

# Die Neubeurteilung der Menschenrechte, namentlich der Religionsfreiheit, im und seit dem II. Vatikanum

*Johanna Rahner*

Das mir aufgegebenes Thema ist durchaus dazu geeignet, sämtliche mit dem Tagungstitel abzurufende Klischees zu erfüllen. Wie kein anderes theologisches Thema verbindet sich die Diskussion um die Menschenrechte – konkreter um die Religionsfreiheit – auf dem II. Vatikanischen Konzil mit Fragen nach Erneuerung und Reform, nach Verteidigung des Traditionellen und Reformverweigerung, nach einer neuen Sicht der Dinge und Kontinuität zum Alten in geradezu paradigmatischer Weise. Wir verfügen hier zugleich über alle Stereotypen, die solche Klischees zu begleiten pflegen: reformorientierte Gruppen, die untereinander um die Plausibilitäten ihrer Position ringen; eine reaktionäre Minderheit, die sich gegen alle Veränderungen sperrt, weil sie ihr Wahrheitsprivileg verteidigt; finstere Intrigen; dumme Zufälle und unerwartete Glücksmomente; politische Strategiespiele; eine durchaus auch manipulativ in Stellung gebrachte öffentliche Meinung und am Ende auch noch ein Schisma. Also: Alles, was das katholische Herz begehrt! Die meisten Bewertungen der und Kommentare zur Konzilserklärung zur Religionsfreiheit, »*Dignitatis humanae*« (DiH), benutzen daher in der Regel auch Superlative, um die Bedeutung dieses Dokuments zu umschreiben: Revolution, kopernikanische Wende, Meilenstein, Paradigmenwechsel, herausragende Errungenschaft, epochemachender Akt, aber auch das Tor, durch das der Rauch des Satans in die Mauern der katholischen Kirche eingedrungen sei. Warum löst die Erklärung zur Religionsfreiheit derartige Emotionen aus?

»*Dignitatis humanae*« ist – trotz seines den Dogmatischen Konstitutionen wie den Dekreten nachgeordneten Status' einer »*declaratio*«/»Erklärung« – beidseits des kirchenpolitischen Grabens zu Diskussion, Rezeption und Interpretation des Konzils ein Schlüsseldokument, das für

das Ganze des II. Vatikanums und seine Bewertung steht, der entscheidende Mosaikstein im Gesamtentwurf des Konzils, die *Catholica* modernetauglich zu machen oder eben zeitgeistig werden zu lassen. So ist es kein Wunder, dass

wichtige Weichenstellungen des Konzils, die in anderen Dokumenten getroffen wurden, im Bekenntnis zur Religionsfreiheit einen letzten Kulminationspunkt [finden]. Insofern überrascht es nicht, dass die Auseinandersetzungen um die richtige Interpretation der Konzilstexte und ihr Verhältnis zur vorkonziliaren Tradition mit besonderer Schärfe um die Rezeption von *Dignitatis humanae* geführt werden.<sup>1</sup>

Wollte man die Reaktions- und Interpretationsschemata von DiH systematisieren, ist die jüngst von Karl Gabriel et al.<sup>2</sup> vorgelegte Einteilung hilfreich und weiterführend. Gabriel unterscheidet vier mögliche Interpretationsschemata: die Extreme einer strikten Kontinuitäts- auf der einen bzw. einer strikten Diskontinuitätsthese auf der anderen Seite, dazwischen liegt die erweiterte Kontinuitäts- und die erweiterte Diskontinuitätsthese, die zugleich aber auch als Mischformen existieren können.<sup>3</sup>

Die zur weiteren Differenzierung und Heuristik einzelner Ansätze hilfreiche Kategorisierung Gabriels sei kurz vorgestellt. »Eine strikte Kontinuitätsthese liegt vor«, so Gabriel,

wenn Brüche in der Lehre der Päpste und der Kirche in wesentlichen Fragen von vornherein ausgeschlossen werden, jedenfalls wenn die Lehre mit vergleichsweise hoher Autorität vorgetragen wird. [...] Päpste wie Gregor XVI. oder Pius IX. müssen sich in ihrem Widerspruch gegen Freiheitsrechte und Demokratie folglich auf einen anderen Gegenstand bezogen haben als

<sup>1</sup> Eberhard Schockenhoff, Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: Jan-Heiner Tück (Hrsg.), Erinnerung an die Zukunft. Das II. Vatikanische Konzil, Freiburg i.Br. <sup>2</sup>2013, 701-742, hier: 703.

<sup>2</sup> Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hrsg.), Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses, Paderborn 2013; vgl. auch: Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hrsg.), Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche, Paderborn 2016, bes. 113-196.

<sup>3</sup> Vgl. Karl Gabriel et al., Einleitung, in: Ders./Spieß/Winkler, Anerkennung (s. Anm. 2), 7-12.

die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Päpste seit Johannes XXIII (Gabriel et. al., 10).<sup>4</sup>

Eine Interpretation der Lehrentwicklung, »die die historischen Rahmenbedingungen von Aussagen besonders berücksichtigt, ohne Widersprüche in den konkreten Aussagen, etwa zwischen *Quanta cura* und *Dignitatis humanae*, abzustreiten«, könnte man dagegen als »erweiterte Kontinuitätsthese« bezeichnen.

Angenommen wird dabei, dass es eine Kontinuität im Wesentlichen gibt, die Lehre der Kirche in konkreten Fragen aber durchaus Diskontinuitäten aufweist. [...] Diskontinuität besteht insofern in der pauschalen Ablehnung liberaler Freiheitsrechte, Kontinuität in einer grundsätzlichen Offenheit für die Idee der Freiheit und auch für Freiheitsrechte, wenn sie Freiheit auch für die Kirche bedeuten (wie etwa im Fall der US-amerikanischen Variante des Liberalismus) und nicht die Beschränkung von religiösen Spielräumen (wie weitgehend im Fall der kontinentaleuropäischen Variante des Liberalismus in der Tradition der Französischen Revolution) (Gabriel et. al., 10f.).

Unverblümt als in der erweiterten Kontinuitätsthese wird nun aber »mit der erweiterten Diskontinuitätsthese eine Kontinuität für die Lehrentwicklung insgesamt nicht angenommen. Es gebe Beispiele in der Geschichte, die eindeutig einen kontradiktorischen Widerspruch markierten, darunter auch die Aussagen zur Religionsfreiheit«. Das alles läuft darauf hinaus,

dass die päpstlichen Verurteilungen des Liberalismus keine zeitlos gültige Lehrverkündigung sind, sondern unter ganz bestimmten historischen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen »ihre Zeit hatten« – und dementsprechend verändert wurden (und verändert werden mussten), als sich diese Bedingungen geändert hatten (Gabriel et. al., 11).

All diesen Harmonisierungsversuchen gegenüber sieht nun eine

strikte Diskontinuitätsthese [...] weitgehend von der Zeitbedingtheit der verschiedenen lehramtlichen Aussagen zur Religionsfreiheit ab und weist auf deren Widersprüchlichkeit hin. Im Hintergrund steht dabei ein Naturrechtsverständnis, das von der Unwandelbarkeit und Ungeschichtlichkeit jener

<sup>4</sup> Diese und die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf: ebd.

Aussagen ausgeht, die im Naturrecht begründet sind, was dann freilich auch für die Aussagen zur Religionsfreiheit vorausgesetzt werden muss. Der kirchenrechtliche (dogmatisch definiert oder nicht definiert) und der normative (Naturrecht oder nicht Naturrecht) Status der Aussagen wird kaum differenziert bewertet. Die strikte Diskontinuitätsthese wird aus zwei unterschiedlichen Perspektiven vertreten, nämlich gewissermaßen in einer »konservativen« und in einer »progressiven« Variante (Gabriel et. al., 11).

Erstere sieht dies als Beleg des Bruchs des II. Vatikanums mit der Tradition, letztere findet darin den Beleg der Möglichkeit einer auch ins Prinzipielle gehenden Veränderung der Lehrtradition.<sup>5</sup>

Was also für die einen der entscheidende Schritt »im Prozess der Annäherung der katholischen Kirche an die Moderne« ist, durch den »die Kirche ihre geistige und kulturelle Selbstisolation« überwand und so Anschluss gewann »an die bürgerliche Freiheitsbewegung des 19. Jahrhunderts, die zu den wichtigsten geistigen, kulturellen und politischen Wurzeln der gegenwärtigen Welt zählt«,<sup>6</sup> firmiert bei den anderen als Verrat an der Königsherrschaft Christi,<sup>7</sup> als endgültige Anbiederung der katholischen Kirche an den Zeitgeist, ja als Bruch mit der wahren

<sup>5</sup> A. a. O., 11.

<sup>6</sup> Schockenhoff, Recht (s. Anm. 1), 701.

<sup>7</sup> So das immer wieder wiederholte Stereotyp von Seiten der Traditionalisten, vgl. dazu z. B. Matthias Gaudron, Ein klarer Traditionsbruch: Die Religionsfreiheit des II. Vatikanums. Antwort auf Martin Rhonheimer, in: NOrd 65 (2011), 440-447, bes. 445.

»Sie haben Ihn entthront. Wen? Wer wurde entthront? Unser Herr Jesus Christus! Wer hat Ihn entthront? Die römischen Behörden! [...] Aus Rom haben wir ein Dokument erhalten, das dies erklärt! Der Staat ist in Sachen der Religion nicht kompetent. Er kann nicht entscheiden, welches die wahre oder die falsche Religion ist. Deshalb muss er es dulden, dass sich in diesem autonomen gesellschaftlichen Raum [...] alle religiösen Irrtümer entwickeln, egal welche. Der Mensch ist frei. Er ist frei, seine eigene Religion zu haben. [...] Es ist die Freiheit des Menschen gegenüber Gott. [...] Dies ist der Liberalismus mit seinen Geboten, seinen Menschenrechten, seinen laizistischen Vereinigungen und Staaten, und seinem laizistischen Unterricht ohne Gott. Gottlosigkeit. [...] Wie ist es möglich, dass sich die römischen Behörden zu diesem Liberalismus ermutigen? Sie bekennen sich zu diesem Liberalismus im Dekret über die Religionsfreiheit. [...] Rom ist in der Finsternis des Irrtums versunken« (Predigt von Erzbischof Marcel Lefebvre am 29.6.1987 in Ecône; zitiert nach: Klaus Unterburger, *Experientia* und *Historia*. Eine Diskussion der Theorie John Courtney Murrays [1904-1967] über die Wurzeln von *Dignitatis humanae*, in: Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler (Hrsg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn 2010, 177-195, hier: 177).

Lehrtradition, der letztendlich als Konsequenz nur den Bruch mit einer solchen Kirche haben kann, die eben nicht mehr die wahre katholische ist.

Für die einen verbindet sich daher mit der Zurückweisung eines positiven Bekenntnisses zur Religionsfreiheit das Festhalten am unaufgebbareren Alleinvertretungs- und damit ewig-gültigen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche als allein Seligmachende, und nur der Wahrheit (die natürlich alleiniger Besitz der Catholica ist) gebührt das Recht der Freiheit, dem Irrtum können keinerlei Rechte zukommen; damit ist die entscheidende Grenzziehung und der entscheidende Unterschied zwischen dem »wir« und »den anderen« benannt. Für die anderen steht das Zugeständnis der Religionsfreiheit genau für die theologisch notwendige, zeitgeschichtlich unumgehbare Selbstrelativierung der Katholischen Kirche und die Aufgabe genau dieses Alleinvertretungsanspruches in seiner absoluten und exklusiven Variante des alleinigen Besitzes der Wahrheit. Und so wird die Erklärung zur Religionsfreiheit für die meisten zum Testfall »für den Willen des Konzils, zu einem neuen Stil der kirchlichen Lehrverkündigung zu finden«;<sup>8</sup> ja zum »Prüfstein« für die kirchliche Menschenrechtskonzeption im Allgemeinen.<sup>9</sup> Und dafür liefern uns bereits Artikel 1 und 2 von DiH erste, aber entscheidende Hinweise.

### *1 »Dignitatis humanae« im Kontext des Konzils und im Streit der Interpretationen*

So setzt Art. 1 bei der Begründung des Anlasses der Erklärung mit einem heuristischen Novum mit hermeneutischer Relevanz ein:

Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewusstsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewusstsein der Pflicht geleitet. [...] Das Vatikanische Konzil wendet diesen Bestrebungen seine besondere Aufmerksamkeit zu in der Absicht, eine Erklärung darüber abzugeben, wie weit sie der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechen, und deshalb befragt es die

<sup>8</sup> Schockenhoff, Recht (s. Anm. 1), 701.

<sup>9</sup> Vgl. Marianne Heimbach-Steins, Anerkennung der Religionsfreiheit. Ein Prüfstein der kirchlichen Menschenrechtsrezeption, in: Theologica 3 (2013), 49-66.

heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht (DiH 1).

