

lichen scholastischen Theologie auferlegt worden sind, damit der eschatologische und der pneumatologische Aspekt der Eucharistie deutlicher werden. Und die Orthodoxen sollten versuchen, die ethischen Konsequenzen aus der Eucharistie zu ziehen und in ihr in jeder Hinsicht eine Quelle des Lebens und nicht nur eine kultische Erfahrung zu sehen. Dann werden die westlichen Christen in der orthodoxen Kirche kein exotisches kultisches Gebilde sehen, sondern etwas, was die ganze Kirche angeht. Vielleicht könnte dies ein Weg zu einer stärkeren Integration der beiden großen Traditionen sein, die unsere eine, gemeinsame Identität als der Leib Christi ausmachen.

Übersetzt aus dem Englischen von Helga Voigt

Religionsfreiheit als Anspruch und Herausforderung der Kirchen

VON HELMUT ZEDDIES

In Miskolc/Ungarn fand vom 17. bis 18. Februar 1986 ein Netzwerk-Treffen über „Religionsfreiheit im Donau-Raum“ statt. Die Zusammenkunft war organisiert worden vom „Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki“, das gemeinsam verantwortet wird von der Konferenz Europäischer Kirchen, dem Nationalrat der Kirchen Christi in den USA und vom Kanadischen Kirchenrat. Die Zusammenkunft wurde auf Einladung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn abgehalten in Miskolc, im Gemeindezentrum der Reformierten Kirche. Unter den Referenten befand sich auch Oberkirchenrat Dr. Helmut Zeddies, Leiter des Lutherischen Kirchenamtes in der DDR. Sein Beitrag wird hier in einer von ihm überarbeiteten Fassung dokumentiert.

Seitdem die weltweite Gemeinschaft der Kirchen von der Bewegung zur Institution geworden ist und im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) organisatorische Gestalt gewonnen hat, steht die Frage der Religionsfreiheit auf seiner Tagesordnung. Über Jahrzehnte hinweg hat sich die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen mit anhaltender Intensität für die Freiheit der Religionsausübung eingesetzt. Allein für den ÖRK werden von seiner ersten Vollversammlung an bis 1979 dazu 27 größere Erklärungen, Berichte, Memoranden und Deklarationen gezählt.¹ Inzwischen sind es noch einige mehr geworden.

Diese Dokumente nötigen zu einer weiteren Feststellung: Was die Kirchen, soweit sie dem ÖRK angehören, unter Religionsfreiheit verstehen, ist nicht

unverändert geblieben. Die erkennbaren Unterschiede markieren jedoch keine Brüche, sondern sie kennzeichnen bestimmte Entwicklungen. Neue Erkenntnisse werden aufgenommen. Das führt zu anderen Akzentuierungen. Das Verständnis von Religionsfreiheit ist auf diese Weise gewachsen, ist umfassender und zugleich differenzierter geworden. Möglicherweise ist es dadurch auch schwieriger geworden, alle wesentlichen Elemente zusammenzufassen und aufeinander zu beziehen. Auf die bedeutendsten Entwicklungen im Verständnis von Religionsfreiheit soll im Folgenden hingewiesen werden. Das erscheint nötig, um die Frage nach den theologischen Grundlagen überhaupt erörtern zu können.

1. Entwicklungen im ökumenischen Verständnis von Religionsfreiheit

Wie stark das Problem der Religionsfreiheit bereits am Anfang des ÖRK Beachtung fand, wird daran deutlich, daß die erste Vollversammlung 1948 in Amsterdam eine „Erklärung über Religionsfreiheit“ beschloß. Darin wird betontermaßen für jede Person das Recht proklamiert, über ihren eigenen Glauben zu entscheiden, ihn in Gottesdienst, Lehre und Praxis zum Ausdruck zu bringen und sich mit anderen zu religiösen Zwecken zusammenzuschließen.² Es wird kein Zufall sein, daß sich diese Aussagen inhaltlich wie terminologisch mit Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10.12.1948 berühren.

Beide Texte beschreiben Religionsfreiheit als das Recht, einen Glauben zu haben und zu wechseln.³ Übereinstimmend ist dabei das Verständnis von Religionsfreiheit nach westeuropäischer Tradition an den Freiheitsrechten des einzelnen orientiert. Der korporative Aspekt wird in der Erklärung von Amsterdam zwar nicht übersehen; er wird jedoch dem Recht des Individuums untergeordnet. Andererseits wird Religionsfreiheit auch für die gesellschaftlichen Implikationen des christlichen Glaubens durchaus in Ansatz gebracht. Bemerkenswert erscheint vor allem, daß nach dieser Erklärung die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen von Anfang an Religionsfreiheit nicht nur für Christen, sondern ausdrücklich für alle Menschen gefordert hat.⁴ Ohne daß es offenbar näherer Erläuterung bedarf, wird Religionsfreiheit dann freilich auch zum Bestandteil des christlichen Glaubens erklärt.⁵

Die III. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi (1961) hat wohl die Probleme erkannt, die sich aus einem individualistisch verengten Verständnis von Religionsfreiheit ergeben können. Gegenüber der Erklärung von Amsterdam erfahren nun der kommunitäre und der sozio-politische Aspekt eine stärkere Betonung. Rechte und Freiheiten können nicht nur postuliert wer-

den; sie verlangen nach Möglichkeiten zu ihrer Verwirklichung. Daher erhält die öffentliche Religionsausübung neben der privaten jetzt ein größeres Gewicht. Neben dem, was dem einzelnen erlaubt ist, nimmt die Bedeutung der Gemeinschaft zu. Dies zeigt sich gerade im Blick auf die gesellschaftlichen Auswirkungen des Glaubens.

An dieser Stelle hat das Verständnis von Religionsfreiheit in Neu-Delhi eine deutliche Erweiterung erfahren. Zu ihr wurde dort nämlich auch die Freiheit gerechnet, „seine Religion und seinen Glauben zu praktizieren, sei es durch Wohlfahrtstätigkeit oder durch Ausdruck des Glaubens – mit Wort und Tat – in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Angelegenheiten, sowohl im innenpolitischen Bereich als auch auf internationaler Ebene“⁶. Die Vollversammlung hat erstmals auch darauf hingewiesen, daß Religionsfreiheit ein Menschenrecht unter anderen ist, vielleicht sogar grundlegend für sie ist⁷, auf alle Fälle aber auf sie bezogen bleiben muß.

