Josef Fuchs SJ

Kontinuität kirchlicher Morallehre?

Überlegungen am Beispiel der Religionsfreiheit

In der römischen, zwar nicht vatikanischen, aber doch mehr oder weniger offiziösen Zeitschrift "La Civiltà Cattolica" erschien 1985 ein vielbeachteter Beitrag unter dem Titel "Il ministero del Papa dopo i due Concili del Vaticano" (Das päpstliche Amt nach den zwei vatikanischen Konzilien)¹. Der Verfasser des Beitrags (die Redaktion der Zeitschrift!) unterscheidet zwischen der Lehre von der päpstlichen Infallibilität (Unfehlbarkeit) und einem gewissen "Infallibilismus". Jene besagt, daß unter äußerst eng umschriebenen Umständen eine päpstliche Lehre unfehlbar wahr sein kann. Infallibilismus meint dagegen jenes gar nicht so selten feststellbare Phänomen, daß man fast alles Lehren oder gar fast alle Worte von Päpsten nicht nur der jeweiligen Bedeutung gemäß bedenkt, sondern sie in die Nähe der Unfehlbarkeit rückt – mit allen Folgeerscheinungen unerwünschter und extremer persönlicher Verhaltensweisen gegenüber der Person der Päpste.

Gegen dieses Phänomen des Infallibilismus wendet sich der besagte Beitrag. Die fehlerhafte Bewertung päpstlicher Aussagen impliziert leicht und bei nicht wenigen eine andere, ebenso irrige Auffassung, daß nämlich solche Aussagen einer in der Kirche traditionellen und konstanten Lehre entsprächen und aus eben diesem Grund wahr und unwandelbar seien. Dahinter verbirgt sich vielfach die ausgesprochene oder unausgesprochene Meinung, daß jedes Phänomen von Tradition und entsprechend jedwede päpstliche Aussage ohne Unterschied als Manifestation des Heiligen Geistes, und nicht nur als eine unter dem Beistand des Heiligen Geistes von Menschen ausgehende und zu verantwortende Bekundung zu verstehen sind. Das wäre die Spiritualisierung einer Kirche von Menschen.

Ähnliches wäre von nichtpäpstlichen Aussagen des kirchlichen Lehramts zu sagen, zum Beispiel von Verlautbarungen der Kongregation für die Glaubenslehre oder von Bischöfen, sei es, daß sie eine bestimmte Lehre vortragen oder urgieren, sei es, daß sie von solchen Lehren abweichende Aussagen zensurieren. Solches lehramtliches Vorgehen bedeutet nicht notwendig, daß die amtlich vorgetragene oder verteidigte Lehre eine Glaubensaussage ist; es bedeutet auch nicht, daß genau so zu allen Zeiten gelehrt worden ist und daß man eben darum zur tradierten Lehre stehen muß. Es besagt nur, daß das kirchliche Lehramt heute wichtige Gründe zu haben glaubt, so und nicht anders zu entscheiden; gerade in Fragen der Moral, die nicht vom Glauben allein her entschieden werden können, kann mit einer solchen

Möglichkeit gerechnet werden. Neue Erkenntnisse und neue Einsichten können zu einer derartigen Entwicklung in der Kirche führen.

Vor einigen Jahren hat ein Moraltheologe einen Beitrag veröffentlicht, in dem er die Frage, ob die Kirche je einmal eine von ihr vertretene moraltheologische Lehre geändert habe, mit einem Nein beantwortet². Ein Kirchengeschichtler lobte ihn in einem Gespräch ob seines apologetischen Versuchs, meinte dann aber, es handle sich um einen Versuch ohne genügende Kenntnis der Geschichte. Die Formulierung "konstante Lehre der Kirche" in kirchlichen Dokumenten ist wohl ebenfalls nicht selten eher eine apologetische als eine geschichtliche Aussage. Viele Katholiken – auch Theologen – reagieren allergisch, wenn die Vermutung oder Feststellung geäußert wird, diese oder jene moraltheologische Frage habe nicht zu allen Zeiten in der Kirche die heutige offizielle Lösung gefunden. Auch der zitierte Artikel der "Civiltà Cattolica" berührt die von Zeit zu Zeit auftauchende Problematik um Kontinuität und Diskontinuität moraltheologischer Aussagen in der Geschichte der Kirche.

Um die Problematik von Kontinuität und Diskontinuität in moraltheologischen Fragen in der Kirche soll es in diesem Beitrag gehen. Sie soll nicht theoretisch behandelt werden. Vielmehr soll die Tatsache erhärtet werden, daß es Kontinuität, aber auch Diskontinuität gibt. Das soll an einem Beispiel geschehen, das die Kirche während des Zweiten Vatikanischen Konzils in höchste Unruhe – vielleicht die stärkste Unruhe während des ganzen Konzils – versetzt hat. Das Konzil fand dennoch nach langen Diskussionen eine fast einmütige Lösung im Dekret "Dignitatis humanae": es ging um die Frage der Religionsfreiheit. Wenn das Recht auf Religionsfreiheit bejaht wurde, dann hatte man das Problem der Bedeutung der Lehrtradition (Kontinuität und Diskontinuität) in Moralfragen durchdacht und zu einer annehmbaren Lösung gebracht. Diese Tatsache soll nun reflektiert werden.

Damit ist klar, daß es im folgenden nicht um das Problem der Religionsfreiheit geht, auch nicht um eine eingehende Darlegung der Konzilsgeschichte hinsichtlich der Religionsfreiheit, ebensowenig um die Geschichte der Religionsfreiheit in den verschiedenen Jahrhunderten. Vielmehr ist nur an die Frage gedacht, wie das Konzil mit dem Problem einer – wie es scheint – nicht kontinuierlichen moraltheologischen Tradition – dies ist das entscheidende Wort – fertig geworden ist.

