

RELIGIONSFREIHEIT NACH DEM VATIKANUM II

Werner Wolbert

Die Erklärung des Vaticanum II über die Religionsfreiheit äußert¹: "Zweifellos verlangen die Menschen unseres Zeitalters danach, die Religion privat und öffentlich in Freiheit bekennen zu können; bekanntlich ist die Religionsfreiheit auch in den meisten Verfassungen schon zum bürgerlichen Recht erklärt, und sie wird in internationalen Dokumenten feierlich anerkannt." Die Wirklichkeit stimmt allerdings, wie die Erklärung ebenfalls bemerkt, mit dem Buchstaben der Verfassung nicht immer überein. Freilich wird dieser Widerspruch nicht überall deutlich empfunden. Für mangelnde Sensibilität in diesem Punkte lassen sich vielerlei Gründe anführen. Diese können in der Geschichte und der konkreten historischen Situation eines Staates, einer Gesellschaft, einer religiösen Gemeinschaft liegen. Es können aber auch theoretische Bedenken gegenüber der Freiheit für die Angehörigen einer anderen Religion bestehen, etwa folgender Art:

1. Die jeweils betroffene Religionsgemeinschaft tendiert dazu, Freiheit vor allem für sich zu fordern. Versteht sie sich als Offenbarungsreligion mit einem entsprechenden Absolutheitsanspruch, stellt sich außerdem die Frage, ob sie anderen (irrigen) Anschauungen überhaupt die Freiheit zubilligen kann.
2. Man darf nicht voraussetzen, daß jeder unter 'Religionsfreiheit' dasselbe versteht. Grundvoraussetzung eines fruchtbaren Gesprächs dürfte deshalb auch hier eine Nominaldefinition sein. Das Bemühen darum wird leider in vielen wissenschaftlichen Kontroversen vernachlässigt.

1. Zur Definition von 'Religionsfreiheit'

Die Erklärung "Dignitatis Humanae" gibt gleich zu Beginn eine solche Definition²:

¹ "Dignitatis Humanae" (= DH) 15.

² DH 2.

"Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird."

Bei genauerer Prüfung läßt sich leicht feststellen, daß in dieser These mehrere Aspekte zusammengefaßt sind. So unterscheidet man den Zwang, gegen sein Gewissen zu handeln, von der Möglichkeit, jemanden an der Ausführung seines Gewissensentscheides zu hindern. Was über die Gewissensfreiheit gesagt ist, zielt in diesem Dokument vor allem auf die Freiheit in religiösen Dingen; außerdem wird unterschieden zwischen dem privaten und öffentlichen Handeln gemäß dem Willen Gottes. Offenbar meint Religionsfreiheit nicht einfach dasselbe wie Gewissensfreiheit. "Gewissensfreiheit" im strengen Sinn bedeutet, "niemand darf von irgendjemandem genötigt oder gezwungen werden, das zu tun, was ihm sein Gewissen klar verbietet."³ Diese Forderung gilt unbedingt; die andere, nach der niemand gehindert werden darf, seinem Gewissen gemäß zu handeln, gilt nach Aussage des Konzils "innerhalb der gebührenden Grenzen".

Tatsächlich kann man sich leicht Situationen ausdenken, in denen eine solche Behinderung angebracht wäre. Man denke etwa an religiöse oder politische Fanatiker, die es vielleicht für ihre Pflicht halten, Andersdenkende zu töten. Man denke etwa an Eltern, die es aus religiösen Gründen ablehnen, an ihrem Kind eine medizinisch notwendige Bluttransfusion vornehmen zu lassen. Man sieht an diesen Beispielen sofort: Das Recht, nicht an der Ausführung einer Gewissensentscheidung gehindert zu werden, gilt nicht unbedingt. Warum? Durch die Behinderung seines Tuns wird der betreffende seinem

³ B. Schüller, Religionsfreiheit und Toleranz, in: K. Rahner/O. Semmelroth (Hg.), Theologische Akademie I. Frankfurt 1965, 99-116, hier 99.

(irrigen) Gewissen nicht untreu; er hat getan, was er konnte, um dem zu genügen, was er für seine sittliche Pflicht hielt. Wo ich dagegen jemanden zwingen oder nötigen, gegen sein Gewissen zu handeln, tangiere ich ihn in dem, was seine sittliche Bestimmung, damit seine Menschenwürde, ausmacht⁴. Theologisch gesprochen handelt es sich hier um Verführung zur Sünde; und die ist selbstverständlich prinzipiell zu verwerfen. Die Forderung nach Gewissensfreiheit im strengen Sinn war daher auch im Konzil und in der kirchlichen Tradition nicht umstritten⁵.

2. Zur Glaubens- oder Bekenntnisfreiheit

Wenn man niemanden gegen sein Gewissen zu etwas zwingen darf, darf man ihn auch nicht zu einem religiösen Bekenntnis nötigen, dem er innerlich nicht zustimmt. Diese *Glaubens- oder Bekenntnisfreiheit* folgt unmittelbar aus der Gewissensfreiheit. Auch hier lag nicht das Problem, um das das Konzil 4 Sitzungsperioden lang gerungen hat. Schon Augustinus hatte erklärt, man könne nur freiwillig zum Glauben kommen ("credere non potest homo nisi volens")⁶. Leo XIII hat das in seiner Enzyklika "Immortale Dei"

⁴ Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Düsseldorf ²1980, 73-78.321-336, hier 330f.; W. Wolbert, Der Mensch als Mittel und Zweck. Münster 1987, bes. 85-91. Zum Problem der Behinderung der Ausführung einer Gewissensentscheidung, hier zur Begrenzung der Religionsfreiheit, falls "die gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung" (DH 4) verletzt werden, bemerkt mit Recht E. Iserloh, Die Religionsfreiheit nach dem II. Vatikanischen Konzil in historischer und theologischer Sicht, in: J. Krautscheid/H. Marré (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche III. Münster 1969, 13-33, hier 29: "Die Begrenzung der religiösen Freiheit darf also nicht religiös motiviert sein, etwa damit, daß die öffentliche Gewalt die wahre Religion zu schützen hätte; über den inneren Gehalt einer Religion zu urteilen, kommt ihr ja nicht zu."