Dies hat gerade auch die Konsultation von St. Pölten/Österreich betont, die von der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) 1974 veranstaltet worden ist. Für das ökumenische Verständnis der Menschenrechte ist diese Konsultation von besonderer Bedeutung gewesen. Zum Problem der Religionsfreiheit hat sie noch einmal unterstrichen, daß es dabei nicht um exklusive Privilegien für die Kirchen gehen könne. Diese haben vielmehr Grund genug, sich auch für die einzusetzen, die einen anderen oder keinen Glauben haben.⁸ Religionsfreiheit sei dabei keineswegs das einzige oder hauptsächliche Anliegen. Sie wird vielmehr in den Gesamtzusammenhang der Menschenrechte einbezogen. Die wesentlichen Rechte sind in St. Pölten als unveräußerliche Basisrechte definiert worden, zu denen auch, aber eben nicht nur und auch nicht an erster Stelle die Religionsfreiheit gerechnet wird.

Die V. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 hat sich diese Auffassung ausdrücklich zu eigen gemacht. Sie hat den Zusammenhang von Religionsfreiheit mit anderen Freiheitsrechten wiederholt und ihren Mißbrauch, verstanden als Anspruch auf Privilegien, abgelehnt. Anders freilich als in St. Pölten wird dies nicht nur für die christlichen Kirchen, sondern für jede Religionsgemeinschaft erklärt. „Keine Religionsgemeinschaft darf für sich Religionsfreiheit beanspruchen, ohne selbst die Glaubensüberzeugungen und die grundlegenden Menschenrechte der anderen zu respektieren und zu wahren.“⁹

In der inhaltlichen Beschreibung ihres Verständnisses von Religionsfreiheit ist die Vollversammlung weitgehend der UN-Menschenrechtsdeklaration bzw. Artikel 18 (1) der seit 1966 vorliegenden „Internationalen Konven-

tion über politische und Bürgerrechte“ gefolgt. Sie hat dabei jedoch eine entscheidende Ergänzung vorgenommen, wenn sie fordert: „Zur Religionsfreiheit muß auch das Recht und die Pflicht der religiösen Institutionen gehören, die herrschenden Mächte, wo dies notwendig ist, im Einklang mit ihren religiösen Überzeugungen zu kritisieren.“¹⁰ In dieser Aussage kommt die konkrete Situation vieler Kirchen zum Ausdruck, denen als Einmischung in gesellschaftliche Belange oder auch als staatsfeindliche Tätigkeit ausgelegt wird, wozu ihr Glaube sie oft gerade im Eintreten für andere verpflichtet.

Kritik an den herrschenden Mächten durch religiöse Organisationen – dieser Gedanke ist dem Ökumenischen Rat schon von seiner ersten Vollversammlung an nicht fremd gewesen. Er war jedoch offenbar anders motiviert. Der Staat ist mehr das Gegenüber der Kirche als Bestandteil praktizierter Religionsfreiheit gewesen. Indem er in Nairobi in die Definition der Religionsfreiheit einbezogen wurde, hat die Vollversammlung nicht einfach an Amsterdam 1948 angeknüpft, sondern die dort gemachten Aussagen in einen größeren Zusammenhang gerückt und sie dadurch weitergeführt: Religion ist durchaus nicht nur Privatsache; sie betrifft ganz verschiedene Ebenen – den einzelnen, die Kirchen und Religionsgemeinschaften und die Regierungen. Sie alle sind – wenn auch in unterschiedlicher Weise – durch die Gewährung und Ausübung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit tangiert. In deren ökumenischem Verständnis ist damit ein weiterer Gedankenfortschritt erkennbar.

In zunehmendem Maße spielt dann allerdings auch die Frage eine Rolle, was die unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse für die Verwirklichung von Religionsfreiheit bedeuten. Das Exekutivkomitee des ÖRK hat 1979 auf dieses Problem aufmerksam gemacht.¹¹ Auf seine Veranlassung hat die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten ein „Studienpapier über Religionsfreiheit“ in Auftrag gegeben, in dem diese Frage ausführlich behandelt wird.¹²

Dabei werden bestimmte unterschiedliche Grundsituationen herausgearbeitet. Ob Kirchen in Ländern mit einem raschen sozialen Wandel und damit verbunden totaler Säkularisierung leben; ob sie in Ländern, die um ihre Selbstbestimmung kämpfen, ihre internationalen ökumenischen Beziehungen wahrzunehmen suchen; ob sie selber sich aktiv am Kampf um Gerechtigkeit und Menschenrechte beteiligen und sich damit in herkömmlicher Weise an politischen Fragen beteiligen; ob sie als religiöse Minderheit in Ländern einer andersgearteten religiösen Wiedergeburt leben, die auch Politik und Gesellschaft prägt – dies alles kann sich im Einzelfall sehr unterschiedlich auf die Praktizierung von Religionsfreiheit auswirken. Neue Erkenntnisse kommen in Blick und treten neben bisherige Einsichten.

So wird der Kirche das Recht und die Pflicht zugesprochen, ihre eigenen Freiheiten zu verteidigen, wenn ihre legitimen Rechte bedroht sind. Religiöses Bekenntnis darf nicht Anlaß zu politischer Diskriminierung sein, aber Religionsfreiheit soll auch nicht für politische Ziele mißbraucht werden. Sie ist als Propagandawaffe nicht geeignet und kann ebensowenig dazu benutzt werden, die politischen Rechte anderer einzuschränken. Und schließlich: „Die Rechte jeder religiösen Gemeinschaft werden begrenzt durch die Freiheit der anderen.“¹³

Auf die Probleme, die sich in unterschiedlichen Situationen aus der Ausübung von Religionsfreiheit ergeben, wird die ökumenische Gemeinschaft unterschiedlich, eben situationsbezogen, zu reagieren haben. Dies wird gewiß nicht leichter angesichts der Erkenntnis, zu der das genannte CCIA-Studienpapier kommt: „Inhalt und Definition von Religionsfreiheit werden sich verändern durch unterschiedliche Kulturen und Ideologien und durch die theologischen Voraussetzungen unterschiedlicher Kirchen und Religionen.“¹⁴

Unter dem Eindruck der weltweiten religiösen und politischen Entwicklungen seit den siebziger Jahren sind damit Fragen aufgeworfen, die in eine Zeit zurückzuführen scheinen, bevor Religionsfreiheit auf völkerrechtlicher Ebene definiert worden ist. Sie lassen es zweifelhaft erscheinen, ob angesichts der weitreichenden Verschiedenheit nicht nur von politischen Zielen, sondern auch von Glaubensrichtungen und Religionsgemeinschaften es überhaupt möglich ist, zu einem universalen und rechtsverbindlichen Verständnis von Religionsfreiheit zu kommen. Nicht zuletzt ist die Frage ja auch an die christlichen Kirchen selbst zu richten: Was qualifiziert gerade sie dazu, für die Freiheit der Religionsausübung einzutreten? Dieser Frage wird noch weiter nachzugehen sein.

