

„Recht auf Freiheit in religiösen Dingen“*

Gewissens- und Religionsfreiheit als Erbe christlicher Tradition

Christoph Böttigheimer

Die soziale Tugend der Toleranz gewinnt in der gegenwärtigen Zeit eine ganz neue Relevanz. Da ein religiös weltanschaulicher Pluralismus und eine neue Unübersichtlichkeit in einer sich ständig ausdifferenzierenden Welt unaufhaltsam im Wachsen begriffen sind, kommt dem „Miteinander im Dissens“¹ ein immer größeres Gewicht zu. Aber auch die Notwendigkeit einer interreligiösen Toleranz tritt mehr und mehr in das öffentliche Bewusstsein, ist doch eine zunehmende „religiöse Aufladung von Politik“² unübersehbar, so dass es künftig wohl keinen Weltfrieden ohne Religionsfrieden geben wird. Besonders in den heutigen multireligiösen Gesellschaften, in denen der Religionenpluralismus mehr als je zuvor seine Implikationen freisetzt, ist der friedvolle Umgang mit anderen Religionen ein Imperativ, welcher an alle Religionen ergeht. Dass es in der Geschichte des Christentums lange Phasen gewaltsamer Auseinandersetzungen mit Andersgläubigen innerhalb und außerhalb der Kirche gab, ist hinlänglich bekannt. Papst Johannes Paul II. sprach in seiner Vergebungsbite im Jahr 2000 ausdrücklich von der Methode der Intoleranz, die Christen in manchen Zeiten der Geschichte zugelassen hätten. Daneben lässt sich aber in der christlichen Tradition ebenso der Gedanke der Rücksicht und des Verständnisses für Menschen und Völker anderen Glaubens nachweisen. Daran soll im ersten Abschnitt erinnert werden. Zum Durchbruch gelangte die Idee der interreligiösen Toleranz innerhalb der katholischen Kirche freilich erst in der Moderne, genauer im Zweiten Vatikanischen Konzil, was ich im zweiten Teil ausführen werde. Während die interreligiöse Toleranz heute weithin als selbstverständlich erachtet wird, wird sie gegenwärtig durch fundamentalistische Strömungen massiv herausgefordert, was im dritten und letzten Teil nur kurz Erwähnung finden wird.

* DiH 6; 7.

R. Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2003, 12.

2 W. Spohn, Politik und Religion in einer sich globalisierenden Welt, Wiesbaden 2008, 9 u. ö.

II. Schrift und frühchristliche Zeit

Fragen wir nach den friedensstiftenden Ansätzen christlicher Religion, richtet sich unser Blick zunächst unweigerlich auf Jesus von Nazareth. An seiner Person nehmen wir wahr, wie die Spirale von Rache und Gewalt durchbrochen werden kann. Nicht indem Gewalt mit Gegengewalt beantwortet wird, sondern indem der Weg der Deeskalation und des Verständnisses beschritten wird, wie Jesus ihn vor allem mit dem Gebot der Nächstenliebe und sogar Feindesliebe (Mt 5,43–48) aufgewiesen hat. Die Forderung der Feindesliebe entspricht der Grundhaltung des Lebens Jesu – ein Leben im Sinne der Proexistenz, der unbedingten Menschlichkeit, wie sie auch Inhalt seiner Reich-Gottes-Botschaft ist. Letztlich kommt Jesu friedensstiftende Haltung überdeutlich durch seinen Kreuzestod zum Ausdruck. Indem sich hier die göttliche Liebe bis zum Äußersten dem Menschen zuneigt, erfährt die Feindesliebe ihre tiefste Begründung. Ebenso bedeutsam wie das Liebesgebot ist die bereits im Neuen Testament zu findende Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Macht (Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Lk 20,20–26; Apg 5,29; Röm 13,1–7; Joh 18,36).

Während der Apostel Paulus vor dem Hintergrund seiner eigenen jüdischen Biographie das Verhältnis von Christentum und Judentum thematisiert (Röm 9–11) und im Gegenüber von Gesetz und Evangelium die christliche Freiheit (Gal 4,21–31) betont sowie die Bedeutung des Gewissens (Röm 2, 14–15) und der Liebe, die alles erträgt (1 Kor 11, 7), gelangen manche frühchristlichen Apologeten³ zu noch weiter reichenden Überlegungen im Sinne einer religiösen Toleranz. So prägte beispielsweise Justin der Märtyrer (gest. um 165), der stoische und platonische Gedanken mit der christlichen Botschaft zu verbinden suchte, das Bild von den Samenkörnern des Logos, die bei den Heiden ausgestreut seien („logoj spermatico,j“⁴). Das erlaubte ihm, die christliche Wahrheit keimhaft in jedem Menschen, nämlich in seiner Vernunft, sowie in der griechischen Philosophie angelegt zu sehen.⁵ Wenn die Christen darum diesen Logos verkündeten, sprächen sie etwas an, was die Wahrheitsfähigkeit jedes Einzelnen ausmache. Mehr noch: Wer sein Leben mit Hilfe von Vernunftgebrauch gestalte, könne quasi als anonym Christ gelten.

