

der Technik und in der Wirtschaft. Wir haben die Chance, heute vieles besser zu machen als unsere Vorfahren. Es ist falsch, zu meinen, das Technische und das Soziale ständen im Gegensatz miteinander. Das mag vielleicht am Anfang der industriellen Gründerzeit vor hundert Jahren gelegentlich der Fall gewesen sein. Heute gilt nicht mehr die Ausrede, man könne nur einem Herrn dienen, entweder dem technischen Fortschritt oder dem sozialen. Unsere Industriegesellschaft ist so entwickelt, daß wir den technischen und wirtschaftlichen Fortschritt durchaus zum Besten der Menschen und des menschlichen Zusammenlebens wenden können, wenn die Verantwortlichen es wollen. Das ist vor allem eine Frage der Moral. Sie entscheidet die Richtung, die unser Fortschritt nimmt.

Wir begrüßen jeden echten technischen Fortschritt. Aber er ist nicht Selbstzweck. Er hat dem Menschen zu dienen. Ihm muß er sich unterordnen. Die Kirche mißgönnt dem Menschen nicht den wachsenden Wohlstand und Fortschritt. Sie möchte ihm nur helfen, sich in der Übergangsphase zurechtzufinden und Herr der Entwicklung zu bleiben, nicht Sklave zu werden. Der technisch-wirtschaftliche Fortschritt hat das Wirtschaftsleben ungeheuer rasch entwickelt. Diesem wirtschaftlichen Fortschritt muß immer der soziale entsprechen. Alle Bevölkerungskreise müssen am wachsenden Wohlstand beteiligt werden. Nur wenn bei diesem Strukturwandel die geistig-sittlichen Werte den Vorrang behalten, bedeutet der Fortschritt einen kulturellen Aufstieg. Sonst können technischer Fortschritt und wirtschaftlicher Wohlstand den Menschen zerstören.

#### *Der Beitrag der Kirche*

V. Grundsatz: Zur Verwirklichung dieses Programms hat auch die Kirche einen Beitrag zu leisten. Die Mitwirkung der Kirche ist begründet in ihrem Wesen und in ihrem eigenen Auftrag. Dazu gehört nicht, daß die Kirche zu Fragen technischer und organisatorischer Art Entscheidendes zu sagen hätte. Dazu ist sie weder gegründet noch ausgerüstet. Das hat sie auch in ihrer Lehre immer wieder betont. Ja, sie hat auf dem Konzil geradezu eindrucksvoll davor gewarnt, von ihr und von ihren Ämtern in dieser Beziehung Weisungen und Rezepte zu erwarten. Sie hat sich eindeutig zur Eigengesetzlichkeit der innerweltlichen Ordnungen bekannt und zu der Verantwortung, die in der Gestaltung der Welt der weltliche Sachverstand und die irdische Autorität haben. Das heißt aber nicht, daß sie zu Fragen der gesellschaftlichen Ordnung nicht Stellung

nimmt, daß sie sich darauf beschränkt, den Menschen über die Härte des Diesseits auf ein seliges Jenseits zu vertrösten, daß sie sich auf das Wirken am Altar und in der Sakristei beschränkt. Die Kirche steht vielmehr in der Welt und hat einen echten Auftrag an sie und eine echte Hilfe für sie. Sie fordert die Menschen auf, die innerweltlichen Ordnungen, die ja Ordnungen des Schöpfers sind, ernst zu nehmen und sie sachgerecht anzugehen. Sie fordert sie aber gleichzeitig auf, dieses ihr Wirken in der Welt in einen übergreifenden Zusammenhang zu stellen, jenen Zusammenhang, den uns der Glaube sehen läßt. Sie fordert uns auf, den Dienst an der Welt als einen Dienst am Bruder zu betrachten. Bruderdienst und Gottesdienst sind ein Dienst. Wer den einen verrät, verrät den anderen.

In zwei großen Dokumenten hat das Konzil seine Stellung zur Welt von heute neu umschrieben. Das eine beginnt mit den Worten: Licht der Völker, das zweite mit den Worten: Freude und Hoffnung. Was die Kirche der Welt im ganzen anzubieten hat, das bietet sie auch uns in den entscheidenden Jahren des Reviers an: Etwas von der Klarheit ihrer Grundsätze, und der Smog, der über unserm Schicksal liegt, lichtet sich, und wir sehen wieder einen Weg.

Etwas von der Freude und Hoffnung, die den wahrhaft Gläubigen nie verläßt, und die Resignation weicht. Eine wirklich soziale Wirtschaft, ein bißchen mehr Ernstnehmen des Menschlichen und — glaubt mir, es ist im Grund dasselbe — des Christlichen, und wir finden zusammen den Weg.

Verehrte Anwesende und liebe Bergleute! Wir stehen hier an der Ruhr nicht zum erstenmal in einer Krise. Was wir vor zwanzig Jahren hier an Krieg, Zerstörung und Demontage erlebt haben, war schlimmer. Viele von Euch erinnern sich noch an die Resignation jener Tage. Aber Ihr erinnert Euch auch an den entschlossenen Willen anzupacken, an den Mut und das Vertrauen der Männer und Frauen, die diese Stätten des Familien- und Arbeitslebens wieder aufgebaut haben.

Was wir uns damals erhalten haben, das halten wir auch jetzt fest. Was brauchen wir dazu? Eine langfristige Ordnungspolitik, eine solidarische Zusammenarbeit aller, ein klares Ziel, die Verbindung des wirtschaftlichen und des sozialen Fortschritts untereinander und nicht zuletzt die Ordnung und den Segen Gottes. Also trotz allem: Glück auf!

## Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

### Zur Konzilerklärung über die Religionsfreiheit

Die Erklärung über die Religionsfreiheit, die das Zweite Vatikanum als eines der letzten Dokumente in der letzten Öffentlichen Sitzung am 7. Dezember 1965 verabschiedet hat, wurde von Katholiken und Nichtkatholiken mit Erleichterung und großer Genugtuung aufgenommen. Der scheidende Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, Willem Visser 't Hooft, begrüßte die Erklärung wenige Tage nach ihrer Verabschiedung als „eine gemeinsame Basis aller christlichen Kirchen für die gemeinsame Verteidigung der Religionsfreiheit und der menschlichen Grundrechte“.

#### *Ein zukunftsweisendes Dokument*

Sie gehört zweifelsohne nicht nur zu den umstrittensten, sondern auch zu den wichtigsten Dokumenten des Konzils, trotz ihrer wechsellvollen Geschichte und trotz der vielen Überarbeitungen, Hinzufügungen, methodischen und inhaltlichen Unklarheiten, die durch die sechsmalige Neufassung und durch die zweimalige ausführliche Debatte in der Aula nicht beseitigt wurden und die trotz aller Eindeutigkeit in der Grundaussage auch die Endfassung, wie sie vom Konzil gebilligt wurde, noch prägen. Je nach Standort wird man die Reichweite und Zukunftsmächtigkeit dieses Textes verschieden einschätzen. Man wird auch zu unterschiedlichen Wertungen kommen, ob man von der tatsächlichen kirchlichen Situation ausgeht, in

der die Erklärung nicht ohne psychologischen Druck von außen entstanden ist, oder von der ekklesialen Wirklichkeit, wie wir sie als Ergebnis der durch das Konzil eingeleiteten Reformen erwarten oder anzielen. Man wird sie auch verschieden werten, je nachdem man den Schwerpunkt auf die Erklärung als solche legt, oder ob man in erster Linie auf den Kompromißcharakter verweist und auf die vielen unnötigen Verdoppelungen und Absicherungen, mit denen man einer schwer zu überzeugenden, weil noch in den Vorstellungen des Staatskirchentums lebenden Minderheit entgegenzukommen suchte.

Geht man der Problematik auf den Grund, wird man unschwer zugeben, daß diese Erklärung — nicht theologisch, aber in praxi — wichtiger ist als das Dekret über den Ökumenismus und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, weil sie erst das Mißtrauen gegenüber den anderen Konfessionen beseitigt, als lasse die Kirche, an fragwürdige Kasuistik und römische Rechtsklugheit gewöhnt, die Forderung der Religionsfreiheit nur gelten, wo sie selbst in der Minderheit ist, nicht aber in sogenannten katholischen Ländern oder Staaten. Die Erklärung, die wenn auch nicht dem Gegenstand, so doch der Ausstrahlung nach über den eigentlich religiösen Bereich weit hinaus wirkt, weil in ihr die Kirche den Sinn personaler Freiheit wieder voller entdeckt hat, ist auch die beste Voraussetzung für einen offenen und glaubwürdigen Dialog mit den gesellschaftlichen und geistigen Mächten der Gegenwart, um den sich das Konzil mit viel Eifer, wenn auch vielleicht mit wenig Glück bemüht hat. Was die „Welt“ heute von der Kirche erwartet, ist ja nicht in erster Linie die Lösung oder die Mitarbeit an der Lösung spezifischer Weltprobleme, wenn diese auch durchaus gefragt ist, sondern den völligen und ehrlichen Verzicht auf alle Mittel und Methoden in der Wahrnehmung kirchlicher Aufgaben, die ihrer Meinung nach mit der evangelischen Gestalt des Christentums nichts zu tun haben. Unsere sachlich und funktional denkenden Zeitgenossen haben ja ein ausgeprägtes Empfinden dafür, was ursprünglich christliche Haltung ist, und reagieren sehr empfindlich, wenn sie einer Kirche begegnen, die mit „christlichen“ Forderungen an Staat und Gesellschaft nur erworbene Positionen aufrechtzuerhalten sucht.

#### *Was versteht das Konzil unter Religionsfreiheit?*

Diese Frage zu stellen erscheint nicht überflüssig, denn wenn auch richtig ist, was in den Berichterstattungen der zuständigen Kommission immer wieder gesagt wurde, es handle sich hier um einen modernen terminus technicus, von dem jeder wisse, daß er die gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen und nicht die moralische Freiheit meine, jeden Glauben zu bekennen, so ist damit noch keineswegs alles, was sich dazu sagen läßt, gesagt.

Aber schon die Tatsache, daß das Konzil am Ausdruck Religionsfreiheit (gegenüber der bloßen Toleranz) trotz energischer Einwendungen der Minderheit festgehalten hat, läßt einen wesentlichen Fortschritt im kirchlichen Denken erkennen, dessen inhaltliche Kontinuität mit der Lehre der letzten Päpste schwer nachzuweisen ist. Man muß oder darf hier vielmehr von einer Zäsur in den Äußerungen des kirchlichen Lehramts sprechen; denn noch Pius XII. vermied den Ausdruck Religionsfreiheit und verfocht nur die Forderung der Toleranz. Und er ließ

eindeutig erkennen, wie es auch in den Debatten zur Erklärung über die Religionsfreiheit die grundsätzlichen Gegner des Textes taten, daß es ihm nicht bloß um verbale Differenzen, sondern um einen Unterschied in der Sache ging. Denn noch in seiner berühmten Toleranzansprache vom 6. Dezember 1953 (Utz-Groner, Nr. 3963—3986) erklärte der Papst: „Die Pflicht, sittliche und religiöse Irrtümer zu unterdrücken“, sei zwar keine letzte Norm des Handelns; sie könnte, ja müßte unter bestimmten Verhältnissen höheren Normen weichen. Aber seine Forderungen reduzieren sich auf die beiden Prinzipien: „1. Was der Wahrheit und dem Sittengesetz widerspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt werden“ (Utz-Groner, Nr. 3978).

