

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 99 (2005)

Artikel: Konzilsväter und Religionsfreiheit : eine Vielfalt an Meinungen und Konzepten, aber nur zwei Wege

Autor: Neuhold, David

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-130353>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Konzilsväter und Religionsfreiheit

Eine Vielfalt an Meinungen und Konzepten, aber nur zwei Wege

David Neuhold

Vor 40 Jahren wurde im Petersdom auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) in der letzten Konzilssession, besser noch: förmlich im letzten Moment, das Dekret zur Religionsfreiheit «*Dignitatis humanae*» verabschiedet.

Der damals im Petersdom von Konzilsvätern unterschiedlichster Herkunft diskutierte Sachverhalt, wenn auch mit einer Zeitverzögerung zur UNO-Menschenrechtserklärung vom 10. Dezember 1948 und zu den unterschiedlichen Verfassungssystemen, die für die «Moderne» prägend werden sollten, ist heute noch so aktuell wie zur Mitte des vorigen Jahrhunderts: Die Religionsfreiheit als fundamentales Menschenrecht, ja für viele (in einem Atemzug mit der Gewissensfreiheit genannt) sogar Dreh- und Angelpunkt des Menschenrechtskatalogs überhaupt, ist wieder in aller Munde: Der mögliche, ja wahrscheinliche EU-Beitritt der Türkei, die Causa Rocco Buttiglione oder das französische Kopftuchverbot auf dem Boden eines strikten Laizismus bieten dazu genug Anlass.

In diesem Beitrag soll den Wortmeldungen der Konzilsväter im Laufe der Genese der Erklärung zur Religionsfreiheit mit dem abschliessenden Untertitel: «Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen» besonderes Augenmerk geschenkt werden: In ihnen wird das Ringen um die Sache deutlich; offene Rede mit einer enormen Vielfalt an Argumenten, Einwänden und Überlegungen kennzeichnen die Diskussion und schlussendlich ein deutlicher Ausgang der Debatte (2308 Ja-Stimmen, 70 Nein-Stimmen und 8 ungültige)¹ in der öffentlichen und feierlichen Endabstimmung vom 7. Dezember 1965, einen Tag vor dem Ende der Versammlung.² Zu diesem Zeitpunkt scheint eine Institution, die den Verhältnissen der

¹ Dieses Abstimmungsergebnis wird danach zwiespältig aufgenommen und interpretiert werden; je nach Blickwinkel als (überwältigender) Erfolg für ein so strittiges Dokument mit ca. 3% Gegenstimmen oder aber als eine Abstimmung mit einer grossen Anzahl von Nicht-Einverstandenen.

² Unter anderem wurden noch weitere Dokumente an diesem Tag verabschiedet: «*Gaudium et spes*», «*Ad gentes*», «*Presbyterorum ordinis*».

modernen Welt eher ambivalent gegenüberstand, auf den fahrenden Zug, wenn auch in kreativer und eigenständiger Weise, aufgesprungen zu sein.

Von den zwei möglichen Wegen, die sich in der Konzilsdebatte abzeichneten, nämlich die Religionsfreiheit «feierlich» zu verkünden oder aber keine Aussage diesbezüglich zu treffen, wurde der erste gewählt; mit weit reichenden Folgen. Der Anstoss, sich mit dem Thema überhaupt zu beschäftigen, kam in erster Linie von aussen, die Antwort jedoch wurde aus dem Schatz der eigenen Überlieferung heraus formuliert. Für Walter Kasper steht fest, «dass sich die im modernen juristischen Sinn verstandene Religionsfreiheit nicht unmittelbar aus der Offenbarung und aus der sie vermittelnden kirchlichen Tradition ergibt, dass sie ihre unmittelbare Wurzel vielmehr in der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte hat».³

Annäherung an die Religionsfreiheit als neuzeitliches Konzept

Religionsfreiheit ist also «das Ergebnis der spezifisch religiösen und politischen Entwicklung in der Neuzeit»⁴, auch wenn man festhalten muss, dass «die historische Entwicklung zur Religionsfreiheit [...] kein linearer und kontinuierlicher Prozess»⁵ war und ist, vor allem weil immer wieder politische Erwägungen dazu führten, bestimmten Konfessionen in Richtung einer «Einheitskultur» (Troeltsch) Vorrechte zuzuschreiben, anderen aber bestenfalls Toleranz zu gewähren. Religionsfreiheit ist somit auch immer eng an die Frage des Umgangs mit Minderheiten geknüpft.

Der Freiheitsimpuls der Moderne, selbst in seiner säkularisierten Variante auf christlichem Gedankengut basierend, hat dazu geführt, primär dem einzelnen dieses unveräusserliche angeborene (Anspruchs-)Recht zuzuschreiben. Der Zugang erfolgt also in erster Linie über das vernunftbegabte Subjekt.

Wenn von Religionsfreiheit gesprochen wird, muss aber auch auf die Vielfalt der Implikationen hingewiesen werden, die mit ihr einher gehen: Sie zeitigt als Konzept negative, wie auch positive Momente, schützt den einzelnen sowie Gemeinschaften und beinhaltet auch und gerade die Freiheit, im Sinne einer beliebigen Weltanschauung eine negative Haltung zur Religion einnehmen zu können.

Zu diesen Differenzierungen werden im Folgenden, wenn auch in einem exemplarischen Zugang, einige hinführende, für die Konzilsdebatte nicht unerhebliche Ausführungen getätigt. Obwohl von mancher, mitunter theologischer Seite, die Unterscheidung von positiver und negativer Religionsfreiheit wegen

³ Walter Kasper, Wahrheit und Freiheit. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des II. Vatikanischen Konzils, Heidelberg 1988, 14. Vgl. auch DH (= «Dignitatis humanae») 1 (Die Deklaration wird nach der Textfassung des Lexikons für Theologie und Kirche, 2. Auflage [Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil], Bd. 2, 714–747 zitiert). Damit erkennt die katholische Kirche auch an, dass wichtige Reformen auf Anstösse von aussen zurückgehen; Momente also, die eine interne «Selbstreinigungskraft» übersteigen. (Vgl. auch «Gaudium et spes», Art. 44: «Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt».)

⁴ Konrad Hilpert, Art. Religionsfreiheit, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Auflage, Bd. 8, Freiburg 1999, 1048–1051, hier 1048.

⁵ René Pahud de Mortanges, Art. Religionsfreiheit, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, Berlin 1997, 565–574, hier 565.

ihres «ideologischen Charakters» als «interessensgeleitete Konstruktion»⁶ kritisiert wird, ist doch immer wieder auch von «positiver» Religionsfreiheit die Rede bzw. ist diese also solche in unseren Breiten auch rechtlich abgesichert. Darunter versteht man die aktive gesellschaftliche Förderung von Religion, und zwar auch aufgrund der Tatsache, dass religiöses Denken und Verhalten der Gesellschaft und dem Staat nutzbringend sind. Davon unterschieden setzt Religionsfreiheit in «negativer» Hinsicht den Akzent eher auf ein Trennungsgeschehen im Sinne von «Freiheit» bzw. «Unabhängigkeit» von Religion. Dieses Moment scheint im Bewusstsein der Gesellschaft tiefer eingepflanzt zu sein, aber trotz seiner zentralen Wichtigkeit gibt es in dieser Hinsicht immer wieder die Versuchung, die Religionsfreiheit nach dem Motto «Freiheit von jeglicher Religion» zu instrumentalisieren oder als hohles Schlagwort zu verwenden.

Des Weiteren wird ein individueller wie auch kollektiver Zugang zur Religionsfreiheit festgehalten: Als Illustration soll ein aktuelles Beispiel im religionspluralen Kontext der Schweiz dienen. «Die Forderungen der Muslime betreffen in der Regel das Kollektiv», schreibt der Islamwissenschaftler Ulrich Rudolph in der «Neuen Zürcher Zeitung». «Ihnen geht es um Religionsfreiheit für die Gemeinschaft. Damit ist das Recht gemeint, den Glauben so zu praktizieren, wie es den Anforderungen, aber auch der Würde der Religion entspricht.»⁷

Auch die katholische Kirche beansprucht in Sachen Religionsfreiheit kein streng individualistisches Konzept. So wird etwa in der Erklärung «*Dignitatis humanae*» festgehalten: «Die Freiheit als Freisein vom Zwang in religiösen Dingen, die den Einzelnen zukommt, muss ihnen auch zuerkannt werden, wenn sie in der Gemeinschaft handeln. Denn die Sozialnatur des Menschen wie auch der Religion selbst verlangt religiöse Gemeinschaften.»⁸ Diese Aussage des Konzilsdokuments leitet zur Debatte auf dem Konzil über.

Die Wortmeldungen zur Religionsfreiheit am II. Vatikanum

Die Arbeit auf dem II. Vatikanum geschah bekanntlich zu einem grossen Teil in den Kommissionen, wo Texte vorbereitet und redigiert wurden; die Konzilsaula im Petersdom ist dagegen als Forum des verbalen Austausches, also des gesprochenen Wortes zu sehen und bildet ein Gegengewicht zum erstgenannten verfahrensmässigen Moment des Konzilsprozedere: Im Plenum wurden Standpunkte vorgetragen, die dann als Verbesserungsvorschläge (*emendationes*) schriftlich eingereicht wurden, Meinungen und Argumente bekamen ein Gesicht, auch wenn im Hintergrund verschiedene Sachverständige am Werk waren («Konzil der Theologen»⁹) und an den Reden feilten.

⁶ Vgl. etwa Erich Geldbach, Religionsfreiheit, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 55/5 (2004), 87–92, hier 90.

⁷ Ulrich Rudolph, Religionsfreiheit – kollektiv und individuell. Debatte um die Integration von Muslimen auf zwei Ebenen, in: Neue Zürcher Zeitung, 7. Dezember 2004.

⁸ DH 4.