⁵ Vgl. etwa Leo XIII in seiner Enzyklika "Libertas praestantissimum" DS 3250. Gregor XVI lehnt in seiner Enzyklika "Mirari vos" zwar die "Gewissensfreiheit" ab, aber er versteht darunter Indifferentismus, wenn er ablehnt "indifferentissimum scilicet seu pravam illam opinionem, ... qualibet fidei professione aeternam posse animae salutem comparari, si mores ad recti honestique normam exigantur" (DS 2730).

⁶ Augustinus, In Jo XXVI 2: PL 35,160. Im Koran scheint es eine ähnliche Aussage zu geben (Sure 2,257): "In der Religion gibt es keinen Zwang." Das kann heißen, es *dürfe* oder es *könne* in der Religion kein Zwang ausgeübt werden. Für die letztere Deutung plädiert R. Paret, LA IKRAHA FI D-DINI.

aufgegriffen, wenn er betont, niemand dürfe gegen seinen Willen gezwungen werden, den katholischen Glauben anzunehmen⁷. Im Prinzip ist also klar: Glaube, insofern er nicht nur theoretische Überzeugung von der Existenz Gottes, sondern auch Entscheidung zum Gehorsam gegen Gott, zum Vertrauen auf ihn ist, kann nur ein freier Akt sein⁸. Entsprechend hat etwa auch bereits Thomas von Aquin eingeschärft, Kinder dürften nicht gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden, wenn diese etwa Juden seien⁹. Zwangsbekeh-

Toleranz oder Resignation?, in: ders. (Hg.), *Der Koran*. Darmstadt 1975, 306-308.

⁷ Leo XIII in DS 3177.

⁸ Vgl. auch Pius XII in "Mystici Corporis" (DS 3822): "At si cupimus ..., ut aberrantes omnes in unum Jesu Christi ovile quam primum ingredientur, profitemur tamen, omnino necessarium esse, id sponte libenterque fieri, cum nemo credat nisi volens." Wer die Sakramente nur gezwungenermaßen empfangt, werde dadurch nicht zum Christen; "Fides enim ... liberrimum esse debet obsequium intellectus et voluntatis."

⁹ Thomas von Aquin, S.th. II-II, q.10 a.12; vgl. dazu E. d'Arcy, *Conscience and its Right to Freedom*, London 1979, 154f.: "It will be noticed that St. Thomas seems to advocate freedom for Jews and pagans, not out of respect for their rights in justice, but out of concern for the healthy fervour of the Faith ... I hope to establish the same claim with regard to compulsion of the adult himself, namely, that a person has a right to immunity from compulsion in religious matters, and that an offence against this right is an act of injustice. But St. Thomas makes no such suggestion here." Wohl aber trifft Thomas eine solche Feststellung an anderer Stelle (wie auch d'Arcy bemerkt), nämlich S.th. III q.68 a.10. Allerdings (156), "St. Thomas sees no connection between this question and that of the duty not to act against conscience." An sich wäre nämlich die Frage "Should unbelievers be forced to accept the Faith?" gleichsinnig mit der Frage "Should a person be forced to commit sin?". Vgl. I-II q.69 a.5c: "credere in Christum est per se bonum, et necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc nisi secundum quod a ratione proponitur; unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum; non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis."

Vgl. auch J. Locke im "Letter concerning Toleration": "Whatever profession we make, to whatever outward worship we conform, if we are not fully satisfied in our own mind that the one is true, and the other well-pleasing unto God, such profession and such practice, far from being any furtherance, are indeed great, obstacles to our salvation." (zitiert nach der Ausgabe von J. Ebbinghaus. Hamburg 1957, 14).

rungen wurden also im Prinzip abgelehnt außer freilich bei Häretikern und Apostaten¹⁰.

Solche Differenzierung findet sich bei Thomas unter der Überschrift "Utrum infideles compellendi sint ad fidem"¹¹. Gegenüber Häretikern und Apostaten glaubte man das Prinzip der Freiwilligkeit nicht zur Geltung bringen zu müssen. Unter 'Häretikern' wären hier nach heutigen Verhältnissen nicht etwa alle nichtkatholischen Christen zu verstehen, sondern nur solche, die Katholiken *waren* und abgefallen sind. Sie haben die Treue zum wahren Glauben versprochen; daran haben sie sich zu halten¹². Häresie und Apostasie galten damit als eine von vornherein unmoralische Handlung, als Sünde.

Natürlich ist es u.U. erlaubt, jemand zur Einhaltung eines Versprechens, eines Vertrages zu zwingen. Aber es gibt keine ausnahmslose Verpflichtung, sich an ein gegebenes Wort zu halten, etwa wenn der Inhalt des Versprechens selbst unmoralisch ist. Auch Thomas würde wohl nicht behaupten, Herodes sei an sein Versprechen gegenüber Salome gebunden, als diese den Kopf des Täufers verlangt. Was ist aber dann mit einem Menschen, der zu der (irrigen) Überzeugung kommt, sein christlicher Glaube sei falsch? Das gegebene Versprechen kann subjektiv für ihn nicht bindend sein. Aber das konnte man sich jedenfalls im Mittelalter kaum vorstellen, daß jemand aus lauterer Motiven, also aus Gewissensgründen zum Apostaten oder Häretiker wurde¹³. Man kann sich nicht vorstellen, daß jemand, der einmal die Wahrheit erkannt hat, sie anschließend verkennt, daß jemand also aus lauterer Gründen vom katholischen Glauben abfällt.

