

---

# Die katholische Kirche und die Religionsfreiheit

von Hans Maier \*

## Zusammenfassung

Der Beitrag schildert zunächst den Aufbruch der Menschenrechtsbewegungen seit dem 18. Jahrhundert und arbeitet das Besondere, Neue gegenüber den älteren Freiheitsbewegungen heraus. Auf diesen freiheitlichen Aufbruch erfolgten die Reaktionen von Kirche und Theologie – von den Stellungnahmen zu den modernen Revolutionen bis zur Gegenwart. Eine besondere Darstellung verdient ein Problem der Religionsfreiheit, in dem sich die aktuelle Problematik ihrer heutigen Geltung spiegelt, nämlich die Freiheit, die Religion zu wechseln.

## Schlüsselbegriffe

- Religionsfreiheit
- Menschenrechte
- Kirchliche Reaktion
- Religionswechsel
- Verfolgungen

## Abstract

The article first describes the emergence of human rights movements since the 18th century and presents in detail what is special and new here vis-à-vis the older freedom movements. The reactions of the Church and of theology followed this liberal awakening – from the statements about the modern revolutions up to the present time. One problem with religious freedom that reflects the current problematical nature of its present-day validity merits a special exposition, namely the freedom to change one's religion.

## Keywords

- religious freedom
- human rights
- Church reaction
- changing one's religion
- persecutions

## Sumario

El artículo describe el empuje de los movimientos a favor de los derechos humanos desde el siglo XVIII y muestra lo especial y nuevo respecto a los movimientos anteriores por la libertad. Esto condujo a reacciones de la Iglesia y la teología: desde las declaraciones sobre las revoluciones modernas hasta el presente. Especial atención merece un problema de la libertad religiosa, en el que se refleja la problemática actual de su validez, es decir, la libertad para cambiar de religión.

## Palabras clave

- libertad religiosa
- derechos humanos
- reacción eclesial
- cambio de religión
- persecuciones

Religionsfreiheit als subjektiver Anspruch des Einzelnen, als persönliches Recht des Bürgers ist ein Postulat der Moderne. Sie tritt als öffentliche Forderung zu einer Zeit hervor, in der die alte Einheit von Religion und Politik sich aufzulösen beginnt, rivalisierende religiöse Bekenntnisse in der Öffentlichkeit um Macht und Einfluss ringen und der Staat immer häufiger mit Religionskonflikten konfrontiert und als Schlichter in Anspruch genommen wird. In den modernen staatlichen Verfassungen nimmt die Religionsfreiheit seit dem 18. Jahrhundert vorläufige Gestalt an – historisch zuerst in den Vereinigten Staaten und in Frankreich.

Die moderne Religionsfreiheit hat jedoch auch eine Wurzel in der Vergangenheit von Kirche und Christentum. Geschichtlich gründet sie in der *christlichen Freisetzung des Glaubens* gegenüber den Staatskulten der antiken Welt. Den frühchristlichen Gedanken, dass in Gewissensfragen Zwang von Übel ist, hat die Theologie nie gänzlich aufgegeben – trotz einer weitgehend *gegen* die Religionsfreiheit gerichteten Praxis im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, als der Gedanke der *res publica christiana*, der Einheit von Staat und Religion das gesamte kirchliche Denken beherrschte. An diese – teilweise verschüttete – Überlieferung konnte das Zweite Vaticanum in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis Humanae*) anknüpfen.

Das Verhältnis der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit ist ein Ausschnitt, ein Teilstück ihres Verhältnisses zu den *Menschenrechten*. Dieses Verhältnis ist bekanntlich ambivalent. Menschenrechte und Menschenwürde sind nicht denkbar ohne das jahrhundertelange Werk christlicher Erziehung und Bildung im Abendland. Sie konnten sich nur entfalten in einer Welt, die geprägt war von dem Bewusstsein des unendlichen Wertes der Einzelseele. Aber ebenso gilt unleugbar, dass die katholische Kirche Idee und Bewegung der Menschenrechte, so wie sie in den modernen Revolutionen des 18. Jahrhunderts hervortraten, anfangs mit Skepsis, ja mit unverhohlener Ablehnung betrachtet hat, ehe sich zu Ende des 19. Jahrhunderts, vor allem seit Papst Leo XIII., und vollends im 20. Jahrhundert bei den Päpsten Johannes XXIII. und Johannes Paul II. eine Annäherung vollzog.

Wenn wir heute Kirche und Menschenrechte in einem Atem nennen können, so stehen wir damit am Ende eines langen Weges – eines Weges, der gekennzeichnet ist von Enttäuschungen und Rückschlägen ebenso wie von Erwartungen und Hoffnungen. Ich will Ihnen diesen Weg in drei Schritten nachzeichnen.<sup>1</sup> Zunächst möchte ich den *Aufbruch* der Menschenrechtsbewegungen seit dem 18. Jahrhundert schildern und das Besondere, Neue gegenüber den älteren Freiheitsbewegungen herausarbeiten (I). Sodann möchte ich die *Reaktionen* von Kirche und Theologie auf diesen freiheitlichen Aufbruch darstellen – von den Stellungnahmen zu den modernen Revolutionen bis zur Gegenwart (II). Zuletzt möchte ich den Blick auf ein Problem der Religionsfreiheit richten, in dem sich die aktuelle Problematik ihrer heutigen Geltung spiegelt, nämlich die Freiheit, *die Religion zu wechseln* (III).

\* Vortrag in Mainz am 7.12.2018 im Rahmen der Jahrestagung des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen e. V. »Religionsfreiheit – gefährdetes Menschenrecht?«

1 Zum Folgenden: Hans MAIER, Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 55 (2014) 21-42; DERS., Menschenrechte. Eine Einführung in ihr Verständnis, Kevelaer 2015.

## I Das Neue: die allgemeine Freiheit

Freiheiten, Privilegien, Rechte für einzelne Menschen oder Gruppen von Menschen hat es auch in älteren, in vorrevolutionären Gesellschaften schon gegeben.

Aber Menschen- und Bürgerrechte als Katalog, System, Bestandteil von Verfassungen<sup>2</sup> sind erst in den modernen Revolutionen erkämpft und durchgesetzt worden. Von ihnen sprechen wir erst dort, wo die überlieferten konkreten *Freiheiten* der Ständegesellschaft in eine *allgemeine Freiheit des Menschen* umgedacht werden; und eben dies vollzog sich in den Menschenrechte-Erklärungen des 18. Jahrhunderts und in der zugehörigen Naturrechtslehre.

