

Die Kirche und die Menschenrechte — eine Leidensgeschichte?

Von Hans Maier

Menschenrechte und Menschenwürde sind nicht denkbar ohne das jahrhundertelange Werk christlicher Erziehung und Bildung im Abendland. Sie konnten sich nur entfalten in einer Welt, die geprägt war vom Bewußtsein des unendlichen Wertes der Einzelseele. Aber ebenso gilt unleugbar, daß die Kirche Idee und Bewegung der Menschenrechte, so wie sie in den modernen Revolutionen seit dem 18. Jahrhundert hervortraten, anfangs mit Skepsis, ja mit unverhohlener Ablehnung betrachtet hat, ehe sich zu Ende des 19. Jahrhunderts, vor allem seit Papst Leo XIII., und vollends im 20. Jahrhundert eine Annäherung vollzog.

Wenn wir heute, in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts, Kirche und Menschenrechte getrost in einem Atem nennen können, so stehen wir damit am Ende eines langen Weges — eines Weges, der gekennzeichnet ist von Enttäuschungen und Rückschlägen ebenso wie von Erwartungen und Hoffnungen. Ich möchte diesen Weg in drei Schritten nachzeichnen.

Zunächst möchte ich jenen Aufbruch der Menschenrechtsbewegung seit dem 18. Jahrhundert im Umriß darstellen, seine Größe, sein Pathos und seine Grenzen. Dann möchte ich in einem zweiten Teil die Reaktionen von Kirche und Theologie auf diesen naturrechtlich-freiheitlichen Aufbruch zu Wort kommen lassen. Und drittens möchte ich am Beispiel der Glaubens- und Religionsfreiheit die heutige Konvergenz, das wechselseitige Verwiesensein von Kirche und Menschenrechtsbewegung darstellen, wie sie sich auf dem Weg vom Zweiten Vatikanum bis zur Schlußakte von Helsinki und zur Enzyklika *Redemptor hominis* abzeichnen.

I

Zunächst also jener Aufbruch der Menschenrechtsbewegung seit dem 18. Jahrhundert. In ihm gipfelt eine historische Entwicklung, die den Menschen als Menschen, geprägt durch seine Vernunftnatur, zum Subjekt und zum Herrn der Geschichte zu machen strebte. Das Individuum wird in dieser Geschichte, unabhängig von seinem Stand, zum selbständigen Rechtsträger gegenüber dem Staat. Die Naturrechtslehre der Aufklärung hat so zum ersten Mal in der Geschichte die alte Statuslehre, die das ganze Mittelalter und bis ins 18. Jahrhundert hinein die Neuzeit beherrscht hat, überwunden, eine Lehre, in der die Rechtsfähigkeit an die ständische Ordnung und die Stellung des einzelnen in

dieser Ordnung gebunden war. Der Rechtsbegriff der Person dringt in die modernen Privatrechtskodifikationen vor — das Preußische Allgemeine Landrecht, das ABGB in Österreich. Auf diesem Fundament ruhen Grundrechte und Rechtsstaat bis zum heutigen Tag.

Die Kräfte, die diesen Prozeß sozialer Wandlung steuern, sind mannigfacher Art. Einmal die zivilisatorische Höherentwicklung, in der sich Herrschaftsrechte allmählich umformen in Arbeitsverhältnisse, dann die lange Kette der Religions- und Bürgerkriege in der frühen Neuzeit, in deren Verlauf der Staat, oft wider Willen, zum Zwangsschlichter der streitenden Bekenntnisse wird, endlich die Bildung nationaler Gesellschaften, die die übernationalen wie ständischen Gemengelagen des Mittelalters ablösen, und schließlich die vereinheitlichende Wirkung des modernen, vom Staat gesetzten und gesprochenen Rechts. Der Prozeß verlief nicht einheitlich, Rückschläge waren an der Tagesordnung. An vielen Stellen hat sich die alte Ordnung zäh behauptet. Aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde doch das Gefühl eines säkularen Umschlags allgemein. Ein neues Freiheitspathos begann sich zu entwickeln. Man drängte heraus aus alten sozialen, politischen, auch religiösen Bindungen — die Ständeordnung schien überlebt. Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten: Dieser Ruf des Genfer Handwerkersohnes Jean Jacques Rousseau gab der erwartungsvoll gespannten Zeit das chiliastische Stichwort. Plötzlich erschienen alle überlieferten Ordnungen als dumpfe Beschränkungen einer ursprünglichen Freiheit und Gleichheit des Menschen — und diese ursprüngliche Freiheit und Gleichheit zurückzuholen, sie wieder herzustellen, notfalls mit Gewalt, erhoben sich die Freiheitsbewegungen und Revolutionen im 18. Jahrhundert in den USA und in Frankreich; diese Rechte für alle Zeiten festzuhalten, sie verfassungsmäßig zu verankern, dies war die Absicht der Erklärung von Menschen- und Bürgerrechten, wie sie von da an üblich zu werden begann.

In die Freiheit, in die überlieferte Vorstellung von Freiheit beginnt damit ein neuer Geist einzuströmen. Es ist der Geist des modernen Naturrechts, das man vom älteren, christlich geprägten Naturrecht scharf unterscheiden muß. Das moderne Naturrecht steht nicht mehr in der pflichtenethischen Tradition der älteren Lehre der Politik, es hat mehr jene Doppelheit von Recht und Pflicht im Auge, auch nicht mehr die konkrete Sozialordnung und Lebensordnung, in der der Mensch existiert. Es denkt konsequent vom Individuum her — einem vorgesellschaftlich konzipierten, mit natürlichen, und das heißt hier: vorstaatlichen Rechten ausgestatteten Individuum, das von Aufgaben und Pflichten weitgehend freigesetzt ist und dem Staat und der Allgemeinheit in einer Haltung des Anspruchs gegenübertritt.

Das ist von größter Bedeutung für die Theorie der Menschen- und Bürgerrechte. Wenn noch die älteren Freiheitsrechte, die ja bis ins Mittelalter zurückgehen, etwa in Amerika und in der amerikanischen Revolution der

Bemühung entstammen, fundamentale menschliche Bereiche mit wirksamen Sicherungen zu umgeben, so wird jetzt in Europa ein Freiheitsbegriff wirksam, der ausgeht von einer *allgemeinen vorgegebenen Freiheitssphäre*, in die der Staat nur von außen und nur auf ausdrückliche gesetzliche Ermächtigung hin eingreifen darf. Mit anderen Worten: Aus konkreten historisch entstandenen Freiheitsverbürgungen, deren jede ihre eigene Geschichte hat, ob es sich nun um Freizügigkeit oder Recht auf Leben oder Eigentum handelt, werden die Menschenrechte jetzt zu *Spezialisierungen einer allgemeinen Freiheit*, die als Prinzip vorausgesetzt wird und die von konkreten Lebensordnungen, vom Stand des einzelnen weitgehend unabhängig ist.