Wie die Konzilserklärung zum »Verhältnis der Katholischen Kirche zu den nicht christlichen Religionen« (»Nostra aetate«) nimmt auch die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit zunächst einmal den wechselnden Kontext, die Veränderung der Welt und das Bewusstwerden der Welt als Gemeinschaft zum Ausgangspunkt, ja Anlass der nun einsetzenden Überlegungen: »Lehraussagen und Texte stehen nicht ›in sich‹, sondern verstehen sich erst in Wechselwirkung mit den geschichtlichen, gesellschaftlichen und religiös-kulturellen Rezeptionsbedingungen einer jeden Gegenwart«. <sup>10</sup> Der Anlass kommt *ad extra* und verursacht den Blick *ad intra*, der Neues hervorbringt und zugleich diese mit dem Alten in Einklang zu bringen versucht. Das geht konform mit der Grundperspektive des Konzils als Ganzer.

Die Grundperspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Kirche wechselt von einer Binnensicht in die einer Außensicht. Die Kirche entdeckt die Welt »da draußen« als relevanten »locus theologicus«. <sup>11</sup> Eine rein binnenkirchliche Identitätssuche und -findung scheint fürderhin ausgeschlossen. Im Gegenteil! Die entscheidende Identitätsfindung der römisch-katholischen Kirche geschieht angesichts dieser neuen Situation in herausfordernder Weise gerade »dort draußen«. Eine doppelte Wesensbestimmung der Kirche durch das Konzil als einer der Welt zugewandten Kirche – in der Welt und zugleich nicht von der Welt – führt zu einer veränderten Identität von Kirche; sie betont ihr ex-zentrisches Wesen.

Da ist *zum einen* die Wesensbestimmung von Kirche als Sakrament, konkret als Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes (LG 1). Als »durchgehende Denkstruktur« legt der ekklesiologisch zugespitzte Sakramentsbegriff die doppelte Bezogenheit von Kirche zu Gott und zur Welt offen und reflektiert die heilsgeschichtliche Funktion von Kirche. Die Heilssendung der Kirche hat eine »vertikale« und eine »horizontale« Ebene, die als solche aber nicht voneinander zu trennen sind. In beidem ist Kirche »Objekt« und »Medium« des Wirkens Gottes in der Welt. Die Gemeinschaft der Glaubenden hat ihren Zweck nicht in sich

<sup>10</sup> A. a. O., 49.

<sup>11</sup> Hans-Joachim Sander, Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotropie, in: HThK VatII 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg i.Br. 2006, 186-200, hier: 198.

selbst, sondern in ihrer Sendung zum Heil für alle Menschen. Dabei wird aber deutlich: Der Lebens- und Aktionsraum des Wissens der »Kirche« ist nicht mehr der abgeschlossene Raum der (römisch-katholischen) Christenheit, sondern die Menschheit als ganze (vgl. GS 2). Hier tritt Kirche freilich nicht mehr herrschaftsvoll auf, sondern lässt sich in Dienst nehmen (vgl. GS 3).

Daraus ergibt sich nun das *zweite zentrale Element* konziliarer Ekklesiologie: ein verändertes Bestimmungsverhältnis von Kirche und Welt, wie dies gerade die Pastoralkonstitution des Konzils »Gaudium et spes« explizit durchbuchstabiert (vgl. GS 1). Die Nöte und Gefährdungen der Menschheit, deren Grundcharakteristika explizit benannt werden, sind der äußere Impuls dieses Dialogs. Dazu gehört für die Kirche aber auch, sich ein angemessenes Bild von der Situation zu machen, eine Bestandsaufnahme der Welt, in der sie selbst existiert und in der und für die sie ihre Sendung zu vollziehen hat:

Zur Erfüllung ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen (GS 4).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass von nun an Selbstverständnis und Aufgabenbeschreibung, aber auch das Wissen der Kirche nicht gegen diese Welt, sondern nur noch zusammen mit ihr zu definieren sind. Denn der Dienst der Kirche ist der Dienst an der Welt, und dieser kann nicht unbeeinflusst von dieser Welt geschehen. Kirche ist mit der ganzen Menschheit gemeinsam auf dem Weg und erfährt mit ihr das gleiche Geschick. Das Verhältnis zur Welt ist ein dialogisches; d. h. das sich gegenseitig Öffnen, Kennenlernen, Austauschen:

Als Zeuge und Künder des Glaubens des gesamten in Christus geeinten Volkes Gottes kann daher das Konzil dessen Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der dieses ja selbst eingefügt ist, nicht beredter bekunden als dadurch, dass es mit ihr in einen Dialog eintritt über all diese verschiedenen Probleme; dass es das Licht des Evangeliums bringt und dass es dem Menschengeschlecht jene Heilskräfte

bietet, die die Kirche selbst, vom Heiligen Geist geleitet, von ihrem Gründer empfängt (GS 3).

Dieser Dialog ist von der Grundidee eines gegenseitigen Gebens und Nehmens geprägt:

Zugleich ist [die Kirche] der festen Überzeugung, dass sie selbst von der Welt, sei es von einzelnen Menschen, sei es von der menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann (GS 40).

Daher muss sich die Kirche der Welt und der dort sichtbar werdenden »Zeichen der Zeit« zuwenden.

Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt. Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann (GS 44).

Die doppelte Wesensbestimmung der Kirche durch das Konzil als der Welt zugewandt – d. h. in der Welt und zugleich nicht von der Welt – führt indes notwendig zu einer veränderten Identität von Kirche. Es ist nicht mehr die Frage, ob wir für die Sorgen und Nöte der da draußen das Allheilmittel auf ewig gepachtet haben und es der Welt zu ihrem Heil nur noch um die Ohren hauen müssen. Im Konzil wird die bleibende Aufgabe von Kirche ganz anders beschrieben. Kirche hat sich die Sorgen und Nöte »da draußen« so grundlegend zu eigen zu machen, dass sie zu ihren eigenen Sorgen und Nöten werden. Es gibt keinen weltlosen kirchlichen Binnenraum der ewigen Heilswahrheiten mehr; dieser Binnenraum wird aufgesprengt. Es ist quasi ein Verständnis von Kirche im Transitraum des Lebens.

Art. 2. setzt dann den inhaltlichen »Paukenschlag«:<sup>12</sup> »Diese vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat«. Subjekt des Rechts auf Religionsfreiheit ist »ohne Einschränkungen die menschliche Person«. Es

handelt [...] sich nach den Bestimmungen der Erklärung um ein unverlierbares Recht jeder menschlichen Person zur privaten und öffentlichen, individuellen und gemeinschaftlichen Ausübung der Religion entsprechend den Forderungen des eigenen Gewissens. Das Recht auf religiöse Freiheit ist unverlierbar. In aller wünschenswerten Deutlichkeit unterstreicht das Konzil: »Deshalb dauert das Recht auf dieses Freisein (von äußerem Zwang in religiösen Dingen) auch in denjenigen fort, die der Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen und ihr anzuhängen, nicht Genüge tun.<sup>13</sup>

Das heißt:

Die Erklärung stellt klar, dass das Recht auf religiöse Freiheit unabhängig von der objektiven Wahrheit der religiösen Überzeugung des einzelnen und unabhängig von seinem subjektiven Bemühen um diese Wahrheit besteht; es bleibt auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen; seine Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt.<sup>14</sup>

Mit der Verortung der Religionsfreiheit in der Würde der menschlichen Person hat die Konzilserklärung »das Prinzip der rechtlichen Unverfügbarkeit der personalen Freiheit in Bezug auf die Religion – und damit einen unverzichtbaren Teil des modernen Freiheitsgedankens – anerkannt« und diesen vertieft theologisch begründet, »nämlich aus der Freiheit des Glaubensaktes heraus, der um seiner selbst willen die Freiheit nicht zu glauben voraussetzt«.<sup>15</sup> Die innere Bezogenheit beider Argu-

<sup>12</sup> Schockenhoff, Recht (Anm. 1), 704.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Überlegungen 20 Jahre danach, in: Ders., Religionsfreiheit – Die Kirche in der modernen Welt. Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Bd. 3, Freiburg i.Br. 1990, 59-79, hier: 63.

<sup>15</sup> Ebd. Zur theologischen Begründung vgl. besonders DiH 2 und DiH 9 (»Was das Vatikanische Konzil über das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit erklärt, hat seine Grundlage in der Würde der Person, deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrungen der Jahrhunderte vollständiger erkannt

mentationsstränge zeigt sich in Struktur und Aufbau der Erklärung, indem dem ersten allgemeinen, d. h. erkenntnistheoretisch und (rechts-)philosophisch grundgelegten Teil der zweite Teil, der die theologische Vertiefung »im Licht der Offenbarung« zum Thema hat, folgt und stets auf die innere Bezogenheit beider Argumentationsstränge abhebt.<sup>16</sup> Dieses hermeneutische Prinzip verbindet DiH und die Pastoralkonstitution wiederum aufs Engste. Die Pastoralkonstitution stellt dabei so etwas wie

den Versuch einer offiziellen Versöhnung der Kirche mit der seit 1789 gewordenen neuen Zeit dar [...]. Erst diese Einsicht erklärt einerseits den Getto-Komplex, [...] erst sie lässt andererseits den Sinn dieses merkwürdigen Gegenübers von Kirche und Welt verständlich werden: Mit »Welt« ist im Grunde der Geist der Neuzeit gemeint, dem gegenüber sich das kirchliche Gruppenbewusstsein als ein getrenntes Subjekt erfuhr, das nun nach heißem und kaltem Krieg auf Dialog und Kooperation drängte.<sup>17</sup>

Hier wird aber auch deutlich, dass DiH mit ihrem Plädoyer für die Freiheit der menschlichen Person und den daraus abzuleitenden Konsequenzen nicht allein steht, sondern in den Gesamtkontext der Entscheidungen des Konzils einzufügen ist. So betont GS 17 in gleicher Weise die Freiheit als ein in der Würde des Menschen gründendes Recht und begründet dieses Recht zugleich theologisch in der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen. Indes gehören auch das kommunikationstheoretische Offenbarungsverständnis in der Offenbarungskonstitution »Dei

hat. Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen umso gewissenhafter beobachtet werden muss. Denn obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt, lässt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten; sie zeigt, wie Christus die Freiheit des Menschen in Erfüllung der Pflicht, dem Wort Gottes zu glauben, beachtet hat und belehrt uns über den Geist, den die Jünger eines solchen Meisters anerkennen und dem sie in allem Folge leisten sollen«).

<sup>16</sup> Die Begründung in der Offenbarung und innere Beziehung beider Argumentationslinien ist insbesondere ein Anliegen des französischen Episkopats und seiner theologischen Berater Danielou und Congar (vgl. Silvia Scatena, *The Language of Freedom. Facing Facets of Semantics of »Religious Freedom« on Second Vatican Council*, in: Gabriel/Spieß/Winkler, *Religionsfreiheit und Pluralismus*, [s. Anm. 7], 41-55, hier: 51ff.).

<sup>17</sup> Joseph Ratzinger, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et Spes im letzten Jahrzehnt*, in: Andreas Bauch/Alfred Gläßer/Michael Seybold (Hrsg.), *Zehn Jahre Vaticanum II*, Regensburg 1976, 36-53, hier: 40.

verbum«, der Communio- und der Volk-Gottes-Gedanke als dialogisch-kirchenkonstituierendes Prinzip in der Kirchenkonstitution »Lumen gentium« und die Rede von der *participatio actuosa* als Grundprinzip der Liturgiereform des Konzils in der Liturgiekonstitution »Sacrosanctum concilium« zu den Bausteinen einer »personalen Erneuerung« des Konzils, in deren Zentrum eben die Religionsfreiheit steht.<sup>18</sup>

Vor diesem Hintergrund kann man dann auch die theologisch zentrale Zielsetzung der Erklärung zur Religionsfreiheit eindeutiger konturieren: Mit DiH

schließt sich die katholische Kirche vollständig an einen Begriff der Religionsfreiheit an, der mit der liberalen politischen Philosophie der Moderne und dem Menschenrechtsethos vereinbar ist. Zugleich wird eine freiheitstheologische Begründungsfigur entwickelt, deren »Wurzeln« in der Botschaft der Hl. Schrift bzw. der Botschaft Jesu Christi verortet werden.<sup>19</sup>

### In den Worten Walter Kaspers:

Dieses Konzil hat mit der restaurativen Mentalität sich gegen die neuzeitliche Freiheitsgeschichte polemisch und apologetisch verschließender kirchlicher Lehräußerungen gebrochen und ein Doppeltes anerkannt: einmal dass die Forderung des modernen Menschen nach Autonomie in der christlichen Botschaft selbst begründet werden kann, zum anderen, dass es in der Neuzeit einen Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit gibt, den die Kirche lange Zeit verkannt hat.<sup>20</sup>

Allein schon das müsste doch genügen um, wie u. a. Ernst-Wolfgang Böckenförde nachdrücklich betont, die Konzilerklärung im positiven Sinne als »neue Lehre« und damit als »Bruch« mit den vorausgehenden Stellungnahmen zum Thema durch die Katholische Kirche begreifen zu wollen: »Man mag darin eine Fortentwicklung und Differenzierung sehen, aber diese Fortentwicklung hat einen teilweisen Widerruf der bis-

<sup>18</sup> Vgl. dazu auch Michael Böhnke, *Recht der Wahrheit – Recht der Freiheit. Überlegungen zur dogmatischen Begründung des personalen Rechts auf Glaubensfreiheit*, in: Ders. u. a. (Hrsg.), *Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpfer*, Regensburg 2006, 503-526, hier: 511.

