

Die Religionsfreiheit aus katholischer Sicht

Von Arthur F. Utz OP

I. DAS PROBLEM

In der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Religionsfreiheit als ein ursprüngliches Recht der menschlichen Person bezeichnet. Wie bereits bei Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in terris*, wird auch hier auf die moderne Bewußtseinslage bezüglich der Menschenrechte hingewiesen, die in der UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 ihre völkerrechtliche Verbindlichkeit erhalten haben. Entsprechend dem gesamten pastoralen Charakter der Konzilsdokumente hat man offenbar auf eine theologisch präzise Definition der Religionsfreiheit verzichtet.

Wie lautet nun die *Definition der Religionsfreiheit*? Handelt es sich um die Freiheit *von*, nämlich von äußerem Zwang, oder die Freiheit *zu*, d.h. bezüglich jeglicher Religion, so daß wir jegliche Entscheidung für eine Religion, stamme sie auch aus einem selbstverschuldeten irrenden Gewissen, als menschenrechtlich und sogar theologisch legitimiert anerkennen müssen? Die betonte Bezugnahme auf die in *Pacem in terris* lobend erwähnte UNO-Menschenrechtserklärung legt es nahe, daß in keiner Weise auf die objektive Beurteilung der Gewissensverfassung bei der Entscheidung für eine bestimmte Religion Wert gelegt wurde. Man hält sich danach einfach an die Aussage des Menschen, der sein religiöses Bekenntnis kundtut. Dies will heißen: Von nun ab spielt die Wahrheit nicht mehr die Rolle wie bisher in den päpstlichen Verlautbarungen, sondern nur die Person, die sich ausspricht. Das wäre in der Tat ein entscheidender, sogar substantieller Wandel in der Theologie. Um Theologie geht es schließlich in einem kirchlichen Dokument.

Von einem überwiegenden Teil der Kommentatoren wurde dieser Wandel als bedeutendes Ereignis mit sichtlicher Genugtuung hervorgehoben.

Von der allgemein als »konservativ« apostrophierten Seite aus aber wird diese Interpretation strikt abgelehnt. Man steht hier immer noch auf der Seite von Kardinal Augustin Bea, der auf die Unterscheidung von schuldlos irrendem und verschuldeterweise irrendem Gewissen Wert gelegt hat. Wenn diese Unterscheidung fällt, dann heißt dies, daß der Mensch auch ein Recht auf verschuldeten Irrtum hat, eine Erklärung, die zumindest theologisch anstößig wirkt. Diese Konsequenz hat vor allem die Angehörigen der Lefebvre-Bewegung aufgeregt. Aus ihren Reihen sind einige sehr beachtliche theologische Kommentare (in französischer Sprache) erschienen, die man, auch wenn man nicht mit Lefebvre einig ist, ernstlich studieren sollte, wenigstens in der Absicht, die Konzilserklärung distinkter zu lesen. Es ist in der Konzilserklärung nirgendwo von der Erbsünde oder überhaupt von der Sünde die Rede, durch die ein Gewissensurteil ver-

fälscht werden kann. Bei Leo XIII. wäre dies wohl nicht denkbar gewesen. Also auch hier ein substantieller Wandel?

Auf der Suche nach der Wahrheit, gemeint ist die wahre Religion, werden keine Hinweise gegeben, wie man den Weg zur wahren Kirche findet. Früher sprach man in der Theologie von den Zeichen, an denen man die Kirche Christi erkennen kann. In der Konzilsklärung findet man rein methodologische Hinweise, wie man Wahrheit finden kann, z.B. freie Forschung, Unterweisung, Gedankenaustausch und Dialog (Nr. 3). Die geradezu beiläufig erscheinende Erwähnung der »Hilfe des Lehramtes« wird von einem Durchschnittsleser kaum beachtet, zumal der Ungläubige, von dem hier im Zusammenhang mit der Suche nach der Wahrheit die Rede ist, noch keinen Zugang zum kirchlichen Lehramt hat. Bedeutet dies alles schließlich nichts anderes, als daß der Mensch gemäß seinem Gewissen seine Religion suchen müsse, wie immer diese Religion aussehen mag? In der Tat kann man auf diesen Gedanken kommen, da immer nur von der »Wahrheit« gesprochen wird, welche der einzelne suchen muß und die er, wenn er einmal zur Überzeugung gekommen ist, die Wahrheit gefunden zu haben, auch festhalten muß: »Weil die Menschen Personen sind, d.h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen.« Geht es also nur um die von der freien Vernunft erkannte Wahrheit, so daß die objektive Wahrheit hinter der Person zurücktritt? Jedenfalls liegt dieses Verständnis des Textes in der Auffassung jener, welche einen substantiellen Wandel in dem Konzilsdokument sehen, d.h. Abwendung von der Wahrheit und Hinwendung zur Person.

Wie steht es mit der *Unterscheidung von Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit*? Die Gewissensfreiheit ist die Wurzel der Religionsfreiheit. Die Entscheidung für eine Religion wird im Gewissen gefällt. Dies gilt allgemein für jede sittliche Entscheidung. Der Wirkraum der Religionsfreiheit ist aber nicht der gleiche wie der der allgemeinen Gewissensfreiheit. Eine Gewissensentscheidung tendiert nicht wesenhaft zur Gruppenbildung, wohl aber die Entscheidung für eine Religion. Das religiöse Bekenntnis hat immer den Drang in die gesellschaftliche Expansion. Es manifestiert seine Kraft im Apostolat. Das kommt von dem absoluten, die gesamte Welt beherrschenden Wert, der in der Religion liegt. Die Religion ist darum immer ein Kulturfaktor, der mit seiner Kraft bis in die letzten politischen Entscheidungen hineinwirkt. In der Erklärung des II. Vatikanums wird betont, daß der Mensch nicht nur das Recht habe, frei seine Religion zu wählen, sondern im gleichen Sinn sie auch in Freiheit gesellschaftlich zu leben. Oberflächlich besehen, ist dies ohne weiteres einsichtig. Heißt dies dann aber auch, daß alle religiösen Bekenntnisse schlechthin die gleichen Rechte in allen Staatswesen genießen müssen? Das Konzilsdokument spricht allerdings von »gebührenden Grenzen« (Nr. 2), von der »gerechten öffentlichen Ordnung« (Nr. 3), von den »eingrenzenden Normen« (Nr. 7), innerhalb deren sich die Religionsfreiheit zu betätigen hat. Diese eingrenzenden Normen sind aber einzig durch das Sittengesetz und das diesem entsprechende Gemeinwohl bestimmt: »Beim Gebrauch einer jeden Freiheit ist das sittliche Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung zu beobachten: Die einzelnen Menschen und die sozialen Gruppen sind bei der Ausübung ihrer Rechte durch das Sit-

tenge setzt verpflichtet, sowohl die Rechte der andern wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber zu beachten« (Nr. 7). Dem Staat wird deshalb die Sorge aufgetragen, die Religionsfreiheit aller in dieser Ordnung zu sichern in einer Weise, daß »die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die als solche zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals entweder offen oder auf verborgene Weise um der Religion willen verletzt wird und daß unter ihnen keine Diskriminierung geschieht« (Nr. 6). Danach scheint es keine Privilegien mehr zu geben, auch nicht für die Kirche, die von sich behauptet, die volle Wahrheit im Sinne Christi zu besitzen. Allen Religionen scheint die gleiche Kulturfunktion zugesprochen zu werden. Also wiederum: die vorrangige Stellung der Person, der die Entscheidung über die Wahrheit zusteht? Demnach keine Toleranz mehr, sondern nur gleiches Recht aller? Und als Konsequenz: auf keinen Fall wieder einen katholischen Staat? Die Fragen werden von jenen bejaht, welche vom substantiellen Wandel, sogar von einer dogmatischen Wende sprechen.

Schließlich der entscheidende Punkt: Wie ist die Äußerung des II. Vatikanums, der Mensch habe ein Recht auf Freiheit in der Wahl und Ausübung der Religion, mit den verschiedenen Erklärungen der früheren Päpste, z.B. Gregors XVI., Pius' IX. und Leos XIII., in Einklang zu bringen, wonach die Forderung nach uneingeschränkter Religionsfreiheit als Irrtum gebrandmarkt wurde? Pius IX. verwirft energisch die Behauptung der Liberalen seiner Zeit, die Gesellschaft befinde sich in sehr guter Lage, wenn in ihr der Staatshoheit nicht die Pflicht zugesprochen werde, die Verletzer des katholischen Glaubens mit gesetzlichen Strafen zu verfolgen, es sei denn, daß die öffentliche Ruhe es gebieterisch erheische.¹ Mit Gregor XVI.² bezeichnet Pius IX. die Ansicht als unsinnig, »die Freiheit des Gewissens und die Gottesverehrung seien jedes einzelnen Menschen Eigenrecht, das in jedem Staat mit ordentlicher Verfassung gesetzlich umschrieben und gewahrt werden müsse«.³ Leo XIII. hält an der These fest, daß der Staat notwendigerweise die Einheit des religiösen Bekenntnisses als Grundlage fordere und sich darum zu der allein wahren Religion, der katholischen nämlich, zu bekennen habe.⁴ Bei Pius XII. ist nicht vom Recht anderer Religionsgemeinschaften, sondern nur von dem der katholischen Kirche die Rede, während die Katholiken gegenüber Andersgläubigen Toleranz walten lassen sollen. Der Papst sagt in seiner Ansprache an den *Verband der katholischen Juristen Italiens* vom 6. Dezember 1953 ausdrücklich, daß das, was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspreche, objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion habe. Jedoch könne es trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein, nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, mit anderen Worten: Toleranz zu üben.⁵ Es scheint demnach, als sei die Proklamation des Rechtes auf Religionsfreiheit durch das II. Vati-

1 Vgl. *Quanta cura*, in: A.F. Utz/B. von Galen (Hrsg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung). Aachen 1976, Nr. II 29.