Daß der Mensch so gesehen wird, frei geboren, aber in den Ketten gesellschaftlicher Abhängigkeit, daher immer wieder neu zu befreien und vor der Übermacht in Schutz zu nehmen, die man vor allem beim Staat lokalisiert, das ist das Ergebnis des hier angedeuteten neuen Verständnisses von Mensch und Gesellschaft. Was hier vor sich geht, ist eine ungeheure Reduktion. Man abstrahiert von der konkreten Sozialität und Lebenslage, man sieht nicht mehr, wie heute Burdeau sagt, den *homme situé*, den Menschen als Kind, als Frau, als Mann, als Armen oder Reichen, als Schwarzen oder Weißen, Abhängigen oder Mächtigen; man sieht durch alle Rassen, Stände, Lebensformen wie durch zufällige Masken hindurch auf eine einzige unveräußerliche Menschennatur und ihr Recht. Eine gewaltsame Abstraktion; aber gerade in ihrer Gewaltbarkeit entbindet sie eine neue Dimension menschlicher Geschichte: in einer industriellen Gesellschaft, die nicht mehr auf Geburt und Stände, sondern auf Arbeit und demokratische Herrschaftsbestellung gegründet ist. Wer einmal in New York vom Empire State Building auf die groteske Häuserwucherung von Manhattan herabgesehen hat und die Flut von Menschen aller Rassen, Religionen und sozialen Schichten ihren Geschäften nachgehen sah, der wird die integrierende Kraft der Menschenrechte in einem Land ohne staatliche Überlieferung unmittelbar gefühlt haben: Gerade das Abstrakte wird hier zum Konkreten, gerade das Emanzipative wird zum Bindenden, die Freiheit von staatlicher Bevormundung wird zum Magneten, der Millionen veranlaßt, ihre herrischen und beengenden Vaterländer zugunsten der neuen Heimat des Rechts und der Freiheit zu verlassen.

Kein Zweifel, daß mit dieser Schilderhebung der abstrakten Freiheit ungeheure Kräfte individuellen Aufstiegswillens entbunden werden: Jeder ist jetzt seines Glückes Schmied, jeder hat seinen Marschallstab im Tornister. Die alten Standesunterschiede fallen dahin. Eine rechtlich egalisierte Gesellschaft beginnt sich zu entwickeln. So wird die Zeit zwischen der amerikanischen Revolution und dem heutigen Tag zur Epoche der Entfaltung der modernen Freiheit in Menschen- und Bürgerrechten — von der amerikanischen Rechteerklärung und der französischen Deklaration bis zu den unzähligen Grundrechtskatalogen in den Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts.

Die Freiheitsrechte haben sich entwickelt in einer Gesellschaft, die gekennzeichnet war durch die Figur des Bürgers, eines Menschen also, der Autonomie in Anspruch nahm gegenüber dem Staat wie gegenüber der Kirche. Es ist kein Zufall, daß die gleichen Menschenrechte in eine Krise geraten in dem Augenblick, in dem die bürgerliche Existenz als Lebensform gefährdet wird. In der unübersehbaren Wandlung der Lebensformen und Rechtsordnungen, die wir heute erleben, wird Freiheit, werden Menschenrechte, wie es scheint, ihrer größten Belastungsprobe ausgesetzt. Ob sie sich behaupten oder als Zeugnisse einer früheren Rechtskultur mit dem bürgerlichen Zeitalter untergehen werden, darum geht der Streit und geht die Auseinandersetzung.

Wie es zu dieser Krise der Menschenrechte gekommen ist, das braucht dem Zeitgenossen, der den Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse jeden Tag am eigenen Leib erfährt, nicht im einzelnen auseinandergelegt zu werden. Stichworte mögen genügen. Soziale Kämpfe stehen am Anfang, die den Staat zum Eingreifen zwingen, ihn wiederum in die Rolle des Zwangsschlichters versetzen, diesmal eines Zwangsschlichters zwischen den verfeindeten Sozialparteien; Kriegs- und Notzeiten, die zum Ausbau und zur Kontraktion der staatlichen Verwaltung führen, vor allem aber die steigende Isolation und Bedürftigkeit des einzelnen im massentümlichen Dasein. Dies alles hat im 20. Jahrhundert zu einem jähen Ansteigen der Staatsaufgaben und zu einer Neuverteilung der Lebensrisiken zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft geführt. Die Sicherung elementarer Bedürfnisse des in der Großstadt lebenden Menschen, die Notwendigkeit, den Lebensraum, der im arbeitsteiligen Prozeß immer mehr dahinschwindet, von außen zu ergänzen, ließ die Aufgaben der Verkehrsplanung, Städteplanung, Landesplanung neu entstehen oder sprunghaft anwachsen und erzwang die Entwicklung eines weitverzweigten Versorgungsnetzes für Wohnraum, Wasser, Gas, Elektrizität, Kanalisation, Müllabfuhr, Umweltschutz. Eingriffe des Staates in den Wirtschaftsablauf zur Verhütung wirtschaftlicher Machtballungen, die Ausdehnung der in die Privatautonomie eingreifenden sozialpolitischen Schutzbestimmungen, vor allem im Bereich des Mietrechts oder des Tarifrechts, kommen dazu. Überall zeigt sich eine weitreichende und folgenschwere Ausdehnung staatlicher Tätigkeit. Der Schwerpunkt des staatlichen Handelns verlagert sich von der normsetzenden Legislative immer mehr in die einzelfallregelnde Exekutive und Verwaltung, so daß man gegenüber dem Gesetzgebungsstaat des 19. Jahrhunderts zu Recht von einem Verwaltungsstaat gesprochen hat. Gegenüber dem *gewährleistenden* liberalen Rechtsstaat entsteht jetzt ein *gewährender*, ein leistender Staat, ein Staat als *Leistungsträger*, als Hort der *Daseinsvorsorge* (dies alles sind Wortbildungen und Begriffsbildungen der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts).