Zunächst soll jedoch daran erinnert werden, daß auch die Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 sich in ihrer „Erklärung zu den Menschenrechten“ veranlaßt sah, auf wachsenden religiösen Fanatismus und politischen Fundamentalismus hinzuweisen, durch die die Religionsfreiheit ernsthaft bedroht werde.¹⁵ Sie hat deshalb die 1981 von der UN-Vollversammlung verabschiedete „Deklaration über die Eliminierung aller Formen der Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugungen“ ausdrücklich begrüßt. In der Deklaration werden das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit umfassend definiert und die Diskriminierung aufgrund religiöser Überzeugung als Verletzung der Menschenwürde und der -rechte verurteilt. Die Vollversammlung in Vancouver hat jedoch auch der Befürchtung Ausdruck gegeben, daß die Deklaration

nicht ausreiche, um „angesichts der besonderen Probleme“ von Bedrohung und Verletzung der Religionsfreiheit genügend Schutz zu bieten.¹⁶

Ein Überblick muß sich beschränken. Er kann nur einen Teil der ökumenischen Bemühungen um das Verständnis und die Verwirklichung von Religionsfreiheit wiedergeben. Nicht unerwähnt bleiben sollen jedoch die Äußerungen aus dem Bereich des „Menschenrechtsprogramms der Kirchen zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki“. Dafür sind vor allem die Konsultationen in Croydon (1981) und in Bukarest (1982) von Bedeutung gewesen. Der Arbeitsausschuß hat bereits in seiner Botschaft von Delémont (1980) Religionsfreiheit als wesentlichen Bestandteil der Menschenrechte gewertet und sich zugleich dagegen gewandt, daß Kirchen sie als Privileg für sich in Anspruch nehmen.¹⁷ Dem ist auch die Konsultation in Croydon gefolgt, indem sie ebenfalls die Menschenrechte als den übergreifenden Rahmen betont hat, in dem auch die Verwirklichung von Religionsfreiheit zu sehen ist. Auch hier wird festgestellt, daß es für die Kirchen dabei nicht um die Verteidigung von Privilegien, wohl aber um die Wahrnehmung legitimer Interessen geht. Eine nur verfassungsmäßig garantierte Religionsfreiheit wird nicht als ausreichend angesehen. Sie bedürfe, um nicht relativiert zu werden, einer zusätzlichen gesetzlichen Absicherung.¹⁸

Die Konsultation in Bukarest hat unterstrichen, daß zur Freiheit der Religionsausübung nicht nur das Recht zu gottesdienstlichen Versammlungen, sondern auch die Wahrnehmung von Verantwortung in der Gesellschaft gehört. Die erwähnte UN-Erklärung von 1981 ist den Kirchen zur eingehenden Prüfung empfohlen worden.¹⁹ In einer Erklärung zur KSZE-Nachfolgekonferenz in Madrid haben die Teilnehmer von Bukarest ihre Auffassung zum Ausdruck gebracht, daß die in der Schlußakte bekräftigte Religionsfreiheit einer wirksameren Realisierung durch die Signatarstaaten bedarf.

In aller Kürze schließlich noch ein Blick auf die römisch-katholische Kirche. Es ist bemerkenswert, daß das Zweite Vatikanische Konzil sich in seiner Erklärung zur Religionsfreiheit betontermaßen für die Freiheit des Gewissens und gegen jeden Gewissenszwang ausgesprochen hat. „Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeder menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln.“²⁰

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK hat in Anbetracht dieser Erklärung des Vatikanischen

Konzils 1967 festgestellt, daß die Äußerungen beider Seiten eine ausreichende Basis für ein gemeinsames Verständnis und für mögliche gemeinsame Aktionen bieten. In der theologischen Begründung der Religionsfreiheit gebe es wohl Unterschiede; es bestehe jedoch eine grundlegende Übereinstimmung im Hinblick darauf, was zur praktischen Verwirklichung dieses Rechtes erforderlich sei.²¹

2. Theologische Gründe für und wider die Toleranz als Ausdruck von Religionsfreiheit

Die Frage ist unabweisbar, für andere wie für uns selbst: Was befähigt uns als Christen dazu, für Religionsfreiheit einzutreten? Worin ist das begründet, gerade wenn wir Religionsfreiheit bewußt nicht als Privileg, als Schutzrecht für die Kirchen, sondern als einen universalen Anspruch für alle verstehen. Ist das so selbstverständlich, wie dies die I. Vollversammlung des Ökumenischen Rates offenbar gemeint hat, wenn sie erklärte: „Dies ist eine Folgerung des christlichen Glaubens und des allgemein anerkannten Wesens des Christentums.“²² Ergibt sich Religionsfreiheit also gewissermaßen aus der Natur der Sache? Hat sie ihren Grund im Wesen der Kirche selbst?