⁹ Diese Bezeichnung wurde auch mit negativer polemischer Konnotation verwendet, als ob nämlich viele Konzilsväter theologisch wie philosophisch selbst nicht auf der Höhe der Zeit

Zur Vorlage der Religionsfreiheit ergriffen 1964 und 1965 94 Konzilsväter das Wort – davon 11 Bischöfe sogar zweimal, was neben der grossen Anzahl an involvierten Kardinälen auf die «Dringlichkeit» der Sache hinweist. Zumeist sprachen sie für eine grössere Gruppe; «[...] und obwohl vorwiegend pragmatisch und weniger theologisch argumentiert wurde, war dies eine der wesentlichen Grundsatzdebatten des Konzils, an der alle Welt ablesen konnte, dass die katholische Kirche aus der Mentalität des 19. Jahrhunderts herausstrebt.»¹⁰ Diese Feststellung traf zwei Jahre nach Konzilsschluss der protestantische Theologe Johann Christoph Hampe. Es ist aber auch festzuhalten und zu bedenken, was Walter Kasper dazu anmerkt: «Der Grund für diesen Wandel liegt in der grundlegend veränderten Situation der Welt im 20. Jahrhundert gegenüber dem 19. Jahrhundert. Nicht mehr der Liberalismus, sondern der Totalitarismus war nunmehr die Gefahr. In dieser Situation trat die Kirche entschlossen auf die Seite der Freiheit.»¹¹

An dieser Stelle nun sollen einige besonders aussagekräftige Wortmeldungen der Konzilsväter zur Darstellung gelangen und in Betracht gezogen werden. Dies geschieht streiflichtartig, wenn auch der Anspruch erhoben wird, damit die grossen Linien der Debatte abbilden zu können.¹² Es sei vorab festgehalten, dass es sich bei den Stellungnahmen um einen speziellen «Sprachraum» handelte, der heute vielfach befremdlich anmuten kann. Im Blickfeld des Interesses sind die beiden «Tagungseinheiten» der 3. und 4. Konzilsperiode 1964 sowie 1965. Beide sind um den Herbstbeginn des jeweiligen Jahres verortet. 1964 erstreckte sich die Diskussion vom 23. September bis zum 28. September (86.–89. Generalkongregation), wobei die Debatte eigentlich schon am Freitag, den 25. September beendet werden sollte. Vier Konzilsväter aber, die Erzbischöfe von Westminster/U.K. und Yaoundé/Kamerun sowie die Bischöfe von Pittsburgh/U.S. und Maska/Uganda, haben von einem Statut des Konzils Gebrauch gemacht, insofern sie, als sie im Namen von 70 Bischöfen sprachen, zusätzlich das Wort ergreifen konnten. Dies geschah nach dem eigentlichen Abschluss der Debatte am Montag, den 28. September.

gewesen wären und sich so zu sehr von Beratern abhängig gemacht hätten. Joseph Siri (1906–1989), zur Zeit des Konzils Erzbischof von Genua, in Sachen Religionsfreiheit ein vehementer Bekämpfer eben dieser, meint: «Die Geschichte dieses Konzils ist zum grossen Teil die Geschichte der Periti; denn es kam eine grosse Anämie theologischen Bewusstseins zum Vorschein, sowohl im Episkopat als auch im Kardinalskollegium.» (Zit. nach Giovanni Miccoli, Zwei schwierige Problemfelder, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Band IV, Mainz 2004, 109–229, hier 144.)

¹⁰ Johann Christoph Hampe, Die Autorität der Freiheit. Gegenwart und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. 3, München 1967, 184–248, hier 185.

¹¹ Kasper, Wahrheit und Freiheit (wie Anm. 3), 14; vgl. auch Miccoli, Zwei schwierige Problemfelder (wie Anm. 9), 141.

¹² Als Grundlage für den folgenden Teil dienen die Konzilsakten: Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II, Vatikanstadt 1970f. Sie werden mit der Abkürzung ASCOV wiedergegeben. Die nachgestellte römische Ziffer bezeichnet die Konzilsperiode (I–IV), die arabische den Band eines jeweiligen Sitzungszeitraums, darauf folgt die Seitenzahl. Die Übersetzungen habe ich selbst vorgenommen; der lateinische Originaltext wird im Fussnotenapparat angegeben.

Im Jahr 1965 erstreckten sich die Interventionen der Konzilsteilnehmer zum wiederum neu bearbeiteten Schema zur Religionsfreiheit im Zeitraum vom 15. September bis zum 21. September (128.–132. Generalkongregation). 61 kirchliche Würdenträger ergriffen das Wort, am letzten Tag meldete sich als einziger Schweizer auch der gebürtige Genfer Charles Journet (1891–1975). Umrandet wurden die Debatten von den Ausführungen des Relators dieses Schemas, Emiel-Jozef De Smedt (1909–1985). Diesem kam die Aufgabe zu, in das je aktuelle Schema einzuführen, Änderungen im Dokument nachzuzeichnen bzw. auf Verbesserungsvorschläge und deren Einarbeitung hinzuweisen. Dem belgischen Bischof De Smedt kommt ein Hauptverdienst bei der Anfertigung, Präsentation und Umsetzung der Erklärung «*Dignitatis humanae*» zu.

Welche Hauptlinien der Argumentation lassen sich nun in den Stellungnahmen des betrachteten Zeitraums ausfindig machen? Welches Idearium und vor allem auch welche emotionalen Befindlichkeiten standen im Hintergrund, und auf welche Fundamente wurde gebaut?

Aus Wahrheit folgt Freiheit sowie die Kontinuität der Lehre

Für eine erste Gruppe war die (neu)scholastische Anschauung die Grundlage ihrer Ausführungen, dass nämlich nur die Wahrheit (das Recht auf) Freiheit für sich beanspruchen könne. In Sachen religiöser Überzeugungen meint dies ganz lapidar und einfach: Allein die katholische Variante des Christentums ist die wahre und ursprüngliche und kann aus diesem Grund Freiheit in religiösen Belangen für sich fordern. «Nur die katholische Kirche hat die Pflicht und das Recht, das Evangelium zu predigen»¹³, stellt etwa der Erzbischof von Tarragona, Benjamin de Arriba y Castro (1886–1973), am 15. September 1965 fest. Dieses deduktive Grundkonzept, von der Wahrheit ausgehend, die in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht erachtet wurde, wurde vor allem vom spanisch- und italienischstämmigen Episkopat bzw. von Vertretern der Kurie herangezogen und in die Diskussion eingebracht. Die Vertreter dieser Richtung konnten für sich verbuchen, dass es sich um die bis zu diesem Zeitpunkt gültige staatsrechtliche Lehrdoktrin der katholischen Kirche handelte. Die Argumentationslast war also auf der Seite der progressiven Kräfte angesiedelt, die mittels der Propagierung eines Dokuments neue Akzente im Sinne des viel beschworenen *Aggiornamento* setzen wollten. «Die Verfechter der Konzilserklärung haben von den Vorbesprechungen an immer wieder darauf hingewiesen, dass die Formel vom Recht der Wahrheit fragwürdig und ungenau ist.»¹⁴ Dieses Konstrukt wurde also nicht nur

¹³ ASCOV IV, 1, 209: «Sola Ecclesia catholica ius habet et officium praedicandi Evangelium.» Am Ende der Ausführungen, die v.a. die Situation in Spanien im Auge haben, meint de Arriba y Castro – ganz im Sinne des herkömmlichen Toleranz-Verständnisses –, dass den Nicht-Katholiken Kultusfreiheit zugestanden werden müsse, «solange er [der Kult bzw. die Ausübung des Kultes, Vf.] wirklich privat verbleibt, wofür auch die zivile Gewalt Sorge tragen muss». («[...] dum privatus vere maneat, de quo etiam auctoritas civilis curare debet.» ASCOV IV, 1, 210).

¹⁴ Erwin Iserloh, Die Religionsfreiheit nach dem II. Vatikanischen Konzil in historischer und theologischer Sicht, in: Joseph Krautscheidt/Heiner Marré, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Münster 1969, 13–33, hier 22.

positiv statuiert, sondern auch als Angriffspunkt gewählt. Es war im konziliaren Diskurs massiv präsent.

Für die katholische Kirche war also eine privilegierte Position vorgesehen, andere Religionsgemeinschaften können in einem solchen Denksystem im besten Fall geduldet werden. Und dies auch nur aufgrund einer Folgenabschätzung, die der Duldung in Bezug auf Verfolgung im Sinne des Gemeinwohls das geringere Übel zuordnet (vgl. Konzept von These-Hypothese¹⁵ oder Toleranzdoktrin). Das gilt in Theorie und Praxis für Staaten, die mehrheitlich katholisch geprägt und durchformt sind; nicht von ungefähr wurde dieses Konzept auch hauptsächlich und energisch von der oben genannten Gruppe der Achse Rom-Madrid vertreten.

Was aber, wenn sich die Katholiken in einem Staatsgefüge als Minderheit vorfinden und deshalb eine nicht dominante gesellschaftliche Position einnehmen? In diesem Fall beansprucht die Kirche Freiheit für sich und ihr Wirken. Dies trug ihr, nicht nur von Karl Jaspers¹⁶, den Vorwurf ein, dass sie mit zweierlei Mass messe. Aus der Sicht der skizzierten neuscholastischen Position, die Wahrheit und Freiheit theologisch, philosophisch, aber auch rechtlich und politisch eng miteinander verknüpft, handelt es sich bei der Toleranzdoktrin einerseits und der Forderung nach Freiheit andererseits um die zwei Seiten derselben Medaille: «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 sie gleiche Rechte wie die anderen. Darauf ist zu antworten: In der Tat, zweierlei Gewicht und Mass ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum.»¹⁷ Diese Zeilen stammen von Alfredo Ottaviani, dem einflussreichen Kurienkardinal und Leiter des hl. Offiziums, der auch zweimal in den Konzilsdebatten das Wort ergriff.¹⁸ Einer Erklärung der Religionsfreiheit auf der Basis der Menschenwürde gegenüber nahm er eine ablehnende und besorgte Haltung ein. «[...] ich glaube, dass man jene Übertreibung entfernen muss, die unvermittelt in diesem [isto!] Text da enthalten ist, wenn festgestellt wird, dass jener, der guten Gewissens irrt und auf welche Art und Weise auch immer – auch auf eine eigene Weise – Gott verehrt, der Anerkennung und Ehre würdig sei. Ich begreife nicht, warum einer, der im Irrtum ist, voll anerkannt werden soll.»¹⁹ Ein Jahr später hielt er den *textus reemendatus* für gänzlich der Überarbeitung bedürftig²⁰, weil

¹⁵ Die «These» besagt, dass eben nur der «katholischen Religion» Freiheit zukommt, im konkreten Fall aber auf die Umstände Rücksicht genommen werden muss und die These nicht immer streng umgesetzt werden kann. Ihre abgeschwächte, pragmatische Handhabung stellt dann die so bezeichnete «Hypothese» dar.

