

⇒ Christian Spieß

Katholische Kirche und Menschenrechtsethos Von der Ablehnung zur Anerkennung der Religionsfreiheit

Der Wandel der Haltung der katholischen Kirche zu Menschenrechten und Demokratie stellt ein herausragendes Ereignis der neuzeitlichen Religionsgeschichte dar. Während die Päpste seit dem 19. Jahrhundert ein gewaltiges antimodernistisches Bollwerk der Verurteilung vor allem der meisten Freiheitsrechte aufbauen, bringt das Zweite Vatikanische Konzil (1959/1962 bis 1965) nicht nur die Wende zu einer eindeutigen und nachdrücklichen Anerkennung sämtlicher Menschenrechte und der Demokratie. Vielmehr wächst die Kirche in die Rolle einer entschiedenen Verfechterin des Menschenrechtsethos als unbedingt gebotene verfassungsrechtliche Grundorientierung hinein; und die Demokratie gilt ihr nun nicht bloß als legitime, sondern als vorzugswürdige Staatsform. Es handelt sich also, jedenfalls auf den ersten Blick, um einen spektakulären Paradigmenwechsel in der offiziell verkündeten kirchlichen politischen Ethik, zumal beide Varianten – Ablehnung wie Befürwortung von Menschenrechten und Demokratie – jeweils mit einer ungeheuren rhetorischen Wucht unter Berufung auf das Naturrecht bzw. auf die Menschenwürde vorgetragen werden, für die jeweils selbstverständlich präpositive Gültigkeit und insofern in gewisser Weise grundsätzliche Unwandelbarkeit reklamiert wird. Vor allem in der Erklärung *Dignitatis humanae* (1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute (ebenfalls Zweites Vatikanisches Konzil) sowie in der konzilsbegleitenden Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Papst Johannes XXIII. hat die Kirche eine grundlegende Neupositionierung und auch eine Korrektur ihrer Lehre vollzogen. Dies gilt auch dann, wenn man diese Korrektur nicht als fundamentalen Traditionsbruch, sondern als im Wesentlichen in der Kontinuität christlicher und katholischer Tradition stehende Präzisierung interpretiert. Dies ist wichtig für das kirchliche Selbstverständnis, weil man aus katholischer Perspektive nicht davon ausgehen mag und im Grunde auch nicht davon ausgehen kann, dass die Päpste jahrzehntelang im Irrtum verharrten, was ihre Staatslehre betrifft, – auch wenn diese Staatslehre nicht unter dem Anspruch der Unfehlbarkeit vorgetragen worden ist. Selbstverständlich bleibt umstritten, ob in diesem Prozess des Wandels in irgendeiner Weise eine Kontinuität der kirchlichen Lehre zu erkennen ist.

Im Folgenden soll dieser Wandel der kirchlichen Lehre analysiert werden, indem zunächst die Rolle des Zweiten Vatikanischen Konzils als »Ereignis« und »Akt der Affirmation« der katholischen Kirche an das normative Projekt der Moderne analy-

Christian Spieß, geb. 1970, Prof. Dr., Studium der Theologie, Philosophie und Religionspädagogik, Professor für Theologische Ethik an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB) und Mitglied des Berliner Instituts für christliche Ethik und Politik (ICEP).

siert wird (1). Dieser Konzilsprozess wird dann in den größeren Gesamtzusammenhang der Modernisierung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert eingebettet – und damit mit der antimodernistischen Lehre der Päpste des 19. und der ersten beiden Drittel des 20. Jahrhunderts konfrontiert (2). Anschließend wird die »neue Lehre« des Zweiten Vatikanums erörtert (3), nicht zuletzt unter Rücksicht auf die Frage, ob es sich um einen Traditionsbruch handelt oder ob es eine übergreifende Kontinuität in der Lehre der Kirche gibt (4). Einige zusammenfassende Thesen schließen den Beitrag ab (5).

Das Problem der Kontinuität der päpstlichen Lehre mag im engeren Sinne der Frage Gibt es Widersprüche zwischen bedeutenden Lehraussagen der Päpste? eher aus der Innenperspektive des Katholizismus von Bedeutung sein, weil die Vorstellung, dass es derartige Widersprüche gibt, für Außenstehende wenig Erschütterndes haben dürfte (für viele Innenstehende freilich ebenso). In einem weiteren Sinne der Frage Wie ist es möglich, dass eine Religionsgemeinschaft in zentralen Fragen ihrer Lehre einen grundstürzenden Lernprozess erlebt, der mit wesentlichen Neuorientierungen verbunden ist? dürfte das Kontinuitätsproblem aber über den katholischen Rahmen hinaus von Bedeutung und Interesse sein, ist doch die katholische Kirche nicht die einzige Religionsgemeinschaft, die sich mit der Affirmation an das normative Projekt der Moderne schwer tat und insbesondere gegenüber der Trennung von Religion und Politik, von politischer Gewalt und eigener religiöser Organisation lange Zeit Vorbehalte hatte.