¹⁰ Vgl. dazu B. Kötting, Mit staatlicher Macht gegen Häresien?, in: ders., *Ecclesia peregrinans I*. Münster 1988, 107-121.

¹¹ Thomas von Aquin, S.th. II-II q.10 a.8.

¹² Thomas von Aquin, S.th. II-II q.10 a.8 ad 3: "sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis; ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere fidem iam acceptam est necessitatis"; et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant." Vgl. zur Kritik A. Vermeersch, *Die Toleranz*. Freiburg 1914, 250f., der richtig feststellt (251): "Das Taufgelübde verpflichtet ... jeden, *der glaubt*" (eig. Hervorhebung). Zum Ausschluß des Zwangs im Islam (vgl. Anm. 6) bemerkt M. Tworuschka, *Allah ist groß. Religion, Politik und Gesellschaft im Islam*. Gütersloh 1983, 106: "Allerdings wird der Grundsatz: 'Es gibt keinen Zwang im Glauben' in der Regel nicht auf innerislamische Abweichler angewandt. Glaubensabfall soll mit dem Tod bestraft werden, was jedoch praktisch nicht immer durchgeführt wurde." Durch die angedrohte Todesstrafe habe man auch Scheinübertritte zum Islam verhindern wollen.

¹³ Vgl. dazu E. d'Acry (Anm. 9) 161f.; J. Leclercq, *Toleranz I. Geschichtlich*, in: *LThK² X* 239-242.

Also liegt bei solchem Abfall Schuld vor; und für den Sünder kann der Zwang höchstens heilsam sein¹⁴.

3. Das Recht zum öffentlichen Bekenntnis

Aus der Gewissensfreiheit folgt also die *Glaubens-* oder *Bekenntnisfreiheit*, nach der man niemanden gegen sein Gewissen zu einem religiösen Bekenntnis nötigen darf¹⁵. Hier lag denn auch nicht das Problem, um das das Konzil 4 Sitzungsperioden lang gerungen hat. Umstritten war freilich, ob der Angehörige einer aus katholischer Sicht falschen Konfession oder Religion seinen Glauben auch *öffentlich* bekennen und propagieren dürfe. Die *Religionsfreiheit*, um die man auf dem Konzil stritt, besagt demnach: "Niemand darf gehindert werden, seinem religiösen Bekenntnis gemäß privat und öffentlich zu leben"¹⁶. Da es hier um Ausführung einer Gewissensentscheidung im Bereich des sittlich richtigen Handelns geht, folgt so verstandene Religionsfreiheit nicht unmittelbar aus der Gewissensfreiheit im strengen Sinne. Die Schwierigkeiten betreffs der Religionsfreiheit werden deutlich, wenn man sich zum Vergleich die traditionelle Position einmal vor Augen führt, wie sie besonders deutlich und konsequent bei einem der Hauptakteure des Konzils nachzulesen

¹⁴ Vermutlich hat aus ähnlichen Gründen der Islam auf Apostasie die Todesstrafe gesetzt. Mohammed habe gesagt: "Das Blut eines Muslims ist nur in drei Fällen freigegeben, bei Apostasie nach dem Glauben, bei Unzucht nach legitimer Eheschließung und bei einem nicht als Blutrache-verübten Mord." (Nach A.Th. Khoury, *Toleranz im Islam*. München-Mainz 1980, 110; vgl. dort 110-115).

¹⁵ In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß in der Antike zwar die Christen zum Handeln gegen ihr Gewissen gezwungen wurden (dem Kaiser zu opfern), daß später aber die Christen ihrerseits zwar heidnische Kulte verboten, aber keinen positiven Zwang ausübten zu einzelnen religiösen Akten als Loyalitätsbekundung. Nach unserer Terminologie haben sie damit also die Glaubensfreiheit beachtet, aber nicht die Religionsfreiheit. Vgl. dazu B. Kötting, *Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum*, in: ders., *Ecclesia peregrinans I*. Münster 1988, 158-187; ders., *Glaubensfreiheit - Religionsfreiheit - Toleranz*, ebd. 198-217.

¹⁶ B. Schüller (Anm. 3) 100. E. Melichar (*Religionsfreiheit*, in: *LThK² VIII 1175-1177*) nennt das Recht zum öffentlichen Bekenntnis "Kult(us)freiheit", das Recht zum privaten Bekenntnis "Bekenntnisfreiheit".

ist, Kardinal A. Ottaviani; seine Überlegungen seien hier etwas ausführlicher referiert¹⁷.

3.1 "Der Irrtum hat kein Recht."

Die traditionelle Position beruht auf der Grundthese: Der Irrtum hat kein Recht. Die gegenteilige Position würde, so meinte man, Indifferentismus, Gleichgültigkeit gegenüber der Religion bedeuten. Deshalb darf es in einer Gesellschaft, die ganz überwiegend katholisch ist, keine "Toleranz fremder Religionen" geben. Zur Begründung führt A. Ottaviani an:

1. Der Staat muß die wahre Religion annehmen und den andern ihre Legitimation aberkennen.
2. Der Staat ist zum Schutz aller Güter seiner Bürger, auch der sittlichen und geistigen Güter, verpflichtet.
3. Christliche Staatsmänner müssen die Kirche schützen.
4. Die religiöse Einheit fördert den sozialen Frieden und die öffentliche Moral.