2 Vgl. *Mirari vos*, in: ebd., Nr. II Iff.

3 *Quanta cura*, a.a.O.

4 Vgl. *Libertas praestantissimum*, in: A.F. Utz/B. von Galen (Hrsg.), a.a.O., Nr. II 57.

5 Vgl. A.F. Utz/J.F. Groner (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., 1954-1961, Nr. 3978.

kanum eine völlige Neuheit, so daß man von einem totalen Abriß der Tradition sprechen könne.

Um diese vielfältigen Fragen zu beantworten, ist zunächst abzuklären, nach welchem Prinzip ein Konzilsdokument ausgelegt werden muß, weil nur auf dieser Grundlage das Zweite Vatikanische Konzil katholisch-theologisch korrekt verstanden werden kann. Wenn eine päpstliche Verlautbarung oder ein Konzil Begriffe wie z.B. den der Menschenrechte aus den Codices des modernen Rechtsdenkens übernimmt, dann ist sorgfältig zu erforschen, ob damit auch die Philosophie übernommen wird, aus der diese Begriffe stammen. Es ist nicht anzunehmen, daß das Konzil mit der Übernahme des Begriffes »Menschenrecht« die rationalistische Naturrechtslehre verbindet, aus der die UNO-Menschenrechtserklärung stammt. Gerade diese Befürchtung haben jene Theologen ausgesprochen, die sich mit der Abschaffung des Toleranzbegriffes zugunsten der allseitigen Rechtsgleichheit aller Religionen nicht einig erklären können. Es ist doch nicht denkbar, daß der Begriff des Dialogs, aufgrund dessen gemäß dem Konzilstext die Wahrheit gefunden werden müsse, etwa der modernen soziologischen Theorie der »kommunikativen Kompetenz« (J. Habermas) entspricht.

In der inhaltlichen Abklärung des Konzilstextes muß man sodann mit Distinktionen operieren, wobei man vor allem die eigentlich theologische Substanz von den politisch-ethischen Anwendungen zu unterscheiden hat.

II. DIE METHODE DER INTERPRETATION VON KONZILSTEXTEN

In der Geschichte der Kirche gibt es kein einziges Konzil, das nicht Wert darauf gelegt hätte, in der Tradition zu stehen und die kirchliche Lehre in Kontinuität zu entfalten. Gerade Dogmen, die, von außen besehen, den Anschein einer völligen Neuheit machen wie z.B. das Dogma der Himmelfahrt Mariae, wurden mit viel Fleiß aus dem dogmatischen Gedankengut der Tradition expliziert. Das kirchliche Lehramt ist nicht befugt, Dogmen zu produzieren, es kann lediglich das explizit machen, was implizit im Glaubensgut, das Christus der Kirche hinterlassen hat (*depositum fidei*), enthalten ist. In diesem Sinn ist »Dogmenentwicklung« zu verstehen. Gemäß kirchlicher Lehre sind dogmatische Entscheidungen unfehlbar, d.h. solche Aussagen, in denen das kirchliche Lehramt ausdrücklich und feierlich erklärt, daß es sich um ein Glaubensgut handelt. Die Art und Weise, wie Gott die Kirche vor einem Abirren vom Glaubensgut bewahrt, ist nicht als Inspiration vorzustellen. Gewiß wirkt der Heilige Geist in den Gläubigen und vorab in den Personen des kirchlichen Lehramtes. Aber darin besteht die Unfehlbarkeit nicht. Der Papst hat kein persönliches Gewißheitsbewußtsein, wenn er sich anschickt, eine Glaubenswahrheit zu definieren. Seine Unfehlbarkeit ist keine magische Kraft. Er glaubt wie jeder andere Katholik, daß das, was er als Glaubensinhalt definieren wird (noch besser gesagt: definiert haben wird), der besonderen Vorsehung Gottes untersteht und sich das Wort Christi erfüllt, daß das, was er binden oder lösen wird, aus der Macht Gottes stammt und daß »die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden«. Der Theologe, der den Sinn der Entscheidungen des Lehramtes interpretieren will, hat darum dem Wirken des Heiligen Geistes nachzugehen. Dieses Wirken zielt aber auf die Erhaltung des ein für allemal der Kirche überlassenen Glau-

bensgutes. Der Theologe muß darum jede dogmatische Aussage stets im Kontext mit dem gesamten Glaubensgut, d.h. der Lehrtradition, auslegen. Nur in dieser Verbindung mit der Tradition findet er das unfehlbar vorgetragene Glaubensgut. Zwar ist es hilfreich und sogar notwendig, die dem endgültigen Text vorausgehenden Debatten zu studieren, um zu erkennen, um welche Frage oder welches Objekt es sich eigentlich handelt. Doch ist der Geist der Unfehlbarkeit nicht in den Vorarbeiten einzelner Konzilsmitglieder zu finden. In der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es darum nicht entscheidend, was Kardinal Ottaviani oder Karl Rahner geäußert hat, sondern dasjenige, was im Text formuliert ist, und zwar in Verbindung mit der traditionellen Lehre des kirchlichen Lehramtes.

Wenn also das Konzil das Bestreben der heutigen Welt, im gesamten gesellschaftlichen Leben auf die Rechte der Person und vor allem das Recht auf freie Religionswahl zu achten, zur Kenntnis nimmt, dann heißt dies nicht, es wolle sich das aktuelle Rechtsdenken in seinem gesamten Umfang zu eigen machen, vielmehr nimmt es diese Fakten zum Anlaß, die Tradition zu befragen, in welcher Weise das moderne Denken von dorthin zu beurteilen und unter Umständen zu bejahen ist. Im Hinblick auf die allgemeine Forderung nach »freier Übung der Religion in der Gesellschaft« heißt es darum: »Das Vatikanische Konzil wendet diesen Bestrebungen seine besondere Aufmerksamkeit zu, in der Absicht, eine Erklärung darüber abzugeben, wieweit sie der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechen, und deshalb befragt es die geheiligte Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht« (Nr. 1). Wer die Erklärung zur Religionsfreiheit in einem anderen Sinn als dem der Tradition vornimmt, verirrt sich in die Auffassung, es handle sich um irgendein weltliches Dokument, das gemäß den sichtbaren Kausalitäten, d.h. in unserem Fall, nach den Aussagen der verschiedenen Konzilsmitglieder oder gar nach den Vorstellungen der modernen Welt interpretiert werden könnte. Eine substantielle Wende ist, theologisch betrachtet, im vorhinein ausgeschlossen. Diese Ansicht setzt sich in Widerspruch mit der von der Kirche stets gehaltenen Lehre, daß die Dogmenentwicklung eine kontinuierliche Entwicklung vom *Implicitum* zum *Explicitum*, also eine reine Entfaltung ist von etwas, das im Glaubensgut immer enthalten war. Es ist darum nicht einzusehen, warum Erzbischof Lefebvre sich von der Kirche trennen zu müssen glaubte, um auf diese Weise der Tradition treu zu bleiben. Offenbar hat er die einseitige und irige Auslegung mancher Theologen und Juristen mit dem authentischen Sinn des Konzils verwechselt. Das ist und war sein großer Irrtum. Allerdings leiteten ihn auch andere, hier nicht zur Diskussion stehende Motive. Louis-Marie de Bagnières, ursprünglich ein Gefolgsmann von Erzbischof Lefebvre, dann aber zurückgekehrt in den Schoß der Kirche, meinte: »Die eigentliche Lehre der Erklärung, verstanden in dem Sinn, in dem sie herausgegeben wurde, stellt eine authentische homogene Entwicklung der Lehre dar und muß als solche aufgefaßt werden. Dennoch hat ein Katholik das Recht, gewisse Erwägungen, die die Argumentation stützen sollen, für schwach zu halten. Er ist auch berechtigt, das Auslassen von Texten mit wichtigen Gedanken befremdend und bedauerlich zu finden und festzustellen, daß die gängige Interpretation dem Denken Lamennais über die absolute moralische und religiöse Inkompetenz des Staates nahekommt: er darf auch anmerken, daß die Erklärung, wenigstens in ihrer derzeitigen Form kaum opportun ist. Ich füge hinzu, daß die unleugbaren Schäden, die sich aus den Doppeldeutigkeiten oder Auslassungen in »*Dignitatis humanae*« ergeben, eine Klärung des

Textes seitens des Hl. Stuhles dringend macht«. ⁶ Angesichts der rationalistischen Interpretationen des Konzilstextes kann man die Forderung nach einer authentischen römischen Erklärung verstehen. Doch ist diese nicht unbedingt notwendig, da der Text Anhaltspunkte genug bietet, die eine traditionsgerechte Interpretation ermöglichen. Was die verschiedenen, von Blignières gerügten »Auslassungen« von vielleicht wichtigen, in den Kontext der Religionsfreiheit gehörenden Themen angeht, so wird darauf noch zurückzukommen sein. Jedenfalls steht es jedem traditionsbewußten Theologen innerhalb der Kirche mindestens genauso frei wie den rationalistischen Interpreten, seine Auffassung zu bewahren und zu verteidigen. Er hat darum keinen Anlaß, sich mit Erzbischof Lefebvre um der Lehrtradition willen außerhalb der Kirche zu stellen. Daß dieser Freiraum innerhalb der Kirche besteht, hat die römische Kurie ausdrücklich anerkannt. Die römische Kurie hat anläßlich der Vereinbarung mit dem Benediktinerkloster *Sainte Madeleine* von Le Barroux, durch welche das Kloster sich zur Kirche zurückfinden konnte, die zwei, von der Klostersgemeinschaft gestellten Bedingungen angenommen, wie in der offiziellen Erklärung des Priors Dom Gérard mitgeteilt wird: »1. Es (das Statut) darf die Person seiner Exzellenz Erzbischof Lefebvres nicht in Mißkredit bringen. Das wurde während unserer Gespräche mit Kardinal Mayer mehrmals betont, der sein Einverständnis gegeben hat. Verdanken wir im übrigen nicht der Beharrlichkeit von Erzbischof Lefebvre, daß uns diese rechtlichen Bestimmungen zugestanden wurden? 2. Es darf von uns keine Gegenleistung auf dem Gebiet der Lehre oder der Liturgie verlangt, und unser Predigen gegen den Modernismus darf nicht verboten werden.« ⁷ Der Prior des Benediktinerklosters schreibt im Vorspann seiner Erklärung: »Ich möchte vor allem, daß dieses Statut, das wir 15 Jahre lang forderten – und das ohne irgendwelche Abstriche bewilligt wurde –, keinen Anlaß gibt zu meinen, daß wir den großen Kampf für die Tradition einstellen.« Diese nachkonziliare Entwicklung zeigt deutlich, daß die Freiheit der Interpretation für alle offensteht, die sich um die theologisch korrekte, d.h. der Tradition verpflichtete Auslegung bemühen.