Diese Kirche kann auf dem Fundament ihrer religiösen Überzeugungen ihre Lehre in einem beachtlichen Ausmaß modifizieren, ist also offenkundig nicht im Schneckenhaus ihrer Tradition gefangen, sondern kann sie gestalten, den historischen Umständen anpassen. Demnach hat die Kirche als Religionsgemeinschaft einen beispielhaften Lernprozess erlebt. In der Folge hat dieser Prozess wiederum eine Welle der Demokratisierung in katholisch geprägten Regionen bzw. Nationen ausgelöst; und die Kirche konnte eben zu einer wichtigen und wohl auch glaubwürdigen Verfechterin der Menschenrechte, einschließlich der Freiheitsrechte, werden, nachdem sie diese noch wenige Jahrzehnte zuvor als Wahnsinn verurteilt und verhöhnt hatte.¹

⇒ 1. Das Zweite Vatikanische Konzil als Ereignis der normativen Modernisierung der katholischen Kirche

Dass das Zweite Vatikanische Konzil eine enorme Herausforderung für die katholische Kirche werden würde, war den Protagonisten, den Konzilsvätern, Beratern und Beobachtern, bewusst. Einerseits befürchtete man, dass die Versammlung zu einer »Brutstätte für das Entstehen von zentrifugalen Strömungen« werde (Riccardi 2000, 2), andererseits hatte man Angst, dass alle

(1) Der Beitrag beruht auf der gemeinsamen Arbeit im Projekt Gewaltverzicht religiöser Traditionen des Exzellenzclusters Religion und Politik der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, an dem – außer dem Autor – Karl Gabriel und Katja Winkler beteiligt sind. Vgl. für die folgenden Überlegungen Spieß 2012 sowie ferner Gabriel/Spieß/Winkler 2009.

Erwartungen innerhalb wie außerhalb der Kirche enttäuscht würden und das Konzil »ein fast unnützes Ereignis« würde (ebd. 3). Eine gewaltige Masse von Vorarbeiten war zu bewältigen, auseinander driftende Tendenzen waren zu versöhnen. Es herrschte eine Unsicherheit, in welche Richtung das Konzil sich entwickeln würde und – je nach Neigung – ob es zu einer Zersetzung der Kirche beitragen oder der erhoffte Modernisierungsschub ausbleiben würde. »Am Anfang des Konzils stand ein gewisses Unbehagen, stand die Sorge, das Ganze möchte in einer Bestätigung vorgefaßter Beschlüsse sich verkleinern und dadurch der notwendigen Erneuerung der Kirche mehr schaden als nützen« (Ratzinger 1963, 7f.).

Einen Modernisierungsschub stellt das Zweite Vatikanum rückblickend insofern dar, als das Konzil zwischen religiösen Fragen und politischen Fragen, zwischen religiösem Wahrheitsanspruch und verfassungsrechtlich zu verbürgender religiöser Pluralität unterschied und mit der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht die moderne Trennung von Staat und Kirche, von Politik und Religion befürwortend nachvollzog, – ohne jedoch den religiösen Wahrheitsanspruch aufzugeben. Der Lernprozess zur Anerkennung der Säkularität des Staates und der Legitimität der Pluralität der religiösen Bekenntnisse dürfte die entscheidende Leistung sein, die Religionsgemeinschaften bewältigen müssen, um überzeugt und überzeugend den politischen und normativen Standards der Moderne zustimmen zu können. Insofern stellt das Konzil das *Ereignis* (vgl. Nacke 2010, 59–82; Pottmeyer 2008), dagegen stellt die Anerkennung der Religionsfreiheit vor allem in der Konzilserklärung *Dignitatis humanae* einen *Akt* der normativen Affirmation der Moderne durch die Kirche dar. Als Religionsgemeinschaft muss sie kein anachronistischer Fremdkörper im säkularen Zeitalter bleiben, sondern nimmt als dessen selbstverständlicher Bestandteil eine neue Rolle, eine neue Funktion, einen neuen Standort ein. Genau in diesem Sinne bekräftigen die einschlägigen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils auf der einen Seite das religiöse Selbstverständnis der Kirche einschließlich des weiterhin mit größtem Nachdruck aufrechterhaltenen Wahrheitsanspruchs, während sie auf der anderen Seite die funktionale Differenzierung der Religion bzw. des Religiösen – im Sinne einer relativen Autonomie der gesellschaftlichen Wirklichkeitsbereiche, wie es in der Konstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanums heißt, – anerkennt und befürwortet (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 36).

Es unterscheidet die katholische Kirche in struktureller Hinsicht von anderen Religionsgemeinschaften, dass es überhaupt ein solches zentrales Ereignis geben kann, dass eine derartige Entscheidung in einem »Akt« getroffen werden kann, wie er mit dem Zweiten Vatikanum vollzogen wird. Erst die relative organisatorische Geschlossenheit, die zunächst im Rahmen einer strikten antimodernistischen Abgrenzungsstrategie und auf dem Weg einer strukturellen Modernisierung im 19. Jahrhundert erreicht wird, ermöglicht die normative Modernisierung der Kirche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und zwar grundsätzlich für die gesamte katholische Weltkirche (vgl. nochmals Nacke 2010, 59–82; Pottmeyer 2008).