Versuchen wir das Neue des Vorgangs zu kennzeichnen. Vier Züge treten als Charakteristika des neuen Menschenrechts hervor. Erstens ist es *allumfassend*, universal; es betrifft nicht diesen oder jenen Menschen, sondern alle, nicht Franzosen, Engländer, Spanier, Deutsche, sondern den Menschen schlechthin. Alles, »was menschliches Antlitz trägt« (in der Sprache der Zeit) ist Träger solcher Rechte; es gibt hier keinen Unterschied nach Nationen, Ständen, Klassen, ja selbst die Scheidung zwischen Unfreien und Freien, Beherrschten und Herrschenden fällt vor dem Anspruch dieses Rechts dahin. Zweitens ist es ein *individuelles* Recht. Der einzelne Mensch ist sein Träger, nicht mehr die Gruppen, Assoziationen, Korporationen der ständisch verfassten Gesellschaft. Nicht durch Teilhabe an seinem Stand gelangt der einzelne ins Recht, sondern unmittelbar, als Individuum, als Person besitzt er seine Rechte. Drittens ist das Menschenrecht ein *angeborenes*, vorstaatliches Recht, unmittelbar erfließend aus der menschlichen Natur; der Staat kann es nur anerkennen, nicht verleihen oder schaffen; die Verfassung deklariert es nur, erzeugt es nicht. Es ist mit dem Menschen geboren, ein »native right«, wie die amerikanischen Revolutionäre sagen. Viertens ist das Menschenrecht kraft seines Ursprungs und seines Individualcharakters ein *Anspruchsrecht* gegenüber dem Staat: es verlangt vom Staat die Respektierung einer ihm vorausliegenden, vorgegebenen persönlichen Freiheitssphäre. Der Staat soll nicht tun dürfen, was ihm beliebt, er soll in substantielle Bezirke individueller Freiheit nicht – oder nur unter streng gesetzlichen Bedingungen – eingreifen dürfen, kurz: der Bürger macht gegenüber der staatlichen Gewalt einen Unterlassungsanspruch geltend, der begründet wird mit seinem »älteren« Naturrecht persönlicher Freiheit und Autarkie. So ist das Menschenrecht nicht an den Nebenmenschen, die Gesellschaft, sondern in strengem Sinn an den Staat adressiert: Rechtsanspruch des Menschen bedeutet Enthaltungspflicht des Staates.

Den geschichtlichen Durchbruch der Menschenrechte 1776 in den Vereinigten Staaten und 1789 in Frankreich kann man sich als eine Synthese von Entwicklungen vorstellen, die bis dahin getrennt verlaufen waren. Die geschilderten Elemente – menschheitlicher Anspruch, Individualcharakter, Vorstaatlichkeit, staatsbegrenzende Wirkung – vereinigen sich zum Gebilde eines *neuen Rechts*. Das Pathos der amerikanischen und französischen Deklaration erklärt sich vor allem aus dieser jähren Konvergenz von Hoffnungen und Erwartungen verschiedener Art und Herkunft. Was man bisher in verschiedenen Richtungen gesucht hatte, das zog sich plötzlich in eine zentrale Richtung zusammen. Der Prozess verlief nicht einheitlich, Rückschläge waren an der Tagesordnung, an vielen Stellen

<sup>2</sup> Auf das Zusammentreffen aller drei Elemente ist abzuheben: Kataloge von Freiheitsrechten gibt es seit dem Mittelalter, erste Systematisierungen von Natur- und Menschenrechten existieren seit dem 16. Jahrhundert; die Integration beider in Verfassungen erfolgt jedoch erst seit der französischen Menschenrechts- und Bürger-

rechtserklärung von 1789 (nach Vorspielen im englischen und amerikanischen *Limited Government* sowie im *Imperium Limitatum* des Alten Reiches).

<sup>3</sup> So beginnt bekanntermaßen Rousseaus *Du Contrat Social* in seiner endgültigen, 1762 veröffentlichten Form: »L'homme est né libre,

et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question.«

<sup>4</sup> Die päpstlichen Lehrschreiben zur Französischen Revolution, zu Freiheit,

behauptete sich die alte Ordnung zäh. Aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde das Gefühl eines säkularen Umschlags allgemein. Ein neues Freiheitspathos begann sich zu verbreiten, man drängte heraus aus alten sozialen und politischen Bindungen, die Ständeordnung schien überlebt. »Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten«<sup>3</sup> – dieser Ruf des Genfer Handwerkersohnes Rousseau gab der erwartungsvoll gespannten Zeit das chiliastische Stichwort. Plötzlich erschienen alle überlieferten Ordnungen als dumpfe Beschränkungen der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit des Menschen: sie zurückzuholen, notfalls mit Gewalt, erhoben sich Freiheitsbewegungen und Revolutionen in den USA und in Frankreich; sie für alle Zeit festzuhalten und verfassungsmäßig zu verankern, war die Absicht von *Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte*, wie sie von da an üblich zu werden begannen.

## II Reaktionen der Kirche

Wie reagierte die Kirche – die katholische Theologie, das päpstliche Lehramt – auf den geschilderten Aufbruch der Menschenrechtsbewegung? Im Folgenden seien die wichtigsten Punkte kurz umrissen.

1 Bereits die erste Stellungnahme der Päpste zur Französischen Revolution, das Breve *Quod aliquantum*, mit dem Pius VI. am 10. März 1791 nach langem Zögern die von der Nationalversammlung dekretierte Zivilverfassung des Klerus verwirft,<sup>4</sup> schlägt das Thema Freiheit und Gleichheit an. Die Freiheitslehre der Revolution wird in diesem Schreiben gänzlich verworfen, ja als absurd bezeichnet (*absurdissimum eius libertatis commentum*); die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen (unter irdischen Bedingungen, nicht in einem paradisischen Naturzustand!) gilt dem Papst als »sinnlos« (*inanis*). Denn sie verstößt nicht nur gegen den Gott geschuldeten Gehorsam, sie verkennt auch die menschliche Natur. In ihrer natürlichen Schwäche bedürfen die Menschen zu ihrer eigenen Selbsterhaltung des mitmenschlichen Beistands (*mutuo indigent ad sui conservationem subsidio*); sie können nicht als einzelne für sich bestehen. Deshalb verlangt menschliches Zusammenleben geordnete Herrschaft unter Rechtsgesetzen.<sup>5</sup>