In anderen Situationen ist es dagegen angebracht, falsche Religionen zu tolerieren, z.B.

1. wenn in einem Lande schon von altersher verschiedene Religionen verbreitet sind;
2. wo unfruchtbarer Eifer gegenüber einer schon verbreiteten religiösen Häresie nur schlimmere Reaktionen hervorriefe.

Auch die Eigenart der anderen Religionen spiele eine Rolle. Die Päpste hätten die Juden in Rom toleriert, da ihre Existenz die Wahrheit des Evangeliums zwar verdunkle, aber zugleich bezeuge. Gegenüber heidnischem Aberglauben oder gewissen Sekten (Mormonen) dürfe man nicht tolerant sein. Erst recht, wo eine Häresie sich im Anfangsstadium befinde, dürfe es keine Toleranz geben, da ihre Unterdrückung noch keinen großen Schaden mit sich bringe. Also gilt: Wo die Katholiken die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung bilden (Spanien, Italien), darf es keine Religionsfreiheit für Nicht-

¹⁷ A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici* II. Romae '1960, 63-77. Die Position Ottavianis war auch in den vorbereiteten Schemata des Zweiten Vaticanums vertreten; vgl. P. Pavan in *LThK.E* II 704. Zur Geschichte des Textes vgl. ebd. 704-711 sowie J. Hamer, *Geschichte des Textes der Erklärung*, in: J. Hamer/Y. Congar (Hg.), *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit*. Paderborn 1967, 59-123.

katholiken geben. Wo es eine nichtkatholische Mehrheit oder starke Minderheit gibt, müssen die Katholiken gleiche Religionsfreiheit für alle fordern; die Rechte der nichtkatholischen Religion sind um des Gemeinwohls willen als Übel zu tolerieren.

Hier erhebt sich ein Bedenken: Verstoßen die hier erhobenen Forderungen nicht gegen alle Gebote der Fairneß? Diesen Einwand stellt Ottaviani sich selbst¹⁸: "Du wendest vielleicht ein: also gebraucht die Katholische Kirche zweierlei Gewicht und zweierlei Maß. Denn wo sie die Macht hat, will sie die Rechte der Andersgläubigen beschränken; wo sie aber selber eine Minderheit in einem Staate bildet, verlangt sie die gleichen Rechte wie die andern. Darauf ist zu antworten: In der Tat, zweierlei Gewicht und zweierlei Maß ist anzuwenden, ... das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum."

Bei aller spontanen Kritik oder Empörung, die solche Ausführungen auslösen mögen, sollte man eines bedenken: Ottaviani vertritt eine Position, legt alle Konsequenzen offen und steht zu ihnen. Vielleicht hat er auf diese Weise die Unhaltbarkeit seiner Position vielen bewußt gemacht und so die Suche nach der richtigen Antwort gefördert. Freilich: in einem Punkt war die traditionelle Position nicht konsequent. Man beklagte sich über die Benachteiligung von Katholiken etwa in Norwegen, wo die Katholiken eine verschwindende Minderheit bilden. Man müßte aber doch auch einem Protestanten oder einem Muslim, der die Wahrheit auf seiner Seite glaubt, zubilligen, ebenfalls nach der Devise zu handeln: Der Irrtum hat kein Recht. Ja, er wäre in seinem (wenn auch irrigen) Gewissen verpflichtet, so zu handeln, d.h. den Katholiken die Religionsfreiheit zu versagen. Das bedeutet: wer anderen Religionen die Freiheit verweh-

¹⁸ Ebd. 72 Anm. 201; Übersetzung nach Schüller (Anm. 3) 103. Vgl. auch A. Vermeersch (Anm. 12) 254: "In einem katholischen Lande ist die wahre Religion gewöhnlich von allen angenommen, und die öffentliche Gewalt schützt sie als ein soziales Gut von allergrößter Bedeutung. Im Einverständnis mit der allgemeinen Anschauung verbietet sie jeden Widerspruch gegen die Lehren dieser Religion, weil derselbe für das allgemeine Wohl schädlich ist. Sie sieht den Irrglauben als Verbrechen an, ohne sich dabei um die Absichten und Anschauungen des einzelnen Irrgläubigen zu kümmern." Vermeersch sieht also mit Recht die Gewissensfreiheit als nicht gefährdet; denn (252): "Kann die Behörde nur den strafen, der über die verbotene oder zur Pflicht gemachte Handlung dieselbe Ansicht hat wie sie?"

ren zu sollen glaubt, darf sich nicht beklagen, wenn die eigene Religion unterdrückt wird¹⁹.

Bei aller notwendigen Kritik an dieser Position, um die es im folgenden geht, ist jedoch ein Grundanliegen richtig gesehen: Für den Katholiken, den Christen überhaupt, ebenso für den Muslim darf die Forderung nach Religionsfreiheit nicht auf religiösem Skeptizismus oder Indifferentismus basieren; andernfalls wäre diese Forderung mit seinem Glauben unvereinbar. Die Forderung nach Religionsfreiheit berührt auch tatsächlich, wie zu zeigen sein wird, nicht den Wahrheits- oder Absolutheitsanspruch einer Religion²⁰.