<sup>19</sup> Gabriel/Spieß/Winkler, *Katholizismus* (s. Anm. 2), 111.

<sup>20</sup> Walter Kasper, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: Dietmar Mieth u. a. (Hrsg.), *Anspruch der Wirklichkeit und der christliche Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf 1980, 17-40, hier: 18.

herigen Lehre zum Inhalt und durchbricht insoweit die Kontinuität.«<sup>21</sup> Denn die Konzilserklärung begründet das Recht auf religiöse Freiheit »aus dem Wesen der menschlichen Person, ihrer Freiheitsnatur, damit wird die alte Lehre« der die Einheit von äußerem Rechtsbereich und moralischer inneren Verpflichtung gleichfalls naturrechtlich begründenden Enzykliken des 19. Jh. »ihrerseits für naturrechtswidrig erklärt.«<sup>22</sup> So lässt sich wohl kaum bestreiten,

dass die Konzilserklärung zu Äußerungen Gregors XVI., Pius' IX. und auch Leos XIII. im Widerspruch steht. Was dort verworfen wurde, nämlich individuelle Religionsfreiheit und daraus folgend die öffentliche Kultusfreiheit als äußeres Recht, wird nun anerkannt, und es wird naturrechtlich, aus dem Wesen der Person begründet. Diese Diskrepanz lässt sich nicht durch Verschweigen wegräumen.<sup>23</sup>

Diese These Böckenfördes stellt wohl den prägnantesten innerhalb der Interpretationsversuche der Konzilserklärung dar und sie blieb nicht ohne Widerspruch.

## 2 *Kontinuität, Bruch, Reform?*

### *DiH und die Lehre der Päpste des 19. Jh.*

Eines ist zunächst offensichtlich: Mit der Konzilserklärung DiH nimmt die Kirche endgültig Abschied von der alten Toleranzdoktrin, d. h. der Überzeugung, dass im Prinzip nur die Wahrheit (der Katholischen Kirche) Rechte hat, aber um des höheren Wertes des Gemeinwohls und friedlichen gesellschaftlichen Zusammenlebens willen die Rechte der anderen, eben irrenden Konfessionen und Religionen zu dulden seien. Dazu gehört auch die zumindest als opportunistisch, wenn nicht gar als machiavellistisch zu verdächtigende Doppelbödigkeit von These und Hypothese: Für die Freiheit der Religionsausübung aller (insbesondere der eigenen) tritt die Katholische Kirche ein, wenn sie selbst in der Minderheitensituation ist, als Mehrheitskonfession verwehrt sie sich aber

<sup>21</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit, in: ThQ 186 (2006), 22-39, hier: 30.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Böckenförde, Bedeutung (s. Anm. 14), 69.

zugleich der Gleichbehandlung aller energisch, weil schließlich allein die Wahrheit und nicht der Irrtum ein Recht auf Verbreitung hat.

Ein gewisser atmosphärischer Wechsel hatte sich schon während des Pontifikats Leos XIII. und seinen Ausführungen in der Enzyklika »*Libertas praestantissimum naturae donum*« aus dem Jahr 1888 abgezeichnet. Gegenüber den apodiktischen Zurückweisungen und Verurteilungen jeglichen Gedankens an Religionsfreiheit durch seine Vorgänger – ob Pius VI. (Breve »*Quod aliquantum*« [1791]: »Kann man etwas Unsinnigeres ausdenken als eine derartige Gleichheit und Freiheit für alle zu dekretieren«<sup>24</sup>) oder Pius VII. (Apostolisches Schreiben »*Post tam diuturnas*« [1814]: »Dadurch, dass man allen Konfessionen ohne Unterschied die gleiche Freiheit zugesteht, verwechselt man die Wahrheit mit dem Irrtum und stellt die heilige und makellose Braut Christi, die Kirche, ohne die es kein Heil geben kann, auf eine Stufe wie die häretischen Sekten oder die treulosen Juden«<sup>25</sup>) oder Gregor XVI. (Enzyklika »*Mirari vos*« [1832]: »Und aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferentismus fließt jene widersinnige und irrige Auffassung bzw. vielmehr Wahn, einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen und sichergestellt werden. Diesem geradezu pesthaften Irrtum bahnt freilich jene vollständige und ungezügelter Meinungsfreiheit den Weg [...]« [DH 2730f.]) samt der durch Pius IX. in der Enzyklika »*Quanta cura*« (DH 2890-2896) und im zugehörigen »*Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*« (DH 2901-2980) verurteilten Irrtümern der Moderne, zu denen natürlich auch Religions- und Gewissensfreiheit zählen<sup>26</sup>, stimmt Leo nun eine Lobeshymne auf die Freiheit als

<sup>24</sup> Text zitiert nach: Arthur Fridolin Utz/Brigitta Gräfin von Galen (Hrsg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung*, Bd. 3, Aachen 1976, 2663-2667; Nr. 10-13.

<sup>25</sup> A. a. o., Bd. 1, 363-467, Nr. 57-60.

<sup>26</sup> Zur Möglichkeit einer »Relativierung« der Position Gregors XIV. wie Pius IX. durch historische Rekonstruktion des genauen Kontextes vgl. Robert Aubert, *Religious Liberty from »Mirari vos« to the »Syllabus«*, in: Ders. (Hrsg.), *Historical Problems of Church Renewal*, New York 1965, 89-105. Die Lehrschreiben sind stets anlass- und zeitbezogen und ohne die Berücksichtigung dieses Kontextes sicher nicht angemessen zu verstehen. Josef Isensee leitet daraus die These ab: »Das Objekt der Ablehnung im 19. Jh. und das der Zuwendung im 20. Jh. decken sich nur teilweise. Die Zuwendung gilt den Menschenrechten en bloc; die Fundamentalkritik dagegen beschränkte sich auf bestimmte freilich wesentliche Einzelrechte und die liberale Ideologie, in der sie wurzelten« (Josef Isensee, *Die Katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann [Hrsg.], *Menschenrechte und Menschenwürde. Histori-*

vornehmste Gabe Gottes an den Menschen und auf die Kirche als »Hort der Willensfreiheit« und als »standhafte Verteidigerin« der Freiheit (vgl. DH 3246) an.<sup>27</sup> So kann darin bereits ein gewisse Veränderung der Grundhaltung der Katholischen Kirche abgelesen werden, wenngleich Leo XIII. im Weiteren von einer ungebundenen Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit im Allgemeinen nicht viel (»Deshalb folgt aus dem Gesagten, dass es keineswegs erlaubt ist, die Freiheit zu denken, zu schreiben, zu lehren und desgleichen unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, so als ob dies alles Rechte seien, die die Natur dem Menschen verliehen habe« [DH 3252]) und von Demokratie nur wenig wissen will (»von den verschiedenen Staatsformen verwirft die Kirche nämlich keine, sofern sie nur aus sich geeignet sind, für den Nutzen der Bürger zu sorgen« [DH 3254]).<sup>28</sup>

Erst Pius XII. wird sich dann in seiner Weihnachtsansprache im Jahre 1944 explizit für (!) die Demokratie als Staatsform aussprechen:

Durch bittere Erfahrung belehrt, widersetzen [die Völker] sich mit größerem Nachdruck den ausschließlichen Befugnisse einer diktatorischen, unkontrollierbaren und unantastbaren Macht und fordern ein Regierungssystem, das mehr im Einklang steht mit der Würde und der Freiheit der Bürger.<sup>29</sup>

sche Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 138-174, hier: 143). Er hält zu Recht fest: »Die päpstlichen Lehrschreiben entstammten im Wesentlichen dem politischen Erfahrungshorizont der romanischen Staatenwelt, vornehmlich Frankreich und Italien. Hier lag das Epizentrum der politischen Erdbeben des Zeitalters. Hier hatte der Liberalismus seine antikirchlichen und ersatzreligiösen Züge angenommen. Hier war die Idee der Freiheitsrechte verstrickt in die weltanschaulichen und kirchenpolitischen Feindbeziehungen. Außerhalb des päpstlichen Blickfelds lag der (protestantisch dominierte) angelsächsische Kulturraum« (a. a. O., 145). Zur notwendigen kritischen Infragestellung dieser Art der historisierenden Relativierung vgl. a. a. O., 145ff.: »Die prinzipielle Antithese, welche die Päpste dem liberalen Freiheitsentwurf entgegenstellen, hebt sich von den zeitbedingten Anlässen und Ursachen ab« (a. a. O., 147).

<sup>27</sup> Vgl. dazu Hans Maier, Die Katholiken und die Demokratie. Wahrnehmungen demokratischer Entwicklungen im modernen Katholizismus, in: Gabriel/Spieß/Winkler, Religionsfreiheit und Pluralismus (s. Anm. 7), 135-154, hier: 147.

<sup>28</sup> Zu Recht bezeichnet Josef Isensee daher die Stellungnahmen Leos XIII. als »Höhepunkt« und »Peripetie« der »antiliberalen Epoche des Papsttums«, die zugleich »eine neue Epoche« der »Annäherung und Aussöhnung der Kirche mit den Freiheitsrechten« einläutet (vgl. Isensee, Kritik [s. Anm. 26], 140).

<sup>29</sup> Pius XII., Radioansprache, 24. Dezember 1944, zitiert nach: Arthur Fridolin Utz/Josef Fulko Groner (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 2, Freiburg i.Br. 1954, Nr. 1774.

Trotz dieser Ausnahmen dürfte die Positionierung der Päpste des 19. Jh. und beginnenden 20. Jh. wohl zu Recht wie folgt zu skizzieren sein:

Dem liberalen Freiheitskonzept wurde auf Grundlage eines theonomen Weltbildes ein geschlossener, auf der wahren Religion beruhender Ordo und eine dementsprechende politische Ordnung gegenübergestellt, die auf die Wahrheit – als die durch Vernunft und Offenbarung gegebene Erkenntnis über die religiöse und sittliche Bestimmung des Menschen – verpflichtet und die von Gott gebotene und allein legitimierte ist. Ein Kernpunkt dieser Ordnung war, auch und gerade in ihrer naturrechtlichen Begründungsform, die sich schon bei Pius IX. zeigte und von Leo XIII. zu einem Lehrsystem ausgebaut wurde, die Einheit von Recht und Moral, und zwar auf der Grundlage kirchlich angeleiteter und kontrollierter Vernunftkenntnis. [...] In ihr konnten äußere Rechte, insbesondere Freiheitsrechte, die ein Abweichen von der Ordnung der Wahrheit ermöglichten und dies gegebenenfalls schützten, keinen Platz haben.<sup>30</sup>

Kurz: Weil Recht und Moral untrennbar erscheinen, ist Religionsfreiheit nicht möglich.

Das erklärt die apodiktische Zurückweisung jedes Rechts auf Religionsfreiheit, gar als natürliches Recht jedes Menschen, wie dies noch 1948 in der römischen Jesuitenzeitschrift »Civiltà Cattolica« als traditionelle Lehre nachdrücklich eingeschärft wird:

Nun muss die katholische Kirche, aus ihren göttlichen Prärogativen überzeugt, die einzig wahre Kirche zu sein, für sich allein das Recht auf Freiheit beanspruchen, da dieses Recht allein der Wahrheit, niemals dem Irrtum, zukommen kann. So wird sie zwar die anderen Religionen nicht bekämpfen, aber sie wird verlangen, dass ihnen – mit gerechten und menschenwürdigen Mitteln – versagt wird, falsche Lehren auszubreiten. Infolgedessen wird die Kirche in einem Staat, wo die Mehrheit katholisch ist, verlangen, dass dem Irrtum keine rechtliche Existenz gegeben werde und dass den nichtkatholischen religiösen Minderheiten nur eine faktische Existenz ohne Möglichkeit der Propaganda gelassen werde. Wenn aber die konkreten Umstände die volle Anwendung dieses Prinzips nicht erlauben, [...] dann wird die Kirche für sich größtmögliche Konzessionen verlangen. Zugleich wird sie genötigt sein, als geringeres Übel die gesetzliche Tolerierung anderer Religionsge-

<sup>30</sup> Böckenförde, Autorität (s. Anm. 21), 28f.

meinschaften anzunehmen. In einigen Ländern werden Katholiken überdies gezwungen sein, selber die volle Religionsfreiheit für alle zu verlangen, wo sie im Grunde allein das Existenzrecht hätten. In diesem Fall verzichtet die Kirche nicht auf ihre These, aber sie passt sich der Hypothese an, d. h. der tatsächlichen Lage, von der das konkrete Leben nicht absehen kann.<sup>31</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Argumentation wirkt die Bekräftigung der Toleranzdoktrin durch Pius XII. im Jahr 1953 nur konsequent: »Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion«. Freilich schränkt er zugleich ein: »Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein«. <sup>32</sup> So wird Klaus Mörsdorf noch im Jahre 1964 ausführen:

Der religiös neutrale Staat der Neuzeit erscheint ihr als nationale Apostasie. Als getreue Hüterin der christlichen Offenbarung kann die Kirche dem Irrtum keinerlei Rechte zugestehen und muss daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kultusfreiheit ablehnen; sie verkennt indessen nicht, dass der konfessionell gemischte Staat in einer anderen Lage ist als der katholische des Mittelalters [...]. Da das übernatürliche Lebensziel durch tätiges Wirken in Raum und Zeit zu erstreben und deshalb mit dem Ringen um das natürliche Lebensziel eng verbunden ist und davon nicht getrennt werden kann, bedeutet eine Trennung von Staat und Kirche willkürliches Auseinanderreißen zweier von Gott aus einander zugeordneter Gemeinschaften.<sup>33</sup>

Es erstaunt daher kaum, dass der Präfekt des Hl. Officiums, Kardinal Ottaviani, selbiges dann noch am Vorabend des II. Vatikanum verteidigt:

Du sagst vielleicht die Katholische Kirche braucht also zweierlei Maß und Gewicht. Denn wo sie selbst herrscht, will sie die Rechte der Andersgläubigen einschränken, wo sie aber eine Minderheit der Bürger bildet, verlangt

<sup>31</sup> CivCatt 99 (1948), Vol. 2, 33 (Ausgabe vom 3. April 1948); zitiert nach: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, in: Ders., Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt. Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Bd. 3, Freiburg i.Br. 1990, 15-31, hier: 20f.