Auf solche Fragen ist nur schwer zu antworten, gerade angesichts der nicht eben rühmlichen Geschichte der Kirche Jesu Christi. Sie erinnert uns daran, daß die Kirche sich über einen langen Zeitraum hinweg ganz anders verhalten hat. Sie war für Glaubens- und Gewissensfreiheit, für die Freiheit der Religion und der Überzeugung anderer kaum ansprechbar. Statt dessen gab es Ketzerverbrennungen und Hexenverfolgungen, die Foltern der Inquisition, die Vertreibung und Pogrome der Gegenreformation. Schon zur Zeit der Alten Kirche war das nicht viel anders. Kaum war durch kaiserliches Edikt das Christentum zur Staatsreligion erklärt worden, für die Christen damit die Zeit der Verfolgung vorbei, setzten sie mit Hilfe der staatlichen Gewalt das Verbot heidnischer Kulte durch. Theologische Gründe waren auch dafür zur Hand.²³

Was also veranlaßt die Christen heute, sich in der ökumenischen Gemeinschaft ihrer Kirchen für eine weltweite Respektierung der Religionsfreiheit einzusetzen? Bedarf nicht gerade auch dies der Erklärung? So häufig und unermüdlich ökumenische Gremien für die Freiheit der Religionsausübung eingetreten sind, so auffällig selten haben sie sich jedoch zur theologischen Begründung ihres Einsatzes geäußert. Eine Ausnahme macht die ÖRK-Vollversammlung von Neu-Delhi. Für sie ist Religionsfreiheit begründet „als eine Konsequenz von Gottes Schöpfungswerk, von seiner Erlösung des Menschen

in Christus und der Berufung des Menschen in seinen Dienst“²⁴. Mit der dem Menschen zugewendeten Versöhnung hat Gott ihm eine Freiheit gegeben, die ihm eine freie Antwort auf seine Liebestat und die Verantwortung für die Mitmenschen ermöglicht. Gott übt keinen Zwang aus. Er nötigt den Menschen nicht, ihn als den in Christus sich offenbarenden Herrn der Welt zu akzeptieren. Darum wird auch jeder Versuch, durch Gewalt Glauben zu erzwingen oder zu beseitigen, als Verletzung der von Gott selbst gewählten Methode der Gewaltlosigkeit im Geiste Christi abgelehnt.

Hier ist also der theologisch verstandene Begriff der Freiheit für die Begründung der Religionsfreiheit von entscheidender Bedeutung. „Was Gott dem Menschen vom Ursprung her zugedacht hat, freie Person in der Verpflichtung für den Mitmenschen und in der Verantwortung vor ihm zu sein. . .“, ist durch seine Versöhnungstat in Christus Wirklichkeit geworden. Sie „betrifft nicht nur die innere Versöhnung zwischen Gott und Mensch, sie betrifft alle, die zur Kirche Christi gehören, wie auch die, die außerhalb ihrer stehen. Christi Versöhnungstat gilt als Angebot der ganzen Menschheit. . . Darin besteht ihr universaler Charakter“²⁵. Dieses Angebot wartet darauf, angenommen zu werden. Dazu bedarf es der Verkündigung. Gerade die Vollversammlung in Neu-Delhi hat keinen Zweifel daran gelassen, daß das Zeugnis in Wort und Tat die wesentliche Aufgabe jedes Christen ist und nicht im Gegensatz zur Religionsfreiheit gesehen werden darf.²⁶ Doch ob die durch das christliche Zeugnis dem Menschen angebotene Chance eines neuen Lebens angenommen wird, ist seine persönliche Entscheidung. Nur die Versöhnungstat selber kann ihn dazu bewegen, sich auf Jesus Christus einzulassen. Das Überführende liegt in ihr selbst. Jede Form von Zwang, jeder Druck von außen würde ihrer Absicht widersprechen.

Gottes Heilshandeln ist also in dem Sinne ein freies Angebot, daß es niemandem aufgenötigt werden will. Es ist jedoch nicht ein beliebiges Angebot. Auch wenn es auf dem Marktplatz der Weltanschauungen und Religionen so erscheinen mag, als ob der christliche Glaube sich gegenüber einer erheblichen Konkurrenz zu behaupten hat – er ist dennoch einmalig und unvergleichlich. Darin sind sich die christlichen Kirchen einig. Sie würden sich sonst auch gegen entscheidende Aussagen der Heiligen Schrift stellen.

Der johanneische Jesus sagt von sich: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14, 6). Und Petrus bezeugt in der Apostelgeschichte: „In keinem andern ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden“ (Apg 4, 12). Daran läßt das Neue Testament keinen Zweifel, daß nur durch Jesus Christus die Welt und die Menschen heil

werden können. Nur er kann unser Leben zurechtbringen und die zerstörte Gemeinschaft mit Gott wiederherstellen. Das ist Angebot und Anspruch zugleich, und dieser Anspruch ist zugleich exklusiv und universal. Er gilt für alle, zu jeder Zeit und an jedem Ort, in jeder Sprache und Kultur. Alle anderen Wege sind vergeblich, um den Menschen aus seiner Entfremdung zu befreien und zu sich selbst zu bringen. Gottes Offenbarung in Christus läßt keine andere Möglichkeit zu. Sie duldet neben sich keine andere Wahrheit, denn es gibt, wie Paulus sagt, kein anderes Evangelium (Gal 1,7).

Viele werden das als intolerant empfinden. Aber ist Toleranz ein der Sache angemessener Ausdruck, wo es so grundlegend um die Wahrheit geht? Wenn christlicher Glaube sich hier auf Toleranz einlassen würde, würde er der Indifferenz das Wort reden und damit selber preisgeben, was er eben noch behauptet hat, daß nämlich das Heil ausschließlich und endgültig nur in Christus verbürgt ist. Diese Entschiedenheit haben Christen jedoch nicht aus sich selbst, so wie ihr Glaube nicht verdienter, sondern geschenkter Glaube ist. „Nicht ich habe die Wahrheit gesucht, sondern sie hat mich gesucht; nicht ich habe sie erkannt, sondern sie hat mich erkannt. Glaube ist Empfangen der Wahrheit als unverdientes Geschenk. Glaube kann erbeten, aber nicht erzwungen werden.“²⁷ Mit anderen Worten: Glauben ist menschlicher Verfügbarkeit entzogen. Es bedarf der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, damit Glauben entsteht und lebendig bleibt.

Wer dies weiß und an sich selbst erfahren hat, wird anderen nicht vorwerfen können, daß ihnen der Glaube versagt ist. Er hat schon gar keinen Grund, sich über sie zu erheben. Was Christen von anderen unterscheidet, daß nämlich Jesus Christus für sie zur befreienden Wahrheit über den Sinn ihres Lebens geworden ist – das ist ja nicht ihre eigene Leistung. Das liegt auch nicht im Bereich natürlicher Möglichkeiten, denn mit ihnen ist Glauben nicht zu erreichen. Niemand weiß das besser als der Glaubende selbst, und er wird, eben weil er Christus begegnet ist, dies nicht vergessen können. Gerade diese Erfahrung wird sein Leben prägen und damit auch die Art, wie er einem anderen begegnet, „der wie ich von Natur aus nicht glauben kann, dem aber wie mir das Evangelium gilt“²⁸. Es ist die Solidarität des Fragens und des Suchens, die das Verhältnis zu den Mitmenschen bestimmt, eine Solidarität, die eigentümlicherweise gerade aus der Entschiedenheit und Unbedingtheit des Glaubens wie aus seiner Unverfügbarkeit erwächst.