3.2 *Unzureichende Gegenargumente*

Die traditionelle katholische Position zur Religionsfreiheit war dazu angetan, die Kirche bei allen Nichtkatholiken in Mißkredit zu bringen²¹. Aus diesen Gründen hat dann auf dem Konzil speziell das

¹⁹ Über die Bedeutung der Diaspora für den Islam vgl. in diesem Zusammenhang M.S. Abdullah, *Leben im Islam*, in: A. Schall (Hg.), *Fremde Welt Islam*. Mainz 1982, 29-53. Das Phänomen der Diaspora führe zur Verwirrung innerhalb des Islam. Es gebe keine Antwort auf die Frage, wie man als Muslim in einer solchen Umwelt zu leben habe. Dies führe entweder zu einem Rückzug in ein selbstgewähltes Ghetto oder zur Abkehr vom Glauben. Für letzteren werde bisweilen christliche Mission verantwortlich gemacht. Eine angebliche Übertrittswelle von Muslimen zum christlichen Glauben sei nur ein Propagandatrick konservativ-islamischer Kreise. Entsprechende Vorwürfe Chomeinis referiert A. Hottinger, *Allah heute*. Zürich 1981, 122-127. Vgl. zu der Diasporaproblematik auch A.Th. Khoury, *Islamische Minderheiten in der Diaspora*. München 1985, 99-108. Die oben beschriebene Inkonsequenz beobachtet Khoury auch auf seiten des Islam (102): Nach islamischem Recht sind Juden und Christen den Muslimen nicht gleichgestellt, sie sind Schutzbefohlene der Muslime. "Den Verfechtern dieses traditionellen Modells fällt es schwer, nun in umgekehrter Richtung eine Integration der islamischen Minderheit in eine nicht-islamische Gesellschaft zu befürworten, denn diese bringt am Ende eine Gleichstellung von Muslimen und Nicht-Muslimen."

²⁰ Indem Ottaviani die Gegenposition (persuasiv!) als Indifferentismus bezeichnet, verschließt er sich dieser Einsicht von vornherein.

²¹ Vgl. die Relation von Bischof de Smedt in der 1. Sitzungsperiode (Text bei Hamer, Anm. 17) 70f.: "Zahlreiche Nichtkatholiken hegen eine Abneigung gegen die katholische Kirche oder haben zumindest Verdacht auf einen gewissen Macchiavellismus, da wir nach ihrer Sicht die Religionsfreiheit da zu fordern scheinen, wo die Katholiken in der Minderheit sind, die gleiche Religionsfreiheit hingegen wenig beachten oder gar verweigern, wo die Katholiken in der Mehrheit sind."

Sekretariat für die Einheit der Christen ein eindeutiges Bekenntnis des Konzils zur Religionsfreiheit gefordert²². Man machte gegen die traditionelle Position zunächst geltend, es gehe nicht um den Irrtum an sich, sondern um den konkreten irrenden Menschen. Der Irrtum habe keine Rechte, wohl aber der schuldlos irrende Mensch. Schließlich müsse auch nach katholischer Lehre jeder seinem Gewissen folgen, auch wenn es irrig sei. Wenn es aber eine Pflicht gebe, seinem irrigen Gewissen zu folgen, müsse der Mensch auch das dieser Pflicht korrespondierende Recht haben. Also habe jedermann das Recht, auch seinem irrigen Gewissen gemäß privat und öffentlich zu leben.

Nun wurde aber schon zu Anfang dargelegt, daß das Recht, nach seinem Gewissen zu handeln, nicht uneingeschränkt gilt im Unterschied zu dem Recht, nicht zu einem gewissenswidrigen Handeln gezwungen zu werden. Ein der sittlichen Pflicht korrespondierendes Recht besteht nur auf der Ebene der Gesinnung, des sittlich Guten, wo der Mensch die Entscheidung zwischen Gut und Böse trifft. Auf der Ebene des sittlich Richtigen könnte es ein solches Recht nur geben, wenn der Mensch in seinem Urteil über das sittlich richtige Handeln nicht irren könnte. Am Beispiel des religiösen Fanatiklers bzw. dessen, der eine Bluttransfusion an seinem Kind verweigert, wurde aber schon zu Anfang gezeigt, daß der schuldlos irrende Mensch kein unbegrenztes Recht hat, an der Ausführung seiner Gewissensentscheidung nicht gehindert zu werden. Da im Fall eines Gewissensirrtums u.U. einer meiner Mitmenschen oder mehrere zu Unrecht "zahlen" müssen, ein Übel erleiden, das sie zu Unrecht trifft, haben sie das Recht, dies Übel abzuwenden, mich also an der Ausführung meiner Gewissensentscheidung zu hindern. Der Hinweis auf das Recht des irrenden Menschen dürfte also zur Begründung der Religionsfreiheit letztlich nicht weiterhelfen²³.

²² Vgl. dazu die Einleitung zum Dekret über die Religionsfreiheit von P. Pavan in LThK.E II, 705.

²³ Vielleicht ist in dieser Rede vom 'Recht' des Irrenden aber noch ein anderes Problem artikuliert. So wie wir gewöhnlich von 'Rechten' sprechen, denken wir uns *Menschen* als Träger von Rechten. 'Recht' bezeichnet dann eine dreistellige Relation zwischen einem Menschen, dem Anspruch, den dieser erhebt, und der Person, gegen die er diesen erhebt. Wo man dagegen dem Irrtum ein 'Recht' abspricht, steckt dahinter wohl nur die allgemeine gerundivische Aussage: "Die Wahrheit ist zu suchen, der Irrtum zu meiden." E. d'Arcy (Anm. 9) macht darauf in etwas überspitzter Weise aufmerksam, wenn er betont (249), "that the maxim, 'Error has no rights', when taken literally, contains a logical fallacy;

4. Das 'Recht' des Irrenden

Die zutreffende Begründung der Religionsfreiheit ergibt sich, wenn man zum einen fragt, um welche Art von "Recht" es sich hier handelt, zum andern sich überlegt, wer denn gegebenenfalls befugt wäre, die Freiheit der Religionsausübung einzuschränken.