¹⁶ Vgl. Iserloh, Religionsfreiheit (wie Anm. 14), 21.

¹⁷ Alfredo Ottaviani, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, Bd. 2: *Ecclesia et Status*, Rom 1960, 72, 73.

¹⁸ Vgl. ASCOV III, 2, 375, 376 (23. September 1964) und ASCOV IV, 1, 299–301 (17. September 1965).

¹⁹ ASCOV III, 2, 375: «[...] puto eliminandam esse quamdam exaggerationem quae statim continetur in isto textu quando dicitur illum qui bona conscientia errat et quodammodo, etiam modo suo, colit Deum, honore dignum esse. Non intellego cur qui errat honore sit dignus.»

²⁰ ASCOV IV, 1, 299: «[...] haec declaratio omnino reformanda est.»

sich die Inhalte noch keiner theologischen Klärung erfreuten und – theologisch gesehen – noch keine diesbezüglichen Entscheidungen gefällt werden könnten. Mit diesem «tutoristischen» Vorgehen nahm er ein Argumentationsmuster auf, das vor allem von eher progressiven Kräften immer wieder eingebracht wurde. Als ein Beispiel sollen hier Kardinal Franz König (1905–2004) von Wien und sein Konzilsberater Karl Rahner (1904–1984) angeführt werden, die verschiedentlich dieses Argument aufgegriffen und angewandt haben; nach dem Motto: In diesem Zusammenhang sind Aussagen verfrüht, sie sollten der theologischen Forschung anheim gegeben werden; aber auch: hier sind Aussagen zu vermeiden, weil sie ein Mysterium betreffen, und *Ep-oché* angesagt ist.²¹ Alfredo Ottaviani schloss sein Plädoyer, indem er darauf hinwies, dass die Passagen der Deklaration, die sich auf das Verhältnis von Staat/Gesellschaft und Religion beziehen, der Lehre der Päpste von Leo XIII. bis Pius XII. hätten angepasst werden sollen.²² Das wäre aber einer Rücknahme der Deklaration gleich gekommen; darin ist auch die Absicht der Intervention zu vermuten.

Bei dem von Ottaviani Gehörten klingt etwas an, das zu einem zentralen Moment dieser Debatte geworden ist: Die Kontinuität der lehramtlichen Position steht zur Frage: Ist sie im Falle einer Verlautbarung, die den Freiheitsimpuls der Moderne positiv aufnimmt, gewahrt?

Casimiro Morcillo González (1904–1971), Erzbischof von Madrid, meldete Zweifel an, wenn er in der 129. Generalkongregation des Konzils in der Aula anmerkte: «Dem Schema liegt ein fundamentaler Irrtum zugrunde, [...] weil es auch das päpstliche Lehramt ignorieren und, was noch schlimmer ist, aufheben möchte.»²³ Dieser Aspekt leitete einen Abschnitt seiner Rede ein, den Morcillo González mit folgenden Worten schloss: «Schliesslich wollen die Autoren dieser Vorlage nichts vom dem wissen, was das Lehramt der Kirche von der Zeit eines Leo XII. an immer wieder und explizit zum Ausdruck gebracht hat.»²⁴ Der schriftlich der Konzilsleitung übermittelte Vortragstext enthält an dieser Stelle die Anmerkung: «Jenes Lehramt, was auch immer [Gegenteiliges, Vf.] darüber in sehr subtiler Weise der Relator ausgesagt hat, weicht weit davon ab, mit dem Inhalt dieser Vorlage, über die wir diskutieren, überein zu stimmen.»²⁵

Der Erzbischof von Madrid verwies hier auf den oben bereits genannten Bischof von Brügge. Dieser hat immer wieder darauf gedrungen, dass die Erklärung in Kontinuität mit der hergebrachten Lehre stünde; De Smedt stellte den Unterschied zu den Aussagen der Päpste der letzten beiden Jahrhunderte eher als

²¹ Vgl. z.B. Herbert Vorgrimler (Hg.), Karl Rahner – Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil-Bilder-Texte, Freiburg i. Br. 1990, 116.

²² ASCOV IV, 1, 300, 301. Ottaviani kritisiert u.a. auch heftig, dass Bibelstellen sehr selektiv herangezogen worden seien; vgl. ASCOV IV, 1, 300.

²³ ASCOV IV, 1, 246: «Fundamentalis error schemati subiacet, [...] ex eo etiam quod pontificium magisterium ignorare et, quod peius est, contravenire intendat.»

²⁴ ASCOV IV, 1, 247: «Denique, schematis auctores nihil scire volunt de magisterio ecclesiastico, iam a tempore Leonis XII explicite et iteratissime expressum.» Die Amtszeit Papst Leos XII. erstreckte sich von 1823 bis 1829.

²⁵ ASCOV IV, 1, 248: «Magisterium illud, quidquid subtiliter in hac aula dixerit relator, longe abest a consensu cum doctrina schematis de quo disceptamus.»

sekundär denn substantiell dar. «Seiner Meinung nach waren die Verurteilungen der Religionsfreiheit ausgesprochen worden aufgrund falscher Theorien über den Menschen, mit denen man versucht hatte, die Religionsfreiheit zu rechtfertigen [...]. Indem sie den Rationalismus, den Naturalismus und den Indifferentismus bekämpfte, kämpfte die Kirche für die Würde der menschlichen Person und ihre wahre Freiheit, die ihr wahres Fundament in der Anerkennung der Abhängigkeit des Menschen von Gott haben.»²⁶ Auch der derzeitige Kurienkardinal Walter Kasper reihte rückblickend die Erklärung zur Religionsfreiheit des II. Vatikanums, die er als einen synthetischen Entwurf zwischen den Polen Wahrheit und Freiheit versteht, in eine kontinuierliche Lehrentwicklung innerhalb der katholischen Kirche ein. 1988 führte er in Heidelberg aus, «dass die Erklärung der Sache nach keineswegs im Widerspruch zur Tradition steht»²⁷. Wobei er aber im gleichen Atemzug relativierte und präzierte: «Die Kontinuität der Erklärung mit dem Ganzen der Tradition erkennt man freilich nur dann, wenn man kein starres objektivistisches Traditions- und Kontinuitätsverständnis voraussetzt [...]. Danach ist Tradition nicht mit einer toten Münze zu vergleichen, die man von Hand zu Hand weitergibt.»²⁸ Der Vergleich ist eindrücklich, aber wer würde ein solches, hier von Kasper negativ umschriebenes, «totes» Traditionsverständnis auch wirklich so für sich beanspruchen? Auffällig, aber nicht bemerkenswert ist, dass vor allem hochrangige Vertreter der Hierarchie (De Smedt und Kasper mögen hier als Beispiele dienen), die die Religionsfreiheit befürworte(te)n, immer wieder die Kontinuität herausstreichen. Eine kritische Anfrage könnte lauten, ob es sich dabei nicht um innerkirchliches Kalkül, Selbstrechtfertigung und eigene Gewissensberuhigung handelt. Auch wenn es immer wieder – so etwa vom Fribourger Dominikaner Arthur-Fridolin Utz²⁹ (1908–2001) – Vorstösse gab und gibt, die Kontinuität herauszustellen, indem vor allem die geschichtlichen Rahmenbedingungen und Zwangsfaktoren³⁰ in Rechnung gestellt werden, kann doch die These von Bruch bzw. Inkompatibilität der Lehre einige Beweiskraft für sich beanspruchen. Nicht nur Gegner der Erklärung zur Religionsfreiheit sahen und sehen in ihr eine Wende in der Lehrentwicklung des katholischen Lehramtes. Der renommierte Jurist Ernst-Wolfgang Böckenförde etwa meinte 25 Jahre nach dem Konzil: «Ungeachtet ihrer grundsätzlichen und wegweisenden Bedeutung ist die Erklärung über die Religionsfreiheit innerkirchlich ein ›Stachel im Fleisch‹ für alle diejenigen, die Verfechter einer stets bruchlosen und mit sich identischen, das gleichbleibend immer Wahre nur näher ausfaltende kirchlichen

²⁶ Miccoli, Zwei schwierige Problemfelder (wie Anm. 9), 117.

²⁷ Kasper, Wahrheit und Freiheit (wie Anm. 3), 36.

²⁸ Ebenda.

²⁹ Vgl. Arthur Fridolin Utz, Die Religionsfreiheit aus katholischer Sicht, in: Internationale katholische Zeitschrift, 19 (1990), 155–175.

³⁰ Hier gilt es m. E. das präsent zu halten, was Bruno Forte zu Bedenken gibt: Das geschichtliche Studium in Bezug auf die Kirche darf nicht dazu führen, dass nach dem Motto: «Alles wissen, heisst alles entschuldigen» das moralische Urteil aufgehoben wird und alles, vor allem die Verfehlungen der Kirche, damit gerechtfertigt werden können. Vgl. Bruno Forte, Die katholische Kirche und die Fehler der Vergangenheit, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, 89 (2005), 3–11 hier 7.