Das hier gemeinte höhere Gut war nicht die konkrete und unverletzliche Würde der menschlichen Person, sondern das (manipulierbare) Abstractum Gemeinwohl. Wann aber das Gemeinwohl die Duldung des Irrtums oder der Überzeugung des anderen forderte, blieb auch hier noch eine Ermessensfrage.

#### *Freiheit, nicht Toleranz*

Demgegenüber erklärt das Dokument des Zweiten Vatikanums eindeutig und ohne Abstriche: „Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen von jedem Zwang frei sein müssen, sowohl von seiten einzelner wie von Gruppen in der Gesellschaft wie von jeglicher menschlicher Gewalt“, und zwar in der Weise, daß niemand jemals gezwungen werde, „gegen sein Gewissen zu handeln“, und auch niemand daran gehindert werde, „privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen nach seinem Gewissen zu handeln innerhalb der gebührenden Grenzen“. Ferner heißt es in der Erklärung, „das Recht auf Religionsfreiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet . . .“ Und dieses Recht müsse in der „rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird“ (Abschnitt 2, Absatz 1).

Im nächsten Absatz wird der Gedankengang nochmals aufgenommen, präzisiert und erweitert: Der Mensch habe zwar die moralische Pflicht, die religiöse Wahrheit zu suchen. Er könne aber dieser Verpflichtung nicht „auf eine seinem eigenen Wesen entsprechende Weise“ nachkommen, „wenn er nicht im Genuß der inneren, psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit vom äußeren Zwang stehe“. Deswegen gründe das Recht auf religiöse Freiheit „nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen“. Infolgedessen bleibe das Recht auf religiöse Freiheit „auch bei denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen“, und ihre Ausübung dürfe nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibe.

Diese Präzisierung ist bedeutsam. Sie bildet eine unerläßliche Ergänzung der Aussage des Abschnitts 2 und entzieht das Recht auf Religionsfreiheit jeder Gefahr der Manipulation. Bezeichnenderweise findet sich die Begründung der Religionsfreiheit aus der Natur der menschlichen Person (unabhängig von ihrer subjektiven Verfassung, also unabhängig von ihrem „guten“ oder „schlechten“ Gewissen) erst in der dritten Textfassung. Sie war hier an zwei Stellen (Abschnitt 1 und Abschnitt 4) aller-

dings deutlicher und präziser ausgesprochen als in der Endfassung. Man kann also wenigstens bezüglich dieser Kernaussage nicht sagen, sie habe durch die nochmalige Diskussion des Textes während der Dritten Sitzungsperiode (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 675) und die weitere mehrfache Überarbeitung an Aussagekraft gewonnen.

### *Person und Gewissen*

Sehr präzise wurde im Abschnitt 1, Absatz 2 der dritten Fassung die Religionsfreiheit umschrieben „als wahres, in der menschlichen Würde fundiertes Recht“, nach dem „die Menschen frei oder immun sein müssen von jedem Zwang von seiten der Menschen und von seiten jeder rein menschlichen Autorität“. Und im Abschnitt 4 derselben Fassung hieß es u. a.: Es geschehe dem Menschen ein Unrecht, wenn man zwar seine innere personale Freiheit in religiösen Dingen anerkenne, ihm aber die freie Ausübung der Religion in der Gesellschaft verweigere. Auf diese Weise werde die Integrität der Person verletzt.

Die Argumentation blieb freilich trotz aller Klarheit der Aussage widersprüchlich, solange nicht der innere Konnex zwischen Person und Gewissen geklärt wurde, d. h., solange man zwar erklärte, die Religionsfreiheit gehöre zwar zur Würde der menschlichen Person als solcher, in der Begründung sich aber dann einseitig auf das „rechte“ Gewissen stützte und erklärte, Religionsfreiheit bedeute, „daß in religiösen Dingen niemand gezwungen werden dürfe, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert werden dürfe, seinem Gewissen gemäß zu handeln“. Welches ist aber dann der Grund für die Religionsfreiheit, die menschliche Person als solche oder das „rechte“ Gewissen?

Kardinal Bea hatte noch in einem Vortrag vor italienischen Juristen Anfang 1964 zum Thema „Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gesellschaft“ (vgl. „Stimmen der Zeit“, Jhg. 89, Heft 5, 1963/64, S. 332) erklärt, es sei leicht einzusehen, daß sich die Frage nach der Religionsfreiheit „nicht auf den bezieht, der mala fide irrt, d. h. auf den, der sich freiwillig der Wahrheit und den sich daraus ergebenden sittlichen Verpflichtungen verschließt . . . Wollte man grundsätzlich auch dem, der sich böswillig der Wahrheit verschließt, das Recht einräumen zu irren, so liefe das darauf hinaus, dem sittlichen Übel die Existenzberechtigung zuzuerkennen und seine Ausbreitung zu erlauben.“

