »Fanatismus der Toleranz« (FORST, *Toleranz* [wie Anm. 23], 366).

41 Vgl. ANGENENDT, *Toleranz* (wie Anm. 9), 343.

42 Vgl. den umfassenden Artikel von Mariano DELGADO, Vierzig Jahre ›Dignitatis humanae‹ oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog, in: *ZMR* 89 (2005) 297-310.

43 Vgl. dazu ebd., 300 (mit weiteren Nachweisen).

44 Walter KASPER, *Wahrheit und Freiheit*. Die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils, Heidelberg 1988, 11.

45 Ebd., 22.

einer *religio licita* zuerkannt. Religionsfreiheit wurde hier verstanden als Toleranz ohne volle Gleichstellung. Die Idee eines säkularen Staates muss aber nicht notwendigerweise mit einem christlichen Grundansatz unvereinbar sein: Dies zeigt in exemplarischer Weise die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von 1776, die Religionsfreiheit vor allem im Sinne einer Autonomie der Religionsgruppen verstand. In eine ähnliche Richtung zielte die katholische Emanzipationsbewegung des 19. Jahrhunderts. Sie stellte sich gegen die staatlicherseits beanspruchten ausgedehnten Kirchenkompetenzen und propagierte die Freiheit der Konfessionen und Religionen mit jeweils innerer Autonomie. Glaubensangelegenheiten werden hier als rein innerkirchliche und damit staatsfreie Angelegenheiten verstanden.⁴¹ Damit schließt sich in gewisser Weise der Kreis zur Sichtweise der frühen Kirche.

4 Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit

Diese hier nur skizzierte differenzierte Diskussionslage zum Thema Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert erklärt zum einen die besondere Bedeutung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit. Sie macht aber auch nachvollziehbar, warum es gerade an dieser Stelle zu einer durchaus kontroversen Diskussion auf dem Konzil kam, die auch fast fünf Jahrzehnte nach dem Konzil noch nicht vollständig beendet ist.⁴²

Eine nicht zu vernachlässigende Minderheit der Konzilsväter sah in der Erklärung »*Dignitatis humanae*« einen Bruch mit der Lehrtradition der Päpste des 19. Jahrhunderts in dieser Frage, der im letzten eine Kapitulation vor dem neuzeitlichen Relativismus und Indifferentismus bedeuten würde. Sie wollten für die kirchliche Einordnung der Religionsfreiheit an der klassischen Formel festhalten, wonach Freiheit nur der Wahrheit, nicht aber dem Irrtum zustehe.⁴³

Auch wenn in Bezug auf die Einordnung und Bewertung der Religionsfreiheit durch das Konzil ein neuer und bedeutsamer Akzent gesetzt wurde, sah die Mehrheit der Konzilsväter und der nachkonziliaren Theologen die Konzilsklärung »*Dignitatis humanae*« doch in der Kontinuität der katholischen Lehrentwicklung zu dieser Frage. In seiner umfassenden Studie zu »*Dignitatis humanae*« stellt Walter Kasper heraus, dass sich die Verurteilung der modernen Freiheitsgeschichte durch die Päpste des 19. Jahrhunderts gegen ein ganz bestimmtes Verständnis der Religions- und Gewissensfreiheit richte, dem man in der Tat eine letztlich indifferente Haltung gegenüber der Wahrheit oder einen autonomistischen Rationalismus vorwerfen könne.⁴⁴ Ohne sich zu dieser Positionierung in Widerspruch zu setzen, konnte das Konzil an eine von der Menschenrechtserklärung der französischen Revolution unabhängige katholische naturrechtliche Tradition von der Würde der menschlichen Person anknüpfen, die in der scholastischen Schulphilosophie des 16. Jahrhunderts entfaltet wurde. Neu ist dabei nach W. Kasper also nicht die Lehre von der Würde der menschlichen Person oder die Sicht der Wahrheitsfrage, sondern dass »*Dignitatis humanae*« »klarer als die bisherige Doktrin zwischen der moralisch-theologischen Ordnung einerseits und der juridisch und politischen Ordnung andererseits unterscheidet. Damit nimmt sie auf ihre Weise die neuzeitliche Unterscheidung von Moralität und Legalität auf.«⁴⁵