Diese Art der Solidarität möchte ich bewußt und absichtsvoll als Toleranz bezeichnen. Sie ist meines Erachtens die Antwort auf die Frage, warum Christen, von denen man es aufgrund ihres Glaubens eigentlich gar nicht erwarten würde, sich dennoch von ihrem Glauben her und deshalb auch glaubwürdig

für die Freiheit aller einsetzen, ihren Glauben, ihre Religion oder ihre Weltanschauung vertreten zu können. Sie sollten von daher jedenfalls keine Schwierigkeiten haben, Toleranz als einen anderen, umgreifenden und darum vielleicht sogar angemesseneren Ausdruck für Religionsfreiheit zu verstehen und zu gebrauchen.

Damit ist freilich nicht das Prinzip des *laissez faire*, *laissez passer* gemeint. Dies würde darauf hinauslaufen, daß Religionen und Weltanschauungen sich untereinander arrangieren etwa nach der Devise: entscheidend ist nicht, was einer glaubt, sondern daß er überhaupt etwas glaubt. Oder auch: es kommt nicht darauf an, was einer glaubt, sondern daß er etwas tut. Die Wahrheit einer Überzeugung lasse sich nicht durch Behauptungen, sondern durch die ethische Qualität des Handelns erweisen. Nein, dies kann Toleranz als Solidarität mit den Nichtchristen nicht meinen. Christlicher Glaube und religiöse Überzeugungen, wie auch sittliches Handeln lassen sich nicht gegeneinander aufrechnen.

Toleranz kann auch nicht heißen, als unveränderbar hinzunehmen, was mit dem Glauben an Christus nicht zu vereinbaren ist. Damit wäre ein entscheidender Aspekt dieses Glaubens preisgegeben, nämlich die Gewißheit, daß Gott mit dem Evangelium von Jesus Christus auch um die Menschen wirbt, die sich ihm noch nicht geöffnet haben. Wem „es nichts ausmacht, daß der andere an der Wahrheit vorbei lebt oder gegen sie angeht, dem ist noch nicht aufgegangen, was Toleranz ist“²⁹.

Was ergibt sich für die christlichen Kirchen, die in Zeugnis und Dienst ihrem Herrn gehorsam sein wollen, aus einem solchen Verständnis von Toleranz? Zunächst dies: daß sie selber im Verhältnis zueinander bewähren, was als Einsicht des Glaubens unabweisbar ist. Dies scheint auch nach Jahrzehnten ökumenischer Annäherung im Einzelfall immer noch schwieriger zu sein, als gemeinsam für andere die Forderung nach Religionsfreiheit zu erheben. Glaubwürdig werden die Kirchen auf die Dauer darin jedoch nur sein, wenn sie selber untereinander praktizieren, was sie für andere verlangen.

Ich bin weit davon entfernt zu behaupten, daß dies allein eine Frage des guten Willens wäre. Auch Kirchentrennungen sind ja nicht nur ein Ausweis mangelnder Toleranzbereitschaft gewesen. Sie waren nicht einfach das Ergebnis von Rechthaberei und Machtstreben. Da ist immer wieder um die apostolische Überlieferung gerungen worden, wie sie auszulegen, zu entfalten und weiterzugeben ist. Weil die Wahrheit auf dem Spiel stand, darum ist so leidenschaftlich gestritten und sind schmerzliche Trennungen vollzogen worden. Mit der Forderung nach Toleranz sind sie allein nicht zu beheben. Hier liegt die eminent wichtige Aufgabe der interkonfessionellen Dialoge. Es ge-

hört zu den hoffnungsvollen Zeichen der Ökumene, daß sie inzwischen in einem bisher nicht dagewesenen Umfang stattfinden und zu bis dahin nicht gekannten Übereinstimmungen geführt haben.

Der Weg zur Einheit der Kirche Jesu Christi ist gleichwohl noch lang und beschwerlich. Die Kirchen werden sich auf diesem Wege immer wieder bewußt machen müssen, daß, solange das Ärgernis ihrer Spaltung noch andauert, sie sich dem Makel ausgesetzt sehen, sowohl in ihrem Zeugnis von Gottes Heilshandeln wie in ihrem Einsatz für die Rechte und Nöte der Menschheit nicht hinreichend glaubwürdig zu sein. Schon dies müßte sie veranlassen, sich in ihrem Umgang miteinander um Toleranz zu bemühen.³⁰ Wo etwa konfessionell verschiedene wie auch unterschiedlich große Kirchen in einem Lande zusammenleben, kann dies für ihr Verhältnis untereinander und für ihre Ausstrahlung in die Gesellschaft von erheblicher Bedeutung sein.

Darüber hinaus werden die getrennten Kirchen sich immer wieder die Frage vorlegen müssen, wieweit sie in ihren grundlegenden theologischen Überzeugungen wirklich noch voneinander entfernt sind oder ob sie nicht inzwischen auch in der jeweils anderen Kirche die wahre Kirche Jesu Christi zu erkennen vermögen. In den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung liegen jetzt die Ergebnisse eines nahezu fünfzig Jahre umfassenden Prozesses vielfältiger Studien und Dialoge vor. Ohne eine fundamentale Übereinstimmung in Taufe, Eucharistie und Amt kann die Einheit der Kirche, nach der wir auf der Suche sind, nicht gelingen. Darin sind sich nahezu alle Kirchen einig. Nun aber werden sie Rede und Antwort stehen müssen, wieweit sie angesichts der erreichten Konvergenzen in Taufe, Eucharistie und Amt zu Übereinstimmungen kommen können, die weitere Schritte aufeinander zu ermöglichen. Auch hier sind die Kirchen je länger je mehr der Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit ausgesetzt. Wenn es um die ihnen gemeinsam anvertraute Sendung geht, ist Toleranz auf die Dauer nicht genug. Gottes Mission verlangt die Einheit der Kirche; sie setzt sie im Grunde voraus, wenn sie mit Hilfe der Christen in der Welt zum Ziel kommen soll.

Ein theologisch begründetes Verständnis von Toleranz hat für die Kirchen jedoch Konsequenzen für ihren Umgang mit Weltanschauungen und Religionen. Daß Christen und Kirchen ihnen das Zeugnis ihres Glaubens nicht schuldig bleiben dürfen, darauf ist schon von der ÖRK-Vollversammlung von Neu-Delhi hingewiesen worden. Dieser Auftrag zu Zeugnis und Dienst ist gerade dann unverzichtbar, wenn Menschen in der Lage sein sollen, sich zu dem Angebot von Gottes Heilstat frei zu entscheiden. Auch Solidarität unter dem Aspekt der Toleranz, die aus der Unbedingtheit und Unverfügbarkeit

des Glaubens erwächst, ändert an diesem Auftrag nichts. Er wird dadurch eher noch dringlicher. Toleranz bedeutet also nicht den Verzicht auf Mission; sie hat jedoch Auswirkungen auf den Vollzug von Mission.

Diese reichen über die bereits getroffene Feststellung noch hinaus, daß gerade Zwang sich von selbst verbietet, wenn es darum geht, andere zum Glauben an Jesus Christus einzuladen. Zwangsmissionierungen, wie es sie in der Geschichte der christlichen Kirche gegeben hat, sind die Perversion dessen gewesen, was mit dem Auftrag zur Mission gemeint ist. Er will nicht politische Unterwerfung und ist auch nicht auf kulturelle Entwurzelung oder Überfremdung ausgerichtet. Mission kann nur gelingen, wenn man weiß, was andere glauben, wie sie leben, was sie denken. Ihnen in Toleranz zu begegnen, schließt aus, ihre Überzeugungen verächtlich zu machen. Doch es bedeutet nicht, darauf zu verzichten, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Aber auch dies setzt die Bereitschaft voraus zu verstehen, was anderen wertvoll ist, was sie heilig halten, was ihrem Leben Halt und Orientierung gibt.

Wenn Christen erfahren wollen, wie Christus Anhängern anderer Überzeugungen als Erfüller ihrer Sehnsüchte, als Erlöser von Schuld, als Befreier von Ängsten zu bezeugen ist, bedarf es des Dialogs und der dazu gehörenden Achtung, Bescheidenheit und Geduld. Der Dialog tritt nicht an die Stelle von Mission, sondern er ist die Form von Mission, die heute allein sachgemäß erscheint. Auch Weltanschauungen und Religionen sind – ungeachtet ihres mitunter intoleranten oder gar militanten Charakters – der Versuch, dem Menschen zu helfen, zu sich selbst zu finden und ihm Antwort zu geben auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Darin sind sie dem christlichen Glauben nahe. Es ist die Solidarität des Fragens und Suchens, von der ich gesprochen habe, die uns mit ihnen verbindet. Die Vollversammlung des ÖRK in Nairobi hat darum zu Recht von dem Respekt für die Glaubensüberzeugungen und die grundlegenden Menschenrechte anderer gesprochen.³¹ Hier ist auch der Grund dafür, daß Religionsfreiheit nach Ansicht des ÖRK-Studienpapiers die Möglichkeit einschließt, mit anderen Religionen zusammenzuarbeiten „im Ringen um Gerechtigkeit, Frieden, Solidarität mit den Armen und Unterdrückten und in anderen Bereichen gemeinsamen Dienstes“³².

3. Gesellschaftspolitische Implikationen von Religionsfreiheit als Toleranz

Daß Religionsfreiheit auch Sache des Staates ist, habe ich bereits erwähnt. Ich will abschließend noch darauf eingehen, was dies für unser Thema bedeutet. Die frühen Äußerungen der Ökumene zur Religionsfreiheit erwecken den Eindruck, als ob sie sich betontermaßen an die Institution des Staates rich-

ten.³³ Dies geschieht anders als etwa in der Erklärung von Nairobi, wo der Staat sozusagen im Vollzug der Religionsausübung in den Blick kommt. Ihm gegenüber auf kritische Distanz zu gehen oder auch auf partnerschaftliche Kooperation zu setzen, also einen Weg zu finden zwischen Anpassung und Verweigerung, wird zum Bestandteil der Religionsfreiheit. Im Unterschied dazu ist zuvor der Staat dagegen zum Adressaten ökumenischer Erklärungen gemacht worden, um ihn als Garanten und Appellationsinstanz für eine freie Religionsausübung in Anspruch zu nehmen. Das hat sicher auch historische Gründe, die mit der Entstehung und Entfaltung der Forderung nach Religionsfreiheit zusammenhängen. Aber auch die nachhaltigen Eindrücke, die die Gewaltherrschaft des Staates im nationalsozialistischen Deutschland auf die Ökumene hinterließ, haben mit dazu beigetragen, daß der damals noch junge Weltrat der Kirchen sich bei den Regierungen immer wieder für die Gewährung der Religionsfreiheit eingesetzt hat.

Was vom Staat erwartet werden kann und auch erwartet werden muß, ist, daß er die Freiheit der Religionsausübung durch verfassungsmäßige Garantien, durch eine entsprechende Gesetzgebung und durch ein entsprechendes politisches Handeln schützt, so daß damit ein Recht gewährleistet ist, das alle Mitglieder der Gesellschaft in gleicher Weise beanspruchen können. Diese Inanspruchnahme darf freilich nicht zu Lasten anderer gehen. Sie dürfen dadurch nicht benachteiligt oder gar diskriminiert werden. Auch darauf hat der Staat zu achten. Damit ist noch nichts darüber gesagt, wie ein Staat selber sein Verhältnis zu einer Kirche oder Religionsgemeinschaft bestimmt. Daß es darüber unterschiedliche Auffassungen und entsprechende Rechtssetzungen gibt, ist bekannt.