Im Übrigen wird der Konflikt in erster Linie als eine Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche wahrgenommen: auf der einen Seite die nach ihrem eigenen Selbstverständnis schrankenlos gebietende Volkssouveränität, auf der anderen Seite die (älteren) Rechte der Kirche. In diesem Sinn äußerten sich denn auch die in der Nationalversammlung vertretenen französischen Bischöfe in ihrer Erwiderung auf die päpstliche Botschaft am 3. Mai 1791: »Man kann die politische Gleichheit je nach den verschiedenen Regierungsformen ausdehnen oder begrenzen, und wir haben geglaubt, dass unsere Ansichten über diese mehr oder weniger umfangreichen Fragen, die Gott selbst als dem Meinungskampf der Menschen anheimgegeben bezeichnet, ebenso wie die aller Bürger frei seien ... Wir verlangen aber, dass eine Gewalt, die nicht die der Kirche ist, nicht im Tempel herrsche und dass Gesetze, die die Kirche nicht gegeben hat, nicht über die Funktionen ihrer Diener und die Ordnung ihrer heiligen Handlungen verfügen.«<sup>6</sup>

Liberalismus, Demokratie werden im Folgenden zitiert nach 1) A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de La France, 1790 à 1800* (I Paris 1857, II 1858); 2) A. UTZ/B. GRÄFIN VON GALEN (Hg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in*

die Gegenwart, 4 Bde., Aachen 1976. *Quod aliquantum*: THEINER, I, 32-71; UTZ/GALEN, III, I 2652-2729.

5 Hier klingt – was in der bisherigen Literatur noch kaum gewürdigt wurde – der Zusammenhang von *imbecillitas* und *socialitas* (*politia*) im Sinn des älteren Naturrechts an. Die hierauf bezogenen Sätze des Papstes

könnten auch bei Pufendorf – und bei den amerikanischen *Federalists!* – stehen.

6 *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale, en réponse au bref du Pape, 3 mai 1791* (dt. Übs. nach Karl Dietrich ERDMANN, *Volkssouveränität und Kirche*, Köln 1949, 297f.).

Man kann die ersten kirchlichen Stellungnahmen zur Französischen Revolution kaum verstehen und vorurteilsfrei würdigen, wenn man nicht die zeitgeschichtliche Situation mitbedenkt, in der sie entstanden sind. Die »Zivilverfassung des Klerus« hatte tief in den Aufbau der Kirche eingegriffen und damit das verletzliche Gleichgewicht von Staat und Kirche (an das selbst der königliche Absolutismus nicht gerührt hatte!) zerstört. (Darin unterschied sich die Französische Revolution übrigens grundlegend von der amerikanischen: diese hat nie versucht, sich des religiösen Bereichs mittels einer in die Verfassung der Kirche eingreifenden Gesetzgebung zu bemächtigen – ein Vorgehen, das sich in Nordamerika schon aufgrund des religiösen Pluralismus eines Einwanderungslandes verbot). Es war für die Psychologie des kirchlichen Verhaltens gegenüber den liberalen Freiheitslehren im 19. Jahrhundert von nicht zu unterschätzender Bedeutung, dass der Kirche die Erfahrung mit dem angelsächsischen *civil government* fehlte und dass sie gebannt auf den Jakobinerstaat mit seinen drastischen Religionsverfolgungen und seiner Abkehr von der christlichen Tradition (die neue Zeitrechnung!) schaute – ein Jahrhundert lang identifizierte sie den umgestülpten Absolutismus der Jakobiner mit Freiheit und Demokratie schlechthin.

2 Noch schärfer formulieren dann Gregor XVI. und Pius IX. – unabhängig von der revolutionären Zuspitzung von 1789, jedoch im Blick auf die Nach-Revolutionen von 1830 und 1848 – die Einwände der Kirche gegen die liberalen Freiheitslehren. Dabei wendet sich die Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832 nicht nur an die Bischöfe; sie nimmt, zumindest indirekt, auch Bezug auf den liberalen Katholizismus – jene Bewegung, die in Frankreich 1830 unter der Führung des katholischen Priesters Lamennais<sup>7</sup> mit dem Ruf »Gott und die Freiheit« hervorgetreten war und die im selben Jahr maßgeblich zur staatlichen Emanzipation und Verselbständigung Belgiens beigetragen hatte. Berühmt und berüchtigt ist die Charakterisierung der Freiheit des Gewissens in diesem päpstlichen Dokument: »irrige Meinung«, »Wahnsinn«, »seuchenartiger Irrtum«<sup>8</sup> und die entschiedene Ablehnung der Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit. Auf dieser Basis unternimmt dann Pius IX. in seinem Apostolischen Brief *Quanta cura* vom 8. Dezember 1864<sup>9</sup> und in dem gleichzeitig veröffentlichten »Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores ...«<sup>10</sup>, einer aus Konsistorialansprachen, Rundschreiben und anderen apostolischen Briefen zusammengestellten Zitatensammlung, eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit verschiedenen, als Zeitirrtümer bezeichneten Lehren; die Reihe reicht vom Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus bis zum »heutigen Liberalismus«.

3 Erst mit Leo XIII. (Papst von 1878 bis 1903) ändert sich der Stil der päpstlichen Äußerungen: die düsteren und pathetischen Töne verschwinden, die larmoyante Zeitkritik tritt zurück. An die Stelle bloßer Abwehr tritt nun immer stärker die Bemühung um den Aufbau einer zeitgerechten Staats- und Soziallehre.<sup>11</sup> Leo XIII. kennt die Lebensbedingungen der Kirche in der nachrevolutionären Welt. Er ist erfüllt vom Willen, die christliche Botschaft in ihrem universalen Gehalt bei Christen wie Nichtchristen neu zur Sprache zu bringen.

7 Zu Lamennais: Luise AHRENS, *Lamennais und Deutschland*, Münster 1930; Kurt JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates*, Wiesbaden 1963; W. G. ROE, *Lamennais and England. The Reception of Lamennais' Religious Ideas in England in the Nineteenth Century*, Oxford 1966.

8 »Erronea sententia«, »deliramentum«, »pestilentissimus error«: *Mirari vos* (UTZ/GALEN [Anm. 4], I, 148-150).

9 UTZ/GALEN (Anm. 4), I, 162-179.

10 UTZ/GALEN (Anm. 4), I, 34-53. Die Religionsfreiheit betreffen die folgenden (verurteilten) Sätze: Es gehe nicht mehr an, die katholische Religion als einzige Religion eines Staates anzuerkennen unter Ausschluss aller anderen Kultformen; und: Einwanderer in Länder katholischer Religion sollten ihre eigene Religion öffentlich ausüben dürfen.