Aber der Vorgang muß auch von der anderen Seite gesehen werden, nämlich von einer zunehmenden Ermattung und Entmächtigung der autonomen privaten und gesellschaftlichen Gestaltungskräfte. Dem Zuwachs an öffentlicher

Planung, Leistung und Fürsorge entspricht in den meisten Fällen ein ebenso tiefgreifender Verlust an unmittelbarer Autonomie und Selbstverantwortung der kleineren Lebenskreise, ob es nun einzelne sind oder Familien oder Gemeinden oder Kirchen oder andere Träger öffentlicher Tätigkeit. Wo treten denn Kommunen, die ja gerade diese Selbständigkeit bewahren müssen, heute öffentlich in Erscheinung? Als Bittsteller beim Staat. Wie erfahren wir etwa bei schulischen Neugründungen von den Vorhaben der privaten Träger? Dadurch, daß sie Anträge auf Vollfinanzierung durch den Staat stellen. Man sieht schon daraus, wie sehr heute alle Privatinitiative in öffentliche Leistungen hinein verspannt ist. Mit dem Aufbau einer staatlichen Arbeits- und Sozialverwaltung geht ein Teil der Lebensrisiken vom einzelnen und der Familie auf den Staat über mit allen Folgen einer revolutionären Bedrohung im Fall des Versagens bei einer Daseinsvorsorge. Ja, ich bin sicher, daß mit der neuen Anstrengung, die wir in Deutschland mit der Familienpolitik unternehmen müssen, eine Mithaftung des Staates selbst für die biologische Regeneration des Volkes begründet wird.

Es wäre falsch, in den geschilderten Vorgängen eine Bewegung zu sehen, die heute ihren Höhepunkt schon überschritten hat oder durch die in den totalitären Systemen hervorgetretenen Exzesse unvermeidlich zum Rückgang verurteilt sei. Das Gegenteil ist der Fall. Selbst wenn man auf die in der Privatrechtsordnung liegenden Möglichkeiten einer Selbstkorrektur des schrankenlos gewordenen Individualismus berechnete Hoffnungen setzen mag, an der veränderten Aufgabenverteilung zwischen dem einzelnen und dem Staat ändern diese inneren Vorgänge meist um so weniger etwas, als sie vereinzelt bleiben und in ihrer Wirkung begrenzt sind. Denn vielfach geht ja heute der Widerstand gegen einen Rückzug des Staates in eine subsidiäre Rolle in der Mehrzahl der Fälle gar nicht vom Staat aus. Er geht von den gesellschaftlichen Kräften aus, die an dem bisherigen Beteiligungs- und Berechtigungssystem eine Form der Partizipation am Sozialprodukt gefunden haben, die sie nach der alten Form der Freiheit nicht mehr begierig macht.

Das berührt ein grundsätzliches Problem. Da sich für den einzelnen Freiheit, Freiheitsrechte heute vor allem ausdrücken in der *Teilhabe an staatlichen Leistungen, am Fortschritt der Produktion und an den wachsenden Möglichkeiten des Konsums*, wirkt das Freiheitsstreben des modernen Menschen nicht mehr in Richtung einer Entstaatlichung, sondern im Gegenteil einer Belastung des Staates mit neuen zusätzlichen Aufgaben, einer Ausdehnung und Intensivierung der staatlichen Verwaltung hin. Der private Individualismus, einst der stärkste Gegner der polizeistaatlich bevormundenden Verwaltung, hat gegenüber dem potentiell unendlich stärkeren modernen Staat und seiner Verwaltung seine eindämmende und korrigierende Funktion fast eingebüßt. Der individualistische Freiheitsgedanke des 18. Jahrhunderts wirkt nicht mehr als Schwungrad der Selbstbehauptung des einzelnen gegenüber den Mächten der Gesell-

schaft. Darin liegt, neben der natürlichen Beharrungskraft der Verwaltung, der eigentliche Grund für das strukturelle Fortdauern des Verwaltungs- und Leistungsstaates auch in einer Zeit der Normalisierung und des Nachlassens der sozialen Spannungen.

Ein Weiteres kommt dazu, und damit wenden wir uns wieder dem Ursprung der Menschenrechte zu: Die klassische liberale Theorie, hervorgegangen aus der Naturrechtslehre der Aufklärung, hatte die Freiheitsrechte ausschließlich als Abgrenzung zwischen staatlichen Rechten und individuellen Rechten konzipiert. Gesellschaftliche Gruppen im sogenannten vorstaatlichen Raum nahm sie nicht zur Kenntnis, versuchte sie sogar auszuschalten. Wir wissen, daß auf diese Weise in der Französischen Revolution eine Fülle von Korporationen älterer Art, die dem einzelnen Schutz gaben, ausgelöscht worden sind. Beinahe hätte auch die Kirche dieses Schicksal erlitten. Das vereinfachte auf der einen Seite das Problem: Alle freiheitsbedrohenden Kräfte wurden in der Sicht des Liberalismus auf den Staat konzentriert, so daß die einfachste und wirkungsvollste Lösung des Freiheitsproblems in der *Ausgrenzung* bürgerlicher Freiheit aus der Allmacht des staatlichen Gesetzes zu bestehen schien. Auf der anderen Seite führte das aber dazu, daß man die Bedeutung der gesellschaftlichen Bereiche und Zusammenschlüsse mit ihren Chancen, aber auch Gefahren für die Freiheit übersah. Man übersah ihre *Chancen* und ihre potentiellen *Schutzfunktionen*: Die Arbeiter, ihres traditionellen Rückhalts an Zünften und Korporationen beraubt, wurden auf diese Weise im 19. Jahrhundert in eine isolierte und wehrlose Existenz gegenüber den industriellen Mächten und der staatlichen Gewalt gestoßen, und es bedurfte bekanntlich in vielen Ländern eines langen und erbitterten Kampfes, bei dem die Katholiken in der vordersten Reihe standen, bis die Arbeiter im Koalitionsrecht eine wenigstens beschränkte Freiheit wiedergewannen. Wir erinnern uns noch einmal, daß das 18. Jahrhundert und die Aufklärung Freiheit nur als Zubehör eines Individuums verstehen konnten, nicht einer sozialen Gruppe. Den Gruppen nahm sie die Freiheit weg. Die gleiche geistige Tradition, der das ehrwürdige Erbe der Freiheits- und Menschenrechte entstammt, hat doch auch die historische Kehrseite, daß sie die Gruppenmacht vernichtete, die zum Schutz des Schwächeren auch im Ständestaat vorhanden war. Man übersah aber auch die *Gefahren*, die in der Bildung neuer Gruppenmacht in dem freigegebenen, zum rechtlichen Niemandsland gewordenen weiten Bereich zwischen Staat und Individuum erwachsen konnten. All das, was wir in Europa mit der sozialen Frage im 19. Jahrhundert erfahren haben, die Rückkehr zu einem korporativen Verständnis der Freiheit, zum Beispiel in der Gewerkschaftsbewegung, das alles erleben wir heute weltweit und unter einem ungeheuren politischen Druck, indem sich die Autonomiebewegung der werdenden Nationalstaaten der Welt gleichzeitig mit der Dynamik der sozialen Frage verbindet; das ist der Grund für die Sprengkraft, die in diesen Bewegungen in der Dritten Welt liegt.