### *Freiheit auch für Atheisten*

Was aber dann mit dem, der nicht „rechten“ Gewissens irrt, sondern sich trotz besserer Erkenntnis der Wahrheit verschließt? Hat dieser sein Grundrecht auf Freiheit in religiösen Dingen verwirkt? Der Kardinal antwortete damals noch sehr pragmatisch: konkret sei keine menschliche Autorität imstande, in foro externo „über die innere Aufrichtigkeit oder Unaufrichtigkeit eines Menschen zu urteilen“. Deswegen habe de facto auch niemand ein Recht, Zwang auszuüben. Die Erkenntnis, daß der Mensch in seiner Entscheidung in religiösen Fragen, ob er sich nun für oder bewußt gegen die Wahrheit entscheidet, in letzter, unaufhebbarer Beziehung zu Gott stehe, aus der heraus er sich als freies Wesen unabhängig von jedem äußeren oder auch inneren, psychologischen Zwang entscheiden muß, hat sich in der Diskussion um die Religionsfreiheit erst relativ spät und eindeutig bis zur Endfassung nicht durchgesetzt.

Es war gerade ein spanischer Bischof, Erzbischof Cantero von Zaragoza, der unter Hinweis auf die absolute Transzendenz der menschlichen Person den Konzilsvätern diese Wahrheit vor Augen führte. Aber wenn hier der Text auch nicht eindeutig ist, so brachten die letzten Fassungen doch noch ein wichtiges neues Element, insofern wenigstens gesagt wird, daß das Recht der Freiheit auch bei denjenigen erhalten bleibt, die der Pflicht, die Wahrheit zu suchen, nicht nachkommen, also sich auch nicht vom „rechten“ Gewissen leiten lassen. So ist nach der Endfassung Religionsfreiheit nicht mehr einfachhin mit Gewissensfreiheit in religiösen Dingen identisch. Die Überarbeitung des Textes nach der zweiten Diskussion brachte also eine wesentliche Horizonterweiterung. Wenigstens indirekt wird damit auch eingeräumt, daß nicht nur der Anhänger einer Religion die Freiheit hat, seine Religion privat und gemeinschaftlich zu bekennen, zu praktizieren und zu propagieren, sondern daß auch der Atheist das Recht hat, seinen Atheismus zu bekennen und zu verbreiten, solange nicht der öffentliche Friede und die fundamentalen Rechte der anderen geschädigt werden. Kardinal Léger hatte bereits während der ersten Diskussion (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 88) im Namen mehrerer kanadischer Bischöfe gefordert, der Text müsse so abgefaßt werden, daß er auch die Ungläubigen berücksichtige. Man könne nicht nur für die Gläubigen Religionsfreiheit beanspruchen; auch die Ungläubigen hätten das Recht, ihren Unglauben privat und öffentlich zu bekennen. Aber erst in die fünfte Fassung wurde der eben zitierte Hinweis auf das Recht derer, die sich der Wahrheit verschließen, aufgenommen. Ein voller Erfolg wurde der Intervention Légers nicht zuteil.

### *Terminologische Unschärfen*

Aber es fehlt hinsichtlich der Begründung auch nicht an anderen terminologischen Unschärfen. Die ausdrückliche Einschränkung der Erklärung auf „das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“, wie es im Untertitel heißt, bedeutet nicht nur eine gegenständliche Eingrenzung, sondern, wie wir meinen, auch eine gewisse Blickverengung. Man muß dabei den Diskussionshintergrund beachten, auf dem diese Formulierung entstand. Bei der Minderheit, die trotz der verschiedenen Einfügungen über die moralische Verpflichtung des Menschen, die Wahrheit zu suchen, und über die Lehre von der „einzig wahren Religion“ (die bei der ersten Grundsatzabstimmung vom Ende September 1965 zur Auflage gemacht wurde) ihre Opposition bis zur Verabschiedung des Dekrets aufrechterhielt, vermochte keine klare Trennungslinie zu ziehen zwischen sittlicher Verpflichtung zur Wahrheitssuche und dem Recht der Person auf religiöse Freiheit. In der vollen Anerkennung der Religionsfreiheit sahen sie auch zum Schluß noch eine Gefahr nicht nur für die ungehinderte Verbreitung der kirchlichen Lehre, sondern auch für den kirchlichen Gehorsam der Gläubigen. Man fürchtete, wie Kardinal Ottaviani während der ersten Diskussion sich ausdrückte, die Mauern des eigenen Hauses könnten ins Wanken geraten (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 87), und man hatte damit aus dem Blickwinkel einer geschlossenen und auf dem Schutz der öffentlichen Gewalt aufruhenden kirchlichen Gesellschaft nicht einmal so unrecht.

Um aber solche Befürchtungen möglichst zu zerstreuen und der Minderheit die Zustimmung zu erleichtern, hatte

man das Thema ausdrücklich auf den gesellschaftlichen und „bürgerlichen“, also primär auf den rechtlichen Bereich beschränkt. Aber offenbar nicht nur deswegen. Von Anfang an hatte man das Problem einseitig unter staatskirchenrechtlichem Aspekt gesehen. Gewiß bedeutet religiöse Freiheit nicht Freiheit von der inneren moralischen Verpflichtung gegenüber Gott oder die Entlassung des Gläubigen aus der Lehr- und Disziplinarautorität der Kirche, sondern in erster Linie Freisein von gesellschaftlichem und staatlichem Zwang! Man hat aber etwas zu einseitig Staat und Religionsgemeinschaften einander gegenübergestellt. Erst in dem Abschnitt über die Verpflichtung, für die Einhaltung der Religionsfreiheit Sorge zu tragen, wird diese Einseitigkeit etwas korrigiert, indem zwar dem Staat die Rolle des letzten *Garanten* zuerkannt wird, aber zugleich betont wird, die *Sorge* für das Recht auf Religionsfreiheit obliege „sowohl den Bürgern wie auch den sozialen Gruppen und den Staatsgewalten, der Kirche und den anderen religiösen Gemeinschaften in der Weise, die einem jeden von ihnen eigentümlich ist“. Religionsfreiheit ist also nicht nur eine Angelegenheit des Staates, sondern der *ganzen* Gesellschaft, in *spezifischer* Weise auch eine Angelegenheit der Kirchen. Sie kann aber gerade deshalb nicht nach bloß rechtlichen Gesichtspunkten gefaßt werden. Es bedürfte auch der Prüfung der soziologischen und psychologischen Faktoren. Die Gesellschaft verletzt die Religionsfreiheit, wenn sie Mitmenschen wegen eines bestimmten religiösen Bekenntnisses zu Bürgern zweiter Klasse degradiert. Der staatlichen Gewalt sind aber in solchen Fällen, auch wenn sie ihre Garantiepflicht wahrnimmt, enge Grenzen gesetzt. Die Kirchen vermögen dabei mehr, wenn sie sich ihrer Verpflichtung als moralische Autoritäten zur Verteidigung der personalen Grundrechte aller Menschen bewußt sind.

#### *Psychologische und pastorale Gesichtspunkte*

Was allerdings die psychologische Seite des Problems angeht, so wird es doch im Gegensatz zur Einengung im Untertitel auf die gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit im Abschnitt 2 wenigstens berührt und die psychologische Freiheit als notwendige Voraussetzung dafür gewertet, daß der Mensch „auf eine seinem Wesen entsprechende Weise“ zur Wahrheit gelangen kann. Eine indirekte Verurteilung des psychologischen Zwanges enthält der Abschnitt 4, in dem in scharfer Form, wenn auch ohne ausdrückliche Nennung der Proselytismus als mit echter Religionsfreiheit unvereinbar abgelehnt wird: „Man muß sich jedoch bei der Ausbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Sitten und Gebräuchen allzeit jeder Art von Betätigung enthalten, die den Anschein erweckt, als ob es sich dabei um Zwang oder um unehrenhafte oder unberechtigte Überredung handelte, besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft“ (Abschnitt 4, Absatz 4). Aber unter psychologischem Aspekt erschien die Religionsfreiheit als ein zu schillerndes Gebilde, mit dem man es offensichtlich vermied, sich direkt auseinanderzusetzen. Noch in seiner vorletzten Berichterstattung vom 25. Oktober 1965 warnte Bischof De Smedt, einen Zusammenhang zu sehen zwischen Religionsfreiheit und den Beziehungen zwischen Gläubigen und der kirchlichen Autorität. Trotzdem kann die richtig verstandene Religionsfreiheit nicht ohne Folgerungen für das innerkirchliche Verhältnis von Autorität und Gehorsam und die Verkündigungs- und Seelsorgs-

methoden bleiben. Und solche Folgerungen werden ja auch im biblischen Teil der Erklärung indirekt gezogen: Nicht nur im Hinblick auf Missionen und Konversionen ist psychologischer Zwang zu vermeiden, sondern auch im Umgang mit den eigenen Gläubigen. Diesen Sachverhalt berührte Kardinal Silva Henríquez, der Erzbischof von Santiago de Chile, als er in einer vielbeachteten Intervention während der zweiten Diskussion den „neuen Geist“ beschwor, den die Erklärung in die apostolische Tätigkeit der Kirche trage, da sie „im Verkünder des Evangeliums den Sinn für Freiheit und Verantwortung“ stärke. Hätte man diesen Komplex umfassender studiert und deutlicher herausgearbeitet, so wäre man wohl zu einem volleren, nicht bloß rein rechtlichen Begriff der Religionsfreiheit gelangt, und man wäre dabei wohl auch über die rein negative Umschreibung der Freiheit als Freiheit von staatlichem und gesellschaftlichem Zwang hinausgekommen. Denn niemals läßt sich Freiheit rein negativ definieren. Als konstitutives Element menschlich-personalen Seins ist Freiheit immer positiv determiniert und kann deshalb nur aus der Gesamtstruktur des Personalen erklärt werden. Nimmt man Religionsfreiheit im Sinne der Erklärung und der Berichterstattung De Smedts als bloßes Freisein von staatlichen und gesellschaftlichen Zwängen, so ist damit nur ein, wenn auch sehr wesentlicher Aspekt des Problems geklärt.

#### *Juristische Tendenz vorherrschend*

Daß man es bei dieser Begrenzung beließ, hing zunächst wohl auch damit zusammen, daß man sich lange Zeit über die Methode nicht einigen konnte. Sosehr man um eine möglichst eindeutige Erklärung bemüht war, so unsicher zeigte man sich in den Begründungen. Mehrmals wurde der Vorschlag gemacht, sich auf eine kurze Erklärung zu beschränken und die Begründungen wegzulassen, um so einen gemeinsamen Nenner zwischen Mehrheit und Minderheit zu finden. Die Pragmatiker auf beiden Seiten schlugen dasselbe vor, meinten aber keineswegs dasselbe. Wenn etwa Kardinal Ritter bereits während der ersten Diskussion dazu aufforderte, die Begründungen einfach zu streichen, so hoffte er damit ohne Zweifel, die Minderheit für eine Erklärung im Sinne der vollen gesellschaftlichen und gesetzlichen Gleichberechtigung aller Religionen gewinnen zu können. Was die Vertreter der Minderheit aber zulassen wollten, war eine bloße Zusicherung religiöser Toleranz, da diese heute de facto in den meisten Staaten zur Erhaltung des Gemeinwohls und des bürgerlichen Friedens notwendig sei nach dem Grundsatz: „Ius pro veritate, pro errore tolerantia, si quando id exigat bonum commune“ (Weihbischof Granados García, Spanien).

Von einer vollen Anerkennung der Religionsfreiheit als unverletzbares personales Grundrecht war die Minderheit noch weit entfernt. Gerade deshalb wäre eine eingehende theologische Begründung notwendig gewesen. Aber man verstand die juristische und die theologische Argumentation nicht in überzeugender Weise miteinander zu verbinden. Je mehr sich die Vertreter der juristischen Tendenz durchsetzten, um so mehr gingen die beiden Argumentationsweisen auseinander, auch wenn man ab der vierten Fassung versuchte, die theologische Seite des Problems und seinen heilsgeschichtlichen Aspekt stärker herauszustellen. Es gelang nicht, die Aussagen biblisch-anthropologisch zu untermauern. Die Begründungen aus dem Wesen der menschlichen Person und aus der Struktur

des Glaubensaktes blieben unverbunden nebeneinander. So nehmen sich auch in der Endfassung (die Struktur der Erklärung blieb seit der vierten Fassung im großen und ganzen dieselbe) die Ausführungen über die Religionsfreiheit im Lichte der Offenbarung mehr als biblisch-erbaulicher Überbau denn als theologische Begründung aus. Es wird zwar gesagt, daß der Glaubensakt seiner Natur nach ein freier Akt sei, weil der Mensch dem sich offenbarenden Gott nicht anhangen könne ohne vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam (Abschnitt 10), aber es wird nicht gezeigt, wie aus diesem freien Glaubensgehorsam Religionsfreiheit personal begründet werden könne. So bieten die Begründungen auch in der Endfassung keine letzte Klarheit.

#### *Die Freiheit der Religionsgemeinschaften*

Um so eindeutiger zeigen die Erklärungen, was de facto zur vollen Ausübung und Wahrung der Religionsfreiheit gehört. Genauer als in den ersten Fassungen wird im endgültigen Text das Recht der Religionsgemeinschaften auf freie Ausübung ihrer Sendung gefordert, und zwar unterschiedslos für jede Religionsgemeinschaft. Gleichwohl wird im Abschnitt 13 aus nicht ganz erklärlichen Gründen nochmals eigens von der Freiheit der Kirche gehandelt, als ob es sich dabei um ein eigenes Genus Freiheit handelte, die nun doch wiederum nicht unter das Genus der allgemeinen Religionsfreiheit zu subsumieren wäre.

Die Freiheit der Religionsgemeinschaften wird in allen Fassungen unmittelbar aus der Sozialnatur des Menschen gefolgert. Sie schließt in sich, „daß sie sich gemäß ihren eigenen Normen leiten, daß sie dem höchsten Wesen in öffentlichem Kult die Ehre erweisen, ihren Gliedern in der Praxis ihres religiösen Lebens beistehen, sie in ihrer Lehre unterrichten und bestärken und diejenigen Einrichtungen ausbauen, in denen durch Zusammenarbeit der Glieder das eigene Leben nach ihren religiösen Prinzipien geordnet wird“. Auch steht den religiösen Gemeinschaften das Recht zu, ihre eigenen Amtsträger auszuwählen, ohne daß sie daran durch staatliche Gesetzgebung oder durch Verwaltungsmaßnahmen gehindert werden, diese Amtsträger „heranzubilden, zu ernennen und zu versetzen, mit religiösen Autoritäten und Gemeinschaften in anderen Teilen der Erde in Verbindung zu treten, religiöse Gebäude zu errichten und zweckentsprechende Güter zu erwerben und zu besitzen“ (Abschnitt 4, Absatz 3). Für alle Religionsgemeinschaften wird volle Verkündigungsfreiheit gefordert, zugleich aber die bereits zitierte Warnung vor unlauterem Proselytismus angefügt. Der Rahmen freier Betätigung wird weit gesteckt und auch auf die soziale Tätigkeit der Religionsgemeinschaften ausgedehnt. Die Religionsgemeinschaften, so heißt es, haben das Recht, „die besondere Fähigkeit ihrer Lehre zur Ordnung der Gesellschaft und zur Verlebendigung der ganzen menschlichen Aktivität aufzuzeigen“. Schließlich ergebe sich aus der Sozialnatur des Menschen und dem Wesen der Religion das Recht, „Vereinigungen für die Zwecke der Erziehung, der Kultur, der Caritas und des sozialen Lebens“ zu begründen (Abschnitt 4, Absatz 5).