Ein 'Recht' haben kann bedeuten, man sei zu einer bestimmten Handlung *positiv* ermächtigt. So haben etwa Eltern ein Recht, ihre Kinder zu erziehen, eine theologische Fakultät das Recht, den theologischen Doktorgrad oder das theologische Diplom zu verleihen. Ein 'Recht' kann aber auch lediglich beinhalten den *negativen* Anspruch, an einem bestimmten Tun nicht gehindert zu werden. In diesem Sinne habe ich ein Recht, mich zu betrinken, solange ich nicht andere durch Lärm belästige oder sie im Straßenverkehr gefährde. Die traditionelle These "Der Irrtum hat kein Recht" ist somit richtig, wenn man unter 'Recht' eine positive Ermächtigung versteht. Der Mensch ist nicht von Gott positiv ermächtigt, seinem irrigen Gewissen zu folgen bzw. einen Irrtum zu verbreiten; andernfalls ergäbe sich die absurde Behauptung, Gott ermächtige den Menschen, gegen seinen (Gottes) Willen zu handeln. Der Irrtum bzw. der irrende Mensch hat aber wohl u.U. einen Anspruch auf Nichtbehinderung; und um diesen Anspruch allein geht es bei der Diskussion um die Religionsfreiheit²⁴.

5. Die Inkompetenz des Staates in Sachen Religion

Wem gegenüber wäre aber nun der Anspruch auf Nichtbehinderung geltend zu machen? Zunächst gegenüber den Mitmenschen. Aber gegenüber dem Mitmenschen braucht man sich gar nicht auf die Religionsfreiheit zu berufen. Eine Privatperson darf überhaupt nicht gegen eine andere Gewalt anwenden, außer im Fall der

it is an example of a category mistake" (vgl. dazu G. Ryle, *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart 1969, 14ff.). Aber wann nimmt man das Wort 'Recht' "literally"? Ein Kategorienfehler ergibt sich erst, wo man die verschiedenen Bedeutungen von 'Recht' nicht auseinanderhält bzw. wo man die Tragweite des Satzes "Der Irrtum hat kein Recht" überschätzt.

²⁴ Diese Differenzierung betont schon Pius XII in seiner Ansprache vom 6.12.1953: AAS 45 (1953), 794-802; vgl. in der Sammlung von A.-F. Utz/J.F. Groner (Hg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*. Fribourg 1954, § 3975f.

Notwehr. Auch den religiösen Gemeinschaften selbst steht das Recht der Gewaltanwendung nicht zu: sie dürfen also von vornherein Andersgläubige nicht behindern. Nur der Staat hätte möglicherweise die Legitimation, das öffentliche Bekenntnis und die Propagierung einer für irrig angesehenen Religion mit Gewalt zu verhindern. Andererseits wäre das Recht auf Religionsfreiheit gesichert, "wenn feststeht: der religiöse Glaube und das religiöse Bekenntnis der Menschen ist nicht eine Sache, für die der Staat zuständig wäre"²⁵.

Nun erklärt aber schon Leo XIII in seiner 1885 erschienenen Enzyklika "Immortale Dei" (DS 3168):

"Die Menschen zum Himmel führen ... soll nicht der Staat, sondern die Kirche. Ihr ist von Gott die Aufgabe gestellt, was die Religion angeht, wahrzunehmen und zu ordnen, alle Völker zu lehren, die Grenzen der Christenheit auszudehnen, soweit sie es vermag, kurz nach eigenem Ermessen frei und ungehindert die Sache Christi zu verwalten. Die Kirche hat nie aufgehört, diese in sich absolute ... Autorität für sich zu beanspruchen und öffentlich auszuüben."

Für das ewige Heil des Menschen ist also allein die Kirche zuständig; daraus folgt aber doch, daß der Staat in Sachen Religion nicht zuständig ist, daß er über Wahrheit und Irrtum in religiösen Dingen sich jedes Urteils enthalten muß: andernfalls würde er auf einem Gebiet eine Kompetenz beanspruchen, auf dem, wie Leo XIII mit Recht betont, allein die Kirche zuständig ist. Zwar braucht und soll dem Staat die Religion seiner Bürger nicht gleichgültig sein. Die religiösen und moralischen Überzeugungen seiner Bürger sind nämlich für ein Zusammenleben in einer Gesellschaft u.U. ein wichtiges Fundament, das der Staat sich nicht selber schaffen kann. Insofern soll der Staat durchaus die Voraussetzungen dafür schaffen, daß Menschen ihrem religiösen Glauben gemäß leben dürfen. So betont auch Leo XIII: "Da die politische Gemeinschaft für das Gemeinwohl da ist, muß sie in ihrer Sorge für die Wohlfahrt des Staates den Bürgern auch darin dienen, daß sie ihnen in ihrem Streben nach der Erlangung (des ewigen Heils) ... nicht nur nichts in den Weg legt, sondern sie auf alle mögliche Weise fördert."²⁶

Wenn der Papst aber darüber hinaus erklärt, der Staat müsse sich auch offiziell zu einer Religion bekennen, er müsse untersuchen,

²⁵ B. Schüller (Anm. 3), 109.