<sup>32</sup> Zitiert nach Arthur Fridolin Utz/Josef Fulko Groner (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 2, Freiburg i.Br. 1954, Nr. 3977f.

<sup>33</sup> Klaus Mörsdorf, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Bd. 1, Paderborn <sup>11</sup>1964, 51f.

sie die gleichen Rechte wie die anderen. Drauf ist zu antworten: In der Tat, zweierlei Gewicht und Maß ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum. Als Menschen, die wir uns im sicheren Besitze der Wahrheit und Gerechtigkeit wissen, vergleichen wir uns nicht mit anderen.<sup>34</sup>

So wandert diese Position in den von der Theologischen Kommission vorbereiteten ersten Textentwurf eines Unterkapitels der Kirchenkonstitution unter dem Titel »Beziehungen zwischen Kirche und Staat und religiöse Toleranz« ein. Zusammen mit Ottaviani verteidigt eine

Minderheit [...] bis zum Schluss hartnäckig eine Auffassung, die ganz auf der Linie der traditionellen Toleranzdoktrin lag [...]. Danach handelt es sich bei der Religionsfreiheit nur um ein positives bürgerliches Recht, das den Anhängern nichtkatholischer Kulte nur um des höheren Gutes des innerstaatlichen Friedens willen zugestanden werden kann. Bischof Granados García aus Toledo brachte die These der Minderheit auf die knappe Formel: »Ius pro veritate; pro errore tolerantia, si quando id exigat bonum commune« (= Recht für die Wahrheit, für den Irrtum Toleranz, wenn es das Gemeinwohl erfordert).<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Alfredo Ottaviani, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, Vol. II: *Ecclesia et status*, Rom 41960, 46f., 55f., 66f.; zitiert nach: Böckenförde, *Aufgabe* (s. Anm. 31), 22. Es ist letztlich diese Sicherheit im Besitz der Wahrheit zu sein, die »mit dem apriorischen Misstrauen gegen die Fähigkeit der modernen Welt, die Wahrheit auf den Wegen der Freiheit zu finden« korrespondiert, weil die Kirche diese Freiheit daher nur »einseitig sub specie ihres Missbrauchs und ihres Versagens« sehen kann (Isensee, *Kritik* [s. Anm. 26], 155; vgl. dazu auch die stereotype Verwendung der »Gift-Metapher« zur Ablehnung der Pressefreiheit und Verteidigung kirchlicher Zensur [a. a. O., 155f.]).

<sup>35</sup> Schockenhoff, *Recht* (s. Anm. 1), 706f. Zur Kritik dieses Ansatzes vgl. Böckenförde, *Aufgabe* (s. Anm. 31), 23f.: »Was geschieht eigentlich in dieser traditionellen Toleranztheorie? Subjektstellung im Sinne des Rechts wird nicht dem Menschen als Person, sondern »der Wahrheit«, also einem abstrakten Begriff, zuerkannt. Der Mensch wird zum Objekt dieses abstrakten Wahrheitsbegriffs erniedrigt [...] Was aber heißt: »die Wahrheit« hat Recht? Irdisch gesehen doch immer nur: diejenigen Menschen, die im Besitz der Wahrheit sind oder sich darin glauben, und die Instanz, die über die Wahrheit entscheidet. [...] »Die Wahrheit hat Recht« besagt daher, konkret und in Anwendung auf die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens betrachtet: nur die Kirche als die Institution, die konkret über die Wahrheit entscheidet, und diejenigen, die ihr angehören, haben Recht. Das aber ist keine Rechtstheorie, sondern eine Machttheorie, und sie ist prinzipiell sozial unverträglich«.

Trotz des vehementen Widerstandes dieser Minderheit scheitert der ursprüngliche Textentwurf der theologischen Kommission wie so manch anderer, und durchsetzen wird sich in der Folge der vom Einheitssekretariat und Kardinal Bea<sup>36</sup> in der 3. Sessio eingebrachte Alternativentwurf »Über die Religionsfreiheit«, der zunächst als Bestandteil (5. Kapitel) des Ökumenismusdekrets »Unitatis redintegratio« diskutiert, später dann als ein eigenständiger Text redigiert und veröffentlicht werden wird. DiH ist schon mit Blick auf seine Entstehungs- und Redaktionsgeschichte also einer jener Texte, in dessen Entstehung die beiden großen Antagonisten der Konzilspolitik – Einheitssekretariat und Kardinal Bea vs. Vorbereitungs-/Theologische Kommission und Kardinal Ottaviani – fast schon paradigmatisch (im Falle von DiH noch im Vorfeld vor Beginn der konziliaren Diskussion) aufeinanderprallen – wieder so eine bleibende, aber durchaus fruchtbare Dialektik und wiederum ein beliebtes Klischee der Konzilshermeneutik!<sup>37</sup>

Im Fall der Religionsfreiheit erwischt diesmal das Einheitssekretariat das bessere Ende für sich. Doch das geht – ein weiteres Klischee – nicht ohne den nötigen Rückhalt einer kirchenpolitisch und in der säkularen Öffentlichkeit geschickt agierenden Pressure-Group. Diesmal ist es der Kardinal und Erzbischof von New York Francis Joseph Spellman samt

<sup>36</sup> Mit den nichtkatholischen Beobachtern des Konzils insbesondere aus dem Umfeld des ÖRK als »think tank« im Hintergrund; die Parallelen des Textes zu entsprechenden Positionierungen des ÖRK ist offensichtlich: »An important occasion for deepening this reflection was the mixed encounter on the theme of religious freedom held at the Ecumenical Institute of Bossey near Geneva« (Scatena, Language [s. Anm. 16], 44). Scatena verweist hier auf: Angel. F. Carrillo De Albornoz, *Conversations avec des théologiens catholiques sur des questions de liberté religieuse*, in: *Archives of the WCC, Geneva 1*, und die 3. Vollversammlung des ÖRK am Ende des Jahres 1963 in Neu Delhi, in der diese Problematik dann diskutiert wurde (vgl. a. a. O., 45). Zu den weiteren Details der Entstehungsgeschichte des Textes und der Arbeit an den Schemata vgl. Jérôme Hamer, *Geschichte des Textes der Erklärung*, in: Ders./Yves Congar (Hrsg.), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, Paderborn 1967, 53-123; bes. 85-104. Die Vorgeschichte und Entstehungsgeschichte des Textes sind neu zusammengefasst und geordnet auch in: Gabriel/Spieß/Winkler, *Katholizismus* (s. Anm. 2), 12-62; dort auch die Auseinandersetzungen um die beiden konkurrierenden Textentwürfe von Theologischer Kommission und Einheitssekretariat (vgl. a. a. O., 21f.).

<sup>37</sup> Vgl. Dominik Burkard, Augustin Bea und Alfredo Ottaviani. Thesen zu einer entscheidenden personellen Konstellation im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Franz Xaver Bischof (Hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2012, 45-66.

dem versammelten US-amerikanischen Episkopat, denen es im Herbst 1963 gelingt, der Verschleppungstaktik der Minorität ein Ende zu bereiten und das Thema auf die Agenda des Konzils zu setzen.<sup>38</sup> Das Thema »Religionsfreiheit« ist und bleibt im weiteren Verlauf ein »amerikanisches Thema«<sup>39</sup> und DiH wird zum »amerikanischen Schema«:<sup>40</sup> Denn die

US-amerikanischen Bischöfe erlebten die staatlich garantierte Religionsfreiheit [...] als atmosphärische Förderung und nicht als Einschränkung der Glaubenspraxis katholischer Christen. Der amerikanische Katholizismus war nach dem Zweiten Weltkrieg auch ideologisch in der Mitte der amerikanischen Gesellschaft angekommen. Die amerikanische Zivilreligion mit ihrem Bekenntnis zu den »self-evident truths«, die sich aus einer Mischung aus christlichem Naturrecht, säkularer Menschenrechtstradition und allgemeinem Schöpfungsglauben herleiteten, prägte auch die politische Identität des US-amerikanischen Katholizismus.<sup>41</sup>

Der amerikanische Erfahrungshorizont kontextualisiert das Thema auf eine andere, eben positive Weise, ganz anders als das »alte Europa« und seine aufgrund der unheiligen Allianz von Thron und Altar sich notwendig antikirchlich inszenierenden Freiheitsbewegungen. Ohne diese »positiven Erfahrungsberichte der amerikanischen Bischöfe, [...] wäre das Bekenntnis des Konzils zur Religionsfreiheit nicht so eindrücklich ausgefallen.«<sup>42</sup> Der sich hier andeutende Unterschied an Erfahrungen und der damit verbundenen Interpretamente wird im Weiteren nicht nur wegen der differentiellen verfassungstheoretischen Perspektive durchaus

<sup>38</sup> Vgl. dazu Gabriel/Spieß/Winkler, *Katholizismus* (s. Anm. 2), 22.

<sup>39</sup> Vgl. dazu Unterburger, *Experientia* (s. Anm. 7), 179; aber auch 183: »Ebenso wie man *Dignitatis humanae* nicht einfach als Dokument Murrays bezeichnen kann, würde es auch viel zu kurz greifen, es einfach als die amerikanische oder angloamerikanische Erklärung des Konzils zu interpretieren. Dennoch hat Murray wohl Recht mit seiner These, die Erklärung über die Religionsfreiheit fuße auf jenen Erfahrungen, die die Kirche in den westlichen, angloamerikanischen Ländern gemacht habe«. Zu John C. Murray vgl. auch die folgenden Anmerkungen.

<sup>40</sup> Vgl. dazu: Joseph A. Komonchak, »The American Schema«. John Courtney Murray and the Elaboration of *Dignitatis humanae*, in: Gabriel/Spieß/Winkler, *Religionsfreiheit und Pluralismus* (s. Anm. 7), 155-176.

<sup>41</sup> Schockenhoff, *Recht* (s. Anm. 1), 710.

<sup>42</sup> A. a. O., 711.

folgenreich sein;<sup>43</sup> er etabliert sich letztlich zum entscheidenden Erklärungsmuster, um den Vorwurf eines Traditionsbruchs in der Lehre zu entkräften und so eine breite Zustimmung der Konzilsväter zu einer letztlich von Grund auf veränderten Lehre zu gewinnen.<sup>44</sup>

Das von John C. Murray, einem der renommiertesten Fachleute auf diesem Gebiet, als Berater des Einheitssekretariats und der US-amerikanischen Bischofskonferenz durch Wortmeldungen vor<sup>45</sup> und während des Konzils<sup>46</sup> in die Konzilsaula eingebrachte kontextualisierte Kontinuitätsargument kann auch kritisch hinterfragt werden. So halten K. Gabriel et. al.<sup>47</sup> zu Recht fest, dass die Katholische Kirche wohl kaum derart auf die kontinentaleuropäische Lage fixiert gewesen sei, dass sie mögliche real existierende Alternativen nicht wahrnehmen hätte können. Die

<sup>43</sup> Vgl. Roman Siebenrock, Wie die römisch-katholische Kirche zur Religionsfreiheit fand. Systematische Analytik der Konflikte, Optionen und Erfahrungen in der Entstehung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: Gabriel/Spieß/Winkler, Religionsfreiheit und Pluralismus (s. Anm. 7), 19-40: »Diese unterschiedlichen, bisweilen gegensätzlichen Erfahrungen und ihre Grundoptionen mussten sich in der Logik einer Weltkirche in den unterschiedlichen Erfahrungskontexten bewähren, wenn sie allgemein rezipiert und anerkannt werden sollten« (a. a. O., 26).