In einem eigenen Abschnitt wird für die Familie als Gemeinschaft „eigenen und ursprünglichen Rechts“ gefordert, ihr religiöses Leben unter Leitung der Eltern in Freiheit zu ordnen und die Kinder gemäß ihrer religiösen Überzeugung zu erziehen. Seit der dritten Fassung wurde auch ein Hinweis auf die Schulfrage eingefügt, wie er in der Erklärung über die christliche Erziehung fast gleich-

lautend wiederkehrt: Die Eltern müßten in wahrer Freiheit Schulen und andere Erziehungseinrichtungen wählen können, ohne daß ihnen dabei weder direkt noch indirekt ungerechte Lasten auferlegt werden. Außerdem werde das Elternrecht verletzt, wenn man die Eltern zwingt, ihre Kinder in einen Schulunterricht zu schicken, der ihren religiösen Überzeugungen nicht entspreche. Es dürfe nicht eine Erziehungsform für *alle* verpflichtend sein. Also auch bezüglich des Elternrechts werden wie in der Erklärung über die christliche Erziehung sehr klare Forderungen gestellt; doch wird dieses Recht bezeichnenderweise nicht näher begründet, sondern vorausgesetzt.

#### *Die Grenzen der Religionsfreiheit*

Die Erklärung geht von dem Grundsatz aus, daß auf Grund der Sozialnatur des Menschen kein Grundrecht unbegrenzt ausgeübt werden könne, da dadurch die Rechte anderer verletzt würden. Wir haben es hier offensichtlich wiederum mit einer terminologischen Ungenauigkeit zu tun: Die Religionsfreiheit ist nicht begrenzt. Deswegen kann im eigentlichen Sinne auch die freie Religionsausübung nicht eingeschränkt werden. Nur der Mißbrauch kann und muß verhindert werden. Aufgabe des Staates ist es, sowohl die freie Ausübung der Religion durch seinen gesetzlichen *Schutz* zu garantieren, als auch den Mißbrauch der Religionsfreiheit zu verhindern. Aufgabe der einzelnen und aller gesellschaftlichen Gruppen ist die *Sorge* für die Aufrechterhaltung der vollen Religionsfreiheit und der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, „die als solche zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört“ und die niemals „weder offen noch verborgen um der Religion willen verletzt werden dürfe“.

Wann kann man aber von einem Mißbrauch der Freiheit unter religiösen Vorwänden sprechen, und wann ist infolgedessen der Staat zum Eingreifen verpflichtet? Es geht hier um eine der schwierigsten Fragen der ganzen Erklärung. In der Endfassung lautet der betreffende Passus: „Dies darf indessen nicht auf willkürliche Weise und durch unbillige Begünstigung einer Partei geschehen, sondern nach rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung entsprechen, wie sie für den wirksamen Rechtsschutz im Interesse aller Bürger ... erforderlich sind, wie auch für die hinreichende Sorge für jenen ehrenhaften öffentlichen Frieden, der in einem geordneten Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit besteht, und schließlich für die pflichtgemäße Wahrung der öffentlichen Gerechtigkeit und der öffentlichen Sittlichkeit.“ Das alles mache einen grundlegenden Wesensbestandteil des Gemeinwohls aus und falle unter den Begriff der öffentlichen Ordnung. Dieser Passus wurde in allen sechs schriftlich vorliegenden Fassungen verändert; die wesentlichen Elemente der Endfassung finden sich aber bereits im dritten Entwurf. Im ersten Entwurf wurde als Grenze einfach das Gemeinwohl angegeben ohne nähere inhaltliche Determinierung. In der zweiten Fassung hieß es, die Ausübung der Religionsfreiheit könne nur begrenzt werden, wenn sie dem Ziel der Gesellschaft als solchem widerspreche.

#### *Gemeinwohl und öffentliche Ordnung*

In der dritten Fassung tauchte dann zum erstenmal der Ausdruck „ordo publicus“ auf, wobei man unter „ordo publicus“ „jenen Wesensbestandteil des Gemeinwohls“ verstand, „der der öffentlichen Gewalt anvertraut ist, damit er von diesem durch gesetzliche Zwangsgewalt geschützt werde“. Wie in der Endfassung zählte man zur

Verletzung des *Ordo publicus* bereits die Störung des öffentlichen Friedens, der öffentlichen Sittlichkeit und die Verletzung der bürgerlichen Rechte der anderen. Bei den späteren Textabwandlungen geht es neben stilistischen Veränderungen im wesentlichen nur noch um die gegenseitige Zuordnung von Gemeinwohl und öffentlicher Ordnung. Man war bestrebt, totalitären Systemen nicht leichtfertig Vorwände für religiöse Unterdrückung unter dem Schein der Gesetzlichkeit in die Hände zu spielen. Es zeigte sich aber bald, daß alle hier verwandten Begriffe Mißbrauch nicht verhindern können und daß ein totalitär regierter Staat immer einen Vorwand finden kann, um Verletzungen der Religionsfreiheit mit dem Mantel der Gesetzlichkeit zuzudecken. Man mußte mit abstrakten Begrifflichkeiten arbeiten und brachte beim Versuch der Konkretisierung immer wieder neue Abstracta zutage: öffentlicher Friede, Verletzung der Rechte der anderen, öffentliche Sittlichkeit.

Problematisch erscheint vor allem der letzte Terminus. Denn was die „öffentliche Sittlichkeit“ jeweils genau beinhalten soll und was sie jeweils ausschließt, wie weit sie feststehende, dem geschichtlichen Wandel entzogene materiale, nicht nur formale Kriterien beinhaltet, darüber gibt weder die theologische Ethik noch das öffentliche Recht verbindlichen Aufschluß. Hier handelt es sich höchstens um Richtpfeiler, die jeweils den Weg weisen sollen, nicht um eindeutig fixierbare Prinzipien. Daß aber neben dem Hinweis auf die Verletzung des öffentlichen Friedens auch auf die Verletzung der öffentlichen Sittlichkeit hingewiesen wird, hängt wohl auch damit zusammen, daß manche Väter meinten, durch die Berufung auf die Gewissensfreiheit des einzelnen könnten schließlich geschriebene und ungeschriebene Gesetze öffentlicher Sittlichkeit in Frage gestellt werden. Man hatte damit freilich den Bereich der religiösen Freiheit bereits verlassen.

Wichtiger als diese Versuche der Eingrenzung des Mißbrauchs erscheint jedoch die positive Aussage der Erklärung, daß die Sicherung der Religionsfreiheit selbst Bestandteil des Gemeinwohls sei; ebenso der Hinweis, daß durch die volle Erhaltung der Religionsfreiheit (für alle Religionsgemeinschaften) günstige Voraussetzungen für die Förderung des christlichen Glaubens geschaffen würden. Daß diese Aussage einen tiefen Wandel im Bewußtsein der Kirche anzeigt, wird auch durch das Eingeständnis bekräftigt, daß im Leben des Volkes Gottes „im Wechsel der menschlichen Geschichte“ eine Weise des Handelns vorgekommen sei, „die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war“ (Abschnitt 12). Dieses nüchterne Eingeständnis ist zweifellos eine würdigere Antwort auf die Mitschuld der Kirche an der Verletzung religiöser Freiheit und Gleichberechtigung bis in die jüngste Vergangenheit als der zwiespältige Versuch des Abschnitts 2 der dritten Fassung, die geschichtliche Kontinuität der jetzigen Erklärung mit der bisherigen kirchlichen Lehre und Praxis aufzuzeigen.

#### *Staat und Religion*

Die Aussagen über das Verhältnis von Staat und Religion sind zukunftsweisend. Auch wenn der entscheidende Passus (in der Endfassung Abschnitt 3, Absatz 5) auf die knappe Aussage reduziert wurde: Da der religiöse Akt seinem Wesen nach die irdische und zeitliche Ordnung übersteige, müsse „die staatliche Gewalt, deren Wesenszweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, freilich das religiöse Leben der Bürger anerkennen und

begünstigen, sie würde aber ... ihre Grenzen überschreiten, wenn sie so weit ginge, religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern“. In der fünften Fassung hatte es noch geheißen: „Die staatliche Gewalt würde also ihre Grenzen überschreiten, würde sie das verhindern oder lenken, was seiner Natur nach die irdische und zeitliche Ordnung der Dinge übersteigt.“ Die vierte Fassung lautete noch ausführlicher und schärfer: „Die Zuständigkeit der staatlichen Gewalt ... ist wegen ihres spezifischen Eigenzweckes auf die irdische und zeitliche Ordnung beschränkt, damit die Menschen mit unbehinderter Freiheit nach ihrem Gewissen ihrem letzten Ziel zustreben können. Die staatliche Gewalt würde also ihre Grenzen überschreiten, wenn sie sich in das einmischte, was zur Ausrichtung des Menschen auf Gott gehört. Und man kann in keiner Weise sagen, es sei gegen ihre Würde..., wenn sie sich auf die Dinge dieser Welt beschränkt und so die menschliche Person achte und ihr diene.“ Die Entwicklung in der Textgenese tendierte also von der Aussage über die absolute Unzuständigkeit des Staates in religiösen Dingen zur Hervorhebung der positiven Rolle in der Förderung der Religion bei grundsätzlicher Bekräftigung des Prinzips der Nichteinmischung. Wie sollte aber der Staat das religiöse Leben fördern als durch die möglichst umfassende Garantie religiöser Freiheit? In diese Richtung weist auch der lapidare Satz im Abschnitt 13: „Die Freiheit der Kirche ist das grundlegende Prinzip zwischen der Kirche und den öffentlichen Gewalten wie der gesamten bürgerlichen Ordnung.“

#### *Abschied vom konfessionellen Staat*

Auf größere Distanz zum Staat bei verstärkter Loyalität der Kirche im Aufbau der zeitlichen Ordnung weist auch das Kapitel des Schemas 13 über die politische Gemeinschaft. Die Kirche beansprucht für sich gegenüber dem Staat größere Freiheit, verzichtet aber auf direkte oder indirekte staatliche Stützung in der Erfüllung ihrer Sendung. Die Erklärung über die Religionsfreiheit geht zwar behutsam vor, wo der Status quo in Frage gestellt wird. So las man noch in der vierten Fassung, es widerspreche nicht der Religionsfreiheit, wenn unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen einer bestimmten Religionsgemeinschaft ein besonderer verfassungsrechtlicher Status zuerkannt werde. Dieser Satz wurde zwar nicht getilgt. Aber in der in die Wennform gekleideten Endfassung sind die Gewichte verschoben: „Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk in einer einzigen religiösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Anerkennung gezollt wird, so ist es notwendig, daß zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiöse Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird“ (Abschnitt 6, Absatz 3); eine unauffällige, aber doch sehr eindeutige Akzentverlagerung von der Bewahrung des Status quo konfessioneller Staaten auf die Forderung nach Gleichberechtigung aller Religionsgemeinschaften! Diese Akzentverschiebung wird nicht aufgehoben durch die ziemlich unverständliche Einfügung im Abschnitt 1 über die „moralische Pflicht der Menschen *und der Gemeinschaften* gegenüber der wahren Religion und der *einzigsten* Kirche Christi“, auch wenn man sich hier nochmals fragen muß, worin denn die besonderen Pflichten der Gemeinschaften (nur dieses Wort wurde erst bei der letzten Überarbeitung eingefügt) bestehen soll, wenn nicht in der Sorge und in der Sicherung der religiösen Freiheit selbst?