Lehrentwicklung sind und dies mit dem Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens verknüpft sehen. Denn die Aussagen der Erklärung stehen nun einmal [...] in einem wesentlichen Punkt zu lehramtlichen Äusserungen der Päpste des 19. Jahrhunderts (einschl. Leo XIII.) von A und non A.»³¹ Die These vom «Bruch» wird gerade auch durch die Haltung konservativer Katholiken im Umfeld Lefèbvres erhärtet, die sich nicht zuletzt aus diesem Grund von Rom getrennt haben.³² Leo XIII. hatte die Forderung nach Religionsfreiheit noch grundlegend und vernichtend verurteilt: «Es ist keineswegs erlaubt, die Freiheit zu Denken, zu Schreiben und zu Lehren sowie die unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, als ob diese alle Rechte wären, die dem Menschen von Natur aus gegeben sind.»³³ Für die Gegner der Erklärung am Konzil ist diese Diskontinuität untragbar. Was Giovanni Miccoli für die Debatte im September 1964 feststellt, kann als ein entscheidendes Moment im gesamten Prozess der Genese der Deklaration angesehen werden: «Tatsächlich stellt sich das grundlegende Thema der Redner der Vertreter der Opposition beharrlich unverändert dar, wenn es auch Unterschiede in der Akzentsetzung und im Denkansatz geben mag: Die Erklärung zur Religionsfreiheit widerspricht demnach, so, wie sie aufgebaut und begründet ist, offenkundig den traditionellen Lehräusserungen der Kirche und kommt einem Widerruf der besonders eindeutig formulierten Lehraussagen der Päpste der beiden letzten Jahrhunderte gleich.»³⁴

Die Intervention von Gabriel-Marie Garrone (1901–1994), Erzbischof von Toulouse, am 25. September 1964, vermag den dargestellten Aspekt gut zu illustrieren bzw. weiter zu vertiefen. Ihr kommt daher an dieser Stelle besondere Beachtung zu. Garrone forderte nämlich – als Befürworter der Erklärung –, dass

³¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg i. Br. 1990, 10; vgl. dazu 10–12; 55–58; 69.

³² Erzbischof Marcel Lefèbvre (1905–1991) hat in zwei Reden (1964 und 1965) seine Gegnerschaft einer möglichen Erklärung der Religionsfreiheit gegenüber deutlich zum Ausdruck gebracht. In der 87. GK warnt er vor gefährlichen, ja verheerenden Folgen. Der religiöse wie moralische Relativismus wird als Menetekel an die Wand gezeichnet; vor allem wegen der Tatsache, dass dem persönlichen Gewissensentscheid zu viel Betonung zukomme. Lefèbvre befürchtete, dass die Erklärung einer ad-hoc Entscheidung gleich komme und vor allem partikuläre Verhältnisse – er nannte die Vereinigten Staaten – im Blick habe. «Diese Umstände können sich ändern und tatsächlich verändern sie sich auch.» (ASCOV III, 2, 492) Eine Erklärung werde dem Ansehen der Kirche schaden, weil sie die Liebe zur Wahrheit mit einem solchen Entscheid aufgeben – zum Schaden («damnum») vieler Seelen. 1965 wurde der Ton Lefèbvres schärfer, die Kritik inniger und bissiger. Er sah den Liberalismus in die Kirche eintreten, erwähnte Hobbes, Locke und Rousseau sowie Lammenais, dessen Gedanken nun – quasi über die eigene Hintertür – eindringen. Verächtlich sprach er von der Religionsfreiheit als einem «ius novum» und verstieg sich auch in blanker Kontroverstheologie, wenn er meinte, dass das Faktum, dass auch die Protestanten (*in Helvetia*) eine solche Erklärung forderten, doch alles erkläre – was will man noch mehr an Beweisen: Es dürfe nicht zu einer Verabschiedung der Religionsfreiheit kommen. (vgl. lat. Text in ASCOV IV, 1, 409–411, hier 410: «Item Protestantes in eorum Sessione in Helvetia exspectant a nobis subsignationem [...] Quid amplius volumus ad nostram informationem?»)

³³ Leo XIII., Enzyklika «*libertas praestantissimum*» (20.6.1888), lat. in: Heinrich Denzinger/Peter Hünermann, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg ³⁷1991, 872 (Artikel 3252); eigene Übersetzung.

³⁴ Miccoli, Zwei schwierige Problemfelder (wie Anm. 9), 133, besonders auch 150.

etwas zur Lehrentwicklung gesagt werden müsse, weil anderenfalls der Kirche ein wandelbares und utilitaristisches Vorgehen vorgeworfen werden könnte. «Ich würde es gerne sehen, eine kleine Textpassage vorzuschlagen, in der zugleich festgehalten wird, dass wir freilich nicht den Anschein eines Widerspruchs leugnen, aber die wirkliche Realität eines solchen verneinen.»³⁵ Und dies begründete er so: Widerspruch gibt es nur dann, wenn von derselben Sache unter derselben Hinsicht gesprochen wird. Die Sachlage aber habe sich im Vergleich etwa zum 19. Jahrhundert, mehr noch zum Mittelalter, wesentlich verändert: Der Begriff des Staates und seine Inhaltlichkeit würden nun anders aufgefasst; durch das Konzept der Freiheit werde die Gewalt des Staates eingeschränkt. Weiters führte der Erzbischof von Toulouse aus, dass der Begriff des Gemeinwohls nicht mehr auf die Grenzen eines Staates beschränkt werden könne, sondern in einer globalen Dimension gesehen werden müsse. Daneben betonte Garrone die Realität pluralistischer Gesellschaften mit seinen atheistischen Elementen. Schliesslich seien die Gleichheit und die Würde des Menschen in ihrer biblischen Fundierung immer stärker zum Vorschein gekommen und ins Bewusstsein der Christen gelangt. Zum anderen habe sich die Art und Weise, an die Inhalte heranzugehen, verändert: «Der Syllabus zum Beispiel bedachte die Dinge gleichsam in ausschliesslicher Weise unter generellem und objektivem Vorzeichen; damals wurde ein allgemeines Prinzip verurteilt, das ausdrücklich von vielen verkündet worden ist: Konzeptionen nämlich und Ideen, ob sie falsch oder wahr sind, haben den gleichen Wert. Heute stellt sich die Frage von der Freiheit folgendermassen: wie muss man Personen gegenüber handeln, ob sie innerhalb oder ausserhalb der Kirche sich befinden, ob sie eine Religion bekennen oder aber auch nicht. Das ist etwas gänzlich anderes.»³⁶ Wenn aber die Geschichtsschreibung dagegen halte, dass die Kirche der Vergangenheit sich anders verhalten habe als heute, gelte es festzumachen, dass der historische Kontext betrachtet werden müsse und kein Urteil über die Vergangenheit im Lichte der Gegenwart gefällt werden dürfe; so sei das Prinzip *cuius regio eius et religio* auch ein Prinzip der staatsbürgerlichen Ordnung, also gleichsam von rechtlich-politischen Instanzen für richtig erachtet worden. Es wird also auf der Ebene der Lehräusserungen ein Widerspruch verneint, trotz des Eingeständnisses, dass es auf den ersten Blick so scheinen könnte. In der Praxis aber wird ein solcher statuiert: «Die Kirche, welche auch in ihrer Führungsetage aus Menschen besteht, zögert nicht einzugestehen, dass sie zeitweilig geirrt hat und diesbezüglich auch Busse zu tun.»³⁷ Giovanni Miccoli meint, dass in dieser Aussage ein Klima nachklingt, das auf Johannes XXIII. zu-

³⁵ ASCOV III, 2, 533: «Vellem igitur textum quemdam proponere, ut simul constet nos contradictionis speciem non quidem denegare (*et effugisse*), sed legitime realitatem eius renuere.» Der schriftlich eingereichte Text enthält die Passage *et effugisse* («und auszuweichen»).

³⁶ ASCOV III, 2, 534: «Syllabus, v.g., res quasi exclusive sub aspectu generali et obiectivo considerabat, tunc principium aliquod generale damnabatur, quod expresse a pluribus pronuntiabatur: conceptiones et ideas, sint verae sive falsae sint, eiusdem valoris esse. Hodie quaestio de libertate haec est: quomodo erga personas agendum sit, sive intra sive extra Ecclesiam sint, sive religionem profiteantur sive non. Quod est omnino aliud.»

³⁷ ASCOV III, 2, 534: «[...] Ecclesia ex hominibus constans etiam in capite suo, ex fragilitate humana interdum errasse fateri et de hoc poenitere non dubitat.»

rückgeführt werden könne. Dies geschieht freilich nicht ohne einen (aktuellen, teils berechtigten) Seitenhieb, wenn er festhält, dass dieses Eingeständnis vom Verhalten vieler Kirchenmänner noch kaum rezipiert worden sei.³⁸ Wenn dies auch zutreffen mag, so bestimmt nicht für den im April 2005 verstorbenen Papst und seine Initiative, die er im Rahmen der (liturgischen) Vergebungsbitte im Jahr 2000 gesetzt hat.³⁹

Gabriel-Marie Garrone beschloss seine Intervention im Konzilsplenum mit folgenden Worten, von welchen er auch wünschte, dass sie in die Erklärung aufgenommen würden: «Die Kirche leugnet nicht, dass ihr Verhalten in der Vergangenheit nicht immer mit ihrer Lehre in Einklang stand! Sie fordert aber, dass der soziale Kontext und die jeweilige Zeit Berücksichtigung finden, um ein gerechtes Urteil erstellen zu können; und nicht weniger gilt es den notwendigen Fortschritt zu bedenken, der Zeit erfordert in Hinblick auf die Wahrnehmung moralischer Begriffe. Wenn es aber irgendetwas Unentschuldbares gibt, zögert die Kirche nicht, dafür demütig Busse zu tun.»⁴⁰

Inwieweit das Festhalten am Prinzip der Lehrkontinuität von Seiten der Befürworter der Religionsfreiheit als «Besänftigungsstrategie» an die Adresse der Minorität gedacht war – die sich damit aber keinesfalls zufrieden gab – oder aber auf innerer Überzeugung beruht, kann in diesem Rahmen nicht beantwortet werden.