So scheint ein Teil des Ungenügens an den tradierten Freiheits- und Menschenrechten aus dem unklaren, aber stark empfundenen Gefühl zu kommen, daß diese Rechte gegenüber den tatsächlichen Bedrohungen der Freiheit in der modernen Gesellschaft ohnmächtig sind, weil sie nicht in erster Linie auf Begrenzung von Macht, sondern auf Hegung individueller Freiheit zielen, und weil sie da, wo sie Macht begrenzen wollen, einseitig den Staat und nicht die Gesellschaft im Auge haben.

So bietet die Lage der Freiheitsrechte in der gegenwärtigen Welt ein vielfältiges und oft zwiespältiges Bild. Auf der einen Seite haben die Rechte, indem sie aus Appellen und Ansprüchen zu konkreten Rechtsbestimmungen wurden, an Bedeutung für den Bürger gewonnen. Sie sind zu einem Element politischer Integration geworden. Auf der anderen Seite hat aber ihre Positivierung, zumal im Bereich persönlicher individueller Freiheit, auch die Grenze des modernen Freiheitsbegriffs ans Licht gebracht. Die Menschenrechte leben als geschichtliche Erscheinung vom Freiheitsanspruch des einzelnen gegenüber dem Staat, und sie leben als ethisches Prinzip vom Willen zur verantwortlichen Gestaltung des eigenen Lebens. Beides ist in der heutigen Welt mit ihrem Trend zum Kollektiven nicht mehr selbstverständlich, so daß den Freiheiten, selbst wo sie als positives Recht noch vorhanden sind, häufig der spontane Antrieb und die dynamische Fähigkeit zur Erneuerung und Weiterbildung fehlt. In den Ursprungsländern der Menschenrechte, in Europa und in den USA, ist das Ideal persönlicher Autarkie und Selbstverfügung längst durch Prinzipien der Gleichheit und des Sozialen ergänzt und oft eingeschränkt worden. Die Entwicklungsländer liegen mit ihrer halbentfalteten Staatlichkeit und ihrer erst beginnenden Industrialisierung noch in einem vor-grundrechtlichen Zeitalter. Einzig der archaische Obrigkeitsstaat des Kommunismus provoziert heute durch seine Verfügung über das individuelle Leben ganz ähnliche Reaktionen des persönlichen Freiheits- und Glücksverlangens gegen sich wie einst der absolute Staat des 18. Jahrhunderts, und es ist noch nicht abzusehen, ob sich in künftigen Wandlungen sozialistischer Gesellschaften eine Renaissance des Natur- und Menschenrechts vollziehen wird.

II

Ich komme damit zum zweiten Teil, zur Reaktion der Kirche, des kirchlichen Amtes und der Theologie auf den geschilderten Aufbruch der Menschenrechtsbewegung. Diese Reaktion der Kirche war nicht einheitlich und konnte es nicht sein. Genau wie bei der Auseinandersetzung der Kirche mit der modernen Demokratie hat die Tatsache eine Rolle gespielt, daß die Menschenrechtsbewegung der Kirche anfangs mit fordernder Unduldsamkeit entgegentrat und daß sie vor allem in ihrer kontinentalen Ausprägung die Religionsfreiheit als Freiheit von Religion, ja Freiheit *gegen* Religion verstanden hat.

So kann man im Verhältnis von Kirche und Menschenrechtsbewegung drei Phasen unterscheiden: erstens die der bedingungslosen oder bedingten Abwehr; sie reicht von der Französischen Revolution bis zum Syllabus von 1864. Dann die Phase der Annäherung, die mit dem Pontifikat Leos XIII. beginnt und mit Pius XII. ihren vorläufigen Abschluß findet. Und endlich die der aktiven Mitwirkung, die von der Enzyklika »Pacem in terris« Johannes' XXIII. über die Deklaration des Zweiten Vatikanums zur Religionsfreiheit bis zum Beitritt des Heiligen Stuhls zur KSZE-Schlußakte von Helsinki und zum Lehrschreiben »Redemptor hominis« Johannes Pauls II. reicht. Es ist hier nicht Ort und Zeit, diese Stationen im einzelnen nachzuzeichnen. Ich möchte nur ein wenig die Quellen sprechen lassen.

Es beginnt mit der Französischen Revolution, die erstmals einen logisch in sich geschlossenen Menschenrechtecatalog *sola ratione* proklamiert hat. Die Haltung der Kirche zu dieser Proklamation der Menschenrechte war nicht einheitlich. Wie André Latreille und Karl Dietrich Erdmann nachgewiesen haben, hatte das humanitäre Pathos der Deklaration zunächst auch den französischen Klerus mitgerissen. Je mehr jedoch mit zunehmender Radikalisierung der Revolution die Frage der Souveränität des Staates in den Vordergrund rückte und damit die Rechte der Kirche in Frage standen, desto mehr gerieten die im Anfang emphatisch verkündeten Grundsätze ins Zwielficht. Schließlich war der Jakobinerstaat zur Anerkennung wirklicher Religionsfreiheit im Ernst nicht bereit. Er proklamierte in Anlehnung an Rousseaus Zivilreligion einen ideologischen Absolutismus, der Gewissens- und Kultfreiheit schroff verneinte, und er brachte — schon im Vorgriff auf die totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts — schließlich einen eigenen Staatskult, entwickelt aus katholischen Kultresten, hervor. Die Revolution war zur Kirche geworden. Und so lange sie dies blieb, war eine Versöhnung mit der Kirche nicht zu erwarten. Diese Versöhnung wurde erst möglich, als sich die demokratische Staatsform der Reste des Absolutismus entledigte, die ihr aus der geschichtlichen Herkunft in Frankreich anhafteten, als sie die Souveränität des Staates begrenzte und dem Gedanken einer staatsfreien Sphäre des Individuums wiederum Raum gab.