⇒ 2. Die antilibérale Lehre der Päpste der Neuscholastik und die Ungleichzeitigkeit der normativen und der strukturellen Modernisierung der katholischen Kirche

Vergleicht man die Lehre der Päpste zur Religionsfreiheit vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, trifft man bekanntlich auf zwei gegensätzliche Modelle: Im 19. Jahrhundert wurde die kirchliche Staatslehre zu einer antimodernistischen Konzeption profiliert. Man berief sich auf die scholastische Philosophie und Theologie, insbesondere auf Thomas von Aquin, der mit der Enzyklika *Aeterni patris* (1879) von Papst Leo XIII. zum primären und verbindlichen Bezugspunkt philosophischer und theologischer Reflexion erhoben wurde. Das musste dazu führen, dass auch die kirchliche Staatslehre in ihrer Zeit eine gewissermaßen anachronistische Sonderstellung einnahm. Gegen säkularistische und relativistische Tendenzen sowie gegen die Ideologie des Liberalismus einerseits und des Kollektivismus bzw. Sozialismus andererseits formierte sich diese zu einer relativ großen Geschlossenheit und Einheitlichkeit. Der Jurisdiktionsprimat des Papstes und seine Unfehlbarkeit in der *ex cathedra* verkündeten Lehre sind Ausdruck dieser Tendenz, ebenso die Entwicklung eines Gefüges katholischer Organisationen, durch das die Etablierung eines katholischen Milieus gefördert wurde: Die katholischen Gläubigen konnten sich zu einem vielfältigen Geflecht von Gemeinden, Vereinen und Verbänden, Gewerkschaften und Parteien fügen, das eingrenzende, abgrenzende und ausgrenzende Funktion hatte. Der Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts war zwar keineswegs ein völlig einheitlicher »Block«, verfügte aber mit seiner charakteristischen Frömmigkeit (Wallfahrten, Marienfrömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung), mit eigenen Zeitschriften und eigener Literatur, mit eigenen Vereinen (bis hin zu Sportvereinen) und Wohlfahrtsorganisationen sowie mit eigenen Arbeitnehmerzusammenschlüssen und einem politischen Zweig (in Deutschland das Zentrum) über ein außergewöhnlich dichtes und umfassendes Netz von Kommunikationsmöglichkeiten, das die feste lebensweltliche Verankerung des »Katholizismus« im Alltag der katholischen Gläubigen ermöglichte (vgl. Gabriel 2000). Von einer »katholischen Kultur« oder »Subkultur« wird sicher die Rede sein können (vgl. etwa Damberg 2004).

Die Modernisierung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert weist eine erhebliche Ambivalenz auf: Die Kirche distinguierte sich gegenüber ihrer politischen, gesellschaftlichen und religiösen Umwelt. Mit dem Distinktionsprozess war gleichzeitig eine neue Form interner Integration als zentralistische und hierarchisch organisierte Religionsgemeinschaft verbunden. Der Prozess der Bürokratisierung und der Herausbildung eines umfassenden Netzes katholischer Organisationen, der Entwicklung eines funktionierenden internen Informationssystems und der Arbeitsteilung im Hinblick auf die verschiedenen kirchlichen Aufgaben (Verkündigung, Liturgie, Caritas; kategoriale und territoriale Pastoral, politischer und Verbandskatholizismus einschließlich sowohl

arbeitgeber- als auch arbeitnehmerfreundlicher Organisationen) im Laufe des 19. Jahrhunderts lässt sich als strukturelle Modernisierung beschreiben.

Zugleich war diese strukturelle Modernisierung, die vom Katholizismus gewissermaßen faktisch forcierte funktionale Differenzierung mit der transnationalen Ausdehnung der Religionsgemeinschaft verbunden. Neuscholastik und Ultramontanismus waren dabei zwei Seiten einer Medaille. Entgegen der eigenen Intentionen der Ablehnung der sich neu herausbildenden »modernen Welt« wurde die katholische Kirche gerade in besonders beispielhafter Weise zu einem um Abgrenzung und Autonomie ringenden Teil von ihr, auch wenn sie normativ (oder ideologisch) ihren universellen Deutungs- und Zugriffsanspruch beibehielt. Der beginnende bzw. sich rasch entwickelnde Selbstreflexionsprozess der Kirche, der sich insbesondere in der theologisch-dogmatischen Reflexion auf Wesen und Bestimmung der Kirche (Ekklesiologie) niederschlägt, mündete im 19. Jahrhundert zunächst in die Selbstkonstitution der Kirche auf dem Ersten Vatikanischen Konzil. Die katholische Kirche hat sich gezielt eine »kollektive Identität« aufgebaut und sich fortan als Handlungssubjekt verstanden; als kollektiver Akteur agiert sie seither auf nationaler und transnationaler (tendenziell und dem Anspruch nach auf globaler) Ebene. Und die Ablehnung von Freiheitsrechten, insbesondere der Religionsfreiheit als zentralen Bestandteil des liberal geprägten normativen Projekts der Moderne, diente ihr als vorzügliches Mittel der Distinktion, die durch den Bezug auf eine ganz eigene neuscholastische Naturrechtslehre sogar bis in die wissenschaftliche Reflexion der Theologie hinein zugespitzt wurde.