11 Das *Corpus politicum leoninum* umfasst vor allem die fünf Rundschreiben: *Immortale Dei* (über die christliche Staatsverfassung), 1885; *Libertas* (über christliche Freiheit und Liberalismus), 1888; *Sapientiae Christianae* (über die Pflichten christlicher Staatsbürger), 1890; *Rerum Novarum* (über die Arbeiterfrage), 1891, und *Au milieu des Sollicitudes* (über die Stellung der Katholiken zur Staatsform), 1892.

So gelingt es ihm, die Kurie wieder in intensive Berührung mit dem Leben der modernen Staaten zu bringen und das Papsttum trotz seiner »Gefangenschaft im Vatikan« zu einer weltweit anerkannten moralischen Autorität zu machen.

Frühzeitig erkennt Leo XIII., dass in allen gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die katholische Kirche bedrohen – Kulturkampf, Laizismus, antikirchliche Schul- und Ehegesetzgebung –, ein revolutionäres Staatsverständnis nachwirkt, das auf der Idee der Totalität des Politischen beruht und das dem Staat das Recht zuschreibt, alleinige Ordnungsinstanz des sozialen Lebens zu sein. Für eine Kirche, die für sich eigenständige Geltung und Selbstregierung beansprucht, bleibt in dieser Konzeption kein Platz. Hatte man schon in der Französischen Revolution polemisch formuliert »Die Kirche ist im Staat – nicht der Staat in der Kirche«,<sup>12</sup> so hatte der laizistische Historiker Michelet später den Willen der revolutionären Bewegung auf die knappste und treffendste Formel gebracht, wenn er schrieb: »Die Revolution adoptierte keine Kirche. Warum? Weil sie selbst eine Kirche war.«<sup>13</sup>

Auf den Anspruch dieser unumschränkten Volkssouveränität und Staatsomnipotenz, die sich nicht selten mit einem pseudoreligiösen Messianismus verbindet – antwortet Leo XIII., indem er, wie schon seine Vorgänger, die alte kirchliche Lehre von den zwei Gewalten und ihrer geordneten Zusammenarbeit in Erinnerung ruft.<sup>14</sup> Gegenüber dem revolutionären Messianismus formuliert Leo XIII. die These, nicht der Staat sei dem Menschen »Führer zum Himmel« (*dux ad caelestia*), sondern die Kirche – aber ebenso deutlich rückt er von überholten theokratischen Anschauungen bezüglich der weltlichen Herrschaft der Kirche ab.

Am wenigsten weicht Leo XIII. in der Frage der Religionsfreiheit von der Tradition ab, obwohl er die alte Formel »Keine Freiheit für den Irrtum!« vermeidet. Die historische Vielfalt der Beziehungen von Staat und Religion kommt kaum in seinen Blick. Auch ist dem Papst die Vorstellung eines Staates, der aus Respekt vor der Religion – und nicht aus Gleichgültigkeit oder Feindschaft – darauf verzichtet, religiöse Einheit durch das Gesetz und notfalls mit Zwangsmitteln herzustellen, noch ganz fremd. Das zeigt, wie stark und wie lange der Gedanke der *res publica christiana* das katholische Denken beherrschte.<sup>15</sup>

4 So hat erst das Zweite Vaticanum in seiner »Erklärung über die Religionsfreiheit« (1965)<sup>16</sup> feierlich das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen verkündet. Die Konzilsväter setzten damit einen neuen Akzent im Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt; sie brachten die lange und schmerzvolle Auseinandersetzung mit den aus der Aufklärung stammenden Freiheitslehren und -ansprüchen im zentralen Bereich von Glauben und Gewissen zu einem vorläufigen Abschluss.

Ich zitiere die Kernsätze: »Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl vonseiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird,

12 So der Abgeordnete Camus in der Sitzung der Assemblée Nationale vom 1.6.1790: »L'église est dans l'État, l'État n'est pas dans l'église.« (Moniteur, t. IV, 515).

13 Jules MICHELET, *Histoire de la révolution française*, Paris 1847, t. I, VIII sq.

14 *Immortale Dei*: UTZ/GALEN (Anm. 4), III, 2116-2153; hier der oft zitierte Satz: »Itaque dux hominibus esse ad caelestia, non civitas sed Ecclesia debet« (2124).

15 Offensichtlich hat es Leo XIII. mit Rücksicht auf die zu seiner Zeit bestehenden katholischen Staaten vermieden, die letzten Konsequenzen aus seiner eigenen Lehre zu ziehen; er wies zwar staatliche Übergriffe auf die Kirche zurück, ließ aber die »cura religionis« religionsfreundlicher Staaten stillschweigend gelten; so John C. MURRAY, *Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit*, in: Jérôme HAMER/Yves CONGAR (Hg.), *Die Konzilsklärung »Über die Religions-*

*freiheit*«, Paderborn 1967, 125-165, 132ff.

16 Zur Geschichte des Textes siehe Jérôme HAMER, in: HAMER/CONGAR (Anm. 15), 59-123; zur Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit siehe MURRAY, *Zum Verständnis*, in: ebd., 125-165. Allgemein zum Thema: Karl RAHNER / Hans MAIER / Ulrich MANN/Michael SCHMAUS, *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, München 1966. Jüngster Kommentar: Roman A. SIEBENROCK,

gegen sein Gewissen zu handeln, noch darin gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.«<sup>17</sup>

Die Erklärung über die Religionsfreiheit bildet ein epochenmachendes Ereignis in der Geschichte der Kirche. Wie vom Trienter Konzil der einheitlich-geschlossene Katholizismus ausging, der »in stolzer Türme Wehr« dem Ansturm der Feinde trotzte, wie das Erste Vaticanum diesen Katholizismus in straffer hierarchischer Durchorganisation der »Welt« und ihren »Irrtümern« gegenüberstellte, so hat das Zweite Vaticanum eine behutsame *Zuwendung zur Welt* eingeleitet, deren Eigenständigkeit und »rechtverstandene Autonomie« jetzt anerkannt wird und der die Katholiken künftig in einer Haltung des Respekts und der Freiheit gegenüberzutreten sollen. Dabei verzichtet die Kirche nicht auf ihren Anspruch, die ihr anvertraute Wahrheit zu verkündigen, sie verzichtet aber darauf, ihn anders als in Freiheit geltend zu machen. Nirgends sollen die Menschen auch nur mit leisestem Druck auf die Wahrheit verpflichtet werden; ihre freie Entscheidung wird ernst genommen; die Freiheit der Kirche selbst gründet in der religiösen Freiheit der Person. Aller Zwang, alle Inanspruchnahme des weltlichen Arms, alles »compelle intrare«<sup>18</sup> wird aufgegeben. Die Kirche darf nicht zwingen wollen, wo innere Bereitschaft nicht vorhanden ist, sie muss – so darf man folgern – im Zweifel selbst die Freiheit des Ungläubigen mitverteidigen – da Gott sie dem Menschen nicht genommen hat, darf sie auch der Mensch dem Menschen nicht nehmen.