Dennoch sind in den zurückliegenden Jahrzehnten bis hin zur Schlußakte von Helsinki von den Staaten auf internationaler Ebene beachtliche Bemühungen unternommen worden, um die politischen und rechtlichen Voraussetzungen für die Verwirklichung der Menschenrechte zu verbessern. Das gilt auch für das Recht der Religionsfreiheit. In der Frage, wie dieses Recht inhaltlich zu definieren ist, was also erforderlich ist, um von einer freien Religionsausübung sprechen zu können – in dieser Frage orientiert man sich, wenn ich recht sehe, allerdings zumeist nach wie vor an den Aussagen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte oder bestenfalls an der Internationalen Konvention über politische und Bürgerrechte. Dabei hat die Erklärung der UN-Vollversammlung von 1981 über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Weltanschauung in Artikel 6 den Versuch unternommen, über bisherige Aussagen hinaus zu bestimmen, was zur Religionsfreiheit gehört. Sie zählt dazu nicht nur die

Möglichkeit, Gottesdienste abzuhalten und entsprechende Versammlungsstätten einzurichten. Die Unterhaltung von Wohltätigkeitseinrichtungen und die Herausgabe einschlägiger Publikationen werden vielmehr ebenso dazu gerechnet, wie die Freiheit, eine Religion oder Überzeugung an hierfür geeigneten Orten zu leben, Amtsträger auszubilden und zu wählen und auf nationaler und internationaler Ebene in religiösen und weltanschaulichen Fragen Beziehungen zu Einzelpersonen und Gemeinschaften aufzunehmen.

Die zwischenstaatlichen Bemühungen scheinen jedoch weniger darauf gerichtet zu sein, die Freiheit der Religionsausübung verbindlich zu definieren, sondern eher darauf, auszuführen und zu verwirklichen, was zur international anerkannten Norm geworden ist. Dabei spielt auch in diesem Bereich der Begriff der Toleranz im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit bemerkenswerterweise in zunehmendem Maße eine Rolle. Die erwähnte Deklaration von 1981 spricht nicht nur von Intoleranz, um damit Beeinträchtigungen und Verletzungen des Grundrechts auf freie Religionsausübung zu kennzeichnen. Sie nimmt auch den bereits in der Präambel der Charta der Vereinten Nationen gebrauchten Toleranzbegriff wieder auf, um ihn nunmehr eindeutig der Freiheit der Religion und der Überzeugung zuzuordnen.

Diese Entwicklung hat sich bei dem Seminar der Vereinten Nationen fortgesetzt, das diese im Dezember 1984 mit Vertretern von Regierungen und internationalen Organisationen zum Thema „Ermutigung zum Verständnis, zur Toleranz und zum Respekt vor Glaubens- und Religionsfreiheit“ durchgeführt haben.³⁴ Dabei wurde eingehend über Art und Ausmaß gegenwärtiger Erscheinungsformen von Intoleranz berichtet. Zwar werden gegenüber dem Begriff der Toleranz auch Bedenken angemeldet, weil er als bloße Duldung mißverstanden werden könne, während es doch darum gehe, Glaubens- und Religionsfreiheit als fundamentale Menschenrechte voll zu respektieren. Dennoch ist der Ausdruck als geeignet angesehen worden, um eine ganze Reihe von Empfehlungen auf ihn auszurichten. Sie wenden sich an die Staaten ebenso wie an die Vereinten Nationen und an religiöse Organisationen und reichen bis zu dem Vorschlag, daß die Regierungen erwägen sollten, nationale Institutionen zu errichten, die mit der Aufgabe beauftragt werden, Toleranz gegenüber Religion und Glauben zu fördern, so daß sie in der Gesellschaft, in den Familien, in den Kindergärten über die Schulen bis zu den Universitäten wirksam werden kann.

Ich erwähne dies, weil das Ereignis als solches meines Erachtens unsere Aufmerksamkeit verdient, aber auch, weil es dazu ermutigt, Toleranz als ein anderes Wort für Religionsfreiheit zu verstehen und zu gebrauchen, gerade weil es für Christen von ihrem Glauben her dafür gute Gründe gibt.

Ich erwähne dies auch deshalb, weil Toleranz inzwischen auch für Marxisten zum Gegenstand der Diskussion geworden ist. Dies ist sicher im Zusammenhang eines neu erwachten wechselseitigen Interesses weltanschaulich grundverschiedener Gesprächspartner zu sehen. Vor allem in Ungarn wird der Dialog zwischen Theologen und Marxisten schon über etliche Jahre hinweg geführt. Neuerdings werden dazu auch Teilnehmer aus der DDR und der Tschechoslowakei eingeladen.³⁵ Auch in der DDR ist für marxistische Philosophen Toleranz kein Tabu-Thema mehr.³⁶ Dabei wird kein Hehl daraus gemacht, daß sie diesem Problem bisher wenig Aufmerksamkeit eingeräumt haben. Es gilt unter ihnen auch durchaus noch als strittig, ob dem Begriff der Toleranz in der Weltanschauung des Marxismus-Leninismus ein legitimer Platz zukommt.

Offenbar gewinnt jedoch die Erkenntnis Raum, daß Toleranz „ein wichtiger Teilaspekt des Humanismus“ ist³⁷, den man auch für eine unter dem Leitgedanken des sozialistischen Humanismus zu gestaltende Gesellschaft nicht beiseite schieben kann. Dazu hat, so scheint es, die Einsicht beigetragen, „daß ohne Akzeptierung von Anschauungen, die nicht mit der wissenschaftlich begründeten der Arbeiterklasse übereinstimmen, sich von dieser in verschiedener Hinsicht unterscheiden, aber auf die Wohlfahrt des Menschen zielen, die humanistischen Ziele des Sozialismus nicht zu erreichen sind“³⁸. Die Frage, wieweit die Möglichkeiten der Zusammenarbeit reichen, um alle „humanen Gemeinsamkeiten zwischen marxistischen und nicht-marxistischen Kräften“ auszuschöpfen, stellt sich deshalb immer wieder neu.³⁹

Von daher ergibt sich auch ein neues Interesse an der Geschichte des Toleranzbegriffes, wobei hervorgehoben wird, daß dieser „eng mit der Herausbildung des Christentums verbunden“ ist.⁴⁰ Man stellt schließlich fest, daß die KPD und später die SED sich in ihrer Bündnispolitik mit anderen Parteien und gesellschaftlichen Gruppen eigentlich schon immer vom Gedanken der Toleranz haben leiten lassen. Die grundsätzlichen weltanschaulichen Gegensätze zwischen Marxisten und Christen und Vertretern anderer humanistischer Überzeugungen seien dabei nicht verschwiegen worden. Sie seien jedoch auch nicht als unüberwindbares Hindernis im gemeinsamen Kampf für Frieden, Demokratie und sozialen Fortschritt angesehen worden. Ihre Grenze habe die Toleranz dort, „wo mit Berufung auf sie die humanistischen Bestrebungen einer aufsteigenden Klasse bzw. die bisher siegreiche neue fortschrittliche Gesellschaftsordnung durch alte reaktionäre Ideologie unterhöhlt und der Konterrevolution Bahn gebrochen werden soll“⁴¹. Man wird dies so zu verstehen haben, daß die Voraussetzungen für die Praktizierung

von Toleranz gegeben sind, wenn die Machtfrage geklärt ist. Dies entspricht auch sonst marxistischer Auffassung.