Immerhin hält das kirchliche *non liquet* nach dem großen Schock der Revolution noch lange vor — besonders auch als Verwahrung gegenüber einer als auflösend empfundenen Religionsfreiheit. Pius IX. verwirft noch 1864 in Syllabus ausdrücklich den Satz, Gewissens- und Kultfreiheit sei ein allgemeines Menschenrecht, das in jedem gut eingerichteten Staat gesetzlich bestimmt und gewährleistet sein müsse, und er verwirft weiter den Satz, die Staatsuntertanen hätten ein durch keine kirchliche und bürgerliche Autorität zu beschränkendes Recht darauf, alle ihre Meinungen in Worten wie in Druckschriften oder auf eine andere Weise kundzugeben und zu veröffentlichen. Erst mit Leo XIII. beginnt sich, wie wir aus den Forschungen von J. C. Murray wissen, die

Haltung der Kirche gegenüber Verfassungsstaat, Demokratie und damit auch gegenüber Grundrechten und Menschenrechten zu ändern. Auf der einen Seite wird in den politischen Lehrschreiben, besonders in *Humanum Genus*, *Libertas*, *Immortale Dei*, der pseudoreligiöse Messianismus der jakobinischen Demokratie mit seinen Übergriffen in die kirchliche Autonomie scharf abgelehnt. Der Staat ist ein weltliches Ding und muß weltlich bleiben. »Civitas non est dux ad coelestia.« Auf der anderen Seite wird aber die dadurch nahegelegte Anlehnung an das liberale Staatsideal wieder eingeschränkt durch den Hinweis auf die wichtigen Funktionen des Staates als Hüter und Regler der sozialen Ordnung, wenn man etwa an *Rerum novarum* denkt, wo die Beteiligung des Staates bei der gerechten Verteilung der Güter und bei der Sicherung der Arbeitsmöglichkeiten ausdrücklich gefordert und zum ersten Mal in der Kirchengeschichte das Koalitionsrecht als Naturrecht proklamiert wird.

Die Äußerungen Papst Leos XIII. zu Politik und Soziallehre und Menschenrechten bewegen sich in zwei Richtungen. Einmal betonen sie, anknüpfend an die erneuerte thomistische Staatslehre, die sittliche Indifferenz der aristotelischen sogenannten »guten Staatsformen«, unter denen jetzt die Demokratie ausdrücklich genannt wird. Sie öffnen damit einen Weg zur Legitimierung der modernen Revolutionen und auch der Menschenrechtsbewegungen. Es ist charakteristisch, daß Leo XIII., entsprechend dem Fortschritt der demokratischen Verfassungsformen, 1892 den französischen Katholiken den Rat gibt, die Republik anzuerkennen, nachdem er den großen kirchlichen Verjährungstermin, die 100 Jahre seit der Absetzung des französischen Königs durch die Legislative, abgewartet hatte. Auf der anderen Seite erneuerte Leo XIII. die alte Lehre von den in sich selbständigen und aufeinander verweisenden und angewiesenen Gewalten Staat und Kirche, ihrer »ordinata colligatio«. Und hier wird dann über die bloße Indifferenzthematik hinaus einer möglichen neuen und positiven Beziehung von Christ und Bürger im demokratischen Sinne der Weg gebahnt, wie auch übrigens die sozialen Lehrschreiben Leos — und das ist ein bedeutendes Novum in der Kirchengeschichte — sich nicht mehr an die Bischöfe, auch nicht mehr an die Monarchen als Träger öffentlicher Verantwortung, sondern an den neuen demokratischen Souverän, an den Bürger, den *civis christianus* wenden, der jetzt im Gewissen an die Erfüllung seiner Pflichten im öffentlichen Leben gebunden wird.

Über diese sorgfältig formulierten Positionen ist Leo XIII. freilich nicht hinausgegangen, und es wäre unhistorisch, anderes von ihm zu erwarten. Er hat alles peinlich vermieden, was als eine Stellungnahme für die moderne Demokratie ausgelegt oder als Illoyalität gegenüber dem damals noch überwiegend monarchisch verfaßten Europa verstanden werden könnte. Das zeigt sich an einer historisch berühmt gewordenen Kontroverse über Begriff und Sinn des Wortes »christliche Demokratie«. Dieses Wort war in Belgien, Italien und Frankreich in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts aufgekommen, und

die entsprechenden Bewegungen wandten sich an den Papst unter Berufung auf seine Sozialzyklen mit der Bitte, diesem Wort der »christlichen Demokratie« auch politische Bedeutung beilegen zu dürfen. Der Papst hat dies in seiner Enzyklika »Graves de communi« (1901) ausdrücklich zurückgewiesen. »Zwar bezeichnet Demokratie nach dem Sinn des Wortes und dem Gebrauch der Philosophie die Volksherrschaft; heute aber muß man das Wort so fassen, daß ihm keinerlei politischer Begriff unterlegt wird und es nichts anderes bedeutet, als eine christliche Bewegung sozialer Sorge für das Volk . . .« Damit ist das Politische, das in dem Begriff christliche Demokratie steckt, zurückgenommen auf die naturrechtliche Frontlinie des Sozialen, auf eine Bewegung sozialer Sorge für das Volk — ein letztes Zögern und An-sich-Halten der Kirche vor dem übermächtigen Andrang der modernen demokratischen Bewegung.

Doch seit dem Ende des Ersten Weltkriegs, seitdem sich ein genereller Übergang zur politischen Demokratie und eine gesellschaftlich-ökonomische »Fundamentaldemokratisierung« vollzogen hatte, hat sich der politische Horizont, auf dem die Enzyklen Leos XIII. stehen, von Grund auf verwandelt. Und so haben die Päpste nach Leo XIII., vor allem die Pius-Päpste des 20. Jahrhunderts, die Lehren Leos XIII. aus der Umhüllung taktischer Rücksichten und zeitgebundener Formulierungen zu lösen versucht. Sie haben versucht, zu der inzwischen allein herrschend gewordenen Demokratie des 20. Jahrhunderts ein der Kirche wesensgemäßes, und das heißt: ein theologisches Verhältnis zu entwickeln. Denn in einer gesellschaftlichen Situation, in der ohne demokratische Herrschaftsform Freiheit, Recht und Würde des Menschen auf keinen Fall mehr gewährleistet werden kann, ist die Debatte darüber, ob es nicht vielleicht auch andere legitime Herrschaftsformen geben könne, in denen die Grundsätze der katholischen Soziallehre sich entfalten können, zumindest zweitrangig geworden. Wohl aber muß der Gedanke, *wie* die Demokratie beschaffen sein muß, damit sie die Güter Freiheit und Menschenwürde wirksam sichert und nicht in ein Gegenteil verfälscht, alle Aufmerksamkeit der Christen beanspruchen.