²⁶ Zitiert nach B. Schüller (Anm. 3), 110.

welche unter den vielen Religionen die einzig wahre sei, um diese allen andern vorzuziehen und am meisten zu begünstigen, dann geht er einen Schritt weiter, dann spricht er dem Staat eine Kompetenz zu, die er ihm vorher faktisch abgesprochen hat, nämlich ein für seine Bürger irgendwie verbindliches Urteil zu fällen über wahre und falsche Religion²⁷. Ein Urteil über wahre und falsche Religion zu fällen, sich gegebenenfalls der Autorität der katholischen Kirche und ihres Lehramtes anzuvertrauen, ist aber allein Sache des einzelnen, seines Gewissens. Natürlich ist auch ein Parlamentarier, ein Minister, ein Bundeskanzler aufgerufen, für sich ein solches Urteil zu fällen. Aber dies Urteil fällt er als Privatmann für sich selbst, er fällt es nicht als Parlamentarier, Minister, Bundeskanzler für andere. Das bedeutet natürlich nicht, daß ein Politiker in der Öffentlichkeit seine religiöse Überzeugung verbergen müßte. Selbstverständlich dürfen auch Politiker, darf der Staat in seinen Repräsentanten, Akte der Gottesverehrung setzen. Nur werden durch diese Akte keinerlei Verbindlichkeiten für den einzelnen Staatsbürger begründet. "Die Regierung hat nicht das Amt eines 'Defensor fidei' ... Die Regierung hat eine weltliche Funktion, die sich darauf beschränkt, die freie Religionsausübung in der Gesellschaft zu ermöglichen und somit für die Freiheit der Kirche und die Freiheit der menschlichen Person in religiösen Angelegenheiten zu sorgen."²⁸ Durch die Gewährung der Religionsfreiheit wird somit nicht irgendeiner wahren oder falschen Religion ein bestimmter Anspruch gewährt. Vielmehr erklärt, wo dies Recht anerkannt wird, der Staat seine Nicht-Zuständigkeit in Fragen der Religion. Weil er nicht zuständig ist, hat er dies Recht nicht souverän zu gewähren, er hat es lediglich zu respektieren und festzuschreiben als Menschenrecht, das ihm vorgegeben ist. Dieser Sicht schließt sich auch die Konzilserklärung an, wenn sie feststellt (DH 3),

"daß die religiösen Akte, womit sich der Mensch privat und öffentlich aufgrund einer geistigen Entscheidung auf Gott hinordnet, ihrem Wesen nach die irdische und zeitliche Ordnung übersteigen. Demnach muß die staatliche Gewalt, deren Wesenszweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, das

²⁷ Vgl. dazu J.C. Murray, Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit, in: J. Hamer/Y. Congar (Anm. 17), 125-165, zu Leo XIII 132-156. Vgl. auch E. Iserloh (Anm. 4), 18-20.

²⁸ J.C. Murray, Die Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Concilium 2(1966), 319-326, hier 322.

religiöse Leben der Bürger nur anerkennen und begünstigen, sie würde aber, wie hier betont werden muß, ihre Grenzen überschreiten, wenn sie so weit ginge, religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern."

Die Erklärung "Dignitatis humanae" macht somit klar, "daß der Status der Religionsfreiheit eine Selbstbescheidung von seiten der Regierung verlangt." "Andererseits bedeutet die Ratifizierung der Erklärung durch das Zweite Vatikanische Konzil ebenso klar eine Selbstbescheidung von seiten der Kirche ... Die Kirche verzichtet endlich prinzipiell auf ihr lang gehegtes historisches Recht, auf das 'auxilium brachii saecularis'"²⁹. Was hier über die Kompetenz des Staates bezüglich der Religion gesagt wurde, gilt im übrigen für die Wahrheitsfrage allgemein. So kann der Staat etwa auch nicht autoritative Urteile etwa in Fragen der Moral äußern, was wiederum nicht bedeutet, daß ihm Moral gleichgültig zu sein hat³⁰. Aus der Erklärung zur Religionsfreiheit ergeben sich somit wichtige Konsequenzen zum Verhältnis von Politik, Recht und Moral.

6. Hinweise zur Genese der beiden Positionen zur Religionsfreiheit

Für eine Diskussion etwa mit dem Islam über Religionsfreiheit ist es nicht nur wichtig, die richtigen Argumente zu kennen und auszutauschen. Man muß auch nach Möglichkeit zu erforschen suchen, warum sich etwa ein Umdenken auf dem Konzil nur unter so großen Schwierigkeiten vollzogen hat. Die Unzuständigkeit des Staates in Fragen der Religion ist an sich nicht schwer einzusehen. Daraus folgt aber nicht, daß tatsächlich jedem diese Einsicht leicht zugänglich ist, oder daß, wer sich ihr verschließt, das aus bösem Willen tue. Es dürfte deshalb angebracht sein, sich die Faktoren, die das Bekenntnis zur Religionsfreiheit erschweren bzw. erleichtern, ausdrücklich ansatzweise bewußt zu machen³¹.

²⁹ Ebd. 322f.

³⁰ Darin lag wohl das berechtigte Grundanliegen der Hamburger Grundwerterede von H. Schmidt, in: G. Gorschenek (Hg.), Grundwerte in Staat und Gesellschaft. München 1977, 13-28.

³¹ Vgl. zum folgenden bes. J.C. Murray, Civil Unity and Religious Integrity. The Articles of Peace, in: ders., We hold these truths. Catholic Reflections on the American Proposition. New York 1960, 45-78.

Die Bedenken, die man auf dem Konzil gegenüber der Religionsfreiheit hatte, erklärten sich vor allem aus der "Angst, die Erklärung über die religiöse Freiheit als ein Recht der Person bringe ein Abgleiten in den religiösen Indifferentismus mit sich oder könne ... dahin interpretiert werden"³². Tatsächlich ist vor allem in Europa die Forderung nach Religionsfreiheit von einem laizistischen, säkularistischen Standpunkt aus erhoben bzw. durchgeführt worden. Wo ein solcher Standpunkt zur Staatsideologie wird (wie im jakobinischen Frankreich), impliziert er eine Unterordnung der Religion unter den Staat. Ablehnung der Religionsfreiheit bedeutet dann faktisch Protest gegen einen staatlichen Anspruch, der ebenfalls auf eine staatliche Kompetenz in Sachen Religion hinauslief. Solch aggressiver Laizismus war vor allem in den überwiegend katholischen romanischen Ländern verbreitet, wo ein überzogener Anspruch des Staates auf einen überzogenen Anspruch der Kirche traf. Die Trennung von Staat und Kirche resultiert dort also aus einem feindlichen Gegenüber.