Justin formulierte aus einer schwierigen, existenzgefährdenden Lage einer religiösen Minderheit heraus einen Anspruch, den eigentlich nur eine intellektuell mehrheitsfähige Gruppe stellen kann. So nutzt er die eigene problematische Situation kommunikativ: Er wagt den Schritt aus der drohenden Isolation und Sprachlosigkeit und geht programmatisch den Weg selbstbewusster und vor allem offen geführter Auseinandersetzung, anstatt sich an den Rand der Gesellschaft abdrängen zu lassen. Die Konsequenz ist ein hohes Maß an religiöser Toleranzbereitschaft.

³ M. Schlag, Toleranz und Menschenwürde bei den vortheodosianischen Kirchenvätern, in: A. Rauscher, Toleranz und Menschenwürde, Berlin 2011, 25–57.

Justin, Apol. II, 8 13 (PG 6, 457. 465).

Justin, Apol. I, 59 (PG 6, 416 f.).

Sie spiegelt sich auch bei dem lateinischen Kirchenschriftsteller Tertullian (um 160–220) wider. Dieser maß ähnlich wie der Apostel Paulus (Röm 1,19–21) dem Menschen die Fähigkeit bei, in der Welt Gott „als das höchste Große, von Ewigkeit her bestehend, ungeboren, ungeschaffen, ohne Anfang, ohne Ende“⁶ erkennen zu können. So prägte er das bekannte Wort vom „testimonium animae naturaliter christianae“.⁷ Demnach sind alle Menschen von Natur aus auf Gott hingeordnet, zur Gotterkenntnis fähig und damit für die christliche Botschaft ansprechbar. Mehr noch: Aufgrund dieser natürlichen Gotteserkenntnis sprach er sich zudem für die Religionsfreiheit – er prägte den Begriff „libertas religionis“⁸ – aus: „Es ist ein Menschenrecht und natürliche Vollmacht für jeden Einzelnen, zu verehren, was er meint. [...] Es liegt nicht in der Natur der Religion, die Religion aufzuzwingen“.⁹

Wie Justin und Tertullian so lehnt auch Laktanz (ca. 250–325) Gewalt in religiösen Dingen ab und setzt stattdessen auf die freie Zustimmung zur Wahrheit. „Nun ist es aber die Religion allein, in der die Freiheit ihre Wohnstätte aufgeschlagen hat. Die Religion ist mehr als alles Sache der Freiwilligkeit, und man kann von niemand erzwingen, daß er etwas verehere, was er nicht will. Es mag sich vielleicht einer den Anschein geben, aber er kann nicht im Ernste wollen.“¹⁰ Für Laktanz ist demnach die Freiheit in Religionsangelegenheiten unverzichtbar.

Toleranzgedanke in Neuzeit, Aufklärung und Moderne

Die religiöse Toleranzbereitschaft, wie sie bei den frühchristlichen Apologeten zum Ausdruck kommt, schwächte sich im Laufe der Geschichte zunehmend ab, nicht zuletzt infolge des Toleranzedikts (311), der sog. Konstantinischen Wende (313) und der späteren Aufwertung des Christentums zur exklusiven Staatsreligion. Nun verschoben sich die Mehrheitsverhältnisse im Abendland für Jahrhunderte. Der Toleranzgedanke trat wegen der engen Verbindung von Thron und Altar und nicht zuletzt aufgrund des Anspruchs auf Heilsexklusivismus in den Hintergrund. Die Folge waren Intoleranz gegenüber Andersglaubenden und Misstrauen gegen Feinde im Inneren der Kirche selbst, was sich u. a. in Ketzerverfolgung und Inquisition manifestierte. Gleichwohl war der Toleranzgedanke nicht gänzlich vergessen. In der Theologiegeschichte findet sich weithin eine eigenartige Ambivalenz zwischen der Ablehnung von Glaubenszwang und der Befürwortung von aggressiver Intoleranz gegenüber kirchlichen Abweichlern und Andersglaubenden, zumal

⁶ Tertullian, Adv. Marc. I III,2 (CCSL 1,443 f.).

⁷ Tertullian, Apol. XVII,6 (CCSL 1,117).

Tertullian, Apol. 24 (PL 1, 477).

Tertullian, Liber ad Scapulam 2 (PL 1, 777).

¹⁰ Laktanz, Epitome divinarum institutionum 49, zit. nach: Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt v. A. Hartl (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 36) München 1919, 188.

sich beides – Geduld (Mt 5,38–42; 13,24–30 parr; 1 Kor 3,7) bzw. Freiheit (Gal 4,1–5,13) und Zwangsmaßnahmen (Lev 24,1–16; Dtn 13,6–16; 17,2–16; 13,2–6; Lk 14,16–24) – biblisch begründen ließ. Für Augustinus¹¹ ist beispielsweise ebenso wie für Thomas von Aquin¹² die Annahme des Glaubens Sache des Willens und mithin nicht erzwingbar, während das Festhalten am Glauben so notwendig sei, dass auch Zwangsmittel gegenüber Abtrünnigen und Häretikern legitim seien.¹³

Im Kontext der Ausbildung des interreligiösen Toleranzgedankens innerhalb des Christentums verdient Nikolaus von Kues (1401–1464) besondere Erwähnung. Anlässlich der Eroberung Konstantinopels am 29. Mai 1453 durch die Türken verfasste er die Schrift *De pace fidei*. Gegen den religiösen Fanatismus und Religionen-antagonismus forcierte Cusanus die Idee der Toleranz und der Verständigung basierend auf der allen Religionen zugrunde liegenden Gemeinsamkeit, getragen von der Hoffnung, es möge Vergangenheit sein, dass „sehr viele aus religiösen Gründen die Waffen gegeneinander erhöhen und ihre Opfer zwingen, ihren traditionellen Anschauungen abzuschwören, wenn sie nicht getötet werden wollten.“¹⁴ Es ging ihm um den Aufweis der Übereinstimmung der Religionen in ihrem Wesenskern mit der vera religio. Seine Devise lautete: Es gibt es in der Geschichte der Menschheit „trotz der verschiedenen Formen des Gottesdienstes nur eine einzige Religion (religio una in rituum varietate)“.¹⁵ Werden die Inhalte der Religionen vernünftig geprüft, wird man unweigerlich „feststellen, daß überall derselbe Glaube vorausgesetzt wird.“¹⁶ Reicht seiner Ansicht nach die christliche Lehre am nächsten an die religiöse Wahrheit heran, so verabsolutiert Cusanus jedoch seine Position nicht, sondern strebt nach Verständigung zwischen den Religionen und verurteilt jede Gewaltanwendung im Namen der Religion. Dadurch würden Friede und Kooperation aufgrund gemeinsamer Basis möglich bei gleichzeitiger Toleranz in Bezug auf die Unterschiede.

Die Forderung nach Toleranz setzte sich im christlichen Abendland ab der Mitte des 16. Jahrhunderts umso entschiedener durch, als sich infolge von Glaubensstreitigkeiten, Religionskriegen und Konfessionalisierung eine kirchlich-religiöse Pluralität herauskristallisierte. Weil die abendländische Kirchenspaltung nicht zu beseitigen war, musste man nach einer pragmatischen Möglichkeit suchen, friedlich mit ihr auszukommen. Zur politischen und rechtlichen Anwendung kam eine

¹¹ Augustinus, Tract. in Ioh. XXVI,2 (CCSL 36, 260); ep. CLXXXV,24 (CSEL 57, 22 f.); ep. CLXXXIII,4, 10 (CSEL 44, 647 f.). Es finden sich auch Aussagen, wonach auch gegenüber den Abweichlern tolerantia zu walten hat (*ders.*, civ. XVI, 2 (CCSL 158,498–500); De baptismo 7,103 (CSEL 51,374 f.)).

¹² L. J. Elders, Toleranzgedanke bei Thomas von Aquin, in: A. Rauscher, Toleranz und Menschenwürde, Berlin 2011, 59–73.

¹³ Thomas v. Aquin, Sth II–II, q. 10 a. 8–12; q. 11, a. 3.

¹⁴ Nikolaus v. Kues, Vom Frieden zwischen den Religionen. Lateinisch – deutsch, hg. u. übers. v. K. Berger u. Ch. Nord, Frankfurt a. M. 2002, 31.

¹⁵ Ebd., 37.

¹⁶ Ebd., 45.

pragmatisch gefasste Toleranz erstmals beim Augsburger Religionsfrieden (1555), dem Edikt von Nantes (1598) und nach dreißig Jahren Krieg beim Westfälischen Frieden (1648). Doch die reichsrechtliche Regelung: „cuius regio, eius religio“ und die Duldung Andersgläubender, solange sie nicht des Landes verwiesen wurden, stellte lediglich einen Gnadenakt des Herrschers zum Schutz seiner Vorherrschaft im Lande dar, zur Sicherung des inneren Friedens und damit zur Förderung der nationalen Identität sowie des ökonomischen Wohlergehens. Diese pragmatische Art der Toleranz war folglich allein durch die Autorität gewährt, welche die gewährte Duldung jederzeit widerrufen konnte, insbesondere wenn der Machterhalt gefährdet schien.

Im Zuge der europäischen Aufklärung entwickelte sich der Toleranzbegriff weiter fort. Weil das Christentum aufgrund von Spaltung und kontroverstheologischen Streitigkeiten nicht mehr als gesellschaftliche Einheitsgrundlage dienen konnte, musste für das friedvolle Zusammenleben eine neue, allgemeinverbindliche Basis gesucht werden, die selbst dann galt „etsi Deus non daretur“¹⁷. So wurde die neue Einheit nicht mehr theonom, sondern autonom begründet, nämlich mittels der Vernunft. Sie diente fortan dank ihrer universalen Verbindlichkeit als Organ gemeinsamer Rechtsbildung. Ausgehend von der Autonomie des Menschen und seiner Vernunft wurde die Forderung nach gegenseitiger Toleranz grundgelegt, wobei „[i]m 18. Jh. [...] die Begriffe Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit und Toleranz immer näher zusammen [rücken], so daß sie schließlich wechselseitig füreinander stehen können.“¹⁸ Beim Versuch, das Toleranzprinzip rational zu begründen, wurde Kants Verweis auf die Autonomie des Willens und der Vernunft des Menschen prägend: Jeder menschlichen Person gebühre Respekt, denn kraft der Selbstgesetzgebung der Vernunft sei jede menschliche Person ein Zweck an sich; sie besitze Würde und dürfe nicht instrumentalisiert werden. Toleranz bedeutet jetzt mehr als bloße Duldung des fremden Anderen: Sie besagt Anerkennung des Anderen, Respekt und Achtung seiner Person aufgrund der ihm zukommenden Würde. So wird in der Aufklärung die Toleranz allgemein mit der Gleichwertigkeit aller Menschen begründet, was ein friedvolles Zusammenleben und Zusammenarbeiten garantiert. „Der Übergang von der Hinnahme der Überzeugungen des andern zur wirklichen Anerkennung der Person des Fremden ist der Schritt, zu dem die Aufklärung ermutigt.“¹⁹

In der Moderne wird die Toleranz zu einer bürgerlichen Grundhaltung, die auf Gleichberechtigung der Person und gegenseitigem Wissensrespekt beruht und das nicht nur im individuellen Bereich, sondern ebenso im religiösen wie politi-

¹⁷ H. Grotius, *De iure belli ac pacis* [1625], Leiden 1939, Prol. 11, p. 10 (ed. P.C. Molhuysen, Lugduni Batavorum 1919, 7).

¹⁸ E. Stöve, Toleranz I, in: TRE 33 (2002), 646–663, hier 656.

¹⁹ W. Huber, Toleranz im Christentum, in: 4. Tagung der 10. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, Tolerant aus Glauben, 6. bis 10. November 2005 – Berlin, Lesebuch zur Vorbereitung, hg. v. Kirchenamt der EKD, Hamburg 2005, 34–43, hier 38.

schen. Dass der liberale Staat die persönlichen Überzeugungen frei gibt, bedeutet, dass religiöse, politische, weltanschauliche etc. Differenzen nicht einfach relativiert bzw. nivelliert, sondern zivilisiert werden, indem Überzeugungen fremder Anderer zwar nach wie vor als falsch erachtet, aber aus Achtung der Personwürde und um des Gemeinwohls willen respektiert werden. „Toleranz gilt den Überzeugungen anderer Menschen, die wir für irrig halten, aber achten, weil es Menschen sind, die sich mit ihnen identifizieren. Und solche Toleranz gründet selbst in einer höchst voraussetzungsvollen eigenen Überzeugung von der Würde jedes Menschen.“²⁰ Toleranz impliziert demnach keineswegs eine Relativierung der eigenen Position oder Infragestellung der eigenen Identität, sondern bedeutet „das Aushalten der Spannung, die durch das Anderssein anderer Menschen in Denken, Wollen, Empfinden und Handeln entsteht“.²¹ Eigene Wahrheits- und Absolutheitsansprüche bleiben also aufrechterhalten, ohne deshalb aber den Besitz der Wahrheit behaupten bzw. den eigenen Wahrheitsanspruch politisch oder rechtlich um jeden Preis durchsetzen zu wollen. Dem Anderen wird trotz seiner differierenden Weltanschauung, Identität und Lebenspraxis eine Existenzberechtigung zuerkannt. Interreligiöse Toleranz respektiert das fremde Gegenüber mit der Andersartigkeit seiner religiösen Auffassungen und sucht in ihrer starken, aktiven Form gar einen ernsthaften Dialog, der auf der prinzipiellen Anerkennung des Fremden und Andersartigen basiert. Sie möchte den Wertekonflikt positiv lösen, indem sie versucht, durch einen Perspektivenwechsel den anderen und damit verbunden sich selbst besser zu verstehen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wird die Religionsfreiheit endlich als grundlegendes Freiheitsrecht, das „den Kern der Menschenrechte“²² bildet, zum Bestandteil vieler demokratischer, religiös-weltanschaulich pluralistischer Verfassungsstaaten.

Religions- und Gewissensfreiheit und das Zweite Vatikanische Konzil

Bekanntlich tat sich die katholische Kirche mit dem Toleranzprinzip, wie es vor dem Hintergrund der europäischen Aufklärung in den bürgerlichen Gesellschaften der Neuzeit zur Anwendung kam und der Religionsfreiheit zugrunde liegt, lange Zeit schwer. Da der dogmatischen Wahrheit gegenüber der Freiheit der Primat ein-

²⁰ R. Spaemann, Wahrheit und Freiheit, in: H. Thomas, J. Hattler (Hg.), *Glaube und Gesellschaft. Gefährden unbedingte Überzeugungen die Demokratie?*, Darmstadt 2009, 71–85, hier 78.

²¹ R. Mayer, Art. Toleranz, in: N. Mette, F. Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 2132–2136, hier 2132.

²² Botschaft Papst Johannes Paul II. zur Feier des Weltfriedenstages am 1. 1. 1999, Kap. 5, deutsche Übersetzung in: *Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz vom 14. 12.98.*; zit. nach K. Hilpert, Die Entwicklung der Menschenrechte und die Anerkennung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit, in: H. Hoffmann (Hg.), *Religionsfreiheit gestalten*, Trier 2000, 87–107, hier 106f.

geräumt und das Heil exklusiv mit der katholischen Kirche in Verbindung gebracht wurde, kam es in der Vergangenheit nicht selten zu intoleranten Auseinandersetzungen mit anderen Religionen sowie zur eklatanten Missachtung der Religions- und Gewissensfreiheit. Noch im 19. Jahrhundert wurde das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit entschieden bestritten und abgelehnt. Papst Pius VI. kritisierte in seinem Breve „Quod aliquantum“ (10. März 1791) die Vorstellung eines übermenschlichen Rechtes der Gleichheit und Freiheit aller Menschen von Geburt an als Hirnspinnst und Unsinn.²³ Papst Gregor XVI. bezeichnete in seiner Enzyklika „Mirari vos“ (15. August 1832) die Forderung nach Gewissensfreiheit als „widersinnige und irrige Auffassung bzw. vielmehr Wahn“.²⁴ Wie er, so verurteilte auch Papst Pius IX. in seiner Enzyklika „Quanta Cura“ (8. Dezember 1864) sowie im Anhang, der als „Syllabus errorum“ bekannt wurde, die Gewissens- und Religionsfreiheit entschieden. Noch am 6. Dezember 1953 konstatierte Papst Pius XII. in seiner sogenannten „Toleranzrede“ vor katholischen Juristen: „Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion“.²⁵ Damit ist weiterhin Wahrheit und nicht der Mensch das entscheidende Rechtssubjekt. Allerdings räumt Pius XII. ein, dass um eines höheren Gutes willen, wie etwa des Gemeinwohls, es gerechtfertigt sein könne, „nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen“ und das Übel zu dulden.

Im Zuge der allgemeinen Akzeptanz der Religionsfreiheit musste sich die Kirche darauf besinnen, dass auch sie von der jesuanischen Botschaft her zu religiöser Toleranz verpflichtet ist, möchte doch das Freiheits- und Liebesevangelium in Freiheit angenommen werden; von Menschen, die allesamt zum Bild und Abglanz Gottes geschaffen wurden und darum dieselbe Würde besitzen.²⁶ Zudem schließt das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe den Fremden gerade nicht aus, sondern ein (Lev 19,18; Mt 5,43–48). Ein weiterer wichtiger Grund kam hinzu: Das Erschrecken über die Schoa führte nach dem Zweiten Weltkrieg zum Schuldgeständnis der Kirche, dass sie an der Judenverfolgung mit beteiligt war, entweder aktiv, in Form von theologischer Untermauerung, oder aber passiv, infolge selbstzentrierten Schweigens. Den jahrhundertealten Antijudaismus galt es theologisch aufzuarbeiten. Es mussten die Hintergründe und theologischen Voraussetzungen, die solche Gewalt geistig legitimiert hatten, ausfindig gemacht und überwunden werden.

²³ Pius VI., Breve „Quod aliquantum“ vom 10. März 1791, in: A. Utz; B. v. Galen (Hg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Bd. III, Aachen 1976, 2652–2729.

²⁴ DH 2730.

²⁵ Pius XII., Allocutiones, in: AAS 45 (1953), 790–802, hier 799.

²⁶ Gen 1,26f; 5,1; 9,6.

Während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) wurde über die Religions- und Gewissensfreiheit mit am heftigsten debattiert. An diesem Punkt stellte sich die Frage, ob das Konzil gewillt war, die Konsequenzen aus dem Dialog mit der modernen und freien, auf dem Toleranzgedanken basierenden Welt zu ziehen, d. h. die unverzichtbare Voraussetzung für diesen Dialogprozess zu schaffen, wie er vor allem in der Pastoralkonstitution gefordert wird. Am Ende wurden in der Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ sowie in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ eindeutige Aussagen zur Religions- und Gewissensfreiheit des Menschen getroffen. Beide Dokumente wurden übrigens in der letzten Sitzungsperiode vom Konzil angenommen. Die Aussagen zur Religions- und Gewissensfreiheit des Menschen kommen verglichen mit den lehramtlichen Äußerungen des 19. Jahrhunderts einer kopernikanischen Wende gleich. Wie die Religionsfreiheit so gründet für die Konzilsväter auch die Gewissensfreiheit in der Würde der menschlichen Person: „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist.“ (GS 16) Die Gottunmittelbarkeit eines jeden Menschen und seine unantastbare Würde begründen sein Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit. „Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang.“ (GS 17)

Die Erklärung über die Religionsfreiheit beginnt mit den Sätzen: „Fürs erste bekennt die Heilige Synode: Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in (subsistit in) der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten. [...] Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren“ (DiH 1). Hier wird an der eigenen Identität festgehalten und zugleich die moralische Verpflichtung, die jedes Gewissen bindet, ausgesprochen, die Wahrheit zu suchen. Bei der Religionsfreiheit geht es also nicht um eine Relativierung der Wahrheitsfrage oder um eine Gleichwertigkeit der Religionen auf der sachlich-inhaltlichen Ebene. Stattdessen geht es um die gesellschaftlich-rechtliche Gleichberechtigung aller religiösen und weltanschaulichen Positionen, wie schon der Untertitel der Erklärung deutlich macht: „Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“.

Das Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit ist auf der gesellschaftlichen Ebene angesiedelt. Allen Menschen kommt „das bürgerliche Recht“ zu, „dass sie nach ihrem Gewissen leben dürfen und darin nicht gehindert werden.“ (DiH 13) Dieses staatliche Grundrecht auf Gewissens- und Religionsfreiheit besteht immer, „wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt“ (DiH 2,3,4). Menschen haben das Recht, frei zu sein „von Zwang sowohl von Seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen und jeglicher menschlichen Macht, und

zwar so, daß im religiösen Bereich niemand gezwungen wird, 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“ (DiH 2). Dieses Recht auf religiöse Freiheit wird mit der unantastbaren Würde der menschlichen Person begründet, weshalb es auch jenen erhalten bleibt, die es nicht ausüben, die nicht nach der Wahrheit suchen bzw. nicht an ihr festhalten und dem Irrtum verfallen (DiH 2).

Im Gegensatz zur vorkonziliaren Zeit wird nun der dogmatischen Wahrheit als solcher kein Recht mehr im öffentlichen Leben eingeräumt, geht es letztlich doch immer um die menschliche Person, der allein in ihrer freien Suche nach Wahrheit moralische Rechte und Pflichten zukommen. Ihr kann die Wahrheit nicht einfach oktroyiert werden, gleichwohl ist der Einzelne moralisch zur Wahrheitssuche verpflichtet. „Die Kirche trennt unzweideutig zwischen moralischer Wahrheit und rechtlicher Freiheit. Indem sie erstere (unverändert) für sich in Anspruch nimmt und letztere bejaht, ist früheren Verschränkungen durch den Mechanismus der weltlichen Durchsetzung religiöser Wahrheit der Boden entzogen.“²⁷ Religionsfreiheit gründet in der Würde der menschlichen Person und berührt nicht die dogmatische Wahrheitsfrage. Diese bleibt gänzlich unberührt, weshalb die Konzilsväter betonen können, dass die Erklärung über die Religionsfreiheit „die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet“ lässt (DiH 1). Auch lassen sie keinen Zweifel darüber aufkommen, dass die „einzige wahre Religion [...] in der katholischen, apostolischen Kirche“ verwirklicht ist (DiH 1).

Das Zweite Vatikanische Konzil rezipierte das bürgerliche Menschenrecht auf Gewissens- und Religionsfreiheit und verpflichtete sich dadurch zu Toleranz. Folgerichtig forderten die Konzilsväter dazu auf, „Achtung und Liebe [...] auch denen zu gewähren, die in gesellschaftlichen, politischen oder auch religiösen Fragen anders denken oder handeln als wir.“ (GS 28) Aber auch Christen sollen dort, wo unterschiedliche Gewissensentscheidungen zu Konflikten in der Kirche führen, „in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein.“ (GS 43) Ein solch tolerantes Verhalten zeichnet sich nicht dadurch aus, dass der eigene dogmatische Wahrheitsanspruch preisgegeben, sondern der fremde Andere in seiner religiösen Identität geachtet und nicht aufgrund seiner Alterität verachtet wird. Der christliche Glaube rechtfertigt aber nicht nur eine formale Toleranz, sondern in bestimmter Hinsicht auch eine inhaltliche, was eine gewisse Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruchs bedeutet. Denn zum einen schließt die Offenbarung Gottes in Jesus Christus Spuren von Heil und Wahrheit in anderen Religionen nicht aus (NA 2; LG 16), und zum anderen muss

²⁷ St. Mückl, Die Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit als zentrales Menschenrecht, in: Handbuch der Katholischen Soziallehre, hg. v. A. Rauscher, Berlin 2008, 77–90, hier 81.

eingeräumt werden, dass Gott auch für Christen ein Mysterium bleibt und theologische Aussagen unter einem eschatologischen Vorbehalt stehen. „Auch Christen können nicht beanspruchen, ihn, den Unbegreiflichen zu begreifen, ihn, den Unerforschlichen erfaßt zu haben.“²⁸ Christen haben nach der je größeren Wahrheit Gottes zu suchen und können dabei selbst von nicht-christlichen Religionen zur vertieften Erkenntnis der Wahrheit angeleitet werden.

Herausforderung des liberalistischen Toleranzprinzips

Interreligiöse Toleranz ist heute für moderne und rechtsstaatliche Ordnungen ebenso selbstverständlich geworden wie für die Kirche. Eine besondere Herausforderung des Toleranzprinzips besteht allerdings darin, dass es zwar in der Natur des Menschen begründet ist, seine Umsetzung aber der menschlichen Natur abzurufen ist. Es bedarf eines starken Ichs, um den eigenen Aggressionstrieb²⁹ bzw. die Angst vor der Aggressivität des Anderen überwinden zu können. Toleranz ist daher nicht einfach erzwingbar, sondern muss aus einer Kultivierung der Affekte erwachsen.

Ferner bedarf die Toleranz auf erkenntnistheoretischer Ebene einer selbstrelativierenden, fallibilistischen Einstellung hinsichtlich der Erkenntnis und Begründung eigener metaphysischer Überzeugungen. Nur im Wissen, dass die eigene Wahrheitsüberzeugung nicht für alle Menschen zwingend dargelegt werden und nicht prinzipiell vor dem Irrtum bewahrt werden kann, können die eigenen, subjektiv als richtig und unbedingt verpflichtend erkannten Wahrheitsüberzeugungen öffentlich zur Diskussion gestellt werden. „Die Toleranz ‚im Geist der Aufklärung‘ ist entscheidend davon geprägt, die ‚Anderen‘ als ‚Mit-Wettbewerber‘ zu ertragen und die Demütigung zu ertragen, Wahrheit nicht zu haben, sondern im liebenden Streit mit ‚den Anderen‘ um sie ringen, ihr im Dialog mit ‚den Anderen‘ immer wieder neu auf die Spur kommen zu müssen.“³⁰

Die liberalistische Toleranzidee weiß, dass es kein Wahrheitsmonopol gibt und darum eine gewisse Selbstrelativierung Not tut, was freilich nicht bedeutet, dass deshalb jeglicher Wahrheitsanspruch aufzugeben wäre und man sich gegenüber der Wahrheitsfrage indifferent zu verhalten hätte. Schließlich besteht die Notwendigkeit zur Toleranz nur vor dem Hintergrund ernsthaft vertretener Überzeugungen. „Tatsächlich besteht zwischen dem Geltungsanspruch der Wahrheit und dem Tole-

²⁸ H. Küng, Theologie im Aufbruch, München 1987, 306.

²⁹ A. Mitscherlich, Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität, Frankfurt a. M. 1969. Toleranz ist entweder direkt dem eigenen Aggressionstrieb abzurufen oder der Angst vor der Aggressivität des Anderen und ist insofern Ausdruck von Selbstüberwindung und Risikobereitschaft.