Und so bezieht denn Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache von 1944 ganz selbstverständlich in den Begriff Demokratie auch den politischen Bereich mit ein, und zwar nicht nur die innerstaatliche, sondern auch die zwischen- und überstaatliche Seite und damit auch die Thematik der Menschenrechte. Ohne auf die Frage der äußeren Organisation der Demokratie einzugehen, stellt der Papst sittliche Grundregeln für den Bürger in der Demokratie und für den Inhaber der öffentlichen Gewalt auf, Regeln, die erfüllt sein müssen, wenn diese Regierungsform ihrem Zweck, Freiheit und Menschenwürde zu sichern, gerecht werden soll. Der Sinn dieser Erweiterung ist klar: Nachdem aus der *latenten* Demokratie einer verstärkten Verpflichtung zur Sorge für die sozial Schwachen (doch innerhalb monarchischer und aristokratischer Ordnungen) die *offene* Demokratie einer alle Schichten des

Volkes umfassenden Herrschaftsordnung geworden ist, kann die Aufgabe einer katholischen, einer christlichen Zuwendung zur Demokratie nicht mehr in der sozialen Sorge für die an der Herrschaftsordnung nicht beteiligten niederen Stände, wie es noch bei Leo XIII. heißt, sein Bewenden haben, vielmehr muß jetzt das Denken und Trachten der Christen sich auf die ganze Breite des sozialen und staatlichen Lebens richten, in der sich die demokratische Ordnung realisiert.

Vollends gewinnt diese Bewegung des Ausgleichs, der aktiven und nicht nur passiven Rezeption der Menschenrechtstradition an Stärke und Dynamik unter den päpstlichen Nachfolgern Pius' XII. Die Arbeiten bedeutender Theologen und Laienführer werden jetzt vom Amt aufgenommen und in offizielle Verlautbarungen der Kirche eingeschmolzen, ich erinnere nur an Toniolo, Sturzo, Maritain und Murray. Das wohl eindrucksvollste Dokument dieser Rezeption ist die Enzyklika »Pacem in terris« (1963), die man mit Recht als kirchliche »Magna Charta« der Menschenrechte bezeichnet hat. Ihr entspricht zwei Jahre später die Deklaration über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils, an der Murray maßgebend mitgewirkt hat. Und von hier führt dann der Weg mit innerer Konsequenz zur aktiven Beteiligung des Vatikans an den in den siebziger Jahren immer mehr sich internationalisierenden Menschenrechtsbewegungen, zur Mitarbeit an der KSZE, zur Zusammenarbeit mit dem Weltkirchenrat in den Fragen der Menschenrechte und zu einer kaum zählbaren Fülle von Verlautbarungen der Päpste, der nationalen Bischofskonferenzen und der Laiengremien besonders in Europa zu diesem Thema. Erinnert sei nur an die Rede von Papst Johannes Paul II. vor der UNO im Oktober 1979. Es klingt wie der Schlußakkord einer langen, oft mit Bitterkeit geführten Auseinandersetzung, wenn Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Redemptor hominis« die allgemeine Erklärung über die Menschenrechte von 1948 mit folgenden Worten charakterisiert:

». . . Gegenüber einigen Kapiteln dieser Erklärung sind Einwände und begründete Zurückhaltung geäußert worden, aber nichtsdestoweniger ist diese Erklärung als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt zu betrachten. Denn durch sie wird die Würde der Person, die allen Menschen unbedingt zukommt, feierlich anerkannt, und es werden jedem Menschen seine Rechte zugesprochen, wie zum Beispiel die Wahrheit frei zu suchen, den Normen der Rechtschaffenheit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben und ein menschenwürdiges Dasein zu führen. Darüber hinaus werden noch andere Rechte gefordert, die mit den erwähnten in Zusammenhang stehen. Es ist daher zu wünschen, daß die Vereinten Nationen immer mehr dazu gelangen, ihre Verfassung und die Mittel, die ihnen zur Verfügung stehen, der Weite und der Vortrefflichkeit ihrer Aufgaben anzupassen, damit bald die Zeit komme, in der diese Versammlung die Rechte der menschlichen Person wirksam schützen kann, Rechte, die

deswegen allgemein, unverletzlich und unveränderlich sind, weil sie unmittelbar aus der Würde der menschlichen Person entspringen, und das um so mehr, weil die Menschen heutzutage in ihren Nationen mehr im öffentlichen Leben stehen, mit lebhafterem Interesse die Anliegen aller Völker ununterbrochen verfolgen und sich immer mehr bewußt sind, daß sie als lebendige Glieder zur allgemeinen Familie der Menschheit gehören.«

Längst hat sich in unseren Tagen der Kampf um die Menschenrechte internationalisiert, nicht nur politisch, auch kirchlich. Ich habe schon vom Weltkirchenrat gesprochen. Es muß aber auch verzeichnet werden, daß die Stimmen aus dem katholischen und evangelischen Bereich heute unüberhörbar verstärkt werden durch *orthodoxe* Stimmen. Hier scheint ein ganzer Äon der Staatsfrömmigkeit und des leidenden Gehorsams zu Ende zu gehen. »Wenn ich zur Kirche gekommen bin, um einen Sohn taufen zu lassen, warum muß ich da meinen Paß vorweisen?« schreibt Alexander Solschenizyn in seinem berühmten »Offenen Brief« an den Patriarchen Pimen von Moskau. »Für welche kanonischen Erfordernisse benötigt das Moskauer Patriarchat die Registrierung derer, die sich taufen lassen? Man muß sich noch über die Geisteskraft der Eltern wundern, über den aus der Tiefe der Jahrhunderte ererbten unbewußten seelischen Widerstand, mit dem sie diese denunziatorische Registrierung durchmachen und damit später der Verfolgung am Arbeitsplatz oder dem öffentlichen Gelächter der Unverständigen ausgesetzt sind. Doch damit erschöpft sich die Beharrlichkeit. Mit der Taufe des kleinen Kindes ist gewöhnlich die ganze Eingliederung der Kinder in die Kirche getan. Die Wege, die sich zur Erziehung im Glauben anschließen, sind ihnen fest verschlossen, verschlossen ist der Zugang zur Beteiligung am Gottesdienst, manchmal auch der Weg zur Eucharistie, ja sogar zur Anwesenheit beim Gottesdienst. Und dann: das Studium der russischen Geschichte überzeugt davon, daß sie unvergleichlich viel menschlicher und mit mehr gegenseitigem Einverständnis verlaufen wäre, wenn die Kirche nicht ihre Selbständigkeit aufgegeben und das Volk auf ihre Stimme gehört hätte, wie das etwa in Polen der Fall war.« Hier gewinnt das Thema der Menschenrechte — ich kann es nur andeuten — einen neuen ökumenischen Aspekt, dessen Tragweite im Augenblick noch kaum abzusehen ist.

III

Ich komme zum dritten und abschließenden Teil. Könnte man also heute über der langen und schmerzlichen Geschichte des Themas »Kirche und Menschenrechte« getrost die Akten schließen, in der Hoffnung, die Probleme von Jahrhunderten hätten ihr Gewicht in der Gegenwart verloren? Dies — so meine ich — wäre eine allzu optimistische Einschätzung der heutigen Situation. Denn

so positiv und so hoffnungsreich dies ist, ein doppeltes Defizit bleibt anzumerken. Einmal bleibt in dem heutigen weltweiten Ruf nach Menschenrechten meist offen, auf welchem geistigen oder sittlichen Fundament diese Rechte ruhen. Sehr mit Recht haben daher kirchliche Stimmen in den letzten Jahren wiederholt an den Zusammenhang von Grundwerten und Grundrechten erinnert. Zum andern ist das Freiheitsverständnis, das den Menschenrechten zugrunde liegt, durchaus kontrovers: Ich erinnere nur an den die westlichen Demokratien tief aufwühlenden Streit um das Recht des ungeborenen Lebens. Es ist kein Zufall, daß der gegenwärtige Papst, der die Menschenrechte zu einem Thema seines Pontifikats gemacht hat, immer wieder mit Nachdruck auf den institutionellen, den sozialen Gehalt der Grundrechte hinweist. »Gerecht sein«, so sagt Papst Johannes Paul II., »das heißt, jedem zukommen lassen, was ihm zusteht. Das beste Beispiel ist vielleicht der Arbeitslohn oder das Recht auf die Früchte der eigenen Arbeit oder des eigenen Bodens, den Menschen stehen aber auch ein guter Name, Achtung, Rücksicht und ein guter Ruf zu, den er sich verdient hat, und zur Gerechtigkeit gehört auch das, was der Mensch Gott schuldet.«

Nirgends kann man den Zusammenhang von Grundwerten und Grundrechten so deutlich erkennen wie bei dem Grundrecht der Religionsfreiheit. Fragen wir also abschließend, wie es mit der Religionsfreiheit in der heutigen Welt steht und wie sich darin das aktuelle Verhältnis von Kirche und Menschenrechten spiegelt.

Religionsfreiheit war ursprünglich — ebenso wie die anderen Menschenrechte — ein Produkt der säkularen Vernunft. Sie war in ihrer ursprünglichen Form nicht christlich bestimmt und auch nicht korporativ kirchlich gebunden. Erstmals im 18. Jahrhundert, in den nordamerikanischen Staaten, wurde das Recht auf Religionsausübung als ein fundamentales naturrechtlich fundiertes Menschenrecht begriffen und in den Verfassungen verankert. Zwar ist die Religionsfreiheit nicht, wie einst Georg Jellinek meinte, das Ursprungsrecht der verfassungsmäßigen Grundrechte überhaupt, wengleich Rechte wie Pressefreiheit, Meinungsfreiheit tatsächlich auf sie zurückgehen. Aber sie spielt bei der naturrechtlichen Systematisierung der bürgerlichen Rechte und ihrer Zusammenfassung in einem Menschenrechtskatalog doch eine bedeutsame, im einzelnen noch nicht völlig aufgehellte Rolle. Obwohl der Anteil christlicher Gedanken in Form des außerkirchlichen protestantischen Spiritualismus, des protestantischen und möglicherweise auch des katholischen Naturrechts nicht zu übersehen ist, ist doch der Hintergrund der Menschenrechteerklärung und der Religionsfreiheit im besonderen eher der eines ganz auf praktische Bewährung gestellten Vernunftchristentums. Sein Zentrum ist die Ratio des einzelnen Menschen. So wird in der von Madison formulierten »Bill of Rights« von Virginia die Überzeugung ausgesprochen, daß »Religion oder die Ehrerbietung, die wir unserem Schöpfer schulden, und die Art, in der wir sie

darbringen, allein von Vernunft und Überzeugung abhängen, nicht durch Gewalt zu erzwingen sind, daß daher alle Menschen in gleicher Weise zur freien Ausübung ihrer Religion berechtigt sind, wie dies den Forderungen ihres Gewissens entspricht, und daß es die gegenseitige Pflicht aller ist, christliche Nachsicht, Liebe und Hilfsbereitschaft füreinander an den Tag zu legen«.

Diese radikale Auffassung von Religionsfreiheit ist selbst in den modernen staatlichen Verfassungen nur zögernd rezipiert worden. Ihr mächtiger Gegenspieler blieb im 19. und 20. Jahrhundert die Privilegierung von Staatskirchen und Staatsreligionen in den Verfassungen. Aber im Lauf der modernen Säkularisierung, die die Kirchen, auch die staatlich privilegierten, allmählich in eine Minderheits- und Diasporasituation gedrängt hat, wird dieser Widerpart immer schwächer, und so gewinnt die Religionsfreiheit auch für die öffentliche Stellung der Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert immer mehr an Bedeutung — ein Prozeß, der längst nicht abgeschlossen ist. Eine Schwierigkeit liegt aber darin, daß die Religionsfreiheit in ihrer überlieferten Form noch immer deutlich die Spuren des Kampfes gegen den Absolutheitsanspruch einzelner christlicher Bekenntnisse, ja auch des christlichen Bekenntnisses schlechthin an sich trägt, was ihr nicht selten einen polemisch-individualistischen Zug verleiht und sie zur Verteidigung korporativer Rechte der Kirchen untauglich macht, wie auch andererseits ihre volle Rezeption im christlichen Denken lange Zeit erschwert und hintangehalten hat.

Heute haben sich Begriff und Anwendungsbereich, übrigens auch die Praxis der Religionsfreiheit tief verändert. War sie früher im wesentlichen eine Forderung religiöser Minderheiten gegenüber dem übermächtigen Druck von Staatskirchen und Staatsreligionen, so ist diese Frontstellung heute nur noch erhalten in den Staatskirchenländern, die aber an Zahl ständig abnehmen (vielleicht mit Ausnahme des islamischen Bereichs). Dafür ist der Religionsfreiheit ein neuer mächtiger Gegner in Gestalt eines offiziellen Staatsatheismus und -totalitarismus, wie im kommunistischen Bereich, oder einer nativistischen Volks- und Staatsvergötzung, wie in vielen Entwicklungsländern, erstanden; und in den Ursprungsländern dieses Grundrechts, in den angelsächsisch-protestantischen Ländern des Westens, droht Religionsfreiheit immer mehr zur negativen Freiheit zu werden, eher darauf berechnet, Ungläubige gegen den Druck konventioneller Religiosität zu sichern, als Bekenntnis- und Religionsfreiheit im eigentlichen Sinne zu schützen.