Die Erwähnung des Kampfes gegen den »Modernismus« könnte allerdings die Befürchtung wachrufen, daß die zur Kirche zurückgekehrten Benediktiner den Syllabus, den sie sicherlich als Kampfmittel gegen den Modernismus betrachten, in der gleichen Weise wie Erzbischof Lefebvre auslegen. Man hat den Eindruck, daß Erzbischof Lefebvre die Sätze des Syllabus losgelöst von ihrem ursprünglichen Zusammenhang, gewissermaßen als im überzeitlichen Raum geschrieben, betrachtet. Gewiß, Lehrverkündigungen haben immer einen überzeitlichen Charakter. Man kann in ihnen also nicht einfach eine begrenzt gültige Aussage sehen. Wahrheitsaussagen sind so langlebig wie die Wahrheit. Daran ist nichts zu ändern. Nur muß man genau untersuchen, welcher konkrete in Diskussion stehende Sachverhalt im Syllabus angesprochen worden ist. Der Syllabus Pius IX. ist ein Aktenstück, das Pius IX. mit dem Rundschreiben *Quanta cura* am 8. Dezember 1864 durch seinen Staatssekretär Antonelli den Bischöfen der katholischen Kirche zugehen ließ. Er ist ein von einer Kommission, zu der auch Pecci, der spätere Papst Leo XIII., gehörte, zusammengestelltes Verzeichnis von Zeit-

6 Cices, Bouéré, 1988; von mir korrigierte Übersetzung von: Prieuré de St. Thomas d'Aquin. Ballé 1988.

7 Brief Nr. 35 an die Freunde des Klosters *Sainte Madeleine*, unterzeichnet vom Prior (inzwischen Abt) Dom Gérard, Le Barroux, vom 28. August 1988.

irrtümern, die Pius IX. zu verschiedenen Gelegenheiten ausdrücklich verurteilt hat. Wer also einen Satz des Syllabus verstehen will, muß jenes Dokument genau studieren, aus dem dieser Satz stammt. Im Hinblick auf den dort angesprochenen konkreten Sachverhalt gilt der Satz auch heute noch. Es handelt sich dann allerdings um die Frage, ob dieser Sachverhalt, wie er zur Zeit Pius' IX. bestand, heute noch besteht. Zum Beispiel wird in Nr. 77 des Syllabus die Ansicht als Irrtum verworfen, gemäß der es »in unserer Zeit nicht mehr angeht, einzig die katholische Religion als Staatsreligion anzuerkennen«. Dieser »Irrtum« wurde in einer Ansprache Pius' IX. vom 26. Juli 1855 behandelt. Zur Ermittlung des Sinnes dieses Satzes muß man demnach die Zeitgeschichte kennen. Wer hat den Irrtum ausgesprochen, welches Motiv hatte er dabei? Vor allem: Welchen Status hatte bislang die katholische Kirche, und wie sah damals die weltanschauliche Situation aus? Sollte sich die geschichtliche Konstellation genauso wiederholen wie damals, dann würde der Satz nichts von seinem Inhalt einbüßen. Aus der Ansprache Pius' IX. geht – wie immer man über die zeitliche Opportunität der Aussage denken mag – soviel hervor, daß gemäß Pius IX. die katholische Religion unter bestimmten Bedingungen Staatsreligion sein könnte und, theologisch besehen, sogar sein müßte. Hier rühren wir an einen heiklen Punkt, dessen Diskussion für später zurückzustellen ist, wo von der Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils zum katholischen Staat die Rede sein wird. Hier sollte lediglich die Methode der Interpretation von lehramtlichen Verlautbarungen an einem Beispiel dargestellt werden.

III. DIE THEOLOGISCHE BETRACHTUNG DER RELIGIONSFREIHEIT

1. Die Gewissensfreiheit

Auf der obersten Stufe theologischer Betrachtung ist noch nicht an eine gesellschaftliche Ordnung gedacht, vielmehr nur an den Menschen, an jeden Einzelmenschen, in seiner Beziehung zum offenbarenden Gott. Da die Glaubensgnade wie überhaupt jegliche Gnadenmitteilung sich an die Natur des Menschen wendet, braucht die menschliche Vernunft zur Annahme gewisse Argumente der Glaubwürdigkeit des Überbringers der Offenbarung. Denn er kann keine – auch gnadenhafte – Darbietung der Offenbarung annehmen, wenn sein natürliches Gewissen dies nicht verantworten kann. In jedem Gnadenwirken Gottes werden die natürliche Vernunft und der natürliche Wille des Menschen mittätig. Sie brauchen daher auf der Ebene ihrer urreigensten Natur die entsprechenden Motive. Der Mensch kann die Offenbarung Gottes nur in sich aufnehmen, wenn er zumindest bezüglich der Zuverlässigkeit des Überbringers rationale Argumente hat. Erst recht kann er nichts glauben, was ihm als eklatanter Widerspruch erscheint. Das Kreuz Christi ist zwar, wie Paulus sagt, ein Ärgernis für die Heiden. Es ist aber im Gesamt der Erlösung nicht widersprüchlich. Die Theologie bemüht sich in allen ihren Teilen um den Nachweis der Widerspruchslosigkeit (nicht der Begründung) der Dogmen.

Da der Mensch auf Gott hin geschaffen wurde, hat er ein natürliches Bedürfnis, Gott zu kennen. Dieses Bedürfnis mag in vielen Menschen erstickt sein, es liegt aber doch in der menschlichen Natur. Einen Hinweis auf diesen Tatbestand erkennen wir daran,

daß die Menschen immer über ihre letzte Bestimmung nachgedacht haben. Selbst die Nihilisten können dieser Erfahrung nicht ausweichen, sonst würden sie sich nicht so eifrig bemühen, einen anderen Grund ihres Daseins als den eines ewigen Wesens anzugeben.

Wie die Annahme der Offenbarung so ist auch und erst recht die Suche nach Gott nur mit Hilfe des Gewissens möglich. Das Gewissen ist der natürliche Regulator unserer Handlungen. Da unsere praktische Vernunft auf die Wahrheit, d.h. die Seinsrechtlichkeit in den Handlungen ausgerichtet ist, reagiert sie stets warnend und aufbegehrend, wenn wir eine Entscheidung zu fällen uns anschicken, in der wir mehr den Leidenschaften als der Wahrheit des Seins folgen. Man kann daher das Gewissen als eine natürliche Reaktionsweise unserer Vernunft bezeichnen im Hinblick auf eine vom Willen zu fällende oder von ihm bereits gefällte Entscheidung. Grundsätzlich ist darum das Gewissen nicht frei. Es setzt aber die Freiheit des Willens voraus, weil es sonst dem Instinkt der Tiere gleichkäme. Man spricht auf der Ebene des internen seelischen Ablaufs der Handlungsentscheidung in dem Sinn von Gewissensfreiheit, als die willentliche Entscheidung nicht gehemmt ist durch irgendwelche psychische, vom Willen nicht beeinflussbare Faktoren (Handlungen unter dem Einfluß von Narkotika, Gehirnwäsche u.s.w.). Dieser Begriff der Gewissensfreiheit ist grundsätzlich zu unterscheiden von jener Gewissensfreiheit, um die es in der Konzilserklärung geht. Es ist aber wichtig, diese philosophisch-theologische Erklärung des Gewissens zu kennen, weil davon die Kenntnis abhängt, ob und in welchem Maß das Gewissen durch pädagogische Mittel gebildet werden kann. Würde das Gewissen mit Freiheit identifiziert, dann wäre nicht einzusehen, warum man den Menschen mit gesetzlichen Maßnahmen binden könnte. Denn das Gesetz übt keinen physischen, sondern nur einen moralischen Zwang aus. Wie soll es das können, wenn das Gewissen nur Freiheit ist?

De facto ist angesichts des Waldes von Gesetzen, in dem wir heute leben, unser Gewissen unter vielfältigen moralischen Zwang gestellt. Allerdings können alle juristischen Paragraphen keine moralische Gesinnung erzeugen. Sie sind und bleiben ein Zwangsmittel, um ein Minimum moralischen Handelns in der Gesellschaft zu sichern. Immerhin können juristische Barrieren die Maßnahmen im Bildungssektor abstützen.