Wahrheit setzt Freiheit voraus sowie Pluralismus bzw. Kommunismus

Bei diesem zweiten Argumentationsmuster – wenn man einer sehr groben, aber üblichen Einteilung folgen will – handelt es sich um einen «positiven Ansatz»: Die Freiheit als solche erfährt hohe Wertschätzung, obwohl man sich auch bewusst ist und immer wieder betont, dass der Preis der Freiheit viele Risiken und Gefahren beinhaltet, und letztlich als Zielperspektive eine Art Kant'sche, wenn auch theonome «Selbstverpflichtung» angegeben wird: Raul Silva Henriquez (1907–1999), Erzbischof von Santiago/Chile, führt dazu am 16. September 1965, in der 129. Generalkongregation, aus: «Die apostolische Aktivität des Volkes Gottes ist auf Menschen gerichtet, und freilich darauf, sie zu freien Handlungen anzuregen.»⁴¹ Dazu ist es laut Silva Henriquez notwendig, jede Form von Zwang zu vermeiden. Und er fasste den Begriff des Zwanges in einem weiten Sinn auf: sei es in Form eines Zwanges, der auf allzu grossem Vertrauen auf Geld und

³⁸ Miccoli, Zwei schwierige Problemfelder (wie Anm. 9), 152.

³⁹ Vgl. dazu das Themenheft der Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft «Erinnern und Versöhnen»: Heft 1 (2005). Dass diese Vergebungsbitte von manchen Theologen und Bischöfen als grosser und einmaliger Wurf gefeiert wird, mutet nicht nur Lukas Vischer seltsam narzisstisch an. Vgl. Lukas Vischer, Erinnern und Versöhnen. Der Weg der Ökumene, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, 89 (2005), 35.

⁴⁰ ASCOV III, 2, 534, 535: «Non diffitetur etiam Ecclesia modum suum agendi in praeterito tempore non fuisse semper huic doctrinae concordem! Postulat autem ut ratio habeatur contextus socialis cuiuscumque temporis ad iudicium iustum efformandum, nec non et necessari progressus qui tempus requirit in perceptione notionum moralium. Si quae autem inexcusabilia fuerint Ecclesia humiliter poenitere non dubitat.»

⁴¹ ASCOV IV, 1, 227: «Activitas apostolica populi Dei ad personas dirigitur, et quidem ad suscitandos earum actus liberos.»

Reichtum basiere, sei es in Form von Propaganda, die sich einer nicht dem Menschen geschuldeten Ehrfurcht bediene; sei es in Form spezieller Abhängigkeit von politischen Autoritäten in der Verkündigung des Evangeliums, sei es in der Form eines Zwanges, der allgemein mit Proselytismus umschrieben werde. Ein wenig weiter in der Rede vorangeschritten, fasste der chilenische Kardinal zusammen, dass kein Zwang – weder politischer, wirtschaftlicher, soziologischer noch psychologischer – geeignet sei, ein probates Mittel in Sachen Glaubensaneignung zu sein. Er verletze in jeder Hinsicht den Menschen.⁴² Im nächsten Atemzug folgte jedoch der Hinweis, dass das nicht dazu führen könne, jegliche Autorität abzulehnen: «Im Gegenteil muss gesagt werden, dass es einen speziellen und tieferen Sinn von Autorität in der Ökonomie der Freiheit gibt.»⁴³ Hier wird auf die feine Abhängigkeit und wechselwirkende Gegenseitigkeit von Freiheit und Bindung/Autorität angespielt, die immer wieder zur Diskussion stand. Henriquez legte die Betonung – wenn auch unter Rückbindung – schwerpunktmässig auf die Freiheit. In seiner ersten Intervention zur Vorlage «De libertate religiosa» 1964, und zwar in der 86. Generalkongregation, basierten seine Ausführungen u.a. auf den Ideen John Courtney Murrays (1904–1964)⁴⁴. Der amerikanische Jesuit lieferte entscheidende Impulse zur Umsetzung der Erklärung. Er vermittelte vor allem nordamerikanischen Konzilsvätern inhaltliche Akzente (v.a. die Blickrichtung auf eine verfassungsrechtliche Ebene), die sie dann mit massiver Präsenz umzusetzen wussten: Der Text über die Religionsfreiheit wurde auf ihre Initiative hin das erste Mal am 19. November 1963 vorgelegt, wenn auch noch als uneigenständiges Kapitel des Ökumenismusdekretes.

In den darauffolgenden beiden Jahren haben sich alle U.S.-amerikanischen Kardinäle in dieser Sache – nunmehr als eigenständiges Schema – an die Konzilsväter gewandt, insgesamt gehen 12 Interventionen auf ihr Konto.⁴⁵ «[Die] stärksten Befürworter [der Religionsfreiheit, Vf.] waren die nordamerikanischen Bischöfe [...], die sich ein dauerhaftes friedliches Zusammenleben der verschiedenen Religionen in einer pluralistischen Gesellschaft ohne die Verkündigung

⁴² Vgl. seine Aussagen in ASCOV IV, 1, 228: «[...] sive ab ea quae inducitur per nimiam confidentiam in pecuniis et divitiis, sive ab actione propagandistica non servante debitam reverentiam erga personam, sive a dependentia ab auctoritate politica in Evangelio praedicando, sive a sic dicto «proselytismo». [...] Nulla enim coactio politica, vel oeconomica, vel sociologica, vel psychologica, quae personam laedet, medium et aptum ad servandum fidei assensum.»

⁴³ ASCOV III, 2, 228: «[...] e contra dicendum est in oeconomia libertatis peculiarem ac profundiorum dari debere sensum auctoritatis [...].»

⁴⁴ Vgl. Dominique Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II: la contribution de John Courtney Murray*, Paris 1994.

⁴⁵ In zeitlicher Reihenfolge (gemäss Generalkongregationen = GK): 86. GK: Richard James Cushing (1895–1970), Erzbischof von Boston; Albert Gregory Meyer (1903–1965), Erzbischof von Chicago; Joseph Elmar Ritter (1892–1967), Erzbischof von St. Louis; 87. GK: Ernest John Primeau (1909–1989), Bischof von Manchester; 88. GK: Karl Joseph Alter (1885–1977), Erzbischof von Cincinnati; 89. GK: John Joseph Wright (1909–1979), Bischof von Pittsburgh; 128. GK: Francis Joseph Spellmann (1889–1967), Erzbischof von New York; Cushing (vgl. 86. GK); 129. GK: Ritter (vgl. 87. GK); 130. GK: Charles Garrett Maloney (geb. 1912), Weihbischof von Louisville; Paul Hallinan (1911–1968), Erzbischof von Atlanta; 131. GK: Joseph Shehan (1898–1984), Erzbischof von Baltimore.

der Religionsfreiheit nicht vorstellen konnten.»⁴⁶ Ausgehend von den politischen und verfassungsrechtlichen Gegebenheiten ihrer Herkunftsländer, die vielfach «blühende katholische Kulturen»⁴⁷ ermöglichten, war das nicht erstaunlich; dieser Hintergrund unterschied sich doch sehr von Ländern mit ausgeprägten Verquickungen von Staat und katholischer Kirche, wie das etwa in Spanien, Italien oder Kolumbien der Fall war. Richard James Cushing (1895–1970), der Erzbischof von Boston, gab gleich zu Beginn der Debatte Folgendes in der Konzilsaula zum Besten: «Einerseits ist diese ganze Diskussion rund um die Religionsfreiheit eine komplexe, andererseits aber, so scheint es mir, ist sie eine sehr einfache.»⁴⁸ Die gesamte Sachlage könne auf zwei Grundlinien reduziert werden. Für Cushing stand fest, dass die Kirche ihre gesamte Geschichte hindurch Freiheit für sich gefordert habe; etwas, das unter dem Stichwort *libertas ecclesiae* zusammengefasst wird. Das ist die eine Linie. Daraus folgte für den Erzbischof von Boston: «Dieselbe Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft, welche die Kirche immer für sich und ihre Glieder beansprucht hat, diese gilt es in unserer Zeit auch für die anderen Kirchen und deren Mitglieder zu fordern, ja sogar für jede menschliche Person.»⁴⁹ Der Erzbischof von Chicago, Albert Gregory Meyer (1903–1965), führte folgende Gründe an, die eine Erklärung zugunsten der Religionsfreiheit notwendig erscheinen liessen: Einerseits die Verfolgung religiöser Gruppierungen, dort wo der Staat sich als omnipotent und somit totalitär gebärdet, andererseits aber auch die Erfahrung, dass das religiöse Leben dort blüht, wo verschiedene Religionsgemeinschaften friedlich miteinander leben. Daneben machte er eine Vorbildfunktion der Kirche den Staaten gegenüber aus. Wenn die Religionsfreiheit auf rechtlicher Ebene herausgestrichen werde, bedeute dies auch, dass eine Betonung der Innerlichkeit des religiösen Aktes vorgenommen werde – hier könne es zu einer Vertiefung des religiösen Geschehens kommen. Des Weiteren sah Meyer Chancen für die Mission⁵⁰ und einen fruchtbaren Dialog mit Nicht-Katholiken durch eine solche Erklärung gewährleistet und verbessert.

Diese hier vorgebrachten Argumente finden sich in den Stellungnahmen der Befürworter der Religionsfreiheit immer wieder. Besonders bedeutsam aber sollte der erste hier von Meyer aufgezählte Aspekt werden: Der atheistische Materialismus im kommunistischen Machtbereich dieser Zeit kannte die Religionsfreiheit nur als Hülse bzw. in einer verdrehten Form. Im *secolo del martirio*, wie

⁴⁶ Franz Xaver Bischof, Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: ders./Stephan Leimgruber (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 334–355, hier 338.

⁴⁷ Vgl. dazu die Intervention von Erzbischof Albert Gregory Meyer am 23. September 1964 (ASCOV III, 2, 366).

⁴⁸ ASCOV III, 2, 361: «Ex una parte, haec tota quaestio de libertate religiosa est quodammodo complicata. Ex altera tamen parte, ut mihi videtur, est quaestio satis simplex.»

⁴⁹ ASCOV III, 2, 362: «[...] eandem libertatem illam in societate civili, quam Ecclesia semper vindicavit sibi suisque membris, hac nostra aetate etiam vindicat aliis ecclesiis earumque membris, immo omni personae humanae.»