<sup>44</sup> Zu dieser »typisch katholischen Denkform« vgl. auch Josef Isensee, Keine Freiheit dem Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: Savigny-Stiftung, ZSRG.K 104 (1987), 296-336, hier: 307: »Es ist eine fundamentale Notwendigkeit für die Kirche, sich der Identität ihrer Lehre in Vergangenheit wie Gegenwart zu versichern. Sie scheut es, eine Neuerung oder einen Wandel als ebensolchen auszuweisen. [Sie] vermeidet [...], die überholte Position formell zu widerrufen oder ausdrücklich zurückzunehmen. Das alte wird nicht beseitigt, nicht durch das Neue ersetzt, sondern von ihm überlagert. Die Folge ist in der kirchengeschichtlichen Realität nicht selten, dass die älteren, die nie endgültig abgestorbenen Schichten der Lehre, die jüngeren, überlagerten durchsäuern – eine Art Kompostierungs-Effekt. Je weiter die gegenwärtige Stellungnahme sich von der vergangenen absetzt, desto größer das Bedürfnis, sich aus der Tradition zu legitimieren und damit ihrer Kontinuität zu vergewissern. Die aktuelle Lehre gilt als Entfaltung dessen, was schon immer, wenn auch vielleicht nur einschliessweise, Lehre der Kirche gewesen ist.«

<sup>45</sup> Vgl. z. B. John C. Murray, Contemporary Orientations of Catholic Thought on Church and State in the Light of History, in: TS 10 (1949), 177-234; ders., For the Freedom and Transcendence of the Church, in: AECr 126, März 1952, 28-48; ders., Church and Totalitarian Democracy, in: TS 13 (1952), 525-563.

<sup>46</sup> Vgl. z. B. John C. Murray, On Religious Liberty, in: America 109 (30. November 1963), 704-706; ders., The Problem of Religious Freedom, in: TS 25 (1964), 503-575.

<sup>47</sup> Vgl. Karl Gabriel et. al., Einleitung, in: Gabriel/Spieß/Winkler (Hrsg.), Religionsfreiheit und Pluralismus, 7-18; hier: 9-12.

Auseinandersetzung um Demokratie und Freiheitsrechte sei, wie ein Blick in die zeitgenössische neuscholastische Theologie zeige, vielmehr grundsätzlicher Art. Die päpstlichen Verurteilungen des 19. und 20. Jh. zielten daher nicht nur auf die »Feinde der Kirche« draußen, sondern gerade auch auf katholische Theologen, die die gesellschaftlichen Verschiebungen positiv zu rezipieren versuchten<sup>48</sup> und sie hätten daher eben nicht nur einen antikirchlichen, liberalen Säkularismus, sondern die Freiheitsrechte im Allgemeinen im Visier. Die über Jahrhunderte entwickelte und am Vorabend des Konzils – wie gesehen – geradezu extensiv verteidigte Toleranzdoktrin selbst biete darüber hinaus einen eindeutigen Beleg dafür, dass die Kirche sie gerade als Alternative zu einem (grundsätzlich abgelehnten) allgemeinen Grundrecht auf Religionsfreiheit in Anspruch genommen habe. Und zu guter Letzt habe die Kirche auch in Europa im Laufe des 20. Jh. bereits ein breites Feld an positiven Erfahrungen mit Demokratie und Menschenrechten nachzuweisen, sodass der Perspektivenwechsel des Konzils nicht allein durch den US-amerikanischen Kontext zu begründen sei. Die Bilanz fällt daher eher ernüchternd aus:

Diese [...] These öffnete den Konzilsvätern die Möglichkeit, den Paradigmenwechsel zu vollziehen, ohne mit der katholischen Tradition zu brechen. Der Wert der Kontinuitätsthese liegt deshalb nicht in der Erklärung der Entwicklung der kirchlichen Position, sondern in ihrer strategischen Wirkung. So schwach die These erscheint, so sicher kann man doch davon ausgehen, dass sie von vielen Konzilsvätern und Theologen dankbar angenommen wurde, weil man eine Erklärung für den Wandel der kirchlichen Position zu (Religions-) Freiheit und Demokratie hatte.<sup>49</sup>

Das zeigt sich auch daran, dass während der ganzen Diskussion die Sache selbst virulent bleibt: die Notwendigkeit der Bindung an die Tradition und deren Wahrung, die auch die Befürworter eines Rechtes auf Religionsfreiheit nicht in Frage stellen. Die Wirksamkeit der These kann man schon an der berühmten ersten Relation zur Vorstellung des Textes

<sup>48</sup> Vgl. dazu auch Isensee, Keine Freiheit (s. Anm. 44), 305: »Doch es hieße, den Texten Gewalt antun, wenn man sie mit ihren historischen Anlässen identifizieren, also das Breve ›Quod aliquantum‹ als Anti-Talleyrand, die Enzyklika ›Mirari vos‹ als Anti-Lamennais, den Syllabus als Anti-Savoyen hinunterzudeckeln und die prinzipiell gehaltenen Lehräußerungen als naturrechtliche Exzesse abtun zu wollen«.

<sup>49</sup> Gabriel et. al., Einleitung (s. Anm. 47), 12.

in der Konzilsaula im November 1963 ablesen, in der der Bischof von Brügge, Emile-Jozef De Smedt, als Relator im Auftrag des Einheitssekretariats zum einen die Dringlichkeit der Diskussion um die »Wahrheit der Lehre von der Religionsfreiheit« festhält: Dies geschehe um der Verteidigung dieses Rechtes gegen seine gegenwärtige politische Infragestellung in fast der Hälfte der Welt, um seiner für das friedliche Zusammenleben zentralen Notwendigkeit und um der Glaubwürdigkeit im ökumenischen Miteinander willen (ohne Religionsfreiheit kein echter Dialog<sup>50</sup>). Zugleich legt er dabei die hermeneutische Grundregel einer Entwicklung der kirchlichen Lehre vor: Die Entwicklung der Lehre der Kirche wird nach einer doppelten Regel vollzogen, »die man bei der Interpretation der Dokumente des apostolischen Stuhls niemals aus den Augen verlieren darf«, nämlich einer »Kontinuitätsregel« »im Hinblick auf die Freiheit des nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen« und einer »Fortschrittsregel« im Hinblick auf eine »Vertiefung nach Maßgabe der Umstände«. Im Sinne der Kontinuitätsregel »bleibt sich die Kirche stets treu und lehrt etwa im Hinblick auf die Religionsfreiheit, dass es der in der Gottesebenbildlichkeit gründenden Würde der menschlichen Person entspricht, aus Freiheit zu entscheiden und zu handeln«. Die Fortschrittsregel

eröffnet die Möglichkeit, diese grundsätzliche Lehre im Hinblick auf die jeweils gegebenen Umstände hin zu präzisieren – wie dies eben einerseits im 19. und frühen 20. Jahrhundert mit der Ablehnung des laizistischen und religionsfeindlichen Freiheitsbegriffs ebenso geschehen sei wie andererseits nun mit der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht und dem Verzicht auf politische Machtansprüche.<sup>51</sup>

Die Konzilserklärung selbst formuliert dann vorsichtig: »...deshalb befragt [das Konzil] die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht« (DiH 1), und dabei beabsichtigt »die heilige Synode, die Lehre der neueren [sic!] Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person und die rechtliche Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens weiterzuentwickeln« (DiH 1). Doch worin besteht nun die von einigen

<sup>50</sup> Vgl. dazu auch Jan Willebrands, Religionsfreiheit und Ökumenismus, in: Jérôme Hamer/Yves Congar (Hrsg.), Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, Paderborn 1967, 261-275: »Es gibt keinen wahren ökumenischen Dialog ohne Religionsfreiheit« (a. a. O., 264).

<sup>51</sup> Gabriel/Spieß/Winkler, Katholizismus (s. Anm. 2), 23f.

so vehement abgelehnte Weiterentwicklung bzw. »Neuerung« der Lehre?

### 3 *Am Ende doch alles beim Alten?*

Es ist zunächst so, dass das Zugeständnis der Religionsfreiheit in DiH primär jene verfassungsrechtlichen Konsequenzen im Blick hat, die angesichts des spätestens mit der nachreformatorischen Konfessionalisierung und der säkularen Befriedung der Konfessionskonflikte eingeleiteten Endes konfessionell geschlossener Staatsgebilde, auch des (eigentlich nie real existierenden) »Katholischen Staates«, in dem »idealerweise, die katholische Religion alleinige Staatsreligion ist und die Rechtsordnung immer auch im Dienste des Schutzes der wahren Religion steht«,<sup>52</sup> nun auch ekklesiologisch bewältigt werden wollten. Daher führt Benedikt XVI. bei seiner in der Ansprache an die Kurie im Dezember 2005 ausgeführten These zur Hermeneutik des Konzils als »Hermeneutik der Reform«<sup>53</sup> gerade DiH als exemplarischen Text an:

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit dem Dekret über die Religionsfreiheit einen wesentlichen Grundsatz des modernen Staates anerkannt und übernommen und gleichzeitig ein tief verankertes Erbe der Kirche wieder aufgegriffen [... Es] hat durch die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Glauben der Kirche und bestimmten Grundelementen des modernen Denkens einige in der Vergangenheit gefällte Entscheidungen neu überdacht oder auch korrigiert, aber trotz dieser scheinbaren Diskontinuität hat sie ihre wahre Natur und ihre Identität bewahrt und vertieft. Die Kirche war und ist vor und nach dem Konzil dieselbe eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die sich auf dem Weg durch die Zeiten befindet; sie »schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin« und verkündet den Tod des Herrn, bis er wiederkommt (vgl. *Lumen gentium*, 8).<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Martin Rhonheimer, *Bruch mit der Tradition?*, in: *NOrd* 65 (2011), 244-261, hier: 245.

<sup>53</sup> Zur Diskussion um die Konzilshermeneutik vgl. Johanna Rahner, »Semper ipse sed nunquam idem!« *Relecture des Zweiten Vatikanischen Konzils im heutigen kirchlichen Kontext*, in: *MThZ* 64 (2013), 385-398.

<sup>54</sup> *Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang*, 22. Dezember 2005 (VApS 172), Bonn 2006, 17-19.

Martin Rhonheimer kommentiert:

Solche Korrektur bedeutet nicht Diskontinuität auf der Ebene der katholischen Glaubens- und Sittenlehre. [...] Die Lehre des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit impliziert keine dogmatische Neuorientierung, wohl aber im Bereich der kirchlichen Soziallehre, genauer eine Korrektur ihrer Lehre über Funktion und Aufgaben des Staates. Die gleichen unveränderlichen Prinzipien werden in neuer historischer Konstellation auf andere Weise angewandt. Es gibt keine überzeitliche dogmatische katholische Glaubenslehre über den Staat und kann auch keine geben.<sup>55</sup>

Er summiert auf diesem Hintergrund als Essenz von DiH:

Die Lehre des Konzils über die Religionsfreiheit ist wesentlich eine Lehre über die Aufgaben und Grenzen des Staates sowie über ein bürgerliches Grundrecht – ein Recht der Person und nicht der Wahrheit – durch welches die Souveränität und Kompetenz des Staates in Religionssachen eingeschränkt wird. Sie ist, zweitens, eine Lehre über die Freiheit der Kirche, auf Grund des kooperativen Grundrechts auf Religionsfreiheit gleich wie alle anderen Religionen auch im säkularen Staat ihre Heilsmission unbehindert wahrzunehmen, sowie, drittens, über die Aufgabe des Staates, auf unparteiische, neutrale Weise und, immer im Rahmen der Wahrung der öffentlichen Ordnung und Moral, die Voraussetzungen dafür schaffen zu helfen, damit alle Bürger ihren religiösen Pflichten nachkommen können.<sup>56</sup>

Insofern ist die durch das Konzil »herbeigeführte Veränderung nicht auf der dogmatisch unverfügbaren Ebene dessen, was Theologen »Katholische Lehre« nennen, anzusiedeln [...], sondern auf der Ebene bestimmter zeitbedingter Vorstellungen über die Aufgabe von Gesellschaft und Staat«, stellt also eine Veränderung »auf der Ebene der Soziallehre«<sup>57</sup> dar.

Beinhaltet DiH also nur eine Neukonstellation des Verhältnisses von Kirche und Staat, durch die sich die Katholische Kirche nur den veränderten politisch-gesellschaftlichen Umständen und dabei letztlich doch nur »alte Prinzipien« dem veränderten Kontext anpasst und dabei allen-

<sup>55</sup> Rhonheimer, Bruch (s. Anm. 52), 247.

<sup>56</sup> Ebd.

<sup>57</sup> Vgl. Martin Rhonheimer, *Verwandlung der Welt. Zur Aktualität des Opus Dei*, Köln 2006, 166.

falls »zeitbedingte Einseitigkeiten« hinter sich lässt?<sup>58</sup> Geschieht hier nichts anderes als eine neue Akzentuierung von alten Positionen auf Ebene der Sozialethik? Sollte das tatsächlich alles gewesen sein, worum es bei der Erklärung der Religionsfreiheit ging? Dann wäre doch der ganze »Budenzauber« samt der Vehemenz der Auseinandersetzungen zwischen Theologischer Kommission bzw. Kardinal Ottaviani und dem Einheitssekretariat bzw. Kardinal Bea und später die Auseinandersetzung um die Pius-Brüder, exemplarisch an der Exkommunikation Marcel Lefebvres durch Johannes Paul II. festzumachen, am Ende wohl kaum mehr als »viel Lärm um nichts«?