Untersuchen wir den Zwang näher, den jegliches Gesetz auf das Gewissen ausübt. Davon hängt für die Lösung des anstehenden Problems der Religionsfreiheit vieles ab. Das Gewissen ist, wie gesagt, ein natürlich und spontan erfolgender Ausdruck unserer praktischen Vernunft, die ihrerseits von Natur auf das Sein, genauer gesagt, auf die Seinsvervollkommnung des Menschen ausgerichtet ist. Auf dieses Endziel hin hat jede einzelne Entscheidung zu erfolgen, also ebenfalls der Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Ein dem Gewissen des Menschen entsprechendes Gesetz muß darum immer in dieser Zielorientierung stehen. Sonst kann und darf das Gewissen die gesetzliche Verordnung nicht befolgen. In diesem Sinn gilt der übliche Begriff von Gewissensfreiheit, um den es auch in der Konzilserklärung geht. Gegenüber jedem Gesetz müßte darum der Mensch eine eigene Gewissenskontrolle vornehmen. Gegenüber den staatlichen Gesetzen tut er das nicht, weil er gewohnheitsmäßig annimmt, daß schon alles in Ordnung sei, oder feststellt, daß er bei Verweigerung eine zu große Sanktion über sich ergehen lassen müßte. Im übrigen ist das soziale Geflecht, in dem der Mensch lebt, so undurchsichtig, daß er die Begrenzung seiner »Gewissensfreiheit« ohne Klagen in Kauf nimmt.

Das Prinzip der eigenen Gewissenskontrolle gilt auch im Hinblick auf ein positives Gesetz Gottes, d.h. ein über den natürlichen Bereich der menschlichen Vervollkommnung hinausgehendes göttliches Gesetz, z.B. das der Annahme der göttlichen Offenbarung. Der Mensch braucht, wie bereits gesagt, einen Nachweis der Glaubwürdigkeit. Diesen Sachverhalt hat Gott selbst in der Schöpfung des Menschen so eingerichtet. Wenn der Mensch einmal die Offenbarung angenommen hat, also bereits im Bann der Gnade steht, dann dürfte die Unterordnung unter das neue Gesetz ihm keine Probleme mehr stellen. Den »Glaubwürdigkeitsnachweis« erhält er in endgültiger Weise durch die Glaubensgnade.

Dem Menschen ist mit dem Gewissen eine schwere Bürde aufgeladen. Das Gewissen ist nicht gleich Freiheit, diese ist vielmehr dem Gewissen als ihrem Richter unterworfen. Der Wille kann gegen das Gewissen entscheiden, er muß sich aber dann den Schuldvorwurf von seiten des Gewissens gefallen lassen. Gott gegenüber kann sich also niemand rechtfertigen mit dem Hinweis auf die Gewissensfreiheit. Eine Rechtfertigung liegt erst dann vor, wenn der Mensch alles getan hat, um die natürliche Ausrichtung seines Gewissens nicht zu verbiegen. Es kann auch unter dieser Bedingung vorkommen, daß das Gewissen nicht die Wahrheit des Seins trifft. Wir reden dann von einem schuldlos irrenden Gewissen. Es gibt aber auch ein irrendes Gewissen, das schuldbeladen ist oder sich schuldbeladen fühlen müßte, wenn es nicht willentlich verbogen worden wäre. Das anerkennen selbst die Strafrichter. Wenn jemand sich keinerlei Mühe gibt, sich nach den in der Gesellschaft üblichen Normen zu verhalten und in der Folge ein Verbrechen begeht, wofür er in seinem Gewissen in keiner Weise einen Schuldvorwurf verspürt, erklärt der Strafrichter, er hätte wissen können und müssen, daß so etwas verboten ist. Der Richter objektivierte also den Schuldvorwurf, der eigentlich vom Gewissen des Verbrechens hätte erfolgen müssen. Mit anderen Worten: Der Richter wirft der inkriminierten Person die Wahrheit vor. Man kommt offenbar nicht davon ab, daß die Wahrheit der Person vorgeht!

2. Die Religionsfreiheit

Wie steht es nun um die Gewissensfreiheit in der Entscheidung für eine Religion? Unsere Betrachtung muß sich zunächst auf den innerseelischen Ablauf dessen konzentrieren, was in der Entscheidung für eine Religion vor sich geht. Auch hier steht am Anfang die Pflicht, die Wahrheit, d.h. die wahre Religion zu suchen. Das hat das Konzil eindeutig zum Ausdruck gebracht. Es versteht natürlich unter wahrer Religion das christliche Bekenntnis der katholischen Kirche (Nr. 1). Doch davon weiß der Suchende zunächst nichts. Er sucht die »wahre« Religion und wird erst auf der ernstesten Suche feststellen, welche Religion diese Auszeichnung verdient. Das Vatikanische Konzil distanziert sich darum in keiner Weise von der Tradition. Es widerspricht nicht Pius IX. oder Leo XIII., die einhellig den Indifferentismus verworfen haben, als ob es einerlei sei, welche Religion man wähle. Vom Standpunkt des Suchenden aus, kann man nur sagen, er sei verpflichtet, die wahre Religion zu suchen. Selbstverständlich ist auch das Zweite Vatikanum davon überzeugt, daß derjenige, der in allem Ernst alle nur möglichen religiösen Gemeinschaften untersucht, eigentlich bei wahrheitsgetreuer Suche darauf kommen »müßte«, daß die notwendigen Merkmale einer wahren religiö-

sen Gemeinschaft in der katholischen Kirche zu finden sind. Dieses »müßte« klingt vielleicht arrogant. Es bedeutet aber nur, daß gemäß allen objektiven Kriterien einzig die Lehre der katholischen Kirche sich als wahre Religion anbietet. Ob nun in einem konkreten Fall der einzelne wirklich diesen Weg findet, hängt eben nicht nur von der objektiven Wahrheit, sondern von vielen anderen Umständen ab wie z.B. Beeinflussung durch die Umwelt, Erkenntniskraft, Unterscheidungsvermögen u.s.w. Jedenfalls muß der Mensch sich für jene Religion entscheiden, die er nach ernstem und ehrlichem Suchen als die »wahre« beurteilt. Die katholische Kirche muß diesen Sachverhalt als von Gott zugelassen anerkennen. Sie übt darum gegenüber einem solchen ihrer Ansicht nach »Ungläubigen« Toleranz, Toleranz vom Gesichtspunkt der Kenntnis der wirklich wahren Religion, d.h. vom Standpunkt der objektiv wahren Religion aus. In dieser Toleranz anerkennt sie dem ihrer Ansicht nach »Ungläubigen« das Recht auf »seine« Religion. Von diesem natürlichen Recht aus gesehen, wird darum der »Ungläubige« zum »Andersgläubigen«. Falsch aber wäre die Formulierung, die Kirche anerkenne ein Recht auf Irrtum. Sie anerkennt dem ehrlich Strebenden das natürliche Recht, dem Gewissen zu folgen.

Der Kirche stehen keine Zwangsmittel zur Verfügung, den Andersgläubigen zum objektiv wahren, also zum katholischen Bekenntnis zu zwingen. Sie hat zu allen Zeiten betont, daß man niemanden zur Annahme des katholischen Glaubensbekenntnisses zwingen dürfe. Sonst würde sie die grundlegende, für alle moralischen Handlungen geltende Pflicht, dem Gewissen zu folgen, abstreiten. Thomas von Aquin ist der Kronzeuge dieser theologischen Position. Er sagt von denjenigen, die niemals den Glauben angenommen haben, wie die Heiden und Juden (gemeint sind die zeitgenössischen Juden, nicht die Juden des Alten Bundes): »Sie sind auf keine Weise zum Glauben zu nötigen, sie sollen aus sich glauben, denn Glauben ist Sache des Willens.«⁸ In der im Mittelalter diskutierten Frage, ob man »ungläubige«, vor allem jüdische Eltern zwingen dürfe, ihr Kind taufen zu lassen, verweist Thomas⁹ auf das auch in der Gnadenordnung nicht zerstörte Naturrecht. In jedem Fall gehöre das Kind den Eltern, es dürfe darum von keiner, auch nicht der in weltlichen Dingen regierenden Kirche gegen den Willen der niemals gläubig gewesenen Eltern (auch der Juden, die unter christlicher Regierung im bürgerlichen Leben nur beschränkte Rechte genossen) getauft werden, da die Eltern ein natürliches Recht hätten, die Religion des Kindes zu bestimmen und dieses Recht durch die Offenbarung nicht aufgehoben sei.

Der Mensch ist verpflichtet, der Glaubensgnade zu folgen, sobald er auf seiner Suche nach der wahren Religion sich über die Glaubwürdigkeit des Überbringers der Gottesbotschaft Rechenschaft gegeben hat. Setzt diese Pflicht nicht auf seiten Gottes ein Gesetz voraus? Wenn dem so ist, dann ist nicht einzusehen, warum die Kirche nicht auch ein Gesetz zur Annahme des Glaubens erlassen und, wo immer sie den Einfluß hat, auf ein entsprechendes bürgerliches Gesetz hinarbeiten könnte. Nun gibt es kein göttliches Gesetz zur Annahme des Glaubens, und es kann auch keines geben. Ein Glaubensgesetz setzt bereits einen Gläubigen voraus. Hierzu Thomas von Aquin: »Ein Gesetz wird von einem Herrn nur seinen eigenen Untertanen gegeben. Die gesetzlichen

8 *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.8.

9 Vgl. ebd., a.12.

Gebote setzen darum das Unterworfensein dessen, der das Gesetz annimmt, unter den voraus, der das Gesetz erläßt. Die allererste Unterwerfung des Menschen aber unter Gott erfolgt nach Hebr II,6 durch den Glauben ... Demnach wird der Glaube für die gesetzlichen Gebote vorausgesetzt.¹⁰ Erst in der Folge sind, wie Thomas weiter darlegt, einzelne, den Glauben betreffende Gebote möglich. Die gleiche Argumentation findet sich parallel im Traktat *Über die Hoffnung*. Ein Gebot, sich mit allen Kräften hoffend auf Gott zu stützen, kann erst erfolgen, nachdem der Mensch die Gnade der Hoffnung angenommen hat.¹¹ Der erste Akt des Hoffens folgt nicht einem Gebot, sondern, durch die helfende Gnade geführt, einem Versprechen Gottes, den Hoffenden nicht zu enttäuschen. Erst auf dieser Grundlage ist dann das Gebot zu hoffen, nämlich in der Hoffnung treu zu verharren, möglich.