⁵⁰ Dagegen sprachen sich die Vertreter der gut organisierten Minderheit aus, die aufzuzeigen versuchten, dass eine Erklärung der Religionsfreiheit den Missionseifer lähme; vgl. als Beispiel Marcel Lefèbvre ASCOV III, 2, 491: «Wer würde nicht sehen, dass diese Erklärung grössten Schaden für das Apostolat der Kirche bedeutet?» («Quis non videt hanc affirmationem maximum damnum afferre apostolatu Ecclesiae?»)

eine Etikettierung des 20. Jahrhunderts durch den Zeitgeschichtler Andrea Riccardi⁵¹ besagt, stand die Verfolgung der Religion, im speziellen des Christentums, in vielen Gebieten auf der Tagesordnung. Daran konnte das Konzil nicht vorbeigehen. «Besonders eindrucksvoll waren die Ansprachen der Väter, die selbst unter einer solchen Situation litten oder gelitten haben»⁵², stellt Thomas Weitz fest. Der Erzbischof von Prag, Joseph Beran (1888–1969), beschrieb die Situation in der Tschechoslowakei, 3 Jahre vor dem «Prager Frühling» im September 1965: «Von jenem Moment an, von dem an in meiner Heimat die Gewissensfreiheit radikal beschränkt worden ist, war ich Zeuge schwerer Versuchungen [...]. In meiner gesamten Herde, vor allem auch bei den Priestern, habe ich nicht nur schwere Glaubensnöte beobachtet, sondern auch starke Tendenz zu Lüge, Heuchelei und andere Laster, die ein Volk korrumpieren, das keine wirkliche Gewissensfreiheit besitzt.»⁵³ Sei die Gewissensfreiheit nicht gegeben, entstehe notwendigerweise Heuchelei und Falschheit: «Und man muss wohl zugeben, dass Heuchelei, die den Glauben vortäuscht, der Kirche mehr schadet als eine Heuchelei, die den Glauben verheimlichen will; dies ist in unseren Tagen freilich in einem weiten Ausmass der Fall.»⁵⁴ Das merkte der Prager Erzbischof auf dem Hintergrund der traumatisierten tschechischen Situation an, wo mit dem religiösen Territorial- und Zwangsprinzip im 17. Jahrhundert katholische gegenreformatorische Politik (z.B. die Ausweisung von 30'000 nicht-katholischen Familien) betrieben wurde. Diese Lektion der Geschichte gelte es zu lernen; Beran forderte die Erklärung der Religionsfreiheit ohne Umschweife, damit die Kirche mehr moralisches Gewicht für sich beanspruchen könne, um so auch die verfolgten Christen zu unterstützen.

Neben dem Prager Erzbischof schlugen in der Debatte vor allem auch Joseph Slipyj (Ukraine) (1892–1984), Franz König oder aber Franjo Čekada (Jugoslawien) (1902–1976) in dieselbe Kerbe: «Wo es keine Freiheit gibt, dort fehlt meistens auch das, was sich auf die Würde des Menschen bezieht.»⁵⁵

Das griff nicht nur auf die Situation in den kommunistischen Ländern aus, sondern auch auf den Vorstellungsraum derjenigen Konzilsväter, die nur der Wahrheit Freiheit zukommen lassen wollten. Der Erzbischof von Durban etwa, Denis Hurley (1915–2004) meldete sich am 25. September 1964 in der Konzilsaula zu Wort; er verteidigte das Konzept der Religionsfreiheit, und meinte – mit Blick auf die Kirchenvertreter, die der Religionsfreiheit gegenüber negativ eingestellt waren: «Die also, die wollen, dass die Rechte der Menschen vom Be-

⁵¹ Vgl. die deutsche Ausgabe: Andrea Riccardi, *Salz der Erde, Licht der Welt: Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert*, aus dem Ital. Ingrid Stampa, Freiburg 2002.

⁵² Thomas A. Weitz, *Religionsfreiheit auf dem II. Vatikanischen Konzil*, St. Ottilien 1997, 63.

⁵³ ASCOV IV, 1, 393: «Ab ipso momento, quo libertas conscientiae in patria mea radicaliter restricta fuit, testis eram gravium tentationum [...]. In toto grege meo, immo etiam inter sacerdotes, observavi non solum gravia pericula fidei, sed etiam gravissimas tentationes ad mendacium, hypocrisim aliaque vitia moralia, quae populum, vera libertate conscientiae carentem, facile corrumpunt.»

⁵⁴ ASCOV IV, 1, 393: «Et forsitan dici potest hypocrisim in fide profitenda Ecclesiae magis nocere quam hypocrisim in fide occultanda, quae quidem in nostris diebus latius patet.»

⁵⁵ ASCOV III, 2, 379: «Ubi deest libertas, ibi desunt plurima, quae ad dignitatem personae humanae pertinent.»

sitz der Wahrheit abhängen, sprechen den Menschen implizit auch das Recht zu Denken und zu Forschen, zu Sprechen und zu Schreiben ab.»⁵⁶ Er beschloss seine Ausführungen, indem er den vorgebrachten Aspekt positiv formulierte. Hurley hielt fest, dass «Freiheit und Rechte den Menschen zukommen, nicht eben, weil sie die Wahrheit schon für sich erreicht haben, sondern damit sie diese einholen können».⁵⁷

Freiheit wurde also als eine nicht rein negative verstanden, sondern als Grundlage und Voraussetzung in der Wahrheitssuche bzw. ihre Bedingung der Möglichkeit. Wird der Freiheit aber der erste Platz reserviert, gibt es einen anderen Zugang zu dem, was die katholische Kirche als Irrtum betrachtet. Hier kann auf die Lehre des «irrenden Gewissens», das seine Würde behält, zurückgegriffen werden oder auf jenes Theorem der katholischen Moraltheologie, das besagt: *abusus non tollit usum*. Für unseren Zusammenhang könnte eine Übersetzung bzw. Anwendung folgendermassen lauten: Der Missbrauch der Freiheit hebt ihre fundamentale Bedeutung keineswegs auf.

Hinter dieser, von einer Mehrheit vertretenen Position – Charles Journet etwa sprach in der Debatte davon, dass eine Person, die sich irrt oder ein irrendes Gewissen besitzt, dennoch und unwiderruflich eine menschliche Person verbleibe und als solche in der politischen Gesellschaft anerkannt werden müsse⁵⁸ – steht die Hoffnung oder das Vertrauen, dass sich die Wahrheit letztendlich selbst durchsetze, wenn dies freilich nicht fatalistisch gesehen werde. Der Einsatz gegen den «Irrtum», um hier wieder schwerwiegendes Vokabular zu verwenden, habe sich nur auf eine andere Ebene zu verlagern: Argumente und das Lebensbeispiel seien nun gefragt, nicht etwa die Anwendung machtförmiger politischer Mittel.⁵⁹ Es ging schlussendlich den Vertretern der Religionsfreiheit auf dem Konzil auch darum, die Pluralität der gesellschaftlichen Verhältnisse anzuerkennen, dem Vorwurf einer doppelbödigen Strategie – nämlich dort Freiheit zu fordern, wo man in der Minderheit war, sie aber abzulehnen, wenn man die vorherrschende Glaubensgruppierung darstellte – zu entgegnen und den bereits angekündigten theologischen Aspekt zu forcieren, der im letzten Abschnitt der Rede von Carlo Colombo (1902–1992) sehr eindrücklich zur Darstellung kam: «Daraus [aus einer möglichen Erklärung der Religionsfreiheit, Vf.] darf nicht die Befürchtung abgeleitet werden, dass die Wahrheit vom Irrtum besiegt werden

⁵⁶ ASCOV III, 2, 518: «Qui ergo volunt ut iura hominum a possessione veritatis pendeant hominibus implice denegant ius cogitandi et inquirendi, loquendi et scribendi.»

⁵⁷ ASCOV III, 2, 518: «[...] libertas et iura hominibus competunt non quia veritatem iam adepti sunt sed ut eam adipiscantur.»

⁵⁸ Vgl. ASCOV IV, 1, 425. Den «schweizerischen» Beitrag zur Konzilsdebatte lieferte Charles Journet. Als von Paul VI. 1965 zum Kardinal ernannter Theologe, der in Fribourg tätig war, setzte er sich für die Erklärung ein, indem er betonte, dass es «zwei Ordnungen» gäbe, die immer in Betracht gezogen werden müssten. Mit diesem «unterscheidenden» (*distinctio rerum temporalium et rerum spiritualium*) Ansatz, der nach Journet im Evangelium zugrunde gelegt (vgl. Mt 22,21) und nunmehr wieder in seinem Vollsinn ins Bewusstsein gekommen sei, wollte er die (v.a. pastoralen) Bedenken der Gegner zerstreuen (vgl. den Text der Ansprache: ASCOV IV, 1, 424–425).

⁵⁹ Vgl. dazu die Argumente eines Bartolomé de Las Casas, in: Mariano Delgado, Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl, Band 1 (Missionstheologische Schriften), Paderborn 1994, 203–223.

würde. Die Wahrheit, welche in Gott gründet und eine bestimmte Veranschaulichung seiner göttlichen Majestät darstellt, ist stark, sie besiegt jegliche menschliche Schwäche oder Geistesenge, ja sogar die Bosheit. Und weil sie von der Gnade Gottes, der «will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Anerkennung der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2,4), unterstützt wird, kann es nicht geschehen, dass sie selbst alle ihre Feinde zu Menschen guten Willens weder durch Zwang noch durch politische Massnahmen verändert, sondern durch die Waffen der Gerechtigkeit und Tugend Gottes.»⁶⁰ Der Erzbischof von Mailand und somit Nachfolger Montinis war auch enger Vertrauter des Papstes. Seinen Ausführungen am 25. September 1964, in der 88. Generalkongregation, kam also besondere Bedeutung zu. «Die Aufmerksamkeit, mit der man ihm zuhörte, so wurde dann gesagt, hing nicht ab von der Annahme, dass er das sage, was der Papst habe sagen wollen, sondern von der Überzeugung, dass Colombo nicht gesagt hätte, was er gesagt hatte, wenn der Papst vielleicht dagegen gewesen wäre.»⁶¹ Auf die Rolle von Papst Paul VI. kann hier nicht eingegangen werden; mittlerweile sieht man es als erwiesen an, dass er der Erklärung gegenüber positiv eingestellt war und sie forcierte.⁶²

Die Deklaration «Dignitatis humanae»: Anmerkungen

In der Biologie gibt es den sehr umstrittenen Grundsatz: Die Ontogenese (Entwicklung des Individuums) ist eine abgekürzte und modifizierte Aktualisierung der Phylogenese (Entwicklung der Gattung). Eben solches gilt auch für die Textgeschichte (Ontogenese) der betrachteten Deklaration zur Religionsfreiheit: Im Kleinen ist hier eine längerfristige historische Entwicklung (Phylogenese) nieder gelegt; das Ereignis Vatikanum II. komprimiert und aktualisiert Geschichte, gibt aber auch Ausblick in die Zukunft.