Zutreffend an dieser verfassungsrechtlichen Einordnung der Lehre von DiH ist zunächst die Erkenntnis, dass das Konzil damit auf eine grundlegend gewandelte politische Landschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jh. gerade auch auf dem Hintergrund der Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und der Totalitarismen des 20. Jh. reagiert. Dabei ist die konkrete Situation zu Beginn der 1960er Jahre mit einer die Welt an den Rand des Atomkriegs führenden Eskalation des Ost-West-Konflikts als mentalitätsgeschichtlich prägende Konstellation kaum zu unterschätzen. Denn vor diesem Horizont werden

Demokratie und damit ja auch die Pluralität an Meinungen im politischen Bereich und in gewisser Weise auch das Recht, irrtümliche Anschauungen zu vertreten, als dem Evangelium konform getauft. Diese Entwicklung [...] bedeutet auch einen gewissen Sieg des angloamerikanischen Modells; dieses Modell breitete sich auf der freien westlichen Hemisphäre aus, während es von der Kirche in den Staaten des Ostblocks und in Staaten mit islamischer Mehrheit als einzig erstrebenswerte realistische Alternative zu den kommunistischen Regimen, die die religiöse Freiheit vielfach unterdrückten, erschien. [...] Weil das »amerikanische« Modell von Demokratie, legitimum Pluralismus und Religionsfreiheit als einzig realistische Alternative zum Kommunismus angesehen wurde, war die Unterstützung unter den Konzilsvätern so breit. [...] Das angloamerikanische Modell hat sich also nicht durch Zufall auf dem Konzil in der Kirche durchgesetzt. Vielmehr gilt: Weil dieses politische System bereits in den 10 Jahren vorher weltweit zur wichtigsten antikommunistischen Alternative wurde, hat es auf dem Konzil seine Mehrheit gefunden.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Vgl. dazu auch (in Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von der Bruch-These Böckenfördes): Arthur Fridolin Utz, Vom Sinn religiöser Toleranz, in: Deutsche Tagespost vom 18.4.1987.

<sup>59</sup> Unterburger, *Experientia* (s. Anm. 7), 184f.

Vor diesem geopolitischen Szenario mit den damit verbundenen Dynamiken entwickelt sich die Veränderung der in DiH enthaltenen verfassungsrechtlichen Doktrin und setzt dabei neue Akzente, die aber durchaus in Kontinuität auf Basis traditioneller Grundelemente, freilich mit veränderter Akzentsetzung, verstanden werden können. Diese Neuorientierung hat indes »den Siegeszug des westlich-demokratischen Gesellschaftsmodells in seiner Frontstellung zum kommunistischen Ostblock zwischen 1945 und 1965 als wichtigste Voraussetzung«. <sup>60</sup> Bei dieser Erkenntnis sollte man es aber nicht belassen.

So legt sich der Verdacht nahe, dass eine so nachdrücklich vertretene und auf je unterschiedliche Weise begründete »erweiterte Kontinuitätsthese«, die auf die Diskontinuität einer veränderten Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat rekurriert, DiH also primär in eine verfassungsrechtliche Perspektive einordnet, die Kontinuität aber bezüglich der Identitätsfrage samt dem damit verbundenen Wahrheitsanspruch, also die theologische und die ekklesiologische Doktrin, als ungebrochen ansehen will, letztlich doch zu kurz greift. Denn eine allein staatsrechtliche Dimensionierung der Erklärung entschärft zu Unrecht die dahinterstehende theologische Herausforderung. Auch die Bezeichnung der Erklärung als »amerikanisches« Schema, der Verweis auf den vehementen Einsatz des US-amerikanischen Episkopats für die Erklärung, der dann nachhaltig auf den Erfolg der Erklärung wirkt, verschleiert letztlich die Einsicht, dass die Erklärung eben nicht einfachhin nur eine reine Veränderung der Verfassungsdoktrin darstellt, deren Legitimität dann kontextuell abgeleitet werden kann.

Vielleicht sollte man die Argumente der bis zur Beendigung des Konzils und auch danach im Widerstand bleibenden konservativen katholischen Gruppierungen, wie z. B. die Traditionalisten um Marcel Lefebvre, weder für einfältig noch für unterkomplex halten. So weist einer ihrer Verteidiger zu Recht betont darauf hin: »Nun ist aber die Behauptung, es wäre den vorkonziliaren Päpsten nur um die Verurteilung des religiösen Indifferentismus gegangen, schlichtweg falsch« und nimmt gerade die innerkatholischen »Abweichler« in den Blick. »Die Enzyklika »Mirari vos« Gregors XVI. beispielsweise wandte sich gegen Lamennais« und »»Quanta cura« [...] gegen eine liberale Gruppe von rechthgläubigen Katholiken um Charles de Montalbert. [...] Pius IX. nannte die liberalen Katholiken »mit Sicherheit gefährlicher und unheilvoller als die erklärten

<sup>60</sup> A. a. O., 191f.

Feinde«.<sup>61</sup> Kritisiert wird zugleich, dass sich die vollzogenen Veränderungen auf die formale Akzeptanz eines bürgerlichen Rechtes reduzieren ließen:<sup>62</sup> »Wenn die Kirche früher von einem Recht auf Religionsfreiheit sprach, dann meinte sie damit einzig und allein das Recht, den wahren Gott zu verehren und die wahre Religion auszuüben.«<sup>63</sup> Geendet wird dies alles letztlich als Infragestellung der religiösen Wahrheit; die entsprechenden Auslassungen von DiH 2 zur Wahrheitsgebundenheit der religiösen Suche des Menschen und zur Verpflichtung dazu werden daher als unzureichend deklariert: »Die vom II. Vatikanum gewollte Trennung von ›Rechte der Person‹ und ›Rechte der Wahrheit‹ ist eben in der Praxis nicht möglich, ganz abgesehen davon, dass es kein Recht der Person auf die Verbreitung von Irrtümern gibt.«<sup>64</sup>

Hinter diesen Ausführungen verbirgt sich letztlich aber nichts anderes als eine implizite Hinterfragung der »personaethischen Wende«, die »den individualethischen Grundsatz der Freiheit und Verantwortung der Person« in den Mittelpunkt auch der kirchlichen Lehre stellt und damit in der Folge letztlich »eine Neuorientierung der Moraltheologie und der ethischen Begründung« in Gang setzt,<sup>65</sup> deren »formale Rückseite« zunächst die notwendige Unterscheidung von Recht und Moral ist. Diese »Neuauslegung der naturrechtlichen Basis des Menschenbildes« ist tatsächlich aus dem »Schatz der Tradition« heraus zu begründen, aber sie stellt wohl kaum eine »historische Diskontinuität« dar, die aber »die dogmatische Identität der Kirche gänzlich unangetastet lässt.«<sup>66</sup> Gerade weil aber DiH explizit und nachdrücklich daran festhält, dass alle Menschen moralisch dazu angehalten sind, »die Wahrheit, insbesondere in dem, was Gott und seine Kirche betrifft, zu suchen und sie, wenn sie erkannt ist, anzunehmen und zu bewahren« (DiH 1) und somit das Recht auf Religionsfreiheit und moralische Verpflichtung zur Wahrheitssuche

<sup>61</sup> Gaudron, Traditionsbruch (s. Anm. 7), 443.

<sup>62</sup> Vgl. a. a. O., 443f.

<sup>63</sup> A. a. O., 444.

<sup>64</sup> A. a. O., 446.

<sup>65</sup> Rudolf Uertz, Die Lerngeschichte des Katholizismus hinsichtlich moderner freiheitlicher Rechts- und Verfassungsideen. Die »personaethische Wende« der katholischen Kirche, in: Gabriel/Spieß/Winkler, Religionsfreiheit und Pluralismus (s. Anm. 7), 99-114, hier: 107.

<sup>66</sup> So die These von Stefan Gerber, Kontinuität – Reform – Bruch? Ernst-Wolfgang Böckenförde und die Religionsfreiheit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Reinhard Mehring/Martin Otto (Hrsg.), Voraussetzungen und Garantien des Staates. Ernst-Wolfgang Böckenfördes Staatsverständnis, Baden-Baden 2014, 64-89, hier: 82.

wohl unterschieden haben möchte, dürfte der entscheidende Scheidepunkt einer Antwort auf die Frage von Kontinuität oder Veränderung letztlich der Umgang mit der Wahrheitsfrage selbst sein. DiH führt dazu sogleich aus: Die Wahrheit erhebt ihren Anspruch nur »kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt« (DiH 1). Ein solches Wahrheitsverständnis fordert selbst Freiheit als Voraussetzung ihrer Annahme. Was aber ist mit der ekklesialen Konkretion der Wahrheit? Also jener Selbstgewissheit des exklusiven katholischen Wahrheitsbesitzes, die die alte Toleranzdoktrin immer begleitet hat: »Als Menschen, die wir uns im sicheren Besitze der Wahrheit und Gerechtigkeit wissen, vergleichen wir uns nicht mit anderen«. <sup>67</sup>

DiH betont: »Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten« (vgl. DiH 1); die Wahrheit also – und da ist es eben wieder, das magische Zauberwort der Ekklesiologie des Konzils – »subsistiert« in der Katholischen Kirche und ist nicht einfachhin identisch mit ihr. Hier wird deutlich: Mit der Zitation von LG 8 in DiH 1 klingt die ganze Symphonie der konziliaren wie nachkonziliaren Diskussionen um die angemessene Auslegung dieses Begriffs und der davon abhängigen Ekklesiologie samt der Paukenschläge und Dissonanzen an, die in den 50 Jahren seit Konzilsende damit zu verbinden sind. <sup>68</sup>

Die innere Konsistenz von DiH schwimmt sozusagen in der Bugwelle der Frage nach der konziliaren Identitäts- und Wesensbeschreibung der katholischen Kirche und der im Konzil geleisteten Plausibilität einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Freiheit mit. Denn es macht tatsächlich einen

gewaltigen Unterschied, ob die Heilchancen einer Person auch außerhalb der Kirche im Wesentlichen als gegeben interpretiert, oder ob sie als unsichere Ausnahme betrachtet werden. Werden Elemente der Kirche und ihres Heils auch außerhalb der sichtbaren römisch-katholischen Kirche anerkannt, so verliert die sichtbare und voll-explizite Kirchenmitgliedschaft ihre Funktion, die alleinige sichere Arche des Heils zu sein. Die durch die Kirche vermittelte Gnade ist so ein Stückweit von der sichtbar-institutionellen Ver-

<sup>67</sup> Ottaviani, *Institutiones* (s. Anm. 34), 66f.

<sup>68</sup> Vgl. dazu Johanna Rahner, *Weder Bruch noch stets das Gleiche. Zur ökumenischen Hermeneutik der Texte des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Cath(M)* 64 (2010), 249-264; dies., *Ökumene der Profile und die Einheit und Einzigkeit der Kirche Jesu Christi*, in: *Cath(M)* 61 (2007), 241-263.

mittlung durch die römisch-katholische Kirche abgelöst, sodass die sichtbare Vermittlung nicht mehr vom Staat garantiert und mit Zwang geschützt werden muss.<sup>69</sup>

Die entscheidende Herausforderung von DiH ist also eine ekklesiologische. Hier sollte man nun auch dem vielgescholtenen Kardinal Ottaviani Gerechtigkeit widerfahren lassen, denn sein katholisches Gespür schlägt genau an der richtigen Stelle Alarm: Wer sich von der Toleranzdoktrin verabschiedet und auf die positive Beschreibung der Religionsfreiheit setzt, wer nicht »die Wahrheit« sondern »den Menschen« mit dem Recht auf Freiheit ausstattet, wechselt nicht nur die Staatsdoktrin oder seine soziaethischen Deutungsmuster, er wechselt das offenbarungstheologische und das ekklesiologische Paradigma. Mit einer veränderten Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, von individueller Religions- und Gewissensfreiheit und kirchlicher Institution mag das Konzil zwar »keine ›neue Kirche‹ schaffen« wollen und können,<sup>70</sup> aber sie konstatiert sich als Kirche auf eine neue, grundlegend veränderte Art und Weise. Und diese Änderung ist durchaus eine substantielle.

Diese in der Anerkennung der Religionsfreiheit als Personenrecht implizierte ekklesiologische Neukonstellation des Konzils ist indes nicht ohne Berücksichtigung von dessen Gesamtkontext zu verstehen. Die entscheidende Heuristik für eine angemessene Deutung der Erklärung zur Religionsfreiheit lautet daher: Es muss

der theologische Verweis- und Erschließungszusammenhang aufgezeigt werden, in dem die Erklärung über die Religionsfreiheit zu anderen Lehraussagen des Konzils wie der Konzeption der Selbstoffenbarung Gottes, der Vorstellung von der Kirche als Sakrament der Einheit unter den Völkern oder der gewandelten Verhältnisbestimmung des (katholischen) Christentums zu den Weltreligionen steht.<sup>71</sup>

#### *4 DiH im Kontext des Konzils: Nur wer sich ändert, bleibt sich treu*

Die Ideen von Veränderung, von Anpassung und vor allem die Betroffenheit und das Herausgefordertsein durch die »Zeichen der Zeit« sind in jedem Dokument des Konzils als durchgehende Leitidee spürbar.

<sup>69</sup> Unterburger, *Experientia* (s. Anm. 7), 192.

<sup>70</sup> Gerber, *Kontinuität* (s. Anm. 66), 82.

<sup>71</sup> Schockenhoff, *Recht* (s. Anm. 1), 703.