Dem Bekenntnis zur Religionsfreiheit ging eine historische Blickwendung voraus. Im Zweiten Vaticanum löste sich die Kirche von den traumatischen Erfahrungen mit der Französischen Revolution und der jakobinischen Diktatur und wandte sich der angelsächsischen Welt und den in ihr entwickelten freieren demokratischen Formen zu. Daran hatte der amerikanische Jesuit John Courtney Murray entscheidenden Anteil; er war es, der den Konzilsvätern die amerikanische Tradition der Menschenrechte und der »self-evident truths« der amerikanischen Verfassung nahebrachte.<sup>19</sup> Murray argumentierte, es sei den Päpsten im 19. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit einer »totalitären Demokratie« (der Jakobiner) gar nichts anderes übrig geblieben, als die Rechte der Kirche gegen den Alleingeltungsanspruch der Politik zu verteidigen. Die radikale jakobinische »Demokratie« – eine Pseudo-Demokratie ohne Duldung intermediärer Gewalten, ohne einklagbare Grundrechte – dürfe aber nicht mit der Demokratie schlechthin gleichgesetzt werden. Die angelsächsische, vor allem die amerikanische Welt habe – bei äußerer Trennung von Kirche und Staat – Möglichkeiten einer gesellschaftlichen Ordnung entwickelt, die dem Freiheitsbedürfnis der Kirche weit entgegenkomme und den Lebensbedingungen der Kirche besser entspreche.

5 In der Tat haben sich die Päpste des 20. Jahrhunderts bemüht, die Lehren Leos XIII. aus der Umhüllung taktischer Rücksichten und zeitgebundener Formulierungen zu lösen; sie haben versucht, zu der inzwischen weltweit herrschenden Demokratie ein der Kirche

#### Fortsetzung FN 16

Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Peter HÜNERMANN/Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2009, 125-218, dort 208-218 weitere Literatur.

**17** *Dignitatis humanae*, 2, in: HAMER/CONGAR, Die Konzilsklärung (Anm. 15), 24-27 (lt./dt.).

**18** Das lukanische Gleichnis vom Festmahl (Lk 14, 15-24), vor allem der Satz »Exi in vias, et sepes et compelle intrare, ut impleatur domus mea« ist in der Kirchen- und Theologiegeschichte immer wieder als Ermäch-

tigung für den (christlichen) Staat verstanden worden, sich der Glaubenseinheit seiner Bürger notfalls mit Zwangsmitteln zu versichern. Darüber geriet lange Zeit die frühchristliche Lehre, dass in Glaubens- und Gewissensfragen Gewalt von Übel sei, aus dem Blick. Vgl. Arnold ANGENDT, Toleranz und Gewalt. Das

wesensgemäßes, und das heißt: ein theologisches – Verhältnis zu entwickeln. Das beginnt schon mit der Weihnachtsansprache Pius' XII. 1944;<sup>20</sup> es setzt sich fort unter den Nachfolgern des Pacelli-Papstes. Die Arbeiten bedeutender katholischer Laien und Theologen werden jetzt vom Lehramt aufgenommen und in offizielle Verlautbarungen der Kirche eingeschmolzen; ich erinnere nur an Toniolo, Sturzo, Maritain und Murray. Das wohl eindrucksvollste Dokument dieser Rezeption ist die Enzyklika *Pacem in terris* Johannes' XXIII., die man mit Recht als kirchliche Magna Charta der Menschenrechte bezeichnet hat (11. April 1963). Von hier führt der Weg mit innerer Konsequenz zu einer Öffnung, wie sie sich vor allem im Pontifikat Pauls VI. vollzogen hat, zur aktiven Beteiligung des Vatikans an den in den siebziger Jahren immer mehr sich internationalisierenden Menschenrechtsbewegungen, zur Mitarbeit an der KSZE, zur Zusammenarbeit mit dem Weltkirchenrat in der Frage der Menschenrechte und einer kaum zählbaren Fülle von Verlautbarungen der Päpste, der nationalen Bischofskonferenzen und der Laiengremien besonders in Europa zu diesem Thema. Bekanntlich war Papst Johannes Paul II. 1998 auch der Festredner bei der Fünfzigjahr-Feier der UNO-Deklaration Über die Menschenrechte in New York. Das bezeugt den mittlerweile erreichten engen Zusammenhang zwischen der katholischen Kirche und den Menschenrechten in den Augen der Weltöffentlichkeit.

Es klingt wie der Schlussakkord einer langen, oft mit Bitterkeit geführten Auseinandersetzung, wenn Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO von 1948 mit folgenden Worten charakterisiert: »... Gegenüber einigen Kapiteln dieser Erklärung sind Einwände und begründete Zurückhaltung geäußert worden, aber nichtsdestoweniger ist diese Erklärung als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlich und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt zu betrachten. Denn durch sie wird die Würde der Person, die allen Menschen unbedingt zukommt, feierlich anerkannt, und es werden jedem Menschen seine Rechte zugesprochen, wie zum Beispiel die Wahrheit frei zu suchen, den Normen der Rechtsschaffenheit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben und ein menschenwürdiges Dasein zu führen.«<sup>21</sup>

Ich beende diesen Gang durch die kirchlichen Reaktionen auf die Menschenrechte mit zwei Zitaen. Sie machen den Spannungsbogen der Entwicklung deutlich, die von den Revolutionen des 18. Jahrhunderts bis zur kirchlichen Anerkennung von Demokratie, politischer Freiheit im 20. und 21. Jahrhundert führt. Das erste habe ich schon erwähnt: es ist die aus schmerzvoller Nah-Sicht auf die Übergriffe der Französischen Revolution geborene Kennzeichnung der Freiheit und Gleichheit als »sinnloser«, ja »absurder« Prinzipien durch Papst Pius VI. im Jahr 1791. Das andere stammt von Papst Johannes Paul II. und wurde anlässlich seines ersten Frankreichbesuchs am 1. Juni 1980 auf dem Flughafen von Le Bourget gesprochen: »Jeder weiß, welchen Platz die Idee der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in eurer Kultur und in eurer Geschichte einnimmt. Im Grunde sind das christliche Gedanken.« Der Papst fügte hinzu: »Ich sage das, obwohl ich mir dessen bewusst bin, dass die, die als erste diese Idee formuliert haben, sich dabei nicht auf den Bund des Menschen mit der ewigen Weisheit bezogen, aber sie wollten doch zugunsten des Menschen wirken.«<sup>22</sup>

Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007; Hans MAIER, *Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums*, in: Klaus SCHREINER (Hg.), *Heilige Kriege*, München 2008, 55-69.