Die Thematik der Konzilserklärung

Das Thema Religionsfreiheit kann viele und sehr delikate Fragen aufwerfen. Wollte das Konzil zu einem Ergebnis kommen, mußte die Konzilsleitung die Thematik genau eingrenzen, um eine überflüssige Flut von "traditionsgebundener" Opposition zu vermeiden. Nicht nur die Problematik Religionsfreiheit an sich, sondern auch das delikate und kontroverse Problem der Tradition von

Jahrhunderten hinsichtlich der Religionsfreiheit war zu berücksichtigen und nach Möglichkeit in Grenzen zu halten. Ja, auch wegen des Problems der Tradition mußte das präzisiert und eingegrenzt werden. Das muß hier interessieren.

Religionsfreiheit kann verschiedenes bedeuten: 1. Ist die Wahl religiösen Engagements oder religiöser Stellungnahme dem Belieben des einzelnen oder einer Gesellschaft anheimgestellt, oder gibt es die eine wahre Religion, der man – so man sie in ehrlichem Suchen findet – anhangen muß? Es geht hier offensichtlich um das Problem des Indifferentismus, der zweifellos zur christlichen Tradition im Widerspruch steht. Manche Konzilsväter befürchteten, daß die geplante Erklärung des Rechts auf Religionsfreiheit die traditionswidrige These des Indifferentismus impliziere. Die Thematik der Religionsfreiheit mußte in dieser Hinsicht so formuliert und begrenzt werden, daß von der Problematik des Indifferentismus her die Sorge um Traditionstreue an sich gegenstandslos blieb.

- 2. Auch die traditionelle, vor allem seit dem vorigen Jahrhundert formulierte bzw. diskutierte Frage, ob nur die Wahrheit oder auch der Irrtum, ob also nur die einzige wahre Religion (die katholische) oder auch andere Religionen und Weltanschauungen ein Recht auf Existenz, Öffentlichkeit und Propaganda haben, mußte aus der Thematik Religionsfreiheit ausgeschlossen werden. Es mußte herausgestellt werden, daß es nicht um ein objektives Recht von Wahrheit oder Irrtum geht, sondern um ein objektives Recht von Personen nämlich um deren Recht auf Religionsfreiheit. Die Konzilsdiskussionen haben gezeigt, wie schwer infolge einer bestimmten tradierten Lehre es manchen Konzilsvätern fiel, diesen Unterschied zu verstehen.
- 3. Es geht in der Konzilserklärung auch nicht um das von vielen verspürte, aber ebenso von vielen als traditionsfremd gefürchtete Problem der Freiheitsrechte von einzelnen und Gruppen innerhalb der Kirche selbst. Es mußte formuliert werden, daß diese Frage nicht zur Diskussion steht.
- 4. Selbst die grundlegende Frage nach dem positiven Recht jedes Menschen auf freie verantwortliche Entfaltungsmöglichkeit seiner selbst im Bereich der religiösen Wirklichkeit konnte nicht aufgeworfen oder gar bejaht werden; manche Konzilsväter würden hinter einer solchen Formulierung die Leugnung traditionell betonter Grenzen der christlichen Freiheit vermutet haben. Darum wird Religionsfreiheit immer nur negativ als Freiheit von Zwang und Behinderung in religiösen Belangen im gesellschaftlichen Bereich verstanden.
- 5. Ebenfalls gehört zum Thema der Konzilserklärung nicht die volle Problematik des Verhältnisses von Staat und Kirche, wenn auch das Problem der Religionsfreiheit auf dem Konzil erstmals im 9. Kapitel des Schemas der Konstitution über die Kirche aufgetaucht war³, und zwar bei der Behandlung der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat. Trotz der Aussonderung des Problems der Religionsfreiheit aus diesem Gesamtbereich verblieb das Problem Staat und Religionsfreiheit, das aufgrund traditioneller Auffassungen über Aufgabe und

Kompetenz des Staates im Verhältnis zu Kirche und Religion bei vielen die Sorge um Traditionstreue mit sich brachte.

Entsprechend den genannten Präzisierungen und Begrenzungen ist das Thema der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit: 1. die im Evangelium zutiefst begründete, aber erst im Lauf der Jahrhunderte langsam und stets mehr bewußt gewordene und vor allem in unserer Zeit zu vollerem Bewußtsein gelangte Würde der menschlichen Person, und zwar 2. unter Abstellung auf die in dieser Würde letztlich begründete Religionsfreiheit; diese aber wird 3. begrenzt auf Religionsfreiheit im gesellschaftlichen, bürgerlichen und staatlichen Bereich. So erhielt in der fünften und in der letzten Fassung die Erklärung über die Religionsfreiheit den klärenden und begrenzenden Untertitel: "Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen."

Durch die so eingeführten Präzisierungen und Begrenzungen waren viele mögliche Probleme hinsichtlich genügender und geschuldeter Treue zur kirchlichen Lehrtradition eliminiert. Aber in den Jahrhunderten hatten manche dieser Elemente für das Verständnis der Religionsfreiheit eine oft bedeutende Rolle gespielt; sie hatten Lehre und Praxis der Kirche teilweise bis in die Zeit des Konzils hinein bedingt und bestimmt – und zwar weitgehend nicht in der Richtung der endgültigen Erklärung des Konzils. Daher versteht es sich, daß sie im Lauf der Konzilsdiskussionen immer wieder als Mahnung zur Treue gegenüber der Tradition auftauchen. Man befürchtet eine antitraditionelle Neuerung.

So wird trotz aller Präzisierungen und Begrenzungen die Treue zur Tradition immer wieder zu einem wichtigen Argument gegen die Erklärung des Konzils. Aber es geht um mehr. Wenn schließlich die Erklärung des Konzils über das bisherige Verständnis von Religionsfreiheit hinausgeht, und zwar in einer Weise, die der bis zum Konzil als offiziell geltenden Lehre nicht einfachhin entspricht, so muß das dem Konzil bewußt gewesen und von den Konzilsvätern als notwendig und berechtigt angesehen worden sein. Dann ist die Konzilserklärung ein Schritt, der etwas über die wirkliche Bedeutung von Tradition, von Kontinuität und Diskontinuität in Moralfragen aussagt.

Tradition und Neuheit im Bewußtsein des Konzils

Wie schon gesagt, findet sich der erste Versuch einer Aussage über die Religionsfreiheit im 9. Kapitel des Schemas der Konstitution über die Kirche (1962). Inhaltlich entspricht diese Fassung dem, was in den hundert Jahren vor dem Konzil in der Kirche offiziell mehr oder weniger gleichmäßig gesagt worden war. Davon ist die endgültige Aussage des Konzils über die Religionsfreiheit (1965) einigermaßen verschieden. Dieser Unterschied kann dem Konzil nicht entgangen sein. So muß auch das Problem der Tradition bewußt gewesen sein.

Eine erste Fassung einer möglichen Konzilserklärung wurde 1963 vom Einheitssekretariat als 5. Kapitel des Dekrets über den Ökumenismus vorgelegt. Ihm folgte 1964 als eigenständiges Dokument eine zweite Fassung⁴. Dabei machte das Einheitssekretariat den Versuch zu zeigen, daß zwischen dem traditionellen Verständnis der Religionsfreiheit, wie es sich im 9. Kapitel des Schemas der Konstitution über die Kirche gefunden hatte, und der nun vorliegenden (und grundsätzlich mit der definitiven übereinstimmenden) Erklärung eigentlich kein Unterschied bestehe; der tatsächlich vorhandene Unterschied sollte also weginterpretiert werden. Der Erzbischof von Toulouse, Gabriel Garrone, zeigte sich in der Diskussion mit diesem Vorgehen nicht einverstanden⁵. Er plädierte dafür, ehrlich und offen zu sagen, daß Lehre und Praxis der Vergangenheit der Kirche mit dem Wortlaut des dem Konzil nun vorliegenden Textes durchaus nicht voll übereinstimmen; man solle dafür eine einsichtige Erklärung beifügen. Tatsächlich ist der offensichtlich apologetisch gemeinte Text der vom Einheitssekretariat erarbeiteten Erklärung in späteren Fassungen nicht wieder aufgetaucht. Das Konzil war sich also eines gewissen Unterschieds - einer Diskontinuität - im Verständnis der Religionsfreiheit bewußt. Die weiteren Textfassungen rühren das Problem dieser Bewußtheit nur mit äußerster Vorsicht an.

So formuliert der definitive Text der Erklärung (in Nr. 1) einerseits, daß das Konzil die "heilige Tradition und die Lehre der Kirche" befragen wolle, fügt aber hinzu, daß es dies tue, um aus ihnen "Neues" hervorzuholen, allerdings im "Einklang mit dem Alten". Das ist eine vorsichtige Formulierung: Sie gesteht ein, daß "Neues" gesagt wird, fügt aber hinzu, daß es aus der Tradition und aus der Lehre der Kirche "hervorgeholt" ist und "mit dem Alten in Einklang steht". Wie das der Fall sei, wird nicht gesagt; offenbar waren die Konzilsväter, auch die "Opposition", mit dieser vorsichtig abwägenden Aussage fast einmütig einverstanden.

Eine andere vorsichtige Formulierung findet sich ebenfalls programmatisch am Anfang der Erklärung. Immer wieder hatten Bischöfe bemerkt, sie fürchteten, die neue Erklärung stehe im Gegensatz zur Lehre der früheren Päpste. Dabei war vor allem an die Päpste des neunzehnten Jahrhunderts bis hin zu Leo XIII. gedacht. Die Konzilserklärung betont nun, daß sie "die Lehre der neueren Päpste" über die Religionsfreiheit "weiterzuführen" beabsichtige. In einer vorhergehenden Fassung hatte es statt "neueren Päpste" einfachhin "Päpste" geheißen. Die neue Formulierung macht deutlich, daß nicht nur die Lehre der Päpste des vorigen Jahrhunderts, sondern auch die Lehre der Päpste dieses Jahrhunderts, vor allem Johannes' XXIII. (Enzyklika "Pacem in terris"), bei dieser Weiterführung zu berücksichtigen sind. "Weiterführung" heißt hier offenbar nicht nur "Wiederholung", da ja bei den "neueren" Päpsten nicht nur eine Wiederholung, sondern eine über die Lehre der früheren Päpste hinausgehende Weiterführung vorliegt.

Im gleichen Zusammenhang bemerkt das Konzil, daß die Religionsfreiheit nicht

- wie von manchen Opponenten befürchtet – die Lehre von der moralischen Pflicht der Gottesverehrung aufhebt, daß das Konzil in dieser Frage vielmehr zur "überlieferten katholischen Lehre" stehe. In der näheren, eher apologetisch gemeinten Umschreibung dieser "traditionellen" und vom Konzil vertretenen Lehre ist allerdings bei der Redaktion ein Lapsus übersehen worden. Ist doch die Rede von der traditionellen und auch konziliaren (!) Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen "und der Gesellschaften" gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi; eine solche Pflicht "der Gesellschaften" wird aber gerade von der Erklärung über die Religionsfreiheit der menschlichen Personen abgelehnt.

Die Aufforderung des Erzbischofs Garrone, im Konzilstext nichts apologetisch zu verschleiern, sondern offen und ehrlich über die Stellung der Kirche zum Problem der Religionsfreiheit in früheren Jahrhunderten zu sprechen, ist im zweiten Teil der Konzilserklärung in einer gewissen Weise beachtet worden. Einmal wird deutlich gesagt, daß zwar die Lehre von der Würde der menschlichen Person eindeutig zur Lehre des Evangeliums gehört, nicht aber in derselben Weise die ausdrückliche Lehre über die Religionsfreiheit; sie stehe jedoch im Einklang mit ihr. Da die Religionsfreiheit nicht als ausdrückliche Lehre des Evangeliums verstanden wird, hätte sich hier die Möglichkeit für ein Wort über eine nicht auszuschließende Verschiedenheit in der Denk- oder Lehrweise bei den verschiedenartigen Situationen im Lauf der Kirchengeschichte ergeben können.

Zweifellos war man sich der Schwierigkeit hinsichtlich der Tradition bewußt. Man geht auch (in Nr. 12) auf sie ein, unterscheidet aber: Hinsichtlich der Lehre der Kirche wird nur betont, daß man zu allen Zeiten daran festgehalten hat, "daß niemand zum Glauben gezwungen werden darf". In allen anderen Problemen der Religionsfreiheit ist dagegen nicht von der Lehre, sondern nur von der Praxis der Kirche auf ihrem Pilgerweg durch die Zeiten im Wechsel der menschlichen Geschichte die Rede. Hinsichtlich dieser Praxis wird in vorsichtigen, aber offenen Worten gesagt, daß bisweilen eine "Weise des Handelns" vorgekommen sei, "die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja ihm sogar entgegengesetzt war". Wenn man voraussetzt, daß dies alles in gutem Glauben geschehen ist, impliziert die Praxis immerhin auch eine Lehre, "die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, sondern ihm entgegengesetzt war". Erklärend ist vorsichtig beigefügt, daß offenbar der Sauerteig des Evangeliums sich nur langsam im Geist der Menschen ausgewirkt und dazu beigetragen hat, daß man sich tiefer von der Würde des Menschen und entsprechend vom Recht der Religionsfreiheit überzeugen konnte (Nr. 13).

Die Aussagen des Konzils über das Verhältnis der Lehre einer langen Tradition zum Text der Konzilserklärung waren aufgrund der verschiedenen Einstellungen der Konzilsväter, die doch in ihrer großen Mehrheit die Erklärung des Konzils mittragen sollten, überaus delikat und schwierig. Und doch sind die Formulierungen so transparent, daß die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit nicht einfach eine Fortführung von Lehre und Praxis der Tradition – ohne jedweden Bruch – genannt werden zu können scheint. Darüber soll nun die Rede sein.

Die konziliare Wende

Man kann die konziliare Wende im Verständnis der Religionsfreiheit von einer außerkonziliaren Wende unterscheiden, wenn die beiden auch nicht ohne Beziehung zueinander stehen.

1. Die konziliare Wende ist an zwei verschiedenen Dokumenten, die dem Konzil zur Behandlung vorgelegt wurden, aufweisbar. Das eine ist das schon erwähnte, von der theologischen Kommission erarbeitete 9. Kapitel (über das Verhältnis von Staat und Kirche) des Schemas der Konstitution über die Kirche. Es entsprach inhaltlich weitgehend der auf das vorige Jahrhundert zurückgehenden kirchlichen Lehre. Viele Konzilsväter spürten, daß man heute und vor allem im Zeitalter der anerkannten Eigenständigkeit des Staates, des kirchlichen Ökumenismus und des Bewußtseins von der Würde und den Rechten der menschlichen Person so auf dem Konzil nicht sprechen könne. Da aber dieses Schema in seiner Gänze auf dem Konzil nie diskutiert wurde, war auch das die Religionsfreiheit betreffende 9. Kapitel nicht mehr auf dem Tisch des Konzils. Das Einheitssekretariat empfand mehr als viele andere die Unmöglichkeit, heute in der Weise jenes 9. Kapitels (und damit der Lehre einer gewissen Vergangenheit) das Thema Religionsfreiheit anzugehen. Es legte selbst dem Konzil ein wesentlich anders konzipiertes Schema vor, das nach wiederholter Neufassung schließlich zur endgültigen Konzilserklärung über die Religionsfreiheit wurde.

Nach dem von der theologischen Kommission vorgelegten Schema darf der letztlich auf Gottes Schöpfung zurückgehende Staat weder dem Indifferentismus, der alle Religionen für gleichwertig hält, noch dem profanen Neutralismus oder Laizismus, der sich jeder religiösen Wirklichkeit verschließt, huldigen. Beide Tendenzen sind im Grund religiöse Festlegungen des Staates. Die negativen Stellungnahmen dagegen waren – berechtigte – Schwerpunkte der päpstlichen Lehre des 19. Jahrhunderts gegen eindeutig liberalistische Tendenzen. Aber das Dokument der Kommission ging in der Interpretation der beiden Aussagen weiter: Demnach hat der Staat als Gottes Schöpfung den Schöpfer zu ehren, und zwar nicht nur durch seine Bürger, sondern auch als solcher und somit durch seine politischen Vertreter. Diesen religiösen Kult hat er in der von Gott gewollten Weise zu leisten, das heißt in der katholischen Kirche, der einzigen "religio vera". Doch kann das nur im Prinzip gelten, das heißt wenn der Staat "katholisch" ist, wenn also die große Mehrheit der Bürger wie auch die Politiker katholisch sind. In einem solchen Staat hat die nichtkatholische Religion kein Recht auf Religionsfrei-

heit, also auf die Freiheit des Bekenntnisses, des Kultes, der Propaganda; jedoch kann die Betätigung eines solchen religiösen Kultes unter Umständen und in Grenzen im Interesse des Gemeinwohls toleriert werden. Ist dagegen ein Staat nicht im besagten Sinn katholisch, so haben – gemäß Naturrecht – die wahre und von Gott als solche geoffenbarte und gewollte Religion und somit die Kirche das Recht auf volle Religionsfreiheit, das der Staat entsprechend nicht behindern darf. Ein personales Recht auf Religionsfreiheit wurde in diesem Schema nicht ausdrücklich in Betracht gezogen.

Man sieht, daß zwischen dieser Auffassung, die sich für die traditionelle hielt und es war, der des Einheitssekretariates und der Konzilserklärung wohl nicht volle Lehrkontinuität besteht – wobei es zunächst gleichgültig ist, welche geschichtlich bedingten Mißverständnisse zu den Thesen der "traditionellen" Auffassung geführt haben. Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit wendet sich ausdrücklich gegen jede Form von Indifferentismus; alle Menschen sind moralisch gehalten und grundlegend auch genügend befähigt, nach der religiösen Wahrheit zu suchen und sie so, wie sie sie finden, zu leben. Darin liegt ihre eigentliche Würde als menschliche Personen begründet. Die menschliche Gesellschaft und der Staat haben diese allen Menschen vorgegebene eigene Würde zu achten, also auch das in dieser Würde begründete Grundrecht, in religiösen Dingen von niemandem gezwungen oder behindert zu werden – selbst dann, wenn jemand in seinen personalen Entscheidungen nicht seiner Gewissensüberzeugung entspricht (Nr. 2).

Der Staat ist also nicht rein profan, neutralistisch, laizistisch; dies jedoch nicht, weil er die religiöse Wahrheit ("katholischer Staat") und demnach das Wohl der Kirche zu vertreten und zu pflegen hätte, sondern weil seine Kompetenz in der Sorge für das Gemeinwohl oder - präziser - für die öffentliche Ordnung (ordo publicus) besteht; dazu gehört allerdings vor allem der Schutz der Rechte der Bürger und somit in erster Linie des personalen Rechts auf Religionsfreiheit. Nicht die religiöse Wahrheit als solche begründet Rechte und Pflichten des Staates im religiösen Bereich, sondern das objektive Recht aller Personen auf Religionsfreiheit. Der Staat als solcher hat nicht über religiöse Wahrheiten zu befinden und von daher Zwang oder Behinderung in religiösen Dingen auszuüben, sondern das Recht der Bürger auf Religionsfreiheit zu schützen; nur wenn das Recht auf Religionsfreiheit zum Schaden des Gemeinwohls bzw. der öffentlichen Ordnung mißbraucht wird, zum Beispiel durch Verletzung grundlegender Rechte und grundlegender sittlicher Grundsätze, hat der Staat als Garant der öffentlichen Ordnung das Recht, einzugreifen (Nr. 7); allerdings wird damit dem Staat ein weiter nicht definiertes und nicht leicht definierbares Recht zugestanden, nämlich zu entscheiden, was Mißbrauch der Religionsfreiheit ist und was nicht.

2. Die außerkonziliare Wende im Verständnis der Religionsfreiheit wird im Nacheinander dreier bedeutender Texte aus den Jahren vor dem Konzil und

18 Stimmen 205, 4 249

während des Konzils erkennbar. Es handelt sich um folgende Texte: Ein Artikel des Kardinals des damals noch so genannten Heiligen Offiziums, Alfredo Ottaviani (Doveri dello Stato Cattolico – Die Pflichten des katholischen Staates)⁶, die Ansprache Papst Pius' XII. vom 6. Dezember 1953 an die italienische Vereinigung katholischer Juristen⁷ und die Enzyklika Papst Johannes' XXIII. "Pacem in terris" vom 11. April 1963⁸.

Der Beitrag Ottavianis bezieht sich vor allem auf den Artikel 5 der damaligen Konstitution Spaniens (dem übrigens die Vereinbarung Pius' XI. mit dem italienischen Staat vom 30. Mai 1929 durchaus entsprach). Ottaviani versteht Spanien als einen "katholischen Staat" und will ihn darum – auch gegen manche Katholiken – zum staatlichen Bekenntnis und zur Verteidigung der katholischen (als einzig wahrer) Religion verpflichtet wissen. Die These bedeutet, daß anderen Religionen an sich nicht einmal Toleranz zu gewähren ist. Nur aus sehr wichtigen Gründen – so die Hypothese – könne eine nichtkatholische Religion toleriert werden, wenn auch nicht die Propaganda einer solchen Religion. Kurz, es gibt weder ein Recht auf Freiheit der nichtkatholischen Kirchen noch ein Recht auf Religionsfreiheit der Person: Es gibt nur ein Recht der Wahrheit, das heißt der einzig wahren Religion, also der katholischen Kirche, und dieses zu verteidigende Recht schließt an sich sogar die Toleranz eines nichtkatholischen Bekenntnisses aus.

Pius XII. bezieht sich in seiner wenige Monate nach Ottavianis Artikel gehaltenen Ansprache offensichtlich auf den Artikel des Kardinals. In den Grundthesen ist er mit diesem einig, nicht jedoch in dessen strengen Aussagen über die Toleranz nichtkatholischer Bekenntnisse. Auch Pius XII. geht davon aus, daß es "katholische Staaten" gibt, meint jedoch, daß diese nicht einfach in sich, sondern in ihrem Zusammenleben mit nichtkatholischen Staaten in der ganzen Welt gesehen werden müssen. Die strenge Nicht-Toleranz-Auffassung Ottavianis, würde sie in einzelnen Staaten durchgeführt, könnte dem größeren Wohl der Gesamtkirche in der Welt nur schaden. Eine positive Autorisierung, den Irrtum (der nichtkatholischen Bekenntnisse) zu lehren, dürfe es zwar nicht geben, dagegen sei die Nicht-Repression nichtkatholischer Bekenntnisse, also Toleranz, aus wichtigen Gründen möglich. Pius XII. hat also auch noch nicht das Recht auf Religionsfreiheit der menschlichen Person im Blick, sondern nur das Wohl der einzig wahren Kirche.

Nach diesen beiden Texten hochgestellter kirchlicher Autoritäten von 1953 erscheint zehn Jahre später, also während des Konzils, das selbst eine Erklärung zur Religionsfreiheit vorbereitet, die Enzyklika "Pacem in terris" Papst Johannes' XXIII. Darin ist aufgrund der Sicht und der Nöte der heutigen Menschen und mit der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von den Menschenrechten die Rede; der Papst sieht diese Rechte in ähnlicher Weise wie die Erklärung der Vereinten Nationen, aber auch im Rückgriff auf Leo XIII. in der Würde des Menschen begründet. In diesem Kontext wird kurz, wenn auch ausführlicher als in

der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, vom Recht gesprochen, Gott gemäß der Norm des recht geformten Gewissens (eine auch in der Konzilserklärung verwendete Formel!) privat und öffentlich zu verehren⁹.

Es geht also nicht um das Recht, die Freiheit und die Toleranz von Religionen, Kirchen und Kulten, sondern um das heute im Vordergrund des Bewußtseins stehende Recht jeder *Person* auf Religionsfreiheit. Es geht nicht mehr um Rechte, die sich auf Wahrheit oder Irrtum gründen, sondern um das in der Würde der menschlichen Person begründete Recht, sich in religiösen Fragen eigenständig, frei zu entscheiden und zu verhalten, und nicht aufgrund von Zwang und Behinderung von außen. Allerdings gilt hier noch – anders als im endgültigen Text der Konzilserklärung – unbegrenzt die Voraussetzung, eine solche personale Entscheidung geschehe entsprechend einem richtig geformten Gewissen. Es gehört gemäß der Enzyklika zur personalen religiösen Entscheidungsmöglichkeit, sich mit Gleichgesinnten zu Gruppen und Gemeinschaften zusammenzutun. Es wird also nicht der Weg von der Freiheit der Kirche zur personalen Freiheit beschritten, sondern umgekehrt von der personalen Freiheit zur Freiheit der Kirche – wobei allerdings nicht übersehen wird, daß diese Freiheit der Kirche von ihrer Gründung her eingestiftet ist (so auch ausdrücklich die spätere Erklärung des Konzils).

In der Enzyklika hat sich eindeutig eine Wende weg von der Problematik und vom Konzept Ottavianis und auch Pius' XII. vollzogen zu jener Auffassung hin, die auf dem Konzil im Schema des Einheitssekretariats erstmalig vorgetragen und nach langen Bemühungen in der endgültigen Konzilserklärung angenommen wurde. Natürlich gehörte auch "Pacem in terris" zu den Aussagen der "neueren" Päpste, die die Konzilserklärung zwecks Weiterführung aufgreifen wollte (Nr. 1). Andererseits haben die Texte von Ottaviani und Pius XII. das Konzil in seiner Wende nicht hindern können, während die kurze Darlegung der Enzyklika Johannes' XXIII. eine weitere und harte Diskussion des Konzils nicht überflüssig gemacht hat.

Die bisherige Lehrentwicklung als Hintergrund der konziliaren Wende

Die "Weiterführung" der Aussagen des Konzils sah sich immer wieder konfrontiert mit den Ideen der Vergangenheit, vor allem mit den kirchlichen Lehraussagen des 19. Jahrhunderts, aber auch früherer Jahrhunderte (man vergleiche die Bemerkung des Konzils über kirchliche Fehlgriffe in früheren Jahrhunderten, aber auch die Zitate im Artikel des Kirchenrechtlers Kardinal Ottaviani). Die Konzilsdiskussion allein genügt also nicht, um die Tragweite der durch das Konzil vollzogenen Wende zu begreifen. Ein kurzer Blick auf die päpstliche, also offizielle kirchliche Lehre des 19. Jahrhunderts ist ebenso erforderlich wie ein wenn auch noch kürzerer Blick auf "Religionsfreiheit" in den vorausgehenden Jahrhunderten.

1. Die kirchliche Lehre des 19. Jahrhunderts als hauptsächlicher Ausgangspunkt der konziliaren Wende ist weitgehend als Reaktion auf die aufklärerische Tendenz des Indifferentismus und das dieser Tendenz entsprechende Verständnis von Freiheit, Emanzipation und säkularem Neutralismus zu verstehen. Gegen diese Tendenzen wenden sich, wenn auch sehr einseitig, Gregor XVI., Pius IX. und Leo XIII.; diese sind ihrerseits noch vom Staat-Kirche-Verhältnis der ihnen vorausgehenden kirchengeschichtlichen Periode beeinflußt.

Gregor XVI. (1831–1846) versteht in seiner berühmten Enzyklika "Mirari vos" (1832)¹⁰ die damals geforderten Freiheiten, auch die Gewissens- und die Meinungsfreiheit – und damit auch die Religionsfreiheit – als Ausdruck und Ausfluß eines nihilistischen Indifferentismus. Entsprechend wäre es Indifferentismus, wollte man sich einen ("katholischen") Staat ohne Recht und Pflicht der Verteidigung der einen und wahren Kirche vorzustellen versuchen; andere Kulte können demnach höchstens toleriert werden. Weder diese Kulte noch ihre Anhänger können Freiheitsrechte haben.

Pius IX. (1846–1878) ist nicht nur wegen seiner Enzyklika "Quanta cura" (1864)¹¹ bekannt, sondern auch und vor allem wegen des "Syllabus" (1864)¹². Dem ausschließlich als antikirchlich verstandenen Naturalismus-Liberalismus stellt er eine autoritäre und vom ("katholischen") Staat zu schützende und zu verteidigende Kirche gegenüber. Einen anders verstandenen Staat kann er nur als Verkörperung von Indifferentismus, Neutralismus und Laizismus begreifen. Auch für Pius IX. gilt: Er sieht noch nicht genügend, daß es auch Freiheitsrechte geben kann, die durchaus nicht Indifferentismus, Neutralismus und Laizismus sind. Unter dieser Voraussetzung verstehen sich folgende (hier als Beispiele beigefügte) im Syllabus verurteilte Thesen:

15: Es steht jedem Menschen frei, derjenigen Religion anzuhangen und sie zu bekennen, die er aufgrund seiner Vernunfteinsicht für wahr hält. 16: Die Menschen können in jedem religiösen Bekenntnis den Weg des Heils gehen und das ewige Heil erlangen. 17: Man darf das Heil für all jene erhoffen, die nicht zur wahren Kirche Christi gehören. 35: Die Kirche ist vom Staat und der Staat von der Kirche zu trennen. 77: In unserer heutigen Zeit ist es nicht mehr angebracht, die katholische Religion zur einzigen Staatsreligion unter Ausschluß aller anderen Kulte zu erklären. 78: Es ist daher löblich, daß es in einigen "katholischen" Gebieten gesetzlich vorgesehen ist, daß die dort einwandernden Menschen ihren je eigenen Kult öffentlich ausüben können. 79: Es ist nämlich falsch, daß die Kultfreiheit eines jeden, wie auch das allen zugestandene Recht der öffentlichen Meinungsäußerung dazu führen, die Sitten und Geister zu verderben und die Pest des Indifferentismus auszubreiten.

Leo XIII. (1878–1903) führt grundsätzlich den Kampf Pius' IX. gegen den laizistischen Liberalismus fort und beruft sich auch auf dessen Syllabus; man beachte vor allem seine Enzykliken "Diuturnum illud" (29. 6. 1881), "Immortale Dei" (1. 11. 1885), "Libertas praestantissimum" (20. 6. 1888) und "Sapientiae christianae" (10. 1. 1890). Doch betont er, sich auf Papst Gelasius I. 13 berufend, stärker als Pius die Eigenständigkeit des Staates, fordert von diesem allerdings die Garantie der Freiheit der einen Kirche und gestattet ihm höchstens eine gewisse

Tolerierung anderer Kulte. Er versteht den Staat eher autoritär als den Herrn und Erzieher seiner Untertanen, die er vor Irrtum zu behüten hat; die Betonung einer Eigenständigkeit der Gesellschaft (und somit auch der einzelnen Person) gegenüber dem Staat ist nicht besonders stark. Dennoch ist bei Leo mehr als bei Pius von legitimen bürgerlichen Freiheiten die Rede, wenn auch nicht von einer legitimen Gewissensfreiheit. Im übrigen ist dem Papst das Wort von der Würde der Person und der dieser (als Glied der Kirche) entsprechenden Berechtigung zu privater und öffentlicher Ausübung der Gottesverehrung (gegen jede Diktatur) äußerst lieb.

Überblickt man die mit hoher Autorität vorgetragene Lehre der drei Päpste des 19. Jahrhunderts, so begreift man, daß Bischöfe und Theologen des 20. Jahrhunderts und auch manche Konzilsväter sich mit einer Tradition konfrontiert sahen, die es ihnen schwer machte, anders als jene Päpste zu denken. Das wäre in einigen Punkten leichter gewesen, hätte man die Situationsbedingtheit jener Päpste mehr beachtet, die in ihrer Konzentration auf einen gefährlichen Gegner noch nicht den Unterschied zwischen manchen Freiheiten und dem zu verurteilenden Indifferentismus zu sehen vermochten. Diese Päpste waren im übrigen teilweise darum so stark auf ihren Gegner konzentriert, weil auch sie von einer bestimmten Tradition kamen. Um die Bedeutung der Wende des Zweiten Vatikanischen Konzils besser zu verstehen, ist darum noch in aller Kürze auf die kirchliche "Handhabung" der personalen Religionsfreiheit im Lauf der Kirchengeschichte zu reflektieren.

2. Eine Grundthese der Religionsfreiheit ist von der Kirche stets vertreten worden: Zwang zur Annahme des christlichen Glaubens ist nicht statthaft. Eine andere Frage ist, ob es nicht Tatsachen in der Geschichte der Kirche gibt, die dieser Grundthese in der Tat oder doch dem Geist nach widersprechen; man denke an die Bekehrungsbemühungen Kaiser Karls des Großen gegenüber den Sachsen oder an die den Juden in Rom auferlegte Pflicht, christlichen Predigten beizuwohnen.

Im römischen Imperium waren die christliche Religion und das Christsein von Anfang an illegal und oft harten Strafen unterworfen. Freiheit gab es für die Christen erst seit dem Toleranzedikt von 311. Diese Situation änderte sich allerdings langsam zu einem Cäsaropapismus, in dem nun umgekehrt das Heidentum seine Freiheit verlor und weitgehend nicht toleriert wurde. Ebenso wie den Heiden erging es den (getauften) Häretikern: der offene religiöse Irrtum – auch der des einzelnen – wurde nicht zugelassen, er wurde – auch mit Gewalt – unterdrückt. Augustinus war mit der strengen Bestrafung der Häretiker einverstanden, die Todesstrafe ausgenommen (darin sich vom mittelalterlichen Thomas v. Aquin unterscheidend). Papst Leo I. (440–461) lobte das strenge Vorgehen der Kaiser gegen die Häretiker. Gegen die inzwischen übermächtig gewordene Macht des Kaisers in religiösen und kirchlichen Dingen wehrte sich jedoch schließlich mit aller Deutlichkeit Papst Gelasius I. (492–496) in seinem berühmten Brief über die beiden säuberlich zu unterscheidenden Gewalten auf dieser Erde: Papst und Kaiser (494)¹⁴.

Die *mittelalterliche* Welt der Christianitas (Kaisertum und prädominierendes Papsttum) war absolut intolerant gegenüber den Häretikern und scheute auch nicht vor der Todesstrafe zurück. Den der Christianitas nicht zugehörigen Nichtchristen gegenüber war man dagegen weitgehend tolerant¹⁵, sprach ihnen aber kein Recht auf Religionsfreiheit zu.

Seit dem 16. Jahrhundert gab es keine Christianitas mehr, sondern nur Nationen und Kirchen. Kirchen- und Religionsfreiheit waren weitgehend keine tragende Idee. Man hat um des religiösen Bekenntnisses willen auch getötet und Religionskriege geführt. Schließlich hatte nur der Fürst Religionsfreiheit, nicht aber seine Untertanen: cuius regio, eius religio; die Freieit, in eine "andersgläubige" Regio sich zu begeben, war keine Religionsfreiheit. Es waren die Humanisten, die das Unrecht solcher "Lösungen" begriffen und dagegen protestierten. Das Hin und Her der Lösungsversuche führte späterhin zum System des Ancien régime, in dem die privilegierte Kirche Staatsreligion war. Gegen dieses System erwachten mit der Französischen Revolution liberalere Freiheitstendenzen, gegen die schließlich die vom Ancien régime herkommenden Päpste des 19. Jahrhunderts anzukämpfen versuchten: Diese "Tradition" hatte das Zweite Vatikanische Konzil zu überwinden.

Kontinuität und Diskontinuität

Es fiel vielen Konzilsvätern schwer, in der Erklärung zur Religionsfreiheit "Dignitatis humanae" nur eine kontinuierliche Weiterführung – ohne Neuerung und teilweise Diskontinuität – der päpstlichen Lehre des 19. Jahrhunderts, teilweise fortgeführt bis zum Konzil, zu sehen. Ein Blick auf die Veränderungen in der entsprechenden Lehre im Lauf der Kirchengeschichte kann eine solche Sichtweise nur noch schwieriger machen. Doch wäre es falsch, nur von Diskontinuität der kirchlichen Lehre zu sprechen. Es gab auch Kontinuität, allerdings gemischt mit Diskontinuität.

Zur Kontinuität gehört vor allem die ununterbrochene Lehre, daß es keinen Zwang und keine Hinderung hinsichtlich der Annahme des christlichen Glaubens geben darf. Zu dieser Kontinuität gehört auch, daß man sich zu jeder Zeit irgendwie bewußt war, daß man sich jeweils um eine gerechte Lösung der Probleme um Freiheit von Glaube und Kirche in der Gesellschaft mühen muß. Dahinter stand die stets festgehaltene Überzeugung, daß der christlichen Kirche und auch den Christen eine – wie auch immer begründete und umschriebene – Freiheit geschuldet ist. Was den Staat im Verhältnis zu Glaube und Kirche angeht, hat man trotz der verschiedenartigsten und oft zeitbedingten Verwirklichungen dieses Verhältnisses im Grund immer gewußt, daß der Staat einerseits die Kirche nicht beherrschen darf, daß er aber andererseits selbst weder indifferentistisch noch

laizistisch-neutralistisch sein darf. Die oft wechselnden Auffassungen vom Verhältnis zur Religiosität derer, die nicht zur "einen wahren" Kirche gehören, scheinen verstehen zu lassen, daß es im innersten und zu allen Zeiten auch ein Empfinden für die Sakralität dieses Bereichs gegeben hat – auch wenn man oft nicht zu sehen vermochte, wie man sie mit anderen Überzeugungen in Einklang bringen könnte.

Innerhalb solcher Kontinuität gibt es *Diskontinuität* – als Verschiedenheit in der Konkretisierung von Kontinuität. Sie gibt es in verschiedensten Formen und auch überwechselnd von einer Form zur andern. Ein Blick auf das Problem der Religionsfreiheit während des Konzils, vor dem Konzil, im vorigen Jahrhundert und im vielhundertjährigen Versuch einer Lösung des Problems zeigt es. Die Tatsache des Miteinanders von Kontinuität und Diskontinuität beweist seine Möglichkeit. Religionsfreiheit ist aber hier nur als ein Beispiel genommen worden; grundsätzlich besteht also eine solche Möglichkeit auch in anderen ethischen Fragen – und damit auch die Möglichkeit der Spannung zwischen Traditionstreue und der Suche nach einer heute möglichen Problemlösung.

Waren also manche der im Lauf verschiedener Traditionen gegebenen und mit Einsatz hoher Autorität verkündeten Lehren falsch? Wohl ja in dem Sinn, daß sie so, wie sie lauten und auch damals gemeint waren, heute als nicht akzeptierbar bezeichnet werden müssen. Das schließt nicht aus, daß die uns heute möglichen Einsichten unter den Bedingtheiten und dem Bewußtsein anderer Zeiten nicht einsichtig waren, nicht – wie Karl Rahner einmal formulierte – aktuell waren, nicht die einzig möglichen waren. In diesem Sinn könnte man sagen, daß sie damals die richtigen waren, aber eben damals und daher auf heute nicht übertragbar. Und wir können heute sogar aufzeigen, worin das Ungenügen und die Fehler damaliger Einsichten lagen. Dem widerspricht nicht, daß es Nonkonformisten gab, die schon damals die Dinge so oder ähnlich zu sehen vermochten, wie wir sie heute zu sehen vermögen. Auch "Dignitatis humanae" bemerkt, daß wir auf dem Weg vertiefter Einsicht zu richtigerem Verständnis dessen kommen konnten, was man zu anderen Zeiten anders formuliert hat und anders formulieren zu müssen glaubte.

Die Erklärung des Konzils bemerkt ausdrücklich, daß die dargebotene Lösung des Problems Religionsfreiheit so nicht direkt eine Aussage des Evangeliums ist. Ist die Erklärung vielleicht als eine naturrechtliche zu verstehen – wie es auf dem Konzil wohl gemeint war, wenn es auch von manchen beklagt wurde? Sollte das dann heißen, daß wir endlich die bleibende naturrechtliche Lösung gefunden haben? Oder müßte Naturrecht nun auch hier heißen, daß wir unter den Gegebenheiten und in der Bewußtheit von heute die für dieses Heute richtige – naturrechtliche – Lösung gefunden haben? Ähnliche Fragen ließen sich auch hinsichtlich der einen oder anderen sittlichen Frage anderen Inhalts erwarten, wenn schon Religionsfreiheit hier nur als ein Beispiel gewählt war¹⁶.

ANMERKUNGEN

- ¹ La Civiltà Cattolica 136 (1985 IV) 209-221.
- ² M. Zalba, Num Ecclesia doctrinam suam mutaverit?, in: Periodica MCL 54 (1965) 461-499.
- ³ 1962. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II, vol. I, p. III, 65-74.
- ⁴ Ebd. vol. III, p. II, 317–327. ⁵ Ebd. 533–535.
- ⁶ Miscell. Comill. 19 (1953) XV-XXVIII; auch in: L'Osservatore Romano, 4. 3. 1953.
- ⁷ AAS 45 (1953) 794–802. ⁸ Ebd. 55 (1963) 257–304.
- ⁹ Vgl. J. Fuchs, "Jura hominis". Commentarium in Joannis XXIII Litt. Enc. Pacem in terris, in: Periodica MCL 53 (1964) 8–30.
- ¹⁰ Acta Gregorii XVI (Roma 1901) 169-174; s. DS (Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion) 2730-2732.
- 15 Thomas v. A., S. th. II-II 10, 11 c ("um größeres Übel zu verhindern"), auch 10, 8 c u. 11, 3 c.
- ¹⁶ Über diese und ähnliche Probleme in der nachkonziliaren Literatur berichtet eingehend P. Huizing, Über Veröffentlichungen und Themenstellungen zur Frage der Religionsfreiheit, in: Concilium 2 (1966, VII) 621–634.