In der Konzilsvorbereitung wurde die Religionsfreiheit implizit im Themenfeld Kirche und Staat abgehandelt, und vorerst waren die Ausführungen zur Religionsfreiheit lediglich ein Kapitel im Ökumenismusdekret. Das Endprodukt dieses äusserst lebendigen Prozesses ist ein eigenständiges Dokument, das, trotz seiner Juxtaposition von inhaltlichen Akzenten und manchen Ambiguitäten⁶³, die aus einem Kompromiss resultierten oder von dem knappen zeitlichen Rahmen herrührten, eine klare Akzentsetzung im Sinne von Neuem vornahm.

⁶⁰ ASCOV III, 2, 557: «Neque ex hoc timendum est ne veritas ab errore vincatur. Veritas, quae ex Deo est et ipsius divinae maiestatis quaedam manifestatio est, fortis est, vincens omnem humanam debilitatem vel mentis angustiam, immo et malitiam. Et quia adiuvantur a gratia Dei, qui «vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire» (1 Tim 2,4), fieri non potest quin ipsa demum omnes inimicos suos in hominibus bonae voluntatis non vi vel politicis mediis sibi submittat, sed per arma iustitiae et virtutis.»

⁶¹ Miccoli, *Zwei schwierige Problemfelder* (wie Anm. 9), 153.

⁶² Bischof, *Die Konzilserklärung* (wie Anm. 46), 337.

⁶³ Als Beispiel kann der Artikel 6 der Erklärung gelten, wo davon die Rede ist, dass unter Umständen einer speziellen Religion eine besondere Anerkennung gezollt wird, die Religionsfreiheit aber allen religiösen Gemeinschaften zukomme.

Der Aufbau der Erklärung zeitigt zwei Teile, zuerst wird die Religionsfreiheit aus Überlegungen der Vernunft («Allgemeine Grundlegung der Religionsfreiheit», Art. 2-8) abgeleitet, danach erfolgt ein biblischer Fundierungsversuch⁶⁴ («Die Religionsfreiheit im Lichte der Offenbarung», Art. 9–15). Der Grund für die in dieser Anordnung vorgenommene Gewichtung ist darin zu suchen, dass auch Nicht-Katholiken bzw. Nicht-Christen der Zugang zu diesem Konzept ermöglicht werden soll(te); die Forderung einer solchen «Hinwendung zur Welt» wurde schon in den Reden der Bischöfe in der Konzilsaula laut⁶⁵ und entspricht in zentraler Weise dem «johanneischen Geist».

Für das Dokument und dessen inhaltliches Substrat ist bedeutsam, dass die traditionelle Toleranzkonzeption gänzlich aufgegeben wurde – das Stichwort der Toleranz findet sich in der Erklärung nicht mehr –, im Gegensatz dazu fungiert das Prinzip der Menschenwürde als wesentliche Hintergrundfolie. Nicht die «Toleranz, die ein Nicht-Sein-Sollendes duldet, sondern die Religionsfreiheit, ein Sein-Sollendes»⁶⁶ wurde nunmehr propagiert. Die Religionsfreiheit in Form eines Menschenrechtes, auf der Menschenwürde basierend, wird in diesem Sinne konsequent nicht etwa als positives, verliehenes Recht gesehen, sondern als ein vom Staat nachträglich anzuerkennendes *ius personale*; so niedergelegt im Artikel 2, der von Pietro Pavan als der «zweifelloos wichtigste»⁶⁷ angesehen 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.» (DH 2) Eine Gruppe von Bischöfen wollte die Religionsfreiheit, vor allem in der Debatte Ende September 1965, aber nur als gesetztes bürgerliches Recht – den gegebenen Zeitumständen entsprechend und auch im Sinne der Wahl eines «geringeren Übels» – akzeptieren; ihnen wird hier widersprochen.⁶⁸

Die vom Konzil geforderte Freiheit wird ontologisch in der Pflicht, die Wahrheit zu suchen, verankert.⁶⁹ So heisst es bereits im ersten Artikel: «Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren.» Dadurch werden die Innerlichkeit und auch die Transzendenz des

⁶⁴ Die Betonung liegt deshalb auf Versuch, weil von vielen dieser Teil als nicht gänzlich gelungen und valide betrachtet wird.

⁶⁵ Vgl. als ein Beispiel Karol Wojtyła (1920–2005), Erzbischof von Krakau, der 1964 fordert, dass diese «Orientierung nach aussen noch klarer herausgestellt wird». (ASCOV III, 2, 531)

⁶⁶ Kasper, Wahrheit und Freiheit (wie Anm. 3), 19.

⁶⁷ Pietro Pavan, *Declaratio de libertate religiosa*, in: LThK² (Ergänzungsband: Das Zweite Vatikanische Konzil), Bd. 2, 704–748, hier 714. Sein Urteil ist auch deshalb von grosser Bedeutung, weil er an der Erstellung der Erklärung massgeblichen Anteil und auch in einem entscheidenden Passus in der Enzyklika «Pacem in terris» von Johannes XXIII. dazu Vorarbeit geleistet hatte.

⁶⁸ Der Erzbischof von Barcelona etwa, Gregorio Modrego y Casás (1890–1982), weigerte sich die Religionsfreiheit als in der Menschenwürde verankert anzuerkennen; obwohl er die Gewährung von eben solcher in bestimmten zeitlichen und lokalen Umständen für politisch klug und angebracht hielt.

⁶⁹ Vgl. dazu Rudolf Voderholzer, *Christsein mit dem II. Vatikanischen Konzil – Sechs Fastenpredigten*, München 2003, 44: «Und wenn das Konzil [...] das Recht jedes Menschen auf Freiheit der Religionsausübung betont, dann bedeutet das keine Kapitulation vor Irrtum und Unglauben.»

religiösen Aktes herausgearbeitet.⁷⁰ Am Ende der ersten Debatte zur Religionsfreiheit im September 1964 hat Johannes Zoa⁷¹, Erzbischof von Yaoundé in Kamerun, schon in aller Deutlichkeit auf die *intima convictio* («innerste Überzeugung») hingewiesen, die den religiösen Akt konstituiert und ihn so auch jeglicher menschlicher Gewaltanwendung entziehe. Diese Freiheit im religiösen Konstitutionsakt müsse sich auch in den rechtlichen Rahmenbedingungen niederschlagen: Mit dem vor 40 Jahren verkündeten Text hat die katholische Kirche sich mehr oder weniger explizit dem Grundsatz: *in dubio pro libertate* angeschlossen; dies auch auf dem historischen Erfahrungshintergrund, in dem, wie Böckenförde festhält, Folgendes zu beobachten ist: «Der Konflikt zwischen religiöser Wahrheit und menschlicher Freiheit [...] wurde immer wieder zugunsten der Wahrheit und gegen die Freiheit entschieden.»⁷²

Wie oben schon herausgestrichen wurde, war der Einfluss amerikanischer Theologen und Konzilsväter in der «Freiheits-Frage» von wesentlicher Bedeutung. Könnte man in diesem Zusammenhang, wenn vielleicht auch ein wenig salopp, von einer «Amerikanisierung»⁷³ innerhalb der katholischen Kirche sprechen? Fest steht, dass die Religionsfreiheit vor allem als «gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit» proklamiert wurde, die Erklärung also eine verfassungsrechtliche Situation im Blick hatte, wie auch in besonderer Weise der Untertitel des Dokumentes herausstreicht. Und in dieser Hinsicht kann ohne Zweifel der US-amerikanische Kontext, wo es als Selbstverständlichkeit galt, was in Europa erst allmählich sich durchzusetzen begann, nämlich: religiöse Vielfalt⁷⁴, als wegweisend für die Erklärung betrachtet werden, auch wenn dieser Pluralismus doch in einem wesentlichen Ausmass vorerst noch christlicher Natur gewesen ist. Die Einsicht in die bleibende Diasporasituation der Kirche⁷⁵ sowie der Abschied von einem «christlichen Staatskonzept» (Ende einer Quasi-Monopolstellung in Sachen Religion) einerseits, als auch die sich daraus ergebende «Marktförmigkeit» von Religion stehen für die Erklärung Pate – soviel nur in wenigen Pinselstrichen zu sozio-kulturellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.

Auf einer philosophisch-theologischen Ebene ist ein wesentliches Element von «*Dignitatis humanae*» in der Unterscheidung zwischen moralisch-theologischer und juridisch-politischer Ordnung zu sehen: «Diese Unterscheidung – nicht Trennung – von moralischer und rechtlicher Ordnung und das Ernstmachen damit, dass man die Prinzipien der Moral nicht ohne weiters in den Bereich des Rechtes übertragen kann»⁷⁶, scheint Iserloh zentral zu sein. Denn mit diesem

⁷⁰ Vgl. auch DH 11.

⁷¹ ASCOV III, 2, 577.

⁷² Böckenförde, Religionsfreiheit (wie Anm. 31), 16.

⁷³ Eine kleine Randbemerkung in Sachen Statistik: Das päpstliche Jahrbuch 2005 zählt 1,086 Milliarden getaufte Katholiken, wovon sich 50% auf den amerikanischen Doppelkontinenten befinden.