**19** John C. MURRAY, *We hold these truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, London 1960. – In der Diskussion über die Religionsfreiheit beim Konzil wurde der stark von amerikanischen Bischöfen beeinflusste erste Entwurf der Religionsfreiheits-Erklärung das *american schema* genannt.

**20** PIUS XII., *Radiomessaggio natalizio ai popoli del mondo intero*, *Discorsi* 6 (1944-45), 235 sq.

**21** *Pacem in terris* 144.

**22** Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, Bonn 1980, 58.

### III Aktuelle Probleme

Lassen Sie mich abschließend einen Blick werfen auf einige gegenwärtige Probleme der Religionsfreiheit, Ich konzentriere mich dabei auf Fragen, die im Zusammenhang mit der Konversionsfreiheit, dem Recht, *die Religion zu wechseln*, stehen.

Voraus eine allgemeine Bemerkung. Jahrhundertlang lebten und entfalteten sich die Religionen der Welt in geschlossenen Kulturräumen, ohne große Berührungen miteinander, ohne intensiven wechselseitigen Kontakt und Austausch. Man konnte Länder, ja ganze Kontinente mit Religionen identifizieren, die dort zuhause und »unter sich« waren – Indien mit dem Hinduismus, die arabische Welt mit dem Islam, Lateinamerika und Südeuropa mit der katholischen, Nordamerika und Nordeuropa mit der protestantischen Religion.

Das hat sich geändert. In der kleiner gewordenen Welt, im »globalen Dorf« mit seinen vielfältigen Berührungen und Vernetzungen leben die Religionen heute näher beisammen und greifen vielfältig ineinander. Daraus ergeben sich Probleme, Reibungen, Konflikte – und die Notwendigkeit des ständigen Ausgleichs. Vieles ändert sich, vieles muss neu bedacht werden, von der Gemeindestruktur bis zu den Gotteshäusern, von den religiösen Vollzügen bis zur Finanzierung des Gemeindelebens, vom »Eintritt« in eine Religion bis zu den diversen Regeln, die Tod und Begräbnis betreffen (in jüngster Zeit ein wachsendes Konfliktfeld!). Nicht zu reden vom Dienst- und Arbeitsrecht und der mannigfachen und durchaus unterschiedlich strukturierten Tätigkeiten der Religionsgemeinschaften im Bildungswesen, im Gesundheits- und Sozialbereich.

Wie sehen die Berührungen zwischen den Religionen aus? Gibt es dafür Regeln? Oder verlaufen sie anarchisch, regellos? Wie verhält es sich vor allem mit den Konversionen, den Religionswechseln? Wie haben die Staaten, wie haben die Religionen selbst auf die neue Lage reagiert – auf eine Entwicklung, die aus den meist ganz individuellen – und zahlenmäßig unbedeutenden – Religionswechseln früherer Zeiten zunehmend kollektive, öffentlich beachtete, politisch relevante, oft heftig umstrittene Vorgänge werden ließ?

In der Allgemeinen *Erklärung der Menschenrechte*, welche die Generalversammlung der Vereinten Nationen mit der Resolution 217 (III) vom 10. Dezember 1948 verabschiedete, heißt es in Artikel 18 (Gewissens- und Religionsfreiheit): »Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.«<sup>23</sup>

Zweierlei ist an diesem Artikel – dem damals übrigens die kommunistischen Länder, aber auch Saudi-Arabien als islamischer Staat nicht zustimmten – bemerkenswert: einmal die Tatsache, dass Gewissens- und Religionsfreiheit hier mit Entschiedenheit in ihren positiven Aspekten dargestellt wird (als Freiheit, die Religion zu praktizieren) – und sodann, dass anstelle des sonst üblichen Gegenstücks, der sogenannten negativen Religionsfreiheit, die

**23** Internationale Quelle: United Nations General Assembly Official Records, 3rd.Sess., Resolutions part I, 71. Deutsche Übersetzung: Menschenrechte – ihr internationaler Schutz. Textausgabe mit ausführlichem Sachverzeichnis und einer Einführung hg. von Bruno SIMMA und Ulrich FASTENRATH, München <sup>3</sup>1992, 5-10.

**24** United Nations Treaty Series 999, 171; dt. Übs. in: SIMMA/FASTENRATH (Hg.), Menschenrechte (Anm. 23), 22-38, Zitat 112f.

**25** Zum Streit um das von der russischen Orthodoxie in Anspruch genommene Prinzip des »kanonischen Territoriums« (»Wo wir sind, darf kein anderer sein«) siehe: Ost-West. Europäische Perspektiven 3 (2002) 230-239 (Kardinal Walter Kasper), 294-300 (Metropoliten Philaret).  
**26** Joachim GÜNTNER, Konvertiten im Zwielicht, in: Neue Zürcher Zeitung (8./9.9.2007).

Freiheit zum Religionswechsel an die erste Stelle gesetzt wird – eine im Hinblick auf die Nachkriegsentwicklung weit vorausschauende, hellichtig anmutende Entscheidung.

Leider hat die Konkretisierung dieser UNO-Deklaration durch die Internationalen Pakte in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts mit dieser anfänglichen Einsicht nicht Schritt gehalten. Im »Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte« von 1966 ist der sperrige Tatbestand des »Religionswechsels« aus Art. 18 so gut wie ganz herausoperiert worden: von der »Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln«, ist nicht mehr die Rede, nur noch von der Freiheit, »eine Religion oder Weltanschauung eigener Wahl zu haben« – was erheblich hinter die frühere Formulierung zurückfällt.<sup>24</sup> Bei dem Wort »Wahl« denkt man ja vor allem an eine Erstwahl, nicht so sehr an eine Zweitwahl. Man »ergreift« eine Religion, notfalls eine neue – aber man »wechselt« nicht einfach von einer Religion zur anderen. Mit der Neuformulierung des Art. 18 wurde ein religiöses (Erst) Wahlrecht geschützt – jedoch nicht unbedingt ein Recht zur Konversion. Die weitergehende Formulierung der UNO-Deklaration von 1948 war offensichtlich im internationalen Staatenverkehr der sechziger Jahre nicht konsensfähig.

Natürlich war damit das Problem nicht erledigt. In den Beziehungen zwischen den Staaten muss ja ständig zwischen unterschiedlichen Rechtsordnungen und Rechtsregelungen vermittelt werden. Viele konkrete Einzelfälle sind zu bewältigen. Der bekannteste Fall liegt vor, wenn »die Liebe über die Grenzen wallt« – wenn also Ehen zwischen Angehörigen mit verschiedener Staatsangehörigkeit geschlossen werden. Hier findet man meist eine bi- oder mehrnationale Lösung. Aber wie ist es, wenn Eheschließungen Religionswechsel nach sich ziehen? Dieser Fall ist im Zwischenstaatenrecht nicht geregelt. Er bleibt bis heute weitgehend im Bereich vorstaatlicher Rechtsgewohnheiten und im Zweifel im Entscheidungsfeld der Politik – was oft eine bedenkliche Labilität und schwer kalkulierbare Folgen nach sich zieht.

Keine Probleme gibt es heute, was Konversionen angeht, zwischen Katholiken und Protestanten: hier sind Konversionen nach beiden Seiten spätestens seit der Entstehung des modernen Ehe- und Familienrechts bekannt und eingespielt. Schwieriger ist es mit den orthodoxen Kirchen, welche Übertritte zu den reformatorischen Bekenntnissen oder zum Katholizismus in seiner griechischen oder römischen Form bis heute ungerne sehen, als »Proselytenmacherei« bekämpfen und in verschiedenen Ländern – heute vor allem in der Russischen Föderation – auch mit Mitteln des staatlichen Rechts behindern.<sup>25</sup>

Die eigentliche Problemfront des Religionsübergangs verläuft aber heute zwischen Christen und Muslimen. Hier herrscht bei Konversionen eine unübersehbare Asymmetrie. Während es für den Übertritt von einer christlichen Konfession zum Islam genügt, vor zwei Zeugen zu sagen: »Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist sein Gesandter«, ist der Übertritt vom Islam zum Christentum eine schwierige und oft gefährliche Prozedur. Nach der Scharia – nicht nach dem Koran – ist Abfall vom Glauben ein todeswürdiges Verbrechen. Viele islamische Konvertiten sind daher in ihren Heimatländern unmittelbar bedroht. Das hat zur Folge, dass sich bei Eheschließungen meist der christliche Teil zur Konversion zum Islam entschließt. Umgekehrt suchen zum Christentum konvertierte Muslime oft um Asyl in westlichen Staaten nach, um staatlichen Zwangsmaßnahmen oder der Rache in der eigenen Familie zu entgehen – was teilweise wiederum, wenn sich die Fälle häufen, zu Zweifeln bei den für Ausländer und Flüchtlinge zuständigen Behörden im Gastland führt: »Konvertieren« die Betroffenen etwa (auch), um durch den Religionswechsel einer Abschiebung zu entgehen?<sup>26</sup>

Hier verflucht sich das Geschehen individueller Konversionen mit den Religionskämpfen in der heutigen Welt, die in den letzten Jahren nicht selten den Charakter gezielter Ver-

folgen angenommen haben.<sup>27</sup> So wurden in Indien viele Christen Opfer militanter Hindus; die dortige Bischofskonferenz spricht schon lange von einem Zustand »offener Verfolgung«. In Sri Lanka, auf den Molukken, in Thailand häuften sich in den letzten Jahren Überfälle auf christliche Kirchen, auf Kleriker und Gläubige. Nordkorea hält seit Jahren Christen in Arbeits- und Umerziehungslagern fest. Auch in China werden sie häufig behindert und eingesperrt, vor allem, wenn sie nicht den staatlich registrierten und kontrollierten Kirchen angehören. Unübersichtlich und schwierig ist die Lage in Ländern des islamischen Kulturkreises, etwa in Pakistan und im Iran, sowie an der Bruchlinie zwischen dem christlichen (bzw. animistischen) und dem islamischen Afrika – und natürlich in der arabischen Welt. Eine Massenflucht von Christen hat in den letzten Jahren aus dem Irak und aus Syrien – beides Ursprungsregionen des Christentums! – eingesetzt. Inzwischen haben mehr als eine Million Christen diese Länder verlassen, die ihnen keine Sicherheit mehr bieten. »Wer bleibt, der stirbt«, heißt die resignierte, leider realistische Parole.<sup>28</sup>

Wer sind die Verfolger? Es sind weniger die Staaten selbst – obwohl in verschiedenen islamischen Ländern (aber auch in einigen Bundesstaaten Indiens) das Missionieren oder Konvertieren zum Christentum unter Strafe gestellt ist und Christen, wenn sie ihren Glauben bezeugen, immer wieder im Gefängnis oder in der Psychiatrie landen. Aber der Hauptstoß kommt »von unten«, von Hasspredigern und aufgewühlten Massen, von fanatischen Einzelnen und Gruppen, von religiösen Warlords, die nicht selten regelrechte militärische Kommandos anführen. Das macht die Aufklärung schwierig und die Gegenwehr oft fast unmöglich. In Ländern, in denen Christen verfolgt werden, zieht sich der Staat meist rasch aus der Affäre, die Politiker waschen ihre Hände in Unschuld – sie sind ja nicht die eigentlichen Verfolger.