*Augere, accommodare, mutationes, nostra aetas, instaurare* sind die gängigen Vokabeln, die dieses Bewusstsein anzeigen;<sup>72</sup> und schon die ersten Worte des ersten Dokuments des Konzils, der Liturgiekonstitution, bringen das Entscheidende prägnant auf den Punkt: »die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen« (SC 1).<sup>73</sup> Unter historischen Gesichtspunkten ist daher offensichtlich, dass das Konzil bewusst mit der »Monotonie des Katholischen« bricht, wie sie sich mit dem konfessionellen Zeitalter (mit einer sich noch verstärkenden Dynamik im 19. und beginnenden 20. Jh.) in Gestalt einer normierten und uniformierten Einheitsgestalt entwickelt hat<sup>74</sup> und die insbesondere von einer Abgrenzung von Kirche und Welt lebte. Freilich versteht das Konzil diesen formalen »Bruch« als Wiederentdeckung des ursprünglich Katholischen im Sinne von *ressourcement* (Rückbesinnung) und *aggiornamento* (Öffnung).<sup>75</sup> Der australische Theologe Ormond Rush spricht hier zu Recht von der Unterscheidung von Makro- und Mikrozäsuren bzw. -brüchen,<sup>76</sup> die hinsichtlich ihres Grundcharakters wie ihrer historischen Einordnung zu differenzieren sind. Solche »Brüche« des Konzils kommen aber nicht aus der Not des Missbrauchs heraus, »they are, rather, a form of *rapprochement* between church and the existing order in the world.«<sup>77</sup> Diese »pastorale Grundintention« des Konzils ist nicht einfach nur eine Frage des (Sprach-)Stils,<sup>78</sup> sondern sie hat grundlegende hermeneutische Konse-

<sup>72</sup> Vgl. John W. O'Malley, The »Hermeneutic of Reform«. A Historical Analysis, in: TS 73 (2012), 517-546; hier: 537.

<sup>73</sup> Vgl. ebd.: »In Vatican II, however, aggiornamento explicitly and implicitly affects virtually every document the council issued. The pervasiveness of the idea betrays a new mind-set in which accommodation to circumstances assumes a much more dominant role in how the church is to go about its mission. What is peculiar to Vatican II is the scope given to updating and the admission of it as a broad principle rather than as a rare exception«.

<sup>74</sup> Vgl. die Kritik von Kardinal Frings an der einseitigen Wahrnehmung der Tradition im Schema »De Ecclesia« in seiner Konzilsrede am 4. Dezember 1962 (AS I/IV 218-220, hier: 218f.).

<sup>75</sup> Zu den Begriffen vgl. auch John W. O'Malley, Vatican II: Did anything happen?, in: TS 67 (2006), 3-33; hier: 12.

<sup>76</sup> Vgl. dazu auch Ormond Rush, Still Interpretating Vatican II. Some Hermeneutical Principles, New York 2004, 22ff.; zu den konkreten Beispielen vgl., O'Malley, Hermeneutic (s. Anm. 72), passim, ders., Vatican II (s. Anm. 75), bes. 9ff.

<sup>77</sup> O'Malley, Hermeneutic (s. Anm. 72), 538.

<sup>78</sup> Das freilich auch; vgl. dazu bes. O'Malley, Vatican II (s. Anm. 75), bes. 21ff.; O'Malley bezeichnet die Sprachform als »epideitic«: »The epideictic genre is a form of the art of persuasion and thus of reconciliation. While it raises appreciation, it creates or fosters among those it addresses a realization that they all share

quenzen. Dazu gehört auch und gerade die Perspektive des Vorangehens – weit über den einfachen »Fortschritt im Verständnis der Glaubenslehre« hinaus! Denn die Aufmerksamkeit gegenüber einer sich verändernden Welt und ihren neuen Fragen erfordert neue Antworten. Die aber sind ohne neue Einsichten *und* ohne eine wirkliche Veränderung nicht möglich.

Die neue Methode ist insbesondere mit der Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« zu verbinden.<sup>79</sup> GS und die darin grundlegende abduktive Methode stellt wohl die entscheidende Herausforderung dar und liefert den Anknüpfungspunkt jener »neuen Art« des Theologietreibens, die später Karl Rahner als das »beunruhigende« Erbe und damit die entscheidende theologische Herausforderung beschrieben hat, weil sie die Grundprinzipien des bisherigen Theologietreibens und auch des Lehrens wohl allzusehr »auf den Kopf« stellte und er im Text eine fundierte

(or should share) the same ideals and need to work together to achieve them. This genre reminds people of what they have in common rather than what might divide them, and the reminder motivates them to cooperate in enterprises for the common good, to work for a common cause. [...] In order to persuade, persuaders need to establish an identity between themselves and their audience and to make them understand that they share the same concerns. [...] The form prompts and enhances congruent content. It should come as no surprise that reconciliation has been one of the perennial themes of the epideictic genre« (a. a. O., 26). Vgl. auch a. a. O., 27-29 die eindrucksvolle Analyse der Wortwahl des Konzils, mit dem Ergebnis: »from commands to invitations, from laws to ideals, from threats to persuasion, from coercion to conscience, from monologue to conversation, from ruling to serving, from withdrawn to integrated, from vertical and top-down to horizontal, from exclusion to inclusion, from hostility to friendship, from static to changing, from passive acceptance to active engagement, from prescriptive to principled, from defined to open-ended, from behavior-modification to conversion of heart, from the dictates of law to the dictates of conscience, from external conformity to the joyful pursuit of holiness« (a. a. O., 29).

<sup>79</sup> So ist es kein Wunder, dass die Pastoralkonstitution in gleicher Weise grundsätzlich angefragt und lange umstritten ist und zusammen mit DiH erst am letzten Tag des Konzils verabschiedet wurde; man kann fast sagen, GS und DiH bedingen sich gegenseitig, ebenso wie sie sich gegenseitig stützen; vgl. z. B. GS 76: »Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen. Diesen Dienst können beide zum Wohl aller umso wirksamer leisten, je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen; dabei sind jeweils die Umstände von Ort und Zeit zu berücksichtigen. Der Mensch ist ja nicht auf die zeitliche Ordnung beschränkt, sondern inmitten der menschlichen Geschichte vollzieht er ungeschmälert seine ewige Berufung«.

»Gnoseologie«, d. h. eine dogmatisch hinreichend begründete Erkenntnislehre der »Zeichen der Zeit« vermisste.

Der Ansatz von GS kehrt nicht einfach nur die Rangordnung von Doktrin und Pastoral um, sondern er baut auf die Wechselwirkung des Evangeliums mit den Fragen unserer Zeit und wagt es so, in einer begründeten, wenngleich vorläufigen, revidierbaren Form zu sprechen, indem er jene »pastorale Logik« übernimmt, die ihren Ausgangspunkt von der »Entdeckung der Bedeutung von Glaubensstandpunkten durch ihre soziale, politische und religiöse Vergegenwärtigung in prekären Fragestellungen der jeweiligen Gegenwart«, eben »von außen« nimmt.<sup>80</sup> In den Worten Mario von Gallis: Die Pastoralkonstitution bedeutet nicht

dass die Kirche eine ewige, sich stets gleichbleibende übernatürliche »Lehre« verwaltet, die sie wie ein Tee-Ei in jede Zeit einsenken muss, damit das Leben der Menschen von ihrer Kraft erfüllt werde. Sie bedeutet vielmehr, dass die Kirche in die Zeit hineinhorchen muss, um mit der ihr gegebenen Unterscheidung der Geister zu erlauschen, wo das Wort Gottes, sein Samen, in der Menschheit wächst.<sup>81</sup>

Das Zweite Vatikanische Konzil zielt, so Roman Siebenrock, auf eine »grundlegende und durch alle, die Kirche sind, bewusst angenommene und zu vollziehende Wandlung aller Institutionen und Vollzüge, damit die Kirche fähig wird, das Evangelium in einer neuen Epoche der Menschheit noch verkünden zu können«.<sup>82</sup> Aus der Orientierung am Ursprung selbst gewinnen die konziliaren Reformimpulse ihre Dynamik. Dies ist auch der entscheidende Grund, wieso in der Auseinandersetzung um die schismatischen Traditionalisten um Marcel Lefebvre Johannes Pauls II. die eigentliche Differenz in einem mangelhaften Traditionsverständnis lokalisiert, das den Gedanken des Fortschritts prinzipiell ausschließt:

<sup>80</sup> Hans-Joachim Sander, Kommentar zum GS, in: HThK VatII 4, 2005, 653.

<sup>81</sup> Karl Rahner/Mario von Galli/Otto Baumhauer, Reformation aus Rom. Die Katholische Kirche nach dem Konzil, Tübingen 1967, 103; von Galli fährt fort: Dieser Same »wächst auch außerhalb der Kirche. Er wächst überall dort, wo der Mensch mehr Mensch wird. Die Kirche muss dieses Wachstum wahrnehmen, begrüßen, fördern und durch die Fülle ihrer Botschaft auf das Endziel der Menschheit auszurichten suchen. Ihr Verhalten zur Welt darf also in erster Linie nicht ein Verurteilen bedeuten, es muss ein Anerkennen des Wirkens Gottes in allen Menschen und zu allen Zeiten als Merkmal enthalten«.

<sup>82</sup> Zitiert nach: Ulrich Ruh, Mutige Weichenstellung. Ein theologischer Blick auf das II. Vatikanische Konzil, in: HerKorr 66 (2012), 560-564, hier: 562f.

Die Wurzel dieses schismatischen Aktes ist in einem unvollständigen und widersprüchlichen Begriff der Tradition zu suchen: unvollständig, da er den lebendigen Charakter der Tradition nicht genug berücksichtigt, die, wie das Zweite Vatikanische Konzil sehr klar lehrt,<sup>83</sup>

– und er fährt dann in Anspielung auf DV 8 fort –

von den Aposteln überliefert, [...] unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt kennt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, wie auch durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben.<sup>84</sup>

Die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, »Dei verbum«, nennt hier und im vorausgehenden Artikel ein ganzes Bündel von multiplen, aufeinander verwiesenen Instanzen und Faktoren, die für einen solchen Fortschritt in der Lehre von Bedeutung sind. Das unterscheidet das Konzil grundsätzlich von der solipsistischen Weise des Lehrens, wie es das 19. Jh. zum Prinzip erklärt, und benennt darin die strukturell und nicht nur inhaltlich entscheidende Voraussetzung zur Veränderung; diese war im 19. Jh. marginalisiert worden, d. h. der Plural der Einsichten in der Verhältnisbestimmung (vgl. politischer Katholizismus im Deutschen Reich und den USA,<sup>85</sup> aber auch der Schweiz<sup>86</sup>), hat sich aus verschiedensten Gründen nicht durchgesetzt.<sup>87</sup> Begründet ist das Ganze im veränderten Offenbarungsverständnis.<sup>88</sup> Das alles

<sup>83</sup> Johannes Paul II., *Motu proprio »Ecclesia Dei Adflicta«*, vom 2. Juli 1988, Nr. 4; lateinischer Text: AAS 80 (1988), 1495-1499.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> Vgl. dazu auch: Gabriel/Spieß/Winkler, *Katholizismus* (s. Anm. 2), Kap. 5. »Faktoren des Wandels«; bes. 245ff.; 260ff.

<sup>86</sup> Vgl. Urs Andermatt, *Religionsfreiheit und Demokratie aus Sicht der Katholizismusforschung*, in: Gabriel/Spieß/Winkler, *Religionsfreiheit und Pluralismus*, 57-79; hier: 62f.

<sup>87</sup> »Was katholische Denker wie de Maistre, Chateaubriand oder Lamennais in Frankreich, Görres oder Ketteler in Deutschland, Newman in England vertraten, wird durch die römischen Lehrschreiben nicht repräsentiert«; ja selbst die Lehrschreiben »erlauben nicht ohne weiteres Rückschlüsse auf die politische Praxis der Päpste« (Isensee, *Kritik* [s. Anm. 26], 141).

<sup>88</sup> Von einem Verständnis von Offenbarung als »feststehender Lehre« wechselt das Grundverständnis hin zu einem Verständnis von Offenbarung als Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazaret (vgl. DV 7). Nicht mehr einzelne

nimmt massiv Einfluss darauf, ob und wie sich die Lehre der Kirche verändert. Wie für vieles ist auch hier DiH und seine Entstehungsgeschichte exemplarisch. Dazu seien abschließend ein paar Thesen formuliert.

1. Es zeigt die Lerngeschichte der Kirche angesichts der »Zeichen der Zeit« auf; dabei sind es insbesondere die nichtkatholischen Beobachter, aber auch und gerade die Weltöffentlichkeit der modernen Gesellschaften, der man offen, positiv-werbend entgegentritt.

2. Kirche erweist sich hierbei – das Grundprinzip der abduktiven Methode von GS – als lernende Kirche.

3. Die Entscheidungen des Konzils sind durch ein Ringen um die Wahrheit und – im spannungsvollen Gegensatz zu den mitunter solipsistischen päpstlichen Entscheidungen des 19. Jh. – letztlich kollegiale Akte der Entscheidung geprägt, von zentraler Bedeutung ist daher, dass die Dokumente des Konzils die Abschlussformel tragen: »Wir, kraft der von Christus uns übertragenen Apostolischen Vollmacht billigen, beschließen und verordnen sie zusammen mit den Ehrwürdigen Vätern im Heiligen Geist und gebieten zur Ehre Gottes die Veröffentlichung dessen, was so durch das Konzil verordnet ist«.