Das Konzil anerkennt mit seiner Erklärung das Faktum eines gesellschaftlichen Pluralismus, in dem verschiedene Religionen und weltanschauliche Orientierungen zusammenleben. Ein friedliches Zusammenleben setzt voraus, dass jeder die Freiheit des

anderen respektiert. Was aber nicht heißt, dass man seine inhaltliche Position damit teilen würde oder müsste. In die klassische Terminologie übersetzt würde das bedeuten, dass eben nicht der Irrtum anerkannt wird, sondern das »irrende Gewissen« als Gewissen respektiert wird. Die Anerkennung gilt also nicht der inhaltlichen Positionierung, sie gründet vielmehr im Respekt vor der unveräußerlichen Würde des individuellen Menschen.

Von entscheidender Bedeutung ist von daher die Verbindung von Religions- und Gewissensfreiheit in dem Konzilsdokument: »Die Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von Zwang 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.«⁴⁶

Durch die Einbeziehung des Gewissens wird die Freiheit des Einzelnen nicht nur gegenüber Staat und Gesellschaft, sondern auch innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaft abgesichert. Das Gewissen ist damit auch von den Religionsgemeinschaften zu respektieren. Insoweit ist an dieser Stelle auch die Möglichkeit des Religionswechsels oder des Austritts aus der Religionsgemeinschaft als Bestandteil der Religionsfreiheit grundgelegt. Das Recht auf Religionsfreiheit bleibt ausdrücklich auch denen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen.⁴⁷ Damit gelingt eine wichtige Klärung im Verhältnis von Wahrheit und Freiheit: Alle Menschen sind (moralisch) »verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren«. Diese Pflicht ist jedoch keine äußere, sondern eine innere Pflicht: Sie berührt und bindet die Menschen in ihrem Gewissen. Die Wahrheit erhebt ihren Anspruch nicht anders »als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.«⁴⁸

Den entscheidenden Grund dafür, dass die Religionsfreiheit jedem Menschen erhalten bleibt, unabhängig davon, ob er von ihr in der rechten Weise Gebrauch macht, sieht das Konzil darin, dass dieses Recht nicht in der subjektiven Verfassung einer Person begründet liegt, sondern im Wesen und in der Würde der menschlichen Person. Eine der wichtigsten Leistungen des Konzils dürfte es daher sein, dass es sich nicht einfach einem vorgegebenen Verständnis von Religionsfreiheit angeschlossen hat – und damit in Bezug auf seine historischen Gegner in gewisser Weise »eingelenkt« hätte, sondern einen eigenen authentischen Zugang zum Gedanken der Religionsfreiheit entwickelt hat. Im zweiten Artikel des Dokuments stellt das Konzil fest, »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.«

46 Dignitatis humanae 2.

47 Dignitatis humanae 2. Bedeutung hat diese Aussage aus historischer Sicht aber auch in der aktuellen Diskussion (insbesondere in Bezug auf den Islam)!

48 Dignitatis humanae 1. Vgl. hierzu die Unterscheidung von Walter Kasper zwischen moralisch-theologischer Ordnung und politisch-juridischer Ordnung: KASPER, *Wahrheit* (wie Anm. 44).

49 Dignitatis humanae 9, 11.

50 Ausdrücklich nimmt Dignitatis humanae 12 darauf Bezug: »Gewiss ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes – im Wechsel der menschlichen Geschichte – eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war; aber die Lehre der Kirche, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert.«

51 Dignitatis humanae 10.

52 Dignitatis humanae 11.

53 Dignitatis humanae 10.

54 Vgl. dazu auch die Explikation des christlichen Glaubens an Erlösung im Rahmen einer Analytik der Freiheit von Thomas Pröpper in seiner grundlegenden Studie: THOMAS PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*. Eine Skizze zur Soteriologie, München 21988.