Jahrelang fand das Geschehen nur selten den Weg in die Schlagzeilen. Allenfalls spektakuläre Einzelfälle wurden zur Kenntnis genommen wie der des Konvertiten Abdul Rahman, dem in Afghanistan wegen Konversion zum Christentum die Todesstrafe drohte, oder die Ermordung des katholischen Priesters Andrea Santoro in Trabzon am Schwarzen Meer, der Anschlag auf drei Mitarbeiter eines evangelikalen Buchverlags im türkischen Malatya und der Tod des von Rebellen verschleppten chaldäisch-katholischen Bischofs Paulos Faradsh Rahho im nordirakischen Mossul. In jüngster Zeit hat vor allem der Fall Asia Bibi Aufsehen erregt. Die pakistanische Christin war 2010 wegen angeblicher Gotteslästerung zum Tod verurteilt worden, wurde aber inzwischen in einer höheren Instanz freigesprochen und aus dem Gefängnis entlassen. Das löste Proteste und Drohungen radikal-islamischer Gruppen aus. Inzwischen rechnen Menschenrechtsorganisationen damit, dass von den weltweit rund 2,1 Milliarden Christen 200 Millionen – also jeder zehnte – unter Diskriminierungen, schwerwiegenden Benachteiligungen und Anfeindungen zu leiden haben.<sup>29</sup> Die Skala reicht von der Behinderung des Kultus bis zum rigorosen Verbot der Mission, von der Verletzung religiöser Grundfreiheiten wie der freien Wahl der Kommunikationsmittel für die Verkündigung bis zu gezielter Verfolgung und Vertreibung.

Ein zentraler Punkt in diesen Auseinandersetzungen ist immer wieder das Verbot des Austritts aus der eigenen Religion, das vor allem für den Islam von grundlegender Bedeutung ist und in mehreren islamischen Ländern, so etwa in Afghanistan, ausdrücklich ins staatliche

**27** Zum Folgenden: Hans MAIER, *Verfolgte Christen*, in: *Neue Zürcher Zeitung* (7.5.2008); Joachim FEYER-ABEND, *Wenn es lebensgefährlich ist, Christ zu sein*, München 2010; Rita BREUER, *Im Namen Allahs? Christenverfolgung im Islam*, Freiburg i. Br. 2012.

**28** Daniel WILLIAMS, *Die Christen des Nahen Ostens – verfolgt und vergessen*, Berlin 2017.

**29** Eine Übersicht bieten Katharina SCHULER und Julian STAHNKE in: *ZEIT online* (25.12.2015): »Wo Christen heute verfolgt werden«.

**30** So ist der deutsche Bundesinnenminister mit seinem Vorstoß zugunsten der irakischen Christen 2008 an der Mehrheit seiner EU-Amtskollegen gescheitert – und dies, obwohl die einschlägige EU-Qualifikationsrichtlinie die Kriterien der internationalen Flüchtlingskonvention (und damit die

Recht übernommen wurde – mit Sanktionen, die bis zur Todesstraße reichen. Wird dieses Gebot strikt praktiziert, gefährdet jeder Muslim, der Christ wird, sein eigenes Leben – und der Christ, der ihn bekehren will, riskiert das seine mit.

Angesichts der Dimensionen, die das Problem inzwischen angenommen hat, fällt die Behutsamkeit auf, mit der sich religiöse Autoritäten darüber äußern. Sie ist nicht unverständlich. In einer globalisierten Welt, in der die Religionen nicht mehr isoliert sind, sondern in den großen Metropolen miteinander leben (müssen), sucht man natürlich nach gemeinsamen Regeln des Zusammenlebens. Auch will man Gegengewalt nach dem Motto »Wie du mir, so ich dir« vermeiden. Das (westliche) Christentum ist für diese Aufgabe einer differenzierenden Reaktion auf die gegenwärtigen Herausforderungen wohl besser gerüstet als andere Weltreligionen: hat es sich doch – seit Jahrhunderten in Konfessionen gespalten – längst an die Notwendigkeit eines dauerhaften Religionsfriedens (der die Duldung des »Wechsels« einschließt) gewöhnt. Ob dieser Weg eines Tages auch im Weltmaßstab Anerkennung finden wird, ist freilich offen. Noch sind wir von einer solchen Praxis weit entfernt.

Für die Zwischenzeit wären zwei Dinge nötig: einmal sollten Religionsflüchtlinge de facto ähnlich ernst genommen werden wie politische Flüchtlinge. Zwar gelten nach der Flüchtlingskonvention von 1951 nicht nur politisch Verfolgte als schutzwürdig, sondern jede Person, die »wegen ihrer Rasse, Staatszugehörigkeit, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung« verfolgt wird oder eine begründete Furcht vor Verfolgung hat. Doch ist die Rechtsanwendung bezüglich dieser internationalen Regelung bisher mehr als unzulänglich.<sup>30</sup>

Sodann wäre es wohl an der Zeit, neuerlich ein weltweit geltendes Recht auf Religionswechsel im Sinn der UNO-Deklaration von 1948 anzustreben. Dazu bedarf es einer Fortentwicklung im Verständnis der überlieferten Religionsfreiheit. Diese schließt bisher zwei Komponenten ein: das Recht, *Religion frei zu praktizieren* (Erbe des Christentums) und das Recht, *von Religion frei zu leben* (Erbe der Aufklärung). Hinzukommen müsste die ausdrückliche Anerkennung einer *Freiheit des Religionswechsels für alle Menschen* – ohne dass diejenigen, die dieses Recht in Anspruch nehmen, (wie jetzt) Gefahr für Leib und Leben fürchten müssen. Dann könnte kein Land, das in seinem Religionsrecht den Grundsatz »Tod den Abtrünnigen!« duldet, in Zukunft behaupten, es habe die Menschenrechte akzeptiert – auch wenn es die Internationalen Pakte von 1966 formell ratifiziert hat.

Eine Warnung vor Selbstgerechtigkeit sei an den Schluss gestellt. Auch in Europa und in der westlichen Welt hat der weltliche Staat Jahrhunderte gebraucht, bis er sich in seinen Verfassungen mit klaren und unzweideutigen Formulierungen zur Religionsfreiheit bekannt hat.<sup>31</sup> Und wie lange haben die Kirchen gebraucht, bis sie auf die Anwendung von Zwang zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens verzichteten und einer uneingeschränkten Religions- und Konversionsfreiheit zustimmten!<sup>32</sup>

Man wird also weltweit für die Wiederaufnahme der alten UNO-Forderung kämpfen müssen. Das erfordert Zeit und Geduld. An der Notwendigkeit und Dringlichkeit einer Lösung besteht für mich freilich angesichts der geschilderten Religionsverhältnisse in vielen Ländern der Welt kein Zweifel. ◆

Anerkennung von Flüchtlingen aus religiösen Gründen) übernimmt.

31 Hans MAIER, Religionsfreiheit in den staatlichen Verfassungen, in: RAHNER / MAIER / MANN / SCHMAUS (Hg.), Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche (Anm. 16), 24–53.

32 Vgl. Anm. 18.