³⁰ J. Werbick, Die Entstehung der Toleranz aus dem Geist der Aufklärung. Eine historische Vergewisserung aus aktuellem Anlaß, in: K. Hilpert (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, Düsseldorf 1995, 15–38, hier 37.

ranzgebot eine so enge Relation, dass keine der beiden Größen außerhalb dieses wechselseitigen Verweisungszusammenhangs angemessen bestimmbar ist.“³¹

Eine liberalistische Toleranzidee, die darum weiß, dass aufgrund der Kontingenz menschlichen Wesens und der Begrenztheit menschlicher Vernunft nicht alle subjektiv rationalen Überzeugungen verallgemeinerungsfähig sind, wird gegenwärtig durch die fundamentalistischen Strömungen, die es in allen großen Weltreligionen gibt, massiv gefährdet. Dem Fundamentalismus mangelt es an einem fallibilistischen Bewusstsein. Er zeichnet sich stattdessen durch einen exklusiven Wahrheitsanspruch aus, verbunden mit einer kognitiven Intoleranz und einem prinzipiellen exklusivistischen Verhalten. Damit fehlt eine entscheidende Grundvoraussetzung für einen offenen, toleranten Dialog. Mangelnde Dialogbereitschaft kennzeichnet auch eine weitere gegenwärtige Herausforderung: den Indifferentismus bzw. Laissez-faire-Liberalismus. Weil die Wahrheitsfrage als unbeantwortbar gilt, herrscht eine indifferente Haltung vor, was einen argumentativen Diskurs verunmöglicht. Wird der Indifferentismus zudem mit dem Anspruch auf exklusive Gültigkeit vertreten, wohnt ihm ein latenter Hang zur Intoleranz inne.

Ausblick

Toleranz, Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit sind zentrale Bestandteile der allgemeinen Menschenrechte. Sie sind die unmittelbare Frucht der Französischen Revolution, die unter dem Motto Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit stand, bzw. der europäischen Aufklärung. Die Ideen der Neuzeit gingen aus unterschiedlichen Autonomisierungsprozessen hervor, verbunden mit dem Protest an dem in sich gespaltenen und zerstrittenen Christentum. Zwar war das Christentum im Prozess der Ausbildung der Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit ein „[m]aßgeblicher geistlicher Akteur“³² und handelte es sich bei den neuzeitlichen Menschenrechtsideen um christliche Säkulariate, dennoch aber konnte die Kirche die positiven Momente der Aufklärung (Toleranz, Menschenrechte, Religion- und Gewissensfreiheit etc.) zunächst nicht würdigen, geschweige denn fruchtbar Bezug darauf nehmen. Erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gelang es, sich positiv zur Gewissens- und Religionsfreiheit zu positionieren, ohne deshalb den christlichen Wahrheitsanspruch preiszugeben.

³¹ E. Schöckenhoff, Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit. Theologisch-ethische Aspekte, in: W. Lütterfelds, Th. Mohrs (Hg.), Wahr oder tolerant? Religiöse Sprachspiele und die Problematik ihrer globalen Koexistenz, Frankfurt a. M. 2005, 167–176, hier 169.

³² St. Mückl, Die Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit als zentrales Menschenrecht, in: Handbuch der Katholischen Soziallehre, hg. v. A. Rauscher, Berlin 2008, 77–90, hier 77.

Das Festhalten am dogmatischen Wahrheitsanspruch ist recht betrachtet ja unabdingbare Voraussetzung für die interreligiöse Toleranz, die ja nur Sinn macht, wenn unterschiedliche religiöse Überzeugungen miteinander konkurrieren. „Nur dann besteht wirkliche und wahrhafte Toleranz, wenn ein Mensch von einer Wahrheit oder von dem, was er dafür hält, fest und absolut überzeugt ist und zugleich den Leugnern dieser Wahrheit das Recht zugesteht, ihm zu widersprechen und ihre eigene Meinung zu sagen; nicht deshalb, weil sie nichts mit der Wahrheit zu tun haben, sondern weil sie die Wahrheit auf ihre Art suchen. Denn ein solcher Mensch achtet in ihnen die menschliche Natur und Würde und gerade jene Fähigkeiten und lebendigen Quellen der Vernunft und des Gewissens, die als Anlage sie befähigen, die von ihm geliebte Wahrheit zu erreichen, wenn es ihnen eines Tages geschieht, daß sie ihrer ansichtig werden.“³³

Der Weg der Kirche zum Bekenntnis der Gewissens- und Religionsfreiheit war lang, schmerzlich und konfliktreich. Im Grunde aber war er bereits biblisch vorgezeichnet, sofern das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe einschließlich der Feindesliebe ernst genommen und damit gemacht wird, dass der Mensch von Gott mit einem freien Willen erschaffen wurde, auf dass er in Freiheit auf den Anruf Gottes antworte.

³³ J. Maritain, Wahrheit und Toleranz, Heidelberg 1960 (Orig.: Truth and Human Fellowship, 1957), 15 f.