Es erfolgt eine biblische Begründung durch das Beispiel Jesu und der Apostel: Die Heilige Schrift zeigt, »wie Christus die Freiheit des Menschen in Erfüllung der Pflicht, dem Wort Gottes zu glauben, beachtet hat und belehrt uns über den Geist, den die Jünger eines solchen Meisters anerkennen und dem sie in allem Folge leisten sollen.«⁴⁹ Bemerkenswert ist hier die ausdrückliche Bezugnahme auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen: damit schließt sich der Kreis zur Argumentation der frühen Kirche.⁵⁰ Nach der Lehre des Konzils gründet die Religionsfreiheit aber vor allem in der theologischen Eigenart des Glaubensaktes. Es gehört zum Grundbestand katholischer Lehre, dass »der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten soll, dass dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf. Denn der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt.«⁵¹ Durch den Ruf Gottes werde der Mensch zwar in seinem Gewissen verpflichtet, er werde aber nicht gegen seinen Willen gezwungen.⁵² Von daher entspreche es völlig der »Wesensart des Glaubens, dass in religiösen Dingen jede Art von Zwang von seiten der Menschen ausgeschlossen ist.«⁵³

Mit dieser theologischen Grundlegung bleibt die Religionsfreiheit nicht nur eine äußere, formale Freiheit, ein Freiheitsraum, der durch die staatliche Ordnung garantiert und wo nötig auch verteidigt wird. Der letzte und tiefste Sinn dieser Freiheit ist der existentielle Vollzug der inneren Freiheit. Der Glaube wird dabei als ein umfassendes existentielles Freiheitsgeschehen verstanden: Nur im freien Akt der Selbstbindung, der von der Gnade Gottes ermöglicht und getragen ist, kann der Mensch zur Vollendung seines Wesens in der Beziehung zu Gott gelangen.⁵⁴ Der Mensch kann zur Vollendung seiner Freiheit finden, er kann diese Vollendung aber auch verfehlen. Um der Freiheit willen muss diese Möglichkeit des individuellen Scheiterns als ein Teilmoment des umfassenden Freiheitsgeschehens hingenommen werden.

Die im Konzilsdokument »Dignitatis humanae« grundgelegte theologische Begründung der Religionsfreiheit macht deutlich, dass die Religionsfreiheit nicht eine Konzession an den Zeitgeist ist, sondern im Glauben selbst gründet. Dieser inhaltliche Beitrag zur Religionsfreiheit dient aber nicht nur der Selbstvergewisserung und der Standortbestimmung der Kirche in der modernen Gesellschaft, mit ihm leistet die Kirche auch einen wichtigen Dienst für die Gesellschaft als ganze: Sie bietet aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus eine inhaltliche Begründung und Entfaltung des Rechtes auf Religionsfreiheit an. Dies kann der religionsneutrale Staat selbst nicht leisten. Er ist aber in Bezug auf die Werte, die dem Zusammenleben der Menschen innerhalb eines Gemeinwesens zu Grunde liegen, ganz entscheidend auf die Grundhaltungen und -überzeugungen seiner Bürger angewiesen. Insofern ist es auch im modernen Staat legitim, dass religiös begründete Werte das Leben der Gesellschaft mitprägen und mitbestimmen – sofern die Religionsfreiheit der anderen, dadurch keinen Schaden nimmt.

5 Religionsfreiheit und prophetisches Zeugnis

Am Ende dieser kurzen Überlegungen, die nur einige Aspekte skizzieren, nicht aber eine angemessene Darstellung der historischen Entwicklung der Religionsfreiheit zu bieten vermochten, sollte zumindest das eine deutlich geworden sein: dass die Religionsfreiheit kein Gedanke ist, der von außen an Glauben und Kirche herangetragen wird, sondern eine innere Entsprechung im christlichen Glaubensverständnis selbst besitzt.

Der Einsatz für die Religionsfreiheit dient von daher dem Glauben, weil äußere und innere Freiheit Grundvoraussetzung für die Annahme des Glaubens und damit auch für

seine fruchtbare Verkündigung und Ausbreitung ist. Insofern ist die Religionsfreiheit unabdingbare Voraussetzung für die Mission. Der Einsatz für Religionsfreiheit ist aber nicht allein dadurch motiviert, der Kirche den für ihre Aktivitäten erforderlichen Handlungsspielraum zu sichern. Der Einsatz für Religionsfreiheit nimmt die Freiheit aller Menschen in den Blick und setzt sich auch für die Religionsfreiheit der Menschen ein, die keine Christen sind und durch missionarische Aktivitäten nach menschlichem Ermessen kaum je erreicht werden können. In dieser universalen Weite wird der Einsatz für Religionsfreiheit selbst zu einem missionarischen Zeugnis eigener Art. Dieser Einsatz legt Zeugnis ab für die umfassende Freiheit, zu der alle Menschen von Gott berufen sind. Eine Freiheit, die dazu bestimmt ist, ihre höchste Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott selbst zu finden und die darum der tiefste und umfassendste Grund für die unveräußerliche Würde eines jeden einzelnen Menschen ist.

Im Lichte dieses universalen eschatologischen Horizonts erschließt sich zugleich die prophetische Qualität, die einem vom Glauben motivierten Einsatz für umfassende Religionsfreiheit zukommt. Wie bei den großen Prophetengestalten des Alten Testaments ist das Wort, das Gott in die Gegenwart seines Volkes spricht, auch heute keine allgemeine und abstrakte Rede, sondern das deutliche Benennen von konkreten Missständen und himmel-schreiendem Unrecht. Die konkrete Solidarität mit Menschen, die unter Ausgrenzung, Entrechtung und Verfolgung zu leiden haben, ist ein überzeugendes Zeichen für die Glaubwürdigkeit der Botschaft Jesu vom Reich Gottes und ein Ausweis der Wirkmächtigkeit dieser Botschaft, die nicht nur die Vision einer fernen Zukunft ist, sondern eine Kraft besitzt, die in unsere Gegenwart hineinreicht und sie schon heute zu verändern vermag.

Zusammenfassung

Nach einem Blick in das Alte Testament und seiner prophetischen Tradition wird die Antike und das Mittelalter auf Toleranz und Religionsfreiheit hin befragt. Hier haben die monotheistischen Traditionen mit der Betonung der Innerlichkeit und das römische Recht über die Konstruktion der »*religio licita*« wichtige Impulse für die moderne Entwicklung bereitgestellt. Danach wird das Verhalten der katholischen Kirche in den letzten 200 Jahren gegenüber der Religionsfreiheit dargestellt. Auf dem II. Vatikanum konnte man schöpferisch dem modernen Konzept der Religionsfreiheit eine religiös-theologische Begründung liefern – etwas, das der säkulare Staat nicht bieten kann. Nicht zuletzt deswegen kann heute die Forderung nach Religionsfreiheit als prophetisches Zeugnis angesehen werden.

Abstract

After looking at the Old Testament and its prophetic tradition, the article examines antiquity and the Middle Ages with respect to tolerance and religious freedom. Important impulses for the modern development are provided by the monotheistic traditions with their emphasis on interiority and by Roman law concerning the construction of the »*religio licita*.« The conduct of the Catholic Church towards religious freedom over the past 200 years is then presented. At the Second Vatican Council one was able to provide a religious-theological foundation for the modern concept of religious freedom in a creative way (something which the secular state cannot offer). Not least of all for this reason the demand for religious freedom can be regarded today as prophetic witness.