4. Dabei kommen die unterschiedlichen Teile der Weltkirche mit unterschiedlichen Erfahrungen aus einem unterschiedlichen Lebenskontext und fordern die Notwendigkeit einer Kontextualisierung des Glaubens und der Lehre ein, gerade das wird als die entscheidende Dynamik des Konzils wahrgenommen, das sich damit als Konzil einer polyzentrischen Weltkirche erfährt und bestimmt.<sup>89</sup>

Lehrsätze, sondern Gottes personale Selbstoffenbarung in Wort und Tat ist das zu Überliefernde und damit die eigentliche Grundbewegung von »Tradition« (vgl. DV 8). Daher bestimmt das Zweite Vatikanum die Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott im Leben und Dasein der ganzen Kirche und damit die gesamte Lebenspraxis aller als Medium der Überlieferung. Denn der »Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander ist alles andere als beliebig. Der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das Kommen des Reiches damit beginnt, dass er uns wie Freunde anredet und wie mit Freunden mit uns verkehrt, um uns in seine Gemeinschaft einzuladen (DV 2)« (Hermann J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend [QD 179], Freiburg i.Br. 1999, 133f.). Dieser Umgang ist keineswegs nur eine Frage des Stils, sondern der konkreten rechtlich und strukturell verbindlichen Umsetzung (vgl. a. a. O., 134).

<sup>89</sup> In konsequenter Weise führt Papst Franziskus diese Dynamik des Konzils fort: »Man darf nicht meinen, die Verkündigung des Evangeliums müsse immer mit bestimmten festen Formeln oder mit genauen Worten übermittelt werden, die einen absolut unveränderlichen Inhalt ausdrücken. Sie wird in so verschiedenen

5. Das Kontinuitätsproblem bleibt am Ende von zentraler Bedeutung. Es prägt das Ringen um DiH wie kaum ein anderes Dokument des Konzils. Zur Lösung des Problems gibt Johannes XXIII. indes kurz vor seinem Tod bereits den entscheidenden Hinweis:

Die heutigen Lebensverhältnisse, die Herausforderungen der letzten fünfzig Jahre, die Vertiefung des Verständnisses für die Glaubenslehre haben uns mit neuen Realitäten konfrontiert. Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert hat; wir sind es, die beginnen besser zu verstehen. Es ist der Augenblick gekommen die Zeichen der Zeit zu erkennen; die Gelegenheit zu ergreifen und weit voraus zu blicken.<sup>90</sup>

## 5 Was bleibt?

Bleibt am Ende nur auch noch auf die Grenzen des Dekrets einzugehen. Mit Eberhard Schockenhoff sind hier zwei Punkte zu nennen:

Aufgrund der historischen Erblast des Toleranzbegriffs, wie sie insbesondere mit der herkömmlichen und insbesondere im 19. und beginnenden 20. Jh. vertretenen traditionellen Toleranzdoktrin verbunden war und sich daher eher als »Kontrastbegriff« und nicht als »Komplementärbegriff« zum Verständnis von Religionsfreiheit nahelegte,<sup>91</sup> bleibt dem Konzil

die Möglichkeit verschlossen, ein eigenes Toleranzverständnis zu entwickeln, das Toleranz als kommunikative Grundeinstellung gegenüber den anderen und als Achtung vor ihrer religiösen Glaubens- und Lebenswelt versteht. Tatsächlich steht der Weg zu einem solchen positiven Toleranzbegriff

Formen weitergegeben, dass es unmöglich wäre, sie zu beschreiben oder aufzulisten« (Apostolisches Schreiben »*Evangelii gaudium*« [VApS 194], Bonn <sup>2</sup>2013, Nr. 129). »Es würde der Logik der Inkarnation nicht gerecht, an ein monokulturelles und eintöniges Christentum zu denken. [...] Darum kann man bei der Evangelisierung neuer Kulturen oder solcher, die die christliche Verkündigung noch nicht aufgenommen haben, darauf verzichten, zusammen mit dem Angebot des Evangeliums eine bestimmte Kulturform durchsetzen zu wollen, so schön und alt sie auch sein mag. Die Botschaft, die wir verkünden, weist immer irgendeine kulturelle Einkleidung vor, doch manchmal verfallen wir in der Kirche der selbstgefälligen Sakralisierung der eigenen Kultur« (a. a. O., Nr. 117).

<sup>90</sup> Zitiert nach: Gabriel/Spieß/Winkler, *Katholizismus* (s. Anm. 2), 295.

<sup>91</sup> Vgl. Schockenhoff, *Recht* (s. Anm. 1), 736f.

jedoch offen, nachdem das Konzil die religiöse Toleranz im Recht der Person verankerte.<sup>92</sup>

So entspricht letztlich »die Reflexion darauf, was Toleranz für den interreligiösen Dialog und das Zusammenleben der Menschen in einer multi-kulturellen Weltgesellschaft bedeutet«, dem auch in anderen Texten (vgl. GS oder NA) vertretenden Anliegen des Konzils, »den Respekt vor der Wahrheitssuche der anderen mit dem Bekenntnis zum Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens zu verbinden«.<sup>93</sup> Die Epoche dieses positiven Einsatzes »für die Menschenrechte, die Teil der kirchlichen Botschaft geworden sind«, hat freilich mit dem Konzil und DiH erst begonnen.<sup>94</sup> Gerade dieses Potenzial des Toleranzgedankens gilt es auf Zukunft hin aber stark zu machen.

Wer tolerant ist, bejaht die Selbstbestimmung der Andersdenkenden. Toleranz meint [...] nicht das Feigenblatt, hinter dem sich Gleichgültigkeit und Schwäche verbergen. Sie ist kritische Selbstständigkeit, die im Zusammenleben, vor allem in Konkurrenzsituationen, gewisse Konflikte erst gar nicht aufkommen lässt und die die trotzdem notwendigen Auseinandersetzungen nicht in der unerbittlichen Schärfe eines Glaubenskriegen führt. Wer tolerant ist, sucht nicht länger ein Leben, das auf Selbstbehauptung durch gewaltsame Bekehrung oder Überwindung des Gegners angelegt ist; er bemüht sich um ein Miteinander auf der Grundlage von Ebenbürtigkeit und Verständigung, wozu das Zuhörenkönnen, die Fähigkeit, auf den anderen einzugehen und ihn ernst zu nehmen, gehören, ferner die Bereitschaft, sich durch neue Situationen und neue Informationen belehren zu lassen. Vollendet wird die Toleranz in der Bereitschaft und Fähigkeit, sich in die Anschauungen und Lebensweisen des anderen einzufühlen.<sup>95</sup>

Ein Weiteres wäre hinzuzufügen: Muss das vom Konzil anerkannte Recht auf religiöse Freiheit nicht auch innerhalb der Kirche gelten? Denn wenn DiH 10 definiert »Es entspricht also völlig dem Charakter des Glaubens, dass im religiösen Bereich jedwede Art von Zwang vonseiten der Menschen ausgeschlossen wird«, »muss dieses Recht auch innerhalb der Kirche, im Verhältnis der Gläubigen zu den kirchlichen

<sup>92</sup> A. a. O., 737.

<sup>93</sup> A. a. O., 738.

<sup>94</sup> Isensee, Kritik (s. Anm. 26). 140.

<sup>95</sup> Karl Kardinal Lehmann, Toleranz und Religionsfreiheit. Geschichte und Gegenwart in Europa, Freiburg i.Br. 2015, 84 (mit Rekurs auf Otfried Höffe).

Amtsträgern und im Verhältnis der Getauften untereinander gelten«. <sup>96</sup> Es gab auf dem Konzil eine angeregte Debatte um »Art und Umfang« der sogenannten »Christenrechte«, die von Taufe und Firmung als Würde, die jedem Christgläubigen zukommt, grundgelegt sind. Einige Konzilsväter forderten sogar einen Textein Schub über die religiöse Freiheit in der Kirche. <sup>97</sup> Gegner der Erklärung über die religiöse Freiheit aber »hielten dem entgegen, dass innerhalb der Glaubensgemeinschaft der Kirche kein Spielraum für die Anerkennung einer privaten Urteilsfreiheit der einzelnen Gläubigen bestehe, weil dies die Einheit der Kirche bedrohe«. <sup>98</sup>

Indes erkennt schon die nachkonziliare Bischofssynode 1974 in ihrer »Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung«, dass es beim Thema Freiheit in der Kirche auch um die Frage der Glaubwürdigkeit der Kirche nach außen geht: »Aus Erfahrung weiß die Kirche, dass der Dienst an der Durchsetzung der Menschenrechte in der Welt zu dauernder Gewissenerforschung verpflichtet und zu ununterbrochener Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, ihrer Institutionen und ihrer Handlungsweisen.« <sup>99</sup> Ohne diese Konsequenz ergäbe auch die menschenrechtliche Begründung der Religionsfreiheit als Glaubens- und Gewissensfreiheit, wie sie insbesondere durch Johannes Paul II. als verbindliche Position der Katholischen Kirche vertreten wurde, <sup>100</sup> keinen Sinn. Selbst DiH gibt die entscheidende Richtung bereits vor, indem sie betont, dass der Mensch »dieser Verpflichtung auf die seinem eigenen Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen [vermag], wenn er nicht im Genuss der inneren, psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit von äußerem Zwang steht« (DiH 2) und daher das Recht auf religiöse Freiheit im »Wesen« des Menschen selbst begründet (vgl. ebd.); ebenso wie sie auf die Zentralität der Freiheit des Glaubensaktes als un-aufgebbare, stets gehaltene Doktrin verweist (vgl. DiH 10). Die damit im Raum stehende Frage lautet: »Gibt es angesichts des christlichen Wahrheitsanspruches und seiner autoritativen Vermittlung in der Kirche überhaupt autonome Freiheit und deren Ermöglichung in kirchenrechtlichen

<sup>96</sup> Schockenhoff, Recht (s. Anm. 1), 739.

<sup>97</sup> Vgl. a. a. O., 739f.

<sup>98</sup> A. a. O., 740.

<sup>99</sup> Kirche und die Menschenrechte; Text zitiert nach: HerKorr 28 (1974), 624.

<sup>100</sup> Vgl. besonders Johannes Paul II., Enzyklika »Redemptor hominis« (1979), bes. Nr. 17. Vgl. dazu auch das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission »Über die Würde und Rechte der menschlichen Person« aus dem Jahr 1986.

Institutionen?»<sup>101</sup> Gibt es »eine Garantie freier Glaubensannahme, freier Glaubensbewährung und freier Lebensgestaltung aus dem Glauben« als Rechtsanspruch von Gläubigen auch »gegenüber der Kirche als Institution«?<sup>102</sup> Zu verbinden ist das mit der Folge, dass »kirchliche Lehrverkündigung [...] nicht vollständig und human, geschweige christlich [ist], ohne die von ihr selbst offengelassene Freiheit der Antwort«.<sup>103</sup> Aber das wäre ein anderes Thema! Und mir scheint, in Sachen Durchsetzung der Religionsfreiheit nach außen und in allen Teilen der Welt hat die Kirche im Augenblick schon genug zu tun. Indes gilt auch hier: Als Anwältin des Menschenrechts der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist die Kirche nur dann wirklich glaubwürdig, wenn sie dieses Recht nicht nur anerkennt, sondern auch in ihrem Inneren einräumt und institutionell<sup>104</sup> wie doktrinär (aus dem Kern des eigenen Glaubens<sup>105</sup>) absichert.

<sup>101</sup> Hubert Müller, Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung? Die Frage nach individueller und gemeinschaftlicher Verwirklichung von Freiheit im kanonischem Recht, in: AKathKr 150 (1981), 454-476, hier: 460f.

<sup>102</sup> Vgl. Böhnke, Freiheit (s. Anm. 18), 516.

<sup>103</sup> Hermann Krings, Freiheit als Chance. Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit. Hermann Krings antwortet Eberhard Simons, Düsseldorf 1972, 59.

<sup>104</sup> Zum damit verbundenen Plädoyer für die Einrichtung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtbarkeit, die das Recht des Subjekts auch schützt vgl. Böhnke, Freiheit (s. Anm. 18), 525; Sabine Demel, Das Recht auf freie Meinungsäußerung unter dem Anspruch des christlichen Gehorsams – eine Quadratur des Kreises?, in: MThZ 50 (1999), 259-273.

<sup>105</sup> Zur Begründung aus dem theologischen Überzeugungskern des Glaubens selbst heraus vgl. bes. Böhnke, Freiheit (s. Anm. 18), 519-522: »Unverfälscht zugänglich ist der Glaube dann, wenn anerkannt wird, dass Gott, damit Liebe geschehen kann, die Freiheit des Menschen selbst voraussetzt, des Menschen, der als Geschöpf freier Adressat seiner Liebe ist, auf dessen Zustimmung er hofft« (a. a. O., 522). Daher setzt »Theonomie [...] menschliche Autonomie voraus, weil Gottes Gottsein vom Menschen in verantworteter Freiheit anerkannt werden soll, weil Gott seine Ehre und Verherrlichung durch ein freies Geschöpf will« (Kasper, Autonomie [s. Anm. 20], 37f.).