In Deutschland hat sich aufgrund des landesherrlichen Kirchenregiments eine größere Nähe beider Institutionen durchgehalten. Die gemischte konfessionelle Struktur hat sich aber auch hier nicht unmittelbar zugunsten der vollen Religionsfreiheit ausgewirkt³³. Als Individualrecht gebührte die Religionsfreiheit nur dem Landesherrn. Außerdem erstreckte sich diese Freiheit zunächst nur auf die zwei, später drei anerkannten christlichen Konfessionen; andere Gruppierungen wurden zunächst lediglich geduldet. Das Ideal der einen Kirche und der religiös einheitlichen Gesellschaft blieb somit in Geltung. Die Religionsfreiheit nicht nur als individuelles Recht zu öffentlichem Bekenntnis, sondern auch als Freiheit der Vereinigung zu religiösen Verbänden war selbst im Deutschen Reich nach 1871 nicht überall gegeben. Mit Rücksicht auf die gerade mühsam gewonnene deutsche Einheit verzichtete man auch darauf, sie überall durchzusetzen.

³² P. Pavan, Kommentar zu DH, in: LThK.E II 712. Entsprechend unterscheidet auch A. Ottaviani die 'tolerantia cultuum' vom 'indifferentismus religiosus' (aa.O. p. 65). Iserloh (Anm. 27) betont ausdrücklich (23), Religionsfreiheit sei "nicht Freiheit von der Verpflichtung gegenüber Gott und der Wahrheit, sondern Freiheit vom Zwang in der bürgerlichen Gesellschaft".

³³ Vgl. J. Listl, Die Religionsfreiheit als Individual- und Verbandsgrundrecht in der neueren deutschen Rechtsentwicklung und im Grundgesetz, in: J. Krautscheid/H. Marré (Anm. 4), 34-95.

So ist verständlich, daß innerhalb der Katholischen Kirche da eine positive Einstellung und theologische Begründung der Religionsfreiheit möglich war, wo man mit der Religionsfreiheit positive Erfahrungen gemacht hatte. In den USA hatte man erkannt, daß die Religionsfreiheit nicht als "article of faith", als antireligiöses oder areligiöses Bekenntnis, zu verstehen ist, sondern als "article of peace" (J.C. Murray). Die dortige Trennung von Kirche und Staat ist deshalb auch nicht Ausdruck einer kirchen- oder religionsfeindlichen Einstellung. Gleichwohl hat es auch in Amerika Gruppen gegeben, die in dem 1. Zusatzartikel (amendment) zur amerikanischen Verfassung von 1791, der die Religionsfreiheit garantiert, einen "article of faith" sahen. Neben bestimmten protestantisch-freikirchlichen Gruppen nennt J.C. Murray eine säkularistische Position, die er folgendermaßen charakterisiert:³⁴ Es gibt keine ewige Wahrheit und Gerechtigkeit, keine dem Menschen vorgegebenen Forderungen. Freiheit ist damit wesentlich Freiheit von Verpflichtungen. Also darf der Staat auch dem Bürger keine religiösen Pflichten auferlegen. Verpflichtungen ergeben sich für den Bürger nur aus dem Zusammenleben innerhalb der weltlichen Gesellschaft; diese wird als ranghöchste Form unter den menschlichen Gemeinschaften angesehen, der sich auch die Kirche unterzuordnen hat.

Da es aber in der Religionsfreiheit gerade um die Nichtzuständigkeit des Staates in Fragen der Religion geht, kann die Religionsfreiheit nur als "article of peace" verstanden werden. Unter den Bedingungen der USA war ein solcher "Friedensartikel" notwendig aus verschiedenen Gründen. Es gab sehr viele christliche Denominationen, von denen keine eine gewachsene Vorrangstellung hatte³⁵. Diskriminierung bestimmter Denominationen wäre schon aus wirtschaftlichen Gründen unvorteilhaft gewesen. Wo Amerikaner nicht kirchlich gebunden waren, ergab sich das vielfach aus ihren besonderen Lebensbedingungen. Ihre Einstellung äußert sich deshalb auch nicht militant in antireligiösen oder antiklerikalen Ressentiments, vielfach

³⁴ J.C. Murray (Anm. 29), 51-53.

³⁵ Eine solche Situation ist etwa für den Islam völlig neu. Dieser hat "in seiner Rechtstradition hauptsächlich nur ein Modell des Zusammenlebens von Muslimen und Nicht-Muslimen ausgearbeitet. Dieses traditionelle Modell geht davon aus, daß die Muslime die Mehrheit bilden und die Herrschaft im Lande ausüben, die Gesetzgebung gestalten und die Rechtsprechung nach islamischem Gesetz und Recht besorgen" (A.Th. Khoury [Anm. 19], 100).

schließt sie Respekt vor der religiösen Überzeugung anderer nicht aus, sondern ein.

Unter diesen Voraussetzungen konnte man mit der Religionsfreiheit die positiven Erfahrungen machen, die andern Völkern bis heute fehlen. J.C. Murray faßt sie so zusammen:

1. Politische Einheit und Stabilität sind ohne religiöse Einheit möglich.
2. Die politische Einheit wird vielmehr gestärkt, wo eine Regierung sich nicht in religiöse Angelegenheiten einmischt.
3. Die Religion selbst (auch die Kath. Kirche) profitiert von der Religionsfreiheit sowie von der Trennung von Kirche und Staat.