Man wird es also auch als Zeichen einer gewachsenen Souveränität und Gelassenheit im Umgang mit der Macht sehen dürfen, wenn Marxisten ihrer Verpflichtung zur Toleranz Ausdruck geben. Dabei wird immer wieder betont, daß das Bemühen um gemeinsame gesellschaftliche Interessen nicht die Übereinstimmung in den weltanschaulichen Grundfragen verlangt. Die hier bestehenden Gegensätze werden eher verdeutlicht als verharmlost, wobei hinzugefügt wird, daß „kein Verzicht der Partner auf ihre geistige Selbständigkeit“ erwartet werde.⁴² Daher kann dann auch erklärt werden: „Im Geiste echter Toleranz respektieren Kommunisten den religiösen Glauben und seine Ausübung. Sie zwingen dem Anhänger einer Religion nicht die wissenschaftlich-marxistische Weltanschauung auf. Sie machen ihre Annahme auch nicht zur Vorbedingung der Zusammenarbeit.“⁴³ Diese Position ist offenkundig auch davon bestimmt, daß Marxisten sich gerade unter dem Eindruck eines religiös motivierten Friedensengagements davon überzeugt haben, „daß religiöser Glaube nicht zu Weltflucht oder Antisozialismus verpflichtet“⁴⁴.

Mir scheint, daß hier für das Verständnis von Toleranz eine Entwicklung in Gang gekommen ist, die ich als Einladung zum Dialog verstehen möchte. Toleranz ist schon immer da lebensfähig gewesen, wo ein solcher Dialog geführt wurde. Er ist ihr Wesenselement. Gerade in diesem Zusammenhang möchte ich deshalb meine Auffassung noch einmal bekräftigen: Als Christen haben wir Gründe genug, um uns an dem Dialog über die Toleranz zu beteiligen.

ANMERKUNGEN

¹ Statement on Religious Liberty, WCC Executive Committee, Geneva, 1979, vgl. CCIA Background Information 1980/4, 15.

² Vgl. CCIA Background Information, 22.

³ Vgl. Report on the Church and the Disorder of Society, First Assembly of the WCC, Amsterdam 1948, CCIA Background Information, 21.

⁴ CCIA Background Information, 22.

⁵ Ebd.

⁶ Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, 180.

⁷ Die Erklärung von Neu-Delhi läßt ein solches Verständnis vermuten, obwohl sie an dieser Stelle nicht ganz eindeutig ist. Sie würde darin jedoch durchaus mit dem ursprünglichen Menschenrechtsverständnis des ÖRK übereinstimmen; vgl. z.B. Frederick Nolde, *Free and Equal*, Genf 1968; *Human Rights and Christian Responsibility*, CCIA-Dossier I, S. 7.

⁸ Vgl. CCIA Background Information, 46.

- 9 Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt/M. 1976, 80.
- 10 A.a.O. 81.
- 11 Vgl. CCIA Background Information, 15f.
- 12 Vgl. CCIA Background Information 1980/4, 3 ff.
- 13 A.a.O. 11.
- 14 Ebd.
- 15 Bericht aus Vancouver 1983, Frankfurt/M. 1983, 171.
- 16 Ebd.
- 17 Maschinenschriftlich vervielfältigt.
- 18 Vgl. epd-Dokumentation Nr. 21/82.
- 19 Maschinenschriftlich vervielfältigt.
- 20 Zit. nach LThK, 2. Ergänzungsband: Das Vatikanische Konzil, 714-717.
- 21 Vgl. CCIA Background Information, 37.
- 22 CCIA Background Information, 22.
- 23 Thomas von Aquino war z.B. der Auffassung, es sei „viel schlimmer, den Glauben zu verderben, durch den die Seele ihr Leben empfängt, als Geld zu fälschen, das dem zeitlichen Leben dient. Wenn also die Geldfälscher oder andere Verbrecher mit Recht von den weltlichen Herrschern sofort mit dem Tode bestraft werden, wieviel mehr dürfen dann die Ketzer . . . nicht nur exkommuniziert, sondern mit Recht getötet werden“. Zit. nach Werner Krusche, Bekenntnis und Toleranz, ÖR 2/1983, 148.
- 24 A.a.O. 29.
- 25 Hans-Heinrich Wolf, Religionsfreiheit, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart/Berlin 1966, S. 1849.
- 26 Vgl. Report on Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty, in: The Setting of the WCC, CCIA Background Information, 31f.
- 27 Werner Krusche, a.a.O. 152.
- 28 Werner Krusche, ebd.
- 29 Werner Krusche, a.a.O. 154.
- 30 Vgl. Report on Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty, a.a.O. 31.
- 31 Vgl. a.a.O. 48.
- 32 A.a.O. 12.
- 33 Vgl. CCIA Background Information, S. 21, 25, 27.
- 34 Vgl. den dazu von den Vereinten Nationen veröffentlichten Bericht, in dem Verlauf und Ergebnisse des Seminars mitgeteilt werden.
- 35 Vgl. die Veröffentlichungen des Dokorenkollegiums der Reformierten Kirche in Ungarn: Ergebnisse und Möglichkeiten des christlich-marxistischen Dialogs, Debrecen 1985.
- 36 Vgl. dazu vor allem Verena Vrona, Sozialismus – Humanismus – Toleranz, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 32. Jg. 1984, 756 ff.
- 37 A.a.O. 759.
- 38 Ebd.
- 39 A.a.O. 758.
- 40 Ebd.
- 41 A.a.O. 759 f.
- 42 A.a.O. 764.
- 43 Wolfgang Kliem, Kommunisten und Christen gemeinsam im Kampf um den Frieden, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 32. Jg. 1984, 772.
- 44 Ebd.