Gewiß ist der Mensch als Geschöpf verpflichtet, das göttliche Angebot der Glaubensgnade auch ohne Gesetz anzunehmen. Man kann darum nie von einem Recht auf Unglauben sprechen, wohl aber von dem Recht, solange noch nicht gläubig zu sein, als das eigene Gewissen trotz ernststen Suchens den Entscheid für den katholischen Glauben noch nicht fällen konnte. Doch über dieses innerseelische Geschehen vermag niemand zu urteilen. Solange also einer nicht-gläubig ist, ist ihm die Freiheit der Wahl der Religion zuzuerkennen. Diese Einsicht ist nicht neu. Sie war innerhalb der katholischen Theologie zu allen Zeiten Gemeingut. Weder Thomas von Aquin noch das kirchliche Lehramt haben eine Unterscheidung bezüglich der noch nicht zum Glauben Entschlossenen gemacht in solche, denen die Glaubensgnade schon angeboten, und in solche, welchen sie noch nicht angeboten worden ist. Jeder, der noch nicht zum christlichen Glauben gekommen ist, hat das Recht, entsprechend seinem Gewissen sein religiöses Leben einzurichten. Dieses »Recht« wurde von der Kirche immer anerkannt. Dies heißt, daß man im Hinblick auf solche, die niemals zur Kirche gehört haben, nicht so sehr von Toleranz, als von der Anerkennung eines Rechts sprechen muß. Nochmals sei hervorgehoben: dies war immer kirchliche Lehre. Unter diesem Aspekt ist also von einer Wende in keiner Weise zu sprechen. Bezüglich derer, die nie zur katholischen Kirche gehört haben, gilt die vom II. Vatikanum gemachte Aussage, daß sie ein Menschenrecht, d.h. ein der Würde der menschlichen Person entsprechendes Recht haben, gemäß ihrem Glauben zu leben. Das Menschenrecht, die Religion frei zu wählen, wird vom Konzil verstanden von jenen, die noch auf der Suche nach der wahren Religion sind. Das ist ein entscheidender Gesichtspunkt, den man bei der Lesung des zweiten Abschnittes in Nr. 2 nicht außer acht lassen sollte: »Weil die Menschen Personen sind, d.h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen. Der Mensch vermag aber dieser Verpflichtung auf eine seinem eigenen Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuß der inneren, psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit vom äußeren Zwang steht.

¹⁰ Ebd., q.16, a.1.

¹¹ Vgl. ebd., q.22, a.1.

Demnach ist das Recht auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in deren Wesen selbst begründet. *So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch bei denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt*« (Hervorhebung vom Verfasser).

Es ist also hier formell nicht die Rede von dem, der den katholischen Glauben bereits angenommen hat, denn mit dieser Annahme hat er sich von der Wahrheit überzeugt, an der er gemäß dem Konzil festzuhalten verpflichtet ist. Die Kirche ist aber offenbar bereit, dem Sprachgebrauch der pluralistischen Gesellschaft zu folgen und auf der zivilrechtlichen (!) Ebene auch den Katholiken unter die Suchenden zählen zu lassen.

Mit dieser universalen Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit verzichtet die Kirche natürlich nicht auf ihr Recht auf die Ausübung des Apostolates. Da die Kirche von ihrer Einsetzung durch Christus überzeugt ist, fühlt sie sich verpflichtet, die Nichtkatholiken von ihrer göttlichen Sendung zu überzeugen. Natürlich erfüllt sie ihr Offizium nicht mit äußerem Zwang. Dieser ist aufgrund der Eigenart der Glaubensannahme ausgeschlossen. Mit welchen Mitteln die Kirche das tut, ist durch ihre Missionstätigkeit sattsam bekannt.¹² Eine besondere Frage besteht nur in dem Fall, wo die Kirche in einer durch und durch katholischen Staatsgemeinschaft einen Einfluß auf die Rechtspolitik auszuüben imstande ist, sei es direkt durch die kirchliche Obrigkeit, sei es indirekt durch die katholischen Bürger in einem demokratisch organisierten Staat. Doch darüber später.

3. Religionsfreiheit des Gläubigen?

Verbleiben wir zunächst im internen Bereich der Kirche, und klammern wir die soeben angeschnittene Frage aus, wie sich die Kirche oder die zur Kirche gehörenden Gläubigen in der Politik verhalten.

Wer einmal aufgrund der Annahme des katholischen Glaubens Glied der Kirche geworden ist, untersteht der Jurisdiktion der kirchlichen Obrigkeit. Kann ein katholischer Christ für seine Person noch von Religionsfreiheit als einem Menschenrecht sprechen, in dem Sinn, daß er sich neu auf die Suche nach der »wahren« Religion begeben könnte? Gemäß der Theologie der Gnade kann kein Gläubiger seinen Glauben ohne eigene Schuld verlieren. Das ist naturgemäß eine abstrakte Aussage über das Verhältnis zwischen Gnade und Wille an sich. In der konkreten Wirklichkeit ist das seelische Leben viel verwickelter. Unter Umständen hat der Katholik, der von der Kirche Abschied nimmt, nie echten Glauben gehabt, oder er befindet sich in inneren Schwierigkeiten, in denen er nur meint, keinen Glauben zu haben. Im Mittelalter hatte man für diese psychologischen Aspekte des Glaubensaktes noch kein Verständnis. Die Tatsache, daß

¹² Wie Kardinal Joseph Ratzinger in seiner Rede vom 13. Juli 1988 vor den Bischöfen von Chile erklärte, ist seit dem II. Vatikanum die Einschätzung der katholischen Wahrheit als von Gott für alle Menschen bestimmte Wahrheit in bedauerlicher Weise gesunken, woraus sich eine völlige Verkenning der Missionsaufgabe der Kirche ergeben hat.

einer erklärte, er könne dies und jenes nicht glauben, was das Lehramt ihm vortrug, galt als sündhafter Abfall von der Kirche. Die Kirche hat zwar heute für die psychischen Verwicklungen des Glaubenslebens ein offenes Verständnis. Sie steht aber auf dem Standpunkt, daß das Glaubensleben eine intensive Pflege braucht in Gebet und treuer Erfüllung der göttlichen und kirchlichen Gebote. Der Gläubige hat die Pflicht, alles zu tun, um seinen Glauben zu bewahren. Jedenfalls kann die Kirche theologisch nicht von der Lehre ablassen, daß der Gläubige keine moralische Freiheit besitzt, seinen katholischen Glauben aufzugeben. In diesem Sinn die bündige Erklärung von Thomas von Aquin: »Den Glauben anzunehmen, ist Sache des Willens, den bereits angenommenen Glauben zu bewahren, ist eine Notwendigkeit.«¹³

Kann man bei dieser Sachlage vom Standpunkt der katholischen Theologie aus dem staatlichen Gesetzgeber die Vollmacht zuerkennen, innerhalb seines Rechtsbereiches die Freiheit allgemein, auch für die schon katholisch Glaubenden, zu proklamieren?

Im katholischen Staat des Mittelalters sah man im Abfall von der Kirche zugleich eine Revolte gegen die Gesellschaft. Im selben Sinn beurteilte man sonstige schwere Vergehen gegen die Religion wie z.B. die Blasphemie. Die Theologen hatten keine Hemmungen, die Todesstrafe für Blasphemie parallel zur Majestätsbeleidigung als gerecht zu verteidigen.¹⁴ Die Behauptung, die Todesstrafe habe in diesem Fall in keiner Weise etwas mit Aufruhr gegen die Gesellschaft zu tun, sondern sei rein theologisch begründet¹⁵, trifft wohl nicht ganz die Sache. Es ist richtig, daß die Blasphemie nicht wegen einer vermeintlichen Ansteckung der anderen Gesellschaftsglieder unter Todesstrafe stand, wohl aber deswegen, weil man in ihr die Beleidigung des höchsten Wesens sah und sie daher der Majestätsbeleidigung des höchsten irdischen Herrschers zumindest gleichstellte. Es ist zudem zu berücksichtigen, daß die Blasphemie damals das religiöse Empfinden der gesamten Gesellschaft in schwerster Weise verletzte, jedenfalls die Grundfesten der öffentlichen Moral des mittelalterlichen Staates erschütterte. Blasphemie wird auch heute noch – bei uns natürlich mit anderen Maßnahmen – geahndet, wenn das religiöse Empfinden eines Teils der Gesellschaft verletzt wird. Im übrigen wurde ganz allgemein die Häresie als Blasphemie bezeichnet. Wie empfindlich die Bevölkerung auf Häresie reagierte, beweist eine Tatsache aus dem Jahr 1144. Anlässlich eines theologischen Disputes in Köln mit Häretikern drang die Menge in den Saal ein und schleppte die Häretiker ins Freie, um sie dort zu verbrennen.¹⁶

Wenn nun von seiten der Kirche der Abfall vom katholischen Glauben nicht freigegeben werden kann, dann stellt sich im Zusammenhang mit der Konzilerklärung die Frage, ob die Kirche heute noch darauf besteht, daß die Zugehörigkeit zur Kirche eines bisher Gläubigen auch zivilrechtlich festgenagelt werden sollte, soweit dies noch irgendwie möglich ist. Die Frage erscheint zwar illusorisch, weil die Kirche heute diesen Einfluß auf das Zivilrecht nicht mehr hat. Es geht in der Frage jedoch um die innere Einstellung der Kirche, ob sie einem Katholiken, wenn auch nicht die moralische, so

13 *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.8 ad 3.

14 Thomas von Aquin, *Super IV lib. Sententiarum*, d.13, q.2, a.3 sol.

15 Vgl. E.-W. Böckenförde, Erklärung über die Religionsfreiheit. Münster 1968, S. 6, im Anschluß an J. Leclerc, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation. Stuttgart 1965, S. 154.

16 Vgl. die Referenzen bei J. Leclerc, ebd., S. 156.

doch die zivilrechtliche Freiheit zubilligt, seine Zugehörigkeit zur Kirche zu kündigen. Das ist durchaus keine illusionäre Frage. Auf dem Gebiet des Eherechts haben wir ein erhellendes Beispiel dieses Sachverhalts. Wie E.E. Scheftelowitz¹⁷ nachweist, übernimmt und sanktioniert der Staat in zwei Drittel aller Länder der Gegenwart das religiöse Eherecht der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Eine katholisch geschlossene Ehe ist darum in einem solchen Fall auch zivilrechtlich nicht lösbar. Ein eklatanter Fall für die Verflechtung des religiösen Bekenntnisses mit dem bürgerlichen Recht. Ist nun der Katholik in einem solchen Staat benachteiligt, weil seine Ehe nicht wie die eines Protestanten geschieden werden kann? Der Staat sieht darin keine Ungleichheit in der Behandlung, weil jeder entsprechend den von ihm geschlossenen Verträgen behandelt wird.

IV. DIE STAATSRECHTLICHE SEITE DER RELIGIONSFREIHEIT

Im mittelalterlichen *Orbis catholicus* galt die von Thomas von Aquin¹⁸ formulierte Regel, daß derjenige, der einmal den katholischen Glauben angenommen hat, zur Treue gezwungen werden müsse. Das Konzil nimmt nun von dem aus dem modernen Staat nicht mehr wegzudenkenden weltanschaulichen Pluralismus Kenntnis. Deswegen sagt es (Nr. 1): Die Menschen »beanspruchen« die religiöse Freiheit als Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft. Es hält aber an der überlieferten katholischen Lehre von der moralischen Pflicht hinsichtlich der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi fest. Es kann den Schritt in die zivilrechtliche Religionsfreiheit eines jeden machen, weil nur auf diesem Weg Ordnung zustandekommt und vor allem auch die katholische Kirche selbst Bewegungsfreiheit erhält. Aus diesen *rechts- und ordnungspolitischen Gründen* verlangt es für alle das Recht der freien Wahl des religiösen Bekenntnisses. Dies ist der Sinn des Satzes: »Da nun die religiöse Freiheit, welche die Menschen zur Erfüllung der pflichtgemäßen Gottesverehrung beanspruchen, sich auf die Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft bezieht, läßt sie die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet« (Nr. 1) Das *Neue* in der Konzilsklärung von der Religionsfreiheit ist einzig, daß jetzt auch die Katholiken für den zivilrechtlichen Sektor – nicht aber für den moralischen und darum auch nicht für den kirchlichen Bereich – freigelassen sind. Die Kirche kann ohnehin nicht in die Seele hineinschauen, um zu erkennen, inwieweit der Abfall schuldhaft ist. Sie schließt sich somit dem allgemeinen Sprachgebrauch an, gemäß dem die Menschen im Grunde immer nach Wahrheit Suchende sind. Die allgemeine Formulierung, daß unterschiedslos alle im Staat das Recht auf freie Wahl der Religion haben sollen, entsprach einer rechts- und ordnungspolitischen Intention und sollte auch nur in diesem Sinn verstanden und in keiner Weise mit der theologischen Beurteilung vermischt werden. *Gegenüber dem Staat, dem kein Urteil über die Gnadenordnung zusteht, noch zustehen kann, hat jedermann ein Recht auf Religionsfreiheit.* Er darf also

17 E.E. Scheftelowitz, Das religiöse Eherecht im Staat. Köln 1970.

18 Vgl. *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.8 ad 2.

nicht gezwungen werden. Die Zugehörigkeit zur Kirche, die er gewählt hat, gilt gegenüber dem Staat nicht wie ein Ehevertrag.

Damit dürfte das Bedenken behoben sein, daß die Konzilserklärung zu spärlich die eigentlich theologische Sicht berücksichtigt habe. Gewiß hätte man vielleicht erwarten können, daß das Konzil davon spräche, wie der Suchende den Weg zur Kirche als der Trägerin der Offenbarung finden kann. In den Schriften der Lefebvre-Bewegung wird vor allem dieser Mangel beklagt und kritisiert, daß die Konzilserklärung nichts darüber sagt, wie die Kirche im modernen Pluralismus ihren Anspruch noch zur Geltung bringen könne, die von Christus eingesetzte Verkünderin der wahren Religion zu sein. Die Tatsache, daß die Menschheit in die Erbsünde verwickelt ist, legt den Gedanken nahe, daß der katholischen Kirche als der von Christus berufenen Institution, die Menschheit auf den Weg Christi zu führen, eine gewisse Präponderanz in der religiösen Instruktion zugesprochen werden dürfte. Auf diese Präponderanz verzichtet nun die Kirche tatsächlich gemäß dem Konzil, und zwar aus klugem Ordnungsdenken heraus, weil sonst in dem rein weltlichen Staat durch ein dem rationalen Denken nicht zugängliches übernatürliches Ordnungsdenken Ungleichheiten entstehen würden. Von der Kirche, also vom Glauben aus gesehen, ist dieser Verzicht als Ausdruck der *Toleranz* gegenüber einem nicht aufhebbaren Faktum zu bezeichnen. Die von Pius XII. in der Ansprache an den *Verband der katholischen Juristen Italiens* vom 6. Dezember 1953 dargelegte religiös-sittliche Toleranzformel¹⁹ hat darum auch nach dem II. Vatikanum ihre volle Gültigkeit und ist nicht überholt, wie behauptet worden ist. Von jeher hat sich die Kirche zu dem von Christus gelehrtten Prinzip bekannt, daß man das Unkraut im Weizenfeld nicht vor der Ernte ausrotten solle, obwohl man im Mittelalter mit Augustinus und Thomas meinte, dieses Abwarten gelte nur dann, wenn man Unkraut nicht ohne Gefahr für den Weizen trennen könne.²⁰ Doch handelt es sich hier um einen anderen Zusammenhang, nämlich um die allgemeine rechtliche Ordnung. Gemäß Thomas von Aquin müssen die menschlichen Gesetze mit der Unvollkommenheit der Menschen rechnen. Ihr Maßstab kann darum nicht der vollkommene Mensch sein.²¹ Mit Augustinus erklärt Thomas²², das menschliche Gesetz gestatte vieles und lasse vieles durchgehen, was durch die göttliche Vorsehung bestraft wird. Auf die Religionsfreiheit angewandt, heißt dies: Im menschlichen Bereich, der einzig durch die bloße Vernunft geregelt wird, kann man vom theologischen Standpunkt aus die rechtliche Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften in einer pluralistischen Gesellschaft zulassen (als Recht tolerieren), obwohl diese Gleichstellung, übernatürlich-moralisch beurteilt, nicht dem Ideal entspricht, ja man *muß* sie sogar zulassen, weil nur so Ordnung in einem weltanschaulich zerrissenen Staat möglich ist.

Zu beachten ist allerdings, daß diese Gleichstellung sich nur auf die Freiheit aller von Zwang von seiten des Staates bezieht. Dem Staat wird aufgetragen, das religiöse Leben der Bürger anzuerkennen und zu begünstigen (Nr. 3). Im Hintergrund dieser Aufforderung steht der Gedanke Leos XIII., daß einzig die Religion die moralischen

19 Vgl. A. F. Utz/J. F. Groner (Hrsg.), a. a. O., Nr. 3978.

20 Vgl. *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 1 ad 1.

21 Vgl. ebd., I-II, q. 96, a. 2.

22 Vgl. ebd., I-II, q. 96, a. 2 ad 3.

Bedingungen schaffe, die Einheit eines Staatsgebildes zu garantieren und den Gehorsam der Bürger gegenüber den Gesetzen wirksam zu motivieren. Im besonderen wird durch das II. Vatikanum vom Staat erwartet, daß er geheimen Manipulationen vorbeuge, durch welche das Recht der Religionsfreiheit aller unterlaufen werden könnte. Der Staat soll nicht willkürlich und in unbilliger Weise einer Partei Vorteile gewähren, sondern »nach rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung entsprechen«, vorgehen (Nr. 7). Bezüglich der Propaganda, welche einzelne Religionsgemeinschaften für ihre Glaubensüberzeugung tätigen, wird gefordert, man müsse sich »bei der Verbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Gebräuchen allzeit jeder Art von Betätigung enthalten, die den Anschein erweckt, als handle es sich um Zwang oder um unehrenhafte oder ungehörige Überredung, besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft. Eine solche Handlungsweise muß als Mißbrauch des eigenen Rechtes und als Verletzung des Rechtes anderer betrachtet werden« (Nr. 4). Mit Geld kommt man überall an, vor allem bei Armen. Mit dem Geld der Saudis werden Moscheen gebaut, wo es – wie z.B. in Afrika – noch wenige Mohamedaner gibt, um auf diese Weise weitere Glaubensgenossen anzulocken. Auch in europäischen Ländern fließt das Geld der Saudis in solche Bauten. Für die sorgenbeladenen Regierungen eine willkommene Gelegenheit, die Arbeitslosigkeit bekämpfen zu können. Daß eine solche Invasion des Islams in unsere Kulturkreise in ferner Zukunft nachteilig werden könnte, wird momentan nicht bedacht, sondern erst festgestellt, wenn einmal gegen alle Toleranz der Islam Kultur und Politik beherrscht. Jedenfalls ist es bislang den Christen nicht gestattet worden, in ausgesprochen islamischen Ländern Kirchen zu bauen und ihren Glauben zu propagieren. Die erwähnte Mahnung des II. Vatikanums bezüglich der Ausbreitung religiöser Überzeugungen hat, wie man sieht, eine heikle, kaum lösbarere Frage angerührt, die sich mit der Religionsfreiheit auf politischer Ebene stellt: Wie kann man vermeiden, daß die Religionsfreiheit zum Instrument gesellschaftspolitischer und staatspolitischer Umwälzungen eingesetzt wird? Wer in Madrid fragt, warum nach Ablösung des Franco-Regimes weiterhin eine breite Allee den Namen »Avenida del General Perón« trage, wird daran erinnert, daß nach dem Zweiten Weltkrieg die USA dem hungernden Spanien Weizen anboten unter der Bedingung der Einführung der Religionsfreiheit, worauf Franco zum Schutz des Glaubens der vielen in Armut darbanden Analphabeten des Südens ablehnte und dann von Perón die Lieferung bedingungslos erhielt. Die Religion als Grundlage eines echten sozialen Konsenses ist stets in Gefahr, als Instrument rein politischer Ziele mißbraucht zu werden. Diese Erkenntnis hat die Gesellschaftspolitik des Mittelalters in der Verteidigung des katholischen Staates dominiert.

Zusammenfassung und Rückblick auf die Tradition

Das Konzil spricht immer nur von der Freiheit von äußerem Zwang hinsichtlich der Annahme des Glaubens und des Beharrens im Glauben. In keiner Weise meint es Freiheit von der Verpflichtung, die Wahrheit anzunehmen. Im Gegenteil unterstreicht es ausdrücklich diese Verpflichtung. Der Mensch ist also gegenüber der Wahrheit innerlich nicht frei. Vielmehr durchzieht unterschwellig der Gedanke von der Befreiung durch die Wahrheit, vor allem durch die Wahrheit des katholischen Glaubens, das ganze

Dokument. Das Konzil steht darum auch auf dem Standpunkt, daß der Gläubige, der einmal den katholischen Glauben als Wahrheit erkannt hat, verpflichtet ist, diesem treu zu bleiben.

Die früheren Päpste, auf die eingangs hingewiesen wurde, sahen sich einer geistigen Welt gegenüber, die mit ausgesuchter Schläue die katholische Auffassung von Sittengesetz und Religion bekämpfte. In einem Atemzug wurde die Freiheit der Religion von staatlichem Zwang zusammen mit der willkürlich-moralischen Freiheit in Fragen des Glaubens und der Sitte gefordert. Dies wird z.B. deutlich, wenn man den oben nach Art der Kritiker nur halb zitierten Satz aus *Quanta cura* ganz zur Kenntnis nimmt: »Von dieser falschen Auffassung der Gesellschaftsordnung aus begünstigen sie (die Gegner der Kirche) weiter jene irriige Ansicht, die der katholischen Kirche und dem Seelenheile höchst verderblich ist und von Unserm unmittelbaren Vorgänger Gregor XVI. als ›Unsinn‹ erklärt wurde, nämlich ›die Freiheit des Gewissens und die Gottesverehrung seien jedes einzelnen Menschen Eigenrecht, das in jedem Staat mit ordentlicher Verfassung gesetzlich umschrieben und gewahrt werden müsse, und die Bürger hätten ein Recht auf jede beliebige Freiheit, die weder durch kirchliche noch staatliche Hoheit eingeschränkt werden dürfe, sie sollten vielmehr ihre Meinung in Wort und Schrift oder sonstwie öffentlich verkünden und verbreiten können.«²³ Kurz gesagt, es ging den früheren Päpsten darum, gegen eine uneingeschränkte, nicht nur rechtliche, sondern auch moralische Freiheit, die der Willkür gleichzustellen ist, Stellung zu nehmen. In dieser Hinsicht hat der frühere Lefebvre-Gefolgsmann Dominique-Marie de Saint-Laumer die Kontinuität der päpstlichen Lehre von der Religionsfreiheit bis zum II. Vatikanum in seiner Schrift *Le droit à la liberté religieuse et la liberté de conscience*²⁴ korrekt und tiefgründig dargestellt. Das II. Vatikanum spricht befürwortend einzig von einer (im Rahmen der öffentlichen Ordnung) beschränkten *rechtlichen* Freiheit in der Wahl der Religion. Diese Eingrenzung der Problematik der Religionsfreiheit war in den Zeiten Gregors XVI., Pius' IX. und Leos XIII. noch nicht spruchreif. Mit diesem Umstand hängt auch die verschiedene Stellungnahme zum katholischen Staat zusammen.

V. RELIGIONSFREIHEIT IM »KATHOLISCHEN STAAT«

Die Konzeption eines Weltanschauungsstaates, in dem es einen staatlichen Zwang bezüglich der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion geben soll, wurde vom Konzil eindeutig abgelehnt. Ein leiser Hinweis auf eine weltanschaulich oder religiös einheitliche Gesellschaft und damit auf die Problematik eines katholischen Staates findet sich in Nr. 6 der Konzilserklärung: »Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk 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 religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird.« Damit sind zwei Dinge ausgesprochen:

23 Vgl. A. F. Utz/ B. von Galen (Hrsg.), a.a.O., Nr. II 29.

24 Ballée 1987.

1. Es ist denkbar und damit auch anerkannt, daß ein Staat, in dem ein bestimmtes Glaubensbekenntnis dominiert, in gewisser Weise dieses religiöse Bekenntnis begünstigen kann;
2. daß aber auf jeden Fall die Freiheit der Wahl und der Ausübung eines anderen Bekenntnisses gewahrt sein muß.

Damit ist im Grund das Wesentliche über den heute noch möglichen katholischen Staat gesagt.

Die katholische Theologie hat sich den katholischen Staat nie als ein Staatsgebilde vorgestellt, in dem ein Nicht-Katholik zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen worden wäre. Bezüglich der Juden und Ungläubigen, sagt Thomas²⁵, »hat die Kirche kein geistliches Urteil auszusprechen. Sie hat sie nur auf weltlichem Gebiet zu verurteilen, falls sie, wenn sie unter Christen leben, sich ein Vergehen zuschulden kommen lassen, das ihre Bestrafung durch die Gläubigen auf weltlichem Gebiet begründet.« In dieser Hinsicht brauchte das II. Vatikanum keine Korrektur früherer Doktrin vorzunehmen.

Anders verhält es sich bezüglich der Beurteilung der gesellschaftspolitischen Lage. Im *Orbis catholicus* war man um den sozialen Konsens besorgt, der im katholischen Glaubensbekenntnis zum Ausdruck kam. Wie schon dargelegt, konnte man nicht begreifen, daß ein Katholik ohne Sünde wider den Heiligen Geist vom Glauben abfallen konnte. Der Abfall vom Glauben war zugleich ein Ansturm gegen die Grundfeste, welche die gesellschaftliche und staatliche Einheit garantierte. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Vorgehen gegen Glaubensabtrünnige auch durch psychologisches Mißverstehen hervorgerufen war. Wie ebenfalls erklärt, hat sich die Kirche heute für die staatsrechtliche Ordnung mit dem Pluralismus der Anschauungen abgefunden. Es handelt sich in keiner Weise um eine dogmatische Wendung, sondern lediglich um die Interpretation einer neuen gesellschaftspolitischen Situation.

Heißt dies nun, daß die Kirche oder die katholischen Christen auf jeden Einfluß auf die Rechtspolitik verzichten müssen? Wir alle wissen zur Genüge, daß jede Partei einem Grundsatzprogramm verpflichtet ist. Darin spielt auch die Religion eine Rolle, selbst dann noch und sogar erst recht, wenn erklärt wird, man verhalte sich jeder Religion gegenüber neutral. Da jeder Mensch eine Weltanschauung hat, und wäre es »nur« der Neutralismus oder der Nihilismus, ergeben sich immer Folgen für bestimmte gesellschaftspolitische Fragen. Man braucht nur an die Abtreibung oder die Gentechnologie zu erinnern. Es ist darum in einer Gesellschaft, die mehrheitlich katholisch ist, unvermeidlich und selbstverständlich, daß das katholische Bekenntnis in gewisser Hinsicht, z.B. im Schul- und Bildungswesen, begünstigt wird, ohne natürlich die Freiheit der anderen zu unterbinden oder das Prinzip der gerechten Verteilung zu mißachten. Die religiösen Minderheiten haben auch in einer überwiegend katholischen Gesellschaft ihr Existenzrecht zu beanspruchen. Dies gilt auch für den Fall, daß einzig die katholische Glaubensgemeinschaft öffentlich-rechtliche Anerkennung genießt. Von Bevorzugung oder Benachteiligung kann hier nicht gesprochen werden, weil jeder Religionsgemeinschaft nicht nur die Entfaltungsfreiheit, sondern auch entsprechend ihrer zahlenmäßigen Größe die Teilhabe an öffentlichen Mitteln garantiert sind. Wie es einen

25 Vgl. *Summa Theologiae*, II-II. q.10, a.9.

liberalen Staat gibt, von dem man nicht weiß, ob er außer dem in der formalen Freiheit begründeten nihilistischen Pragmatismus noch ein Wertprogramm zustande bringt, und wie es einen sozialistischen Staat gibt, der in seiner angeblichen Neutralität mindestens genauso wie der liberale die Religion in die Privatsphäre abdrängt, wenn nicht sogar unterdrückt, so kann es auch einen an religiösen Werten orientierten Staat geben. Jedenfalls war man bislang in Europa der Auffassung, daß die Kultur von der christlichen Tradition getragen war. Wenn man schon die pluralistische Demokratie mit ihrem Mehrheitsprinzip, in dem selbstverständlich auch das Recht der Minderheiten beschlossen ist, als die große politische Entdeckung feiert, dann muß man auch der katholischen Mehrheit das Recht zubilligen, das Gemeinwohl der staatlichen Gemeinschaft zu bestimmen. Aus dem Konzilstext geht eindeutig hervor, daß diese demokratische Regel anerkannt ist. In diesem modernen katholischen Staat sind im Vergleich zur mittelalterlichen Vorstellung nur drei Ideen neu:

1. der völlige Verzicht auf rechtliche Maßnahmen gegen Glaubensabtrünnige;
2. die Begünstigung aller religiösen Gemeinschaften wegen ihrer Bedeutung für die Gesellschaftsmoral, natürlich entsprechend der Zahl ihrer Gläubigen;
3. die Inkaufnahme eines eventuellen Wechsels der Mehrheit.