Besonders schwierig ist es, eine Prognose darüber anzustellen, wie sich das Schicksal der Religionsfreiheit in den kommunistischen Ländern und in den sogenannten blockfreien Staaten entwickeln wird. Daß heute gegenüber den Anfangszeiten des Kommunismus eine gewisse Entspannung in der Praxis der Religionsfreiheit eingetreten ist, natürlich nur eine sehr relative Entspannung, ist unverkennbar. Ebenso deutlich ist aber, daß diese Religionsfreiheit ganz überwiegend sich auf historisch-kultische Schonräume beschränkt, daß von

einer wirklichen Neutralität des Staates zwischen Religion und Atheismus keine Rede sein kann. Stanislaus Stomma, einer der prominentesten und mutigsten Sprecher des osteuropäischen Katholizismus, hat schon vor Jahren als Kern solcher Toleranz den Versuch enthüllt, die Kirche »auf konservative Positionen abzudrängen, sie gewissermaßen einzumotten und sie als folkloristischen Rest der Feudalepoche unter Denkmalschutz zu stellen«. Auf längere Sicht wird man daher von einem erneuerten, gegenwartszugewandten Christentum, wie es der gegenwärtige Papst vertritt, in den kommunistischen Ländern keine Erleichterung und Entspannung, sondern eher eine Verschärfung des Verhältnisses zum Staat erwarten dürfen. Es ist kein Zweifel, daß eine für Zeitfragen aufgeschlossene moderne und in die Zeit hinein sprechende Kirche für ein kommunistisches Regime weit schwierigere Probleme aufwirft als eine in tatabgewandtem Liturgismus und althergebrachtem Brauchtum erstarrte Volkskirche nach dem Vorbild der älteren Orthodoxie — jener Orthodoxie, die Solschenizyn in seinem Brief kritisiert. Die eigentliche Probe auf die Religionsfreiheit in den kommunistischen Ländern wird erst dann gemacht werden, wenn der Kirche jener öffentliche Raum freigegeben wird, in dem sie mit der herrschenden Weltanschauung um die Seelen und um die Lebensgestaltung ringen kann. Ob es dahin kommen wird und wie rasch, ist aber noch offen. Zumindest wird man auch bei optimistischer Beurteilung der Lage mit einer langen Periode der Kämpfe und Krisen rechnen müssen.

Auch in vielen nichtkommunistischen blockfreien Staaten ist die Religionsfreiheit heute bedroht. Das Problem liegt hier weniger in der alten Volksreligion, die sich ja heute oft in Auflösung befindet, sondern vielmehr darin, daß das allzu rasche Eindringen westlicher Lebensformen nicht selten durch eine auf Nationalismus und Nativismus gestützte Weltanschauungsdiktatur kompensiert wird — ein Parallelvorgang zu faschistischen Diktaturen im europäischen Bereich. Vergöttlichung des Staates, des Herrschers, der Rasse, Personenkult usw. kann aber zu einer ähnlichen Gegenstellung gegen die Religionsfreiheit führen wie das mit Zwangsmitteln durchgesetzte Wahrheitsmonopol der Partei in den kommunistischen Ländern. So kann auch in diesem Bereich der Dritten Welt die Prognose für die Zukunft der Religionsfreiheit nicht ohne weiteres günstig sein, und dies um so mehr, als hier auch meist der stützende Hintergrund der übrigen bürgerlichen Rechte fehlt oder doch angesichts drängender materieller und kreatürlicher Sorgen leere Formel bleibt.

Die katholische Haltung gegenüber dem Prinzip der Religionsfreiheit war lange Zeit hindurch unsicher. Man war geneigt, den Rückzug des Staates aus der Gewissenssphäre als eine Verkürzung zu empfinden, man hielt jedenfalls im eigenen Bereich an einem Staatsideal fest, das dem Staat nicht nur die Sorge um das irdische Wohl, sondern auch die um das Heil der Seele zuerkannte. Das mag an der prototypischen Gestalt und Wirkung des konfessionellen Territorialstaates liegen, mit dem der Katholizismus seit dem Zerschlagen des mittelalterli-

chen *Corpus Christianum* sein religiöses und politisches Schicksal verbunden hatte. Der konfessionelle Mischungsprozeß der Gegenwart, das Hervortreten der Diasporasituation der Kirche auch in den bisherigen Staatskirchenländern hat hier den Blick für neue Möglichkeiten einer nicht auf staatskirchliche Garantien, sondern auf freie Tätigkeit im Rahmen der Religionsfreiheit gestützten öffentlichen Stellung der Kirche geöffnet, und die Erfahrung des modernen Totalstaates hat die Katholiken darüber belehrt, daß ihnen von einem säkularisierten politischen Monotheismus schlimmere Gefahren drohen können als von einem Gemeinwesen, das sich die Erkenntnis über Glaubens- und Gewissensfragen kraft Einsicht in die eigene Inkompetenz versagt. Es bleibt jedoch die Schwierigkeit, daß die demokratische Gesellschaft über die reine Freigabe und die mit ihr verbundene Schutzfunktion hinaus zu dem von ihr freigegebenen Glaubens- und Gewissensbereich keine näher bestimmbare positive Beziehung hat — wodurch einerseits das Freigegebene in Gefahr kommt, zu verfallen und bedeutungslos zu werden, andererseits die Gesellschaft selbst in ein pragmatisches Zweckdenken geraten kann, das in der Desillusionierung für säkularisierte Heilslehren anfällig wird. Das Ergebnis ist dann oft jene rein negative Religionsfreiheit, die, indem sie ihren Inhalt aus der Abwehr des Anspruchs etablierter Bekenntnisse gewinnt, notwendig das Recht selbst entwertet und ihm seinen Sinn entziehen muß. Es bedarf daher in der gegenwärtigen Situation der geistigen Anstrengung gerade der Christen, um der Religionsfreiheit jene positive Bedeutung zurückzugeben, die sie ursprünglich besaß und der sie ihren Siegeszug in der Welt verdankt, nämlich die Freiheit zum öffentlichen und zum gemeinschaftlichen Bekenntnis selbst gegen das stillschweigende Establishment der Nichtreligion und die Freiheit des Andersseins gegenüber dem Druck gesellschaftlicher Konventionen.