Innerhalb der mit weltanschaulich-ideologischen und strukturell-organisatorischen Grenzen versehenen Sozialform(en) des Katholizismus kam es also zu vielfältigen Prozessen der (partiellen) Modernisierung (vgl. Spieß 2012). Allerdings führte die Entfaltung des Katholizismus auch zu einem meist weniger beachteten Phänomen, nämlich zu einer gewissen katholizismusinternen Pluralisierung (vgl. Altermatt 2010). Zwar war das organisatorische Netz engmaschig und »das System« tendierte – zugespitzt im Jurisdiktionsprimat des Papstes – zur Marginalisierung von Positionen, die von der geltenden Lehrmeinung abweichen. Aber es entwickelten sich dennoch Tendenzen, die in einem gewissen Kontrast zur offiziellen Lehrmeinung standen. Obwohl sie in der Regel mit Hilfe der neu gewonnenen administrativen Mittel vom Zentrum aus »unterdrückt« wurden, bildeten sie einen wahrnehmbaren und auch retrospektiv nicht zu vernachlässigenden Teil des Katholizismus. Die Relevanz dieser Strömungen des Ungehorsams ist ausgerechnet an den harschen antimodernistischen Texten abzulesen, die sich eben nicht nur gegen die liberalistische Ideologie außerhalb, sondern auch gegen entsprechende Tendenzen innerhalb der Kirche richteten. Texte wie die Enzykliken *Mirari vos* (1832) von Gregor XVI. und *Quanta cura* nebst Syllabus, in dem die wichtigsten Irrtümer der Zeit zusammengefasst sind, (1864) von Pius IX. stehen eben auch im Zusammenhang des inneren Vereinheitlichungsprozesses der Kirche und nicht nur im Zusammenhang der äußeren Auseinandersetzung der Kirche mit dem Liberalismus.

Dem Vereinheitlichungsprozess sind auch Positionen zum Opfer gefallen, die in Bezug auf Religionsfreiheit und Demokratie auf vorneuscholastische Gedanken zurück- oder auf später zur Geltung kommende Gedanken vorausgegriffen haben. So besteht beispielsweise eine Kompatibilität zwischen einer im »Marginalisierungsstatus« erhalten gebliebenen (spät)scholastische Traditionslinie mit dem US-amerikanischen Modell des Liberalismus (vgl. exemplarisch Murray 1993, 127–197); und gerade vor dem Hintergrund der US-amerikanischen Liberalismuserfahrung setzten die Bischöfe der USA dann entscheidende Impulse für die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. Komonchak 2010; Unterburger 2010). Bis zum Zweiten Vatikanum war beispielsweise John Courtney Murray, der später als Peritus (Konzilsberater) die Entwicklung der Erklärung zur Religionsfreiheit maßgeblich beeinflussen sollte, mit einem kirchlichen Publikationsverbot zum Thema Religionsfreiheit belegt (vgl. Gabriel/Spieß/ Winkler 2013, 64f.). Ein Theologe, der vor dem Konzil seine Schriften zur Religionsfreiheit nicht verbreiten durfte, wurde wenige Jahre später mit seinen Beiträgen zur Religionsfreiheit zum maßgeblichen Akteur des Wandels zur Anerkennung der Religionsfreiheit, wobei er sich freilich nicht nur auf die US-amerikanische Liberalismusvariante bezog, sondern auch auf Thomas von Aquin (vgl. Murray 2013; ferner Murray 1993, 229–244).

Insgesamt ergibt sich damit ein komplexes Bild jeweils interner Integrations- und Marginalisierungsphänomene (Verkirchlichung, Vereinheitlichung; Hierarchisierung, Zentralisierung) sowie jeweils externer Distinktions- und Integrationsphänomene (Grenzziehung zur Umwelt, Antimodernismus, starker Rückbezug auf die – allerdings neuscholastisch rekonstruierte – Tradition). Mit anderen Worten: Insofern sich die katholische Kirche als Religionsgemeinschaft ausdifferenzierte, verselbständigte und gegenüber anderen Bereichen abgrenzte, modernisierte sie sich in formaler Hinsicht. In inhaltlicher Hinsicht nahm sie gleichwohl eine teilweise aggressiv gefärbte Gegenposition zum normativen Projekt der Moderne, zu Demokratie und Freiheitsrechten ein. Dazu gehörte auch die grundsätzliche Ablehnung der Religionsfreiheit und des religiösen Pluralismus.

Die in diesem Kontext entwickelte katholische Toleranzdoktrin stellt einen Gegenentwurf zum Recht auf Religionsfreiheit dar. In deren Interpretation der Toleranz wird als »These« die Dominanz der katholischen Konfession, die mit politischer Macht verbunden sein sollte, von der »Hypothese« fehlender katholischer politischer Gewalt oder einer katholischen Minderheitenposition unterschieden. Im Fall der »These« muss katholische Dominanz und politische Macht nicht mit Toleranz gegenüber anderen Religionen verbunden sein; nur im Fall der »Hypothese« muss die freie Religionsausübung möglich sein, weil es in diesem Fall als das geringere Übel angesehen wird – und offenkundig aus der Sicht der katholischen Kirche opportun ist (vgl. Unterburger 2010). Diese Position liegt aus Sicht der katholischen Kirche natürlich nahe, weil sie davon ausgeht, dass in der katholischen Konfession die religiöse Wahrheit enthalten ist und dass die wahre Religion als kostbares Gut zu erhalten sei –

ein unbedingtes Recht auf Religionsfreiheit als »Recht des Irrtums« erscheint vor diesem Hintergrund tatsächlich abwegig. Lediglich aus gravierenden Gründen im Hinblick auf das Gemeinwohl kann religiöse Toleranz deshalb legitim sein.

Historisch führt das Phänomen, dass verschiedene Religionen bzw. Konfessionen nebeneinander in einer Region oder in benachbarten Regionen existierten, zu unterschiedlichen politischen Konzeptionen der Toleranz. Dabei sind Opportunitätsüberlegungen von normativen Überlegungen zu unterscheiden. Die Duldung abweichender religiöser Überzeugungen und der entsprechenden Praxis kann einem Vorteilskalkül auf Seiten der Inhaber politischer Gewalt geschuldet sein, aber sie kann auch aus einer normativen Orientierung resultieren. Eine Duldung etwa im Sinne einer Politik des aufgeklärten Absolutismus entspricht zwar nicht der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht, stellt aber im historischen Zusammenhang zweifellos einen bedeutenden Schritt auf dem Weg zum Gewaltverzicht religiöser Traditionen dar. Für die katholische Toleranzdoktrin des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gilt dies allerdings, wenn überhaupt, nur sehr eingeschränkt. Gegen die Trennung von Kirche und Staat hat sich die katholische Kirche zunehmend gewandt, als der Kirchenstaat unter Druck geriet und die enge Bindung der politischen Gewalt anderer politischer Gemeinwesen an den Katholizismus auf dem Spiel stand. Die funktionale Differenzierung auf der einen Seite und die grundsätzliche normative Forderung der Trennung von Religion und Politik, von Kirche und Staat, wie sie in der politischen Philosophie des Liberalismus entwickelt worden ist, auf der anderen Seite, stellten für die Kirche eine Herausforderung dar, der sie mit einer »Erneuerung« der Toleranzlehre sowie einer scharfen Ablehnung des Liberalismus und des Rechts auf Religionsfreiheit begegnete. Anstatt an Stränge der eigenen Tradition anzuknüpfen, die eine positive Rezeption von Freiheitsrechten und demokratischer Idee ermöglicht hätten, entwickelte man jene neuscholastische Theologie, die in mehreren entscheidenden Punkten gerade nicht an die scholastische oder spätscholastische Theologie und Philosophie anschloss, sondern mehr oder weniger deutlich von der eigenen Tradition abwich.² Insofern steht die neuscholastische Toleranzdoktrin so wenig wie die neuscholastische Theologie insgesamt vollständig und bruchlos in der Tradition christlicher bzw. katholischer Theologie und Philosophie; sie schließt

(2) Das gilt zum Beispiel für die seinerzeit sehr bedeutsame Eigentumslehre, in der man – gegen Thomas von Aquin, auf den man sich gleichwohl berief – ein Naturrecht auf Privateigentum postulierte, wozu man auf die liberale politische Philosophie von John Locke zurückgreifen musste (vgl. Spieß 2004, 144–155). Das gilt für die Bioethik, in der man sich von Thomas und der Idee der Sukzessivbeseelung bzw. einer Beseelung im Verlauf des Entwicklungsprozesses des Embryos abwandte, um als Lebensbeginn die Empfängnis bzw. die Verschmelzung von Ei- und Samenzelle zu definieren, und zwar mit dem Hinweis auf Thomas' biologische Unkenntnis der weiblichen Eizelle, als ob nicht auch ein aus Ei- und Samenzelle verschmolzener Embryo sukzessiv beseelt werden könnte – und man beachte, mit welchem Nachdruck die neuscholastische Position noch heute von der katholischen Kirche (im Widerspruch zum größten Teil der eigenen Tradition) in den bioethischen Debatten vertreten wird (vgl. Richter 2008, 97–207 [zur Position von Thomas] und 209–224 [zur heutigen Debatte]; Lehmann 2001, 8–24, insbes. 8–10; vgl. auch Rahner 2002, 498–524). Und das gilt schließlich auch für die Toleranzlehre, in der man sich – wiederum gegen Thomas – auf ein Opportunitätsmodell beschränkte, das genau dann religiöse Toleranz erlaubte, wenn sie nicht zu vermeiden war bzw. wenn sie aus katholischer Perspektive vorteilhaft war.

vielmehr nur an einen bestimmten Teil, an ein Motiv der Tradition an und spitzt dieses Motiv so zu, dass das katholische Toleranzverständnis als Gegenmodell eines allgemeinen Grundrechts auf Religionsfreiheit profiliert werden kann. Im Hinblick auf die Frage, ob die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanums in der Kontinuität der christlichen und katholischen Tradition steht oder mit dieser Tradition bricht, ist diese Feststellung natürlich von Bedeutung: Wenn die neuscholastische Lehre der Päpste und Theologen nicht vollständig die Tradition der Kirche respektiert, muss selbst dann, wenn das Konzil mit dieser neuscholastischen Lehre bricht, keineswegs auch ein Bruch mit der Tradition insgesamt vollzogen sein, sondern es könnte mit dem Konzil sogar eine gegenüber der neuscholastischen Zeit stärkere Rücksicht auf die Tradition in die Lehre der Kirche und der Theologie zurückkehren. Jedenfalls im Hinblick auf Religionsfreiheit und Toleranz stellt der vielbeschworene Bruch des Zweiten Vatikanums mit der neuscholastischen Lehrmeinung zugleich eine Rückkehr zu früheren Traditionsschichten dar, also eine Korrektur im Licht der Tradition.

Dass die Päpste den Liberalismus sowie freiheitliche und demokratische Grundrechte so entschieden und scharf ablehnten, stellte zum einen eine Reaktion auf die »in bestimmten katholischen Kreisen wachsenden Sympathien für die liberalen Ideen« dar (Aubert 1977, 442). Zum anderen war man davon beeindruckt, »daß die Liberalen überall dort, wo sie die Macht bekamen, unverzüglich eine kirchenfeindliche Gesetzgebung ins Werk setzten« (ebd.). Die historische Erfahrung des stetig steigenden Drucks, unter den Kirche und Theologie in intellektueller, wissenschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Hinsicht geraten waren, dürfte die Päpste des 19. Jahrhunderts zu ihrer strikten Zurückweisung liberaler Freiheitsrechte gedrängt haben, obwohl beispielsweise Pius IX. liberalen Gedanken zunächst durchaus aufgeschlossen begegnet war. Zu großen Teilen beziehen sich die scharfen Äußerungen der Päpste tatsächlich auf konkrete Erfahrungen und somit auf die zu ihrer Zeit gegebene Realisierungsweise des Liberalismus. Man hat nun im Rahmen einer bestimmten Interpretationsvariante versucht, mit dem Hinweis auf diese konkrete religionskritische und antikirchliche Erscheinungsform des Liberalismus die Haltung der Päpste insgesamt zu relativieren. Demnach handelte es sich »weniger um das Wesen des Liberalismus an sich als um die konkrete Erscheinungsform des zu jener Zeit herrschenden liberalen Systems und vielleicht noch mehr der liberalen Praxis« (ebd. 448), die päpstliche Ablehnung hervorrief. Allerdings sind die Verurteilungen einerseits – wie etwa in der Enzyklika *Quanta cura* – so grundsätzlich und gehen andererseits – wie etwa im Fall des Syllabus – so sehr ins Detail, dass diese Erklärung nicht stichhaltig erscheint. Aus den Dokumenten geht eindeutig hervor, dass sich einige Aussagen auf die konkrete liberale Praxis beziehen, andere aber in grundsätzlicher Weise auf die Ideen des Liberalismus und der Demokratie an sich. Verurteilt werden beispielsweise die Sätze: »In dieser unserer Zeit ist es nicht weiter dienlich, die katholische Religion als die einzige Staatsreligion zu haben und alle übrigen Formen der Gottesverehrung auszuschließen. [...] Daher wurde in bestimmten Gebieten katho-

lischen Namens lobenswerterweise Vorsorge getroffen, daß es Menschen, die dorthin einwandern, erlaubt sei, ihren eigenen jeweiligen Kult öffentlich auszuüben. [...] Es ist nämlich falsch, daß die bürgerliche Freiheit für jeden Kult und desgleichen die allen zugestandene volle Vollmacht, alle beliebigen Meinungen und Gedanken in aller Öffentlichkeit kundzutun, dazu beitrage, die Sitten und Herzen der Völker leichter zu verderben und die Pest des Indifferentismus zu verbreiten.« (Syllabus errorum Nr. 77–79; zit. n. Denzinger/Hünemann 2009, Rn. 2977–2979) In der Enzyklika *Quanta cura*, der der Syllabus als eine Art Anlage beigegeben ist, beklagt Pius IX., dass viele sich nicht scheuten, »die irri- gere Meinung zu begünstigen, die bereits [...] Gregor XVI. als Wahnsinn bezeichnet hat, dass die Gewissens- und Religionsfreiheit das eigene Recht jedes einzelnen Menschen sei. Dieses Recht müsse durch das Gesetz in jeder wohlgeordneten Gesellschaft proklamiert und gewährleistet werden. Für die Bürger bestehe folglich ein Recht auf allgemeine Freiheit, das weder durch kirchliche noch durch staatliche Autorität aufgehoben werden darf, das es ihnen erlaubt, ihre Meinungen und Überzeugungen in Rede, Schrift oder auf andere Weise offen kundzutun und zu verbreiten.« (*Quanta cura*, *Acta Sanctae Sedis* 3, 1867, 160–167, eig. Übers.) Wiewohl also die scharfe antiliberale Position der Päpste (wie auch anderer kirchlicher Akteure) zum einen vor dem Hintergrund des scharfen Antikatholizismus eines militanten Liberalismus verständlich wird (vgl. Borutta 2010), impliziert sie zum anderen doch auch eine systematische Ablehnung von Freiheitsrechten und bürgerlichen Beteiligungsrechten.

Differenzierungen findet man allerdings bei Leo XIII., Papst von 1878 bis 1903, dessen Texte die pauschalen Angriffe seiner Vorgänger weitgehend vermeiden. Der kirchliche Antimodernismus wird gewissermaßen intellektuell geschärft, indem der Freiheitsbegriff reflektiert, zugleich aber das These-Hypothese-Modell profiliert wird und die Orientierung am Gemeinwohl ins Zentrum des staatsethischen Urteils der Kirche tritt. Bereits in der Enzyklika *Inscrutabili Dei consilio* (1878) skizziert Leo XIII. die Grundrichtung und drei Jahre später präzisiert er sie in *Diuturnum illud* (1881): Diejenigen, die dem Gemeinwesen vorstehen sollen, können in bestimmten Fällen »nach dem Willen und Urteil der Menge gewählt werden [...], ohne daß die katholische Lehre dem widerspricht oder widerstreitet. [...] Auch wird hier nicht nach den Arten der Gemeinwesen gefragt, denn es gibt keinen Grund, warum von der Kirche nicht die Herrschaft sowohl eines einzigen als auch mehrerer gebilligt werden sollte, wenn sie nur gerecht und auf den gemeinsamen Nutzen ausgerichtet ist. [...] Aber es ist ein großer Irrtum, nicht zu sehen, [...] daß die Menschen, da sie kein Geschlecht von Einzelgängern sind, unabhängig von ihrem eigenen freien Willen zur natürlichen Gemeinschaft geboren sind; und außerdem ist der Vertrag, den sie verkünden, offensichtlich eine Erdichtung und Lüge und ist nicht in der Lage, der staatlichen Macht so viel an Bedeutung, Würde und Stärke zuzuweisen, wie es der Schutz des Gemeinwesens und der gemeinsame Nutzen der Bürger erfordern. Solche Ehren und einen solchen Schutz wird die Herrschaft nur dann haben, wenn man einsieht, daß sie aus

Gott als der erhabenen und heiligsten Quelle entspringt« (Diuturnum illud, zit. nach Denzinger/Hünemann 2009, Rn. 3150f.).

Ein Widerstandsrecht der Menschen gibt es demzufolge nur dann, wenn »etwas von Ihnen verlangt wird, was dem natürlichen oder göttlichen Recht offen widerspricht« (ebd. Rn. 3152). Weil das politische Gemeinwesen so wenig »bestehen kann, ohne daß [irgendjemand] allen vorsteht«, wie die einzelnen ohne eine »Verbindung und Gemeinschaft mit den Menschen«, stammt auch die politische Herrschaft als solche »– nicht anders als die Gemeinschaft – von der Natur und deswegen von Gott selbst als deren Urheber. Daraus folgt, daß die öffentliche Gewalt nicht aus sich selbst existiert, sondern aus Gott [...]. Das Recht ist aber nicht durch sich notwendig mit irgendeiner Form des Gemeinwesens verknüpft; man kann sich mit Fug und Recht eine jeweils andere beilegen, sofern sie nur wirklich den gemeinsamen Nutzen und das Gemeinwohl bewirkt« (Immortale Dei, zit. nach Denzinger/Hünemann 2009, Rn. 3165).

Damit nähert sich Leo XIII. dem zentralen Motiv seiner Überlegungen: »Man muß folgendes einsehen: Der Ursprung der öffentlichen Gewalt muß auf Gott selbst und nicht auf die Menge zurückgeführt werden [...]« (ebd. Rn. 3170).³ Deshalb urteilt die Kirche, dass die verschiedenen Arten der Gottesverehrung nicht dasselbe Recht haben dürften, wie die wahre Religion. Aber sie »verurteilt [...] nicht die Staatslenker, die, um ein großes Gut zu erlangen oder Übel abzuwenden, mit Rücksicht auf Gebräuche und Herkommen dulden, daß sie jeweils einen Platz im Staat haben. Und auch davor pflegt sich die Kirche gründlich zu hüten, daß irgendjemand gegen seinen Willen gezwungen wird, den katholischen Glauben anzunehmen« (ebd. Rn. 3176f.).

Die Enzyklika Libertas praestantissimum aus dem Jahr 1888 handelt von der Freiheit als vorzüglichstem Gut der Natur, »das einzig den Naturen eigen ist, die Verstand oder Vernunft gebrauchen«, und die dem Menschen die Würde verleiht, »in der Hand seiner eigenen Entscheidung zu sein und die Vollmacht über seine Handlungen innezuhaben«. »Niemand verkündet die Freiheit lauter und vertritt sie beständiger als die katholische Kirche« (Libertas praestantissimum, zit. nach Denzinger/Hünemann 2009, Rn. 3245f). Jedoch: Die Freiheit verleiht die Möglichkeit, dem sittlich Guten zu folgen, aber sie birgt auch die Gefahr, vom Guten abzuweichen. »Der Hauptgrund, warum dem Menschen ein Gesetz notwendig ist, ist gleichsam wie in einer Wurzel, in seinem freien Willen selbst zu suchen, nämlich darin, daß unsere Willen nicht von der rechten Vernunft abweichen sollen« (ebd. Rn. 3247). Die Bestimmung des Guten ist die Funktion des Naturgesetzes, »das in die Herzen der einzelnen Menschen geschrieben [...] ist«. Die Freiheit »zu denken, zu schreiben, zu lehren und desgleichen unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, so als ob dies alles Rechte seien, die die Natur dem Menschen verliehen habe«, ist aber keineswegs erlaubt; diese Freiheiten können aber –

(3) Vgl. ebd. 3173f.: Keine der verschiedenen Staatsformen wird »an sich getadelt, da sie ja nichts haben, was der katholischen Lehre widerspricht«, und es wird auch nicht getadelt, »daß das Volk mehr oder weniger Anteil am Gemeinwesen hat« (»participem plus minus esse populum rei publicae«): »Dies kann sogar in bestimmten Zeiten und unter bestimmten Gesetzen nicht nur zum Nutzen, sondern auch zur Pflicht der Bürger gehören.«

wie bereits bekannt – um des Gemeinwohles willen zugelassen werden (ebd. Rn. 3252–3255). Das ist die Grundlage für die These-Hypothese-Konzeption der Toleranzdoktrin, die man normativ oder strategisch lesen kann: Normativ gelesen handelt es sich um eine Gemeinwohlargumentation und eine Güterabwägung, wobei das Gemeinwohl in der Güterabwägung schwerer wiegt bzw. wiegen kann als das Verbot, religiöse Praxis auszuüben, die nicht der religiösen Wahrheit entspricht. Somit handelt es sich zwar keineswegs um ein Grundrecht auf Religionsfreiheit, wohl aber um einen normativen Toleranzbegriff. Strategisch gelesen allerdings handelt es sich um eine Opportunitätsüberlegung, die schlicht intendiert, dass der katholischen Konfession, wo sie in die Minderheitenposition gerät, Spielräume für religiöse Praxis bleiben. Dann handelt es sich natürlich nicht um einen normativen Toleranzbegriff, sondern um opportunistisches Vorteilskalkül. Wiewohl die Argumentation zum einen im späten 19. Jahrhundert anachronistisch wirkt und zum anderen Eigeninteressen selbstverständlich eine Rolle gespielt haben, kann man die moralische Redlichkeit und Ernsthaftigkeit des Papstes kaum in Abrede stellen. Er argumentiert ja noch vor dem Hintergrund der Annahme der Bindung des Rechts an die religiöse Wahrheit. Wenn man von dieser Bindung ausgeht, konnte es eigentlich keine andere Möglichkeit geben, als Toleranz auch normativ nur im Sinne von Duldung oder Zulassung zu fassen.

Einen weiteren bedeutenden – gleichwohl wiederum höchst ambivalenten – Schritt in der Staatslehre der Päpste stellt die Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) dar, die maßgeblich von Oswald von Nell-Breunings Textentwurf *Licht vom Himmel* geprägt war (vgl. Schasching 1994, 91–148). Hinsichtlich der katholischen Soziallehre ist diese Enzyklika intensiv aufgearbeitet worden, hinsichtlich der Staatslehre dagegen nicht in vergleichbarer Weise. Die im Text skizzierte »berufsständische Ordnung« musste nicht nur als Blaupause für einen katholischen Ständestaat gelesen werden, sondern konnte auch als Annäherung an faschistische Staatsideen interpretiert werden. Wenn Letzteres auch auf »Missverständnissen« beruht haben mag (die freilich eigentümlicher Weise nach 1945 – auch von Nell-Breuning selbst – nicht durch eine entsprechend präzisere Neuformulierung der Idee der berufsständischen Ordnung, sondern durch einen völligen Verzicht auf diese Idee »ausgeräumt« worden sind), so stellt *Quadragesimo anno* doch gewiss keine demokratische und freiheitliche Pionierleistung dar, sondern eine Rekonstruktion der Idee eines »katholischen Staates« mit autoritären Tendenzen (vgl. Loth 2012; Wolff/Hoensch 1987).

Besonderes Interesse verdient im weiteren Verlauf der Entwicklung einschlägiger lehramtlicher Äußerungen die als »Toleranzansprache« bekannt gewordene Ansprache Pius' XII. Die religiöse Toleranz in einer Staatengemeinschaft vor dem Verband der katholischen Juristen Italiens. Die Ansprache, datiert auf den 6. Dezember 1953, fällt in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg und der Verkündung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen. Beendet waren das faschistische