Alle anderen Gesichtspunkte sind gleich geblieben:

1. es wird niemand zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen;
2. die verschiedenen nicht-katholischen Religionsgemeinschaften haben Kultfreiheit.

Die Begünstigung aller religiösen Gemeinschaften durch die Staatsgewalt war im Mittelalter keine Fragestellung, weil es weder Demokratie noch Pluralismus der Weltanschauungen gab.

Was die Kultfreiheit oder gar Begünstigung aller religiösen Gemeinschaften betrifft, so dürfen wir modernen Demokraten keinen Stein auf das Mittelalter werfen. In der als mustergültig betrachteten Demokratie der Schweiz war es z.B. in den ersten zwei Jahrzehnten dieses Jahrhunderts im Kanton Basel-Stadt den Katholiken nicht gestattet, außerhalb des Kirchengebäudes eine kirchliche Prozession abzuhalten, noch Religionsunterricht in der Schule zu erteilen. Heute ist die Frage obsolet geworden, nachdem die Katholiken nicht mehr zur Minderheit gehören. In neuester Zeit hat die überwiegend protestantische Genfer Bevölkerung dagegen aufgebeht, daß ein katholischer Bischof in Genf zu residieren beabsichtige, weil dies der calvinischen Tradition der Stadt widerstrebe, während man andererseits spontan den Bau einer Moschee in Kauf nahm. Es ist nun einmal unabweislich, daß die religiösen Minderheiten sich mit einer weniger einflußreichen Stellung in der sozialen Umwelt abfinden müssen, wenn nur ihr Grundrecht der freien Ausübung des religiösen Bekenntnisses gesichert ist und ihre Existenz in der anders gearteten Gesellschaft entsprechend geachtet wird.

Die Frage der Religionsfreiheit ist, wie man sieht, in der Praxis nicht so einfach. Die enge Beziehung zwischen Religion und Kultur stellt Probleme, die mit der verbalen Garantie der Religionsfreiheit nicht gelöst sind. Weil die Religionsfreiheit zugleich eine Kulturfrage ist, müssen die Bürger, sowohl diejenigen, welche die Mehrheit für sich haben, wie die Bürger der Minderheiten sich auf eine gemeinsame Formel friedlich einigen. Dies scheint allerdings schwer zu sein, wie die politisch-religiösen Auseinandersetzungen in Genf beweisen. Diese Probleme werden sich in ferner Zukunft noch vergrößern, wenn einmal die Mohammedaner, ganz abgesehen von der Zunahme der Einwanderer, schon allein aufgrund ihrer höheren Geburtenziffer die Oberhand gewon-

nen haben. Zur Zeit befinden sich unter den 100 000 Mohammedanern in der Schweiz 5 000 Schweizer Konvertiten. Die Zahl der Schweizer Mohammedaner wird nicht allein aufgrund der Konversionen, sondern vor allem auch durch die mit den Jahren wachsende Einbürgerung der Türken steigen. Diese Tatsache wird die christliche Bevölkerung vor Fragen stellen, deren Schwere sie noch nicht zu ahnen vermag, da sie mit einer Religionsgemeinschaft in Konkurrenz treten wird, die ein ganz anderes Verhältnis zur Toleranz hat, als man es sich bis dahin vorstellte.

Die mittelalterliche Gesellschaft war eine elitäre Gesellschaft. Die katholische Kirche stellte die geistige Elite. Man kann es ihr, die sich als legitime Trägerin der göttlichen Offenbarung betrachtet, nicht verübeln, daß ihre Repräsentanten für sich den Anspruch auf Führungskompetenz erhoben. Aus dieser Gesellschaftsstruktur ergab sich von selbst die Hochschätzung von gesetzlichen Maßnahmen zur Aufrechterhaltung einer bestimmten, dem Glauben entsprechenden Gesellschaftsmoral. Es war nicht Absicht der damaligen Elite, das Volk in Unwissenheit zu halten, um so leichter regieren zu können. Das Schulwesen war noch nicht so weit entwickelt, und konnte es auch nicht sein in einer ungeheuer arbeitsintensiven Gesellschaft.

Die modernen Gesellschaftstheorien nehmen weiten Abstand von jeder Befürwortung einer Elite, so daß ein Verteidiger einer Elite gleich mit der Betitelung »Demokratiefeind«, »Diktator«, »Totalitarist« u.s.w. abgetan wird. Wir leben heute wissenschaftlich in einer Ära der herrschaftsfreien Gesellschaft, sei diese nun von Marx oder von irgendeiner agnostizistischen Erkenntnistheorie inspiriert. Der Verlust der Wahrheit geht so weit, daß man moralische Normen nur als Fabrikate der Kommunikation betrachtet und darum auch von der »kommunikativen Kompetenz« (J. Habermas) oder allgemein einer Dialogethik spricht. Dahinter liegt die Idee eines gewissen Darwinismus, gemäß dem nicht nur die materielle, sondern auch die geistige Welt sich ziellos in einem dauernden Prozeß befindet. Das politische Substrat dieser Entwicklung ist die demokratisch organisierte Gesellschaft. Ihr traut man eine unendliche Lebensdauer zu. Man übersieht dabei aber, daß die Menschen nicht nur dialogisieren, sondern auch zufrieden und genügsam leben wollen. Und man vergißt, daß sie zudem einander neidvoll mißtrauen und obendrein jeder für sich seine eigene Lebensanschauung hat, die mit der der anderen nicht kompatibel ist, so daß der Diskurs mit Notwendigkeit in einen Interessenkampf ausartet. Das Ende dieses Kampfes wird dann die Oberherrschaft einer Gruppe sein, welche die anderen terrorisiert. Die Erfahrung aus der Geschichte belehrt uns, daß auf Zerfall einer Demokratie stets Diktatur folgte.

Wäre es bei dieser Aussicht nicht besser, wir würden auch in der Demokratie an eine vom Wert der Person überzeugte, moralisch hochstehende Elite denken, der wir das Vertrauen schenken können, die Gesellschaft zu führen? Herrschaft ist nicht in sich schlecht. Sie wird nur schlecht in der Hand einer moralisch minderwertigen Person. Wenn die Bedingung einer moralisch standfesten und religiös verwurzelten Elite gegeben ist, dann braucht man sich vor gesetzlichen Vorschriften, auch moralischer Natur, nicht zu fürchten. Doch ist diese Erkenntnis zur Zeit in unserer Demokratie noch nicht herangereift. Darum werden wir immer wieder mit einer moralisch blinden oder lahmen Staatsgewalt rechnen müssen.

Gesetzliche Vorschriften allein können höchstens den äußersten Rahmen gegen das Ausufern der Freiheiten setzen. Sie sind heute – vielleicht im Gegensatz zum tiefgläubigen Mittelalter – nicht imstande, moralisches Verhalten von innen her zu gestalten.

Diese Tatsache bedeutet für die katholische Kirche – und überhaupt für alle religiösen Gemeinschaften – die enorme Herausforderung, ihr Bekenntnis lebendig darzustellen, um auf diese Weise eine Erneuerung der Gesellschaftsmoral zu bewirken. Erst aufgrund dieses neuen Moralkonsenses wird es möglich sein, die Elite zu finden, der man die Lenkung des Staatswesens sorglos anvertrauen kann. Eine Gesellschaft, die aufgrund eines moralischen Konsenses ihre Identität gefunden hat, braucht sich vor Mißbrauch der Gewalt von seiten der von ihr gewählten Regierung nicht zu fürchten. Dieser Gedanke ist die bereits von Leo XIII. ausgesprochene und auch heute noch geltende Grundidee jeder Konzeption eines »katholischen Staates«.

Kirchenrecht im Gegensatz

Karl Neundörfers Beitrag zu einer Begründung des Kirchenrechts *

Von Reinhold Ahlers

»Den einen ist das Kirchenrecht ein tägliches Handwerkszeug, von dem sie wissen, wie es aussieht, und mit dem sie umzugehen verstehen, über das sie sich aber so wenig Gedanken machen, wie ein Bauer über seinen Pflug oder ein Arbeiter über seinen Hammer. Anderen ist es ein Land so unbekannt wie dem Holländer die Alpen oder dem Schweizer das Meer ... In Wahrheit ist das Kirchenrecht vielleicht der problematischste Punkt im Leben der Kirche – wenigstens für uns Menschen von heute.«¹ Diese Sätze wurden vor über 60 Jahren geschrieben, haben aber dennoch auch heute noch eine gewisse Aktualität. Diese Tatsache verleiht den Sätzen und ihrem Schreiber eine besondere Bedeutung. Der Autor ist Karl Neundörfer, der zum einen sicherlich zu denen gehört hat, denen das Kirchenrecht ein »tägliches Handwerkszeug« war, der aber andererseits wie kaum ein anderer in seiner Zeit darum bemüht war, Grund und Grenze des kanonischen Rechts aufzuzeigen, ein Anliegen, das heute als »theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts«² einen breiten Raum innerhalb der Kirchenrechtswissenschaft einnimmt.

Karl Neundörfer ist – hauptsächlich bedingt durch seinen frühen Tod im Jahre 1926

* Leicht überarbeitete Fassung des Vortrages bei der Promotion zum Doktor der Theologie am 14. Juli 1989 in Eichstätt.

1 K. Neundörfer, *Recht und Macht in der Kirche*, in: E. Michel (Hrsg.), *Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch*. Jena 1923, S. 52-63, hier S. 56.

2 Vgl. etwa P. Krämer, *Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils*. Trier 1977.