⁷⁴ Vgl. Martin Baumann, Viele Religionen schaden der Gesellschaft nicht. Von den Gefahren und Chancen der Religionspluralität, in: Neue Zürcher Zeitung, 29. Januar 2005. Der Luzerner Religionswissenschaftler gibt zu Papier: «Der Religionspluralismus ist im Grunde genommen der gesellschaftliche Normalzustand.»

⁷⁵ Petrus Bsteh, *Dignitatis humanae*. Erklärung über die Religionsfreiheit, in: gehen und verkünden. Jahrbuch der Erzdiözese Wien 2005, Wien 2005, 91–93, hier 91.

⁷⁶ Iserloh, Die Religionsfreiheit (wie Anm. 14), 33.

«dualen» Konzept – letztlich spiegelt sich hier in einer modifizierten Art und Weise die Aussage aus Mt 22,21⁷⁷ wider – liess sich der Anspruch der Kirche auf Wahrheit mit dem Prinzip der Religionsfreiheit verbinden. «Das Recht ist nicht Tugend- und Wahrheitsordnung, sondern Friedens- und Freiheitsordnung.»⁷⁸ Diese relative Trennung, die nach katholischem Verständnis in der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten ihren Ausdruck findet, schafft nun die Bedingungen der Möglichkeit: «Es [das Recht, Vf.] will nur Wahrheit und Sittlichkeit ermöglichen.»⁷⁹

Von grundlegender künftiger Bedeutung wird der von der Erklärung bewirkte Anstoss gewesen sein, dass nunmehr Religionsfreiheit von Seiten der katholischen Kirche nicht nur für die eigene Glaubensgemeinschaft gefordert wurde, sondern auch und gerade für alle und somit auch andere religiöse Gruppierungen. Diese «Anwaltsfunktion», die vereinnahmend ausfallen kann und natürlich auch einem berechtigten Eigeninteresse dient, hat vor allem die vatikanische Diplomatie in den 1970er und 1980er Jahren eingenommen – mit der Verankerung korporativer Aspekte der Religionsfreiheit in den KSZE-Verlautbarungen von Helsinki (1975) bis Wien (1987) sei hier nur ein Aspekt im europäischen Kontext erwähnt.⁸⁰ Gerade auch der 2005 verstorbene, medial-zelebrierte Papst, der auf dem Konzil als noch «junger» Erzbischof von Krakau für die Erklärung der Religionsfreiheit eingetreten war,⁸¹ machte sich das Thema der Religionsfreiheit immer wieder zu eigen: sei dies im Rahmen einer Rede vor der OSZE (2003), sei das im so genannten Kopftuchstreit in Frankreich (2004) oder auch rund um die jüngsten, höchst sensiblen Vorgänge in Spanien nach dem politischen Machtwechsel vom 14. März 2004.

Interpretation und Ausblick

Im vorliegenden Artikel konnten nur einige Brennpunkte im Zusammenhang mit dem gestellten Thema erarbeitet werden. Viele Fragestellungen und Diskussionspunkte, wie etwa: Wo sind die Grenzen der Religionsfreiheit zu setzen? Welchen Schwächen ist sie ausgeliefert? Oder: Wie sieht es mit Religionsfreiheit innerhalb einer Religionsgemeinschaft aus?⁸² wurden nicht behandelt. Diese und andere Fragen sind schon in den Debatten auf dem Konzil aufgeworfen worden. Fassen wir also die getroffenen Beobachtungen zusammen:

⁷⁷ «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.»

⁷⁸ Böckenförde, Religionsfreiheit (wie Anm. 31), 27.

⁷⁹ Ebenda, 30.

⁸⁰ Vgl. Bischof, Die Konzilserklärung (wie Anm. 46), 351 als Überblick sowie Franz König, Religionsfreiheit, in: Paul Lendvai (Hg.), Religionsfreiheit und Menschenrechte. Bilanz und Aussicht, Graz 1983, 14–30, hier v.a. 21, 22. Zum Einsatz der vatikanischen Diplomatie meint der ehemalige Vorsitzende des Sekretariates für die Nichtglaubenden, König: «Das mag vielleicht jene überraschen, die in der katholischen Kirche noch immer den Hort der Unfreiheit und der Knebelung freier Gedanken sehen.»

⁸¹ Vgl. ASCOV III, 2, 530–532.

⁸² Dies ist bereits am Konzil debattiert worden: Denn nicht nur der Zugang zur Religion sollte frei sein, sondern auch das Verbleiben in einem «System». Hier stellt sich in erster Linie die Frage des Umgangs mit Häretikern und Apostaten, die nicht nur in der Geschichte des Christentums harte, ja tödliche Zeiten erlebt haben.

Der Versuch der «Ausschaltung von Risiken» von Seiten konservativer Kräfte in der oben vorgestellten Debatte, kann etwas seltsam Modernes für sich verbuchen; es handelt sich um das Streben nach Sicherheit, denn man will das Risiko des Irrtums meiden, indem man den Missbrauch von Freiheit – zumindest theoretisch – auszuschalten versucht. Diese kirchlichen Exponenten, welche mit ihren Wortmeldungen überproportional vertreten waren, vor allem die Anhänger des reaktiven *coetus internationalis*, eines Zusammenschlusses von Vätern, die Veränderungen ablehnten, wandten sich gegen etwas, das von der Deklaration selbst nicht intendiert war; nämlich gegen eine Interpretation, dass Religionsfreiheit mit Religionslosigkeit und Gleichgültigkeit gleichzusetzen wäre. Damit standen sie – wenn man versucht, in ignatianischer Weise ihre «Meinung» bzw. «Absicht» zu retten – in der Tradition neuzeitlich kirchlicher und päpstlicher Aussagen und beweisen eine «Witterung für Probleme, [...] deren Gewicht uns heute, da eine Erosion und ein Legitimitätsverfall der freiheitlichen Ordnungen der Neuzeit unübersehbar ist, wieder deutlicher bewusst werden».⁸³ Das ist bei aller Intransigenz und bastionsähnlichem Reaktionismus der Moderne gegenüber diesen Kräften im konziliaren Ringen zu Gute zu halten.

Die «progressive Mehrheit» brach mit der Kontinuität der kirchlichen Lehre – hierin sollte auch die Wandlungsfähigkeit der Kirche insgesamt gesehen werden, die ihr vielfach gänzlich abgesprochen wird –, aber ein wirklich konstruktives Programm konnte nur in Ansätzen geliefert werden. Es ist immer auch einfacher, etwas zu überwinden, zu destruieren, als sich konstruktiv zu erweisen. Dieser Schritt steht in vielen Dingen noch aus. Auch wenn nicht gering geschätzt werden darf, wie oben schon angedeutet, dass sich die katholische Kirche als institutioneller Anwalt der Menschenrechte etabliert hat.

Religion und somit auch ihre freie Ausübung scheinen vor allem dann virulent und medial interessant zu werden, wenn sie sich in ihren augenfälligen Ausdrucksformen präsentieren: das Kopftuch, das Kruzifix, der Bau einer Moschee; besser gesagt, wenn Symbole, Personen oder Strukturen verstören. Der innerliche, privat-freiheitliche Zugang zu Religion oder Nicht-Religion scheint in unseren Breiten mehrheitlich anerkannt; auf dieser Ebene ist die Akzeptanz der Pluralität schon stärker fortgeschritten, weil auch eher im Hintergrund verbleibend oder erst als Tiefendimension von Bedeutung, in welche der mediale Alltag nur selten eindringt.

Religionsfreiheit als fundamentale Bestimmung im Spannungsfeld von Politik, Gesellschaft, Individuum, seinen Religionen und Weltanschauungen, zu dessen Deklaration – als einem möglichen Weg – sich die Konzilsversammlung vor 40 Jahren durchringen konnte, stellt im Ensemble der Menschenrechte weiterhin eine gewichtige Auf-Gabe dar.

⁸³ Kasper, Wahrheit und Freiheit (wie Anm. 3), 13, 14.

Konzilsväter und Religionsfreiheit. Eine Vielfalt an Meinungen und Konzepten, aber nur zwei Wege

Der Beitrag behandelt das Ringen der Konzilsväter um die Deklaration über die Religionsfreiheit und dessen Implikationen. Die Promulgation der Erklärung «*Dignitatis humanae*» veranschaulicht die grundlegende Transformation der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, was ihren Zugang zur Welt betrifft: Von hierarchischer Seiten werden Pluralität und Freiheit, elementare Merkmale der Moderne, anerkannt, wobei kreativ auf ein eigenes Idearium zurückgegriffen werden kann.

The Fathers of the Council and religious freedom. A plurality of concepts but only two ways

This article deals with the struggle of the «Fathers of the Council Vatican II» for the declaration over religious freedom and its implications. The promulgation of «*Dignitatis humanae*» illustrates the fundamental transformation of the Catholic Church within the 20th century, which concerns her attitude to the world: pluralism and liberty, fundamental characteristics of the modern life, are recognized – based on the Church's own idearium.

Les pères conciliaires et la liberté religieuse. Une pluralité de concepts et d'opinions

Cet article traite du débat des pères conciliaires au sujet de la déclaration sur la liberté religieuse et ses implications. La promulgation de la déclaration «*Dignitatis humanae*» illustre la transformation fondamentale de la position de l'Église catholique dans son rapport au monde durant le 20^{ème} siècle: la pluralité et la liberté, composantes essentielles du monde moderne, ont été reconnues par la hiérarchie, ce qui facilita une redécouverte originale d'anciens idéaux.

Schlüsselbegriffe – Keywords – Mots clés

Religionsfreiheit – religious freedom – liberté religieuse, Vatikanum II, «*Dignitatis humanae*», Traditionsbruch – rupture of tradition – rupture de tradition, Freiheit (und Wahrheit) – liberty (and truth) – liberté (et vérité), amerikanische, spanische u. italienische Konzilsväter – american, spanish and italian fathers of the council – pères conciliaires américains, espagnols et italiens

David Neuhold, Assistent am Departement für Patristik und Kirchengeschichte bei Prof. Mariano Delgado, schreibt eine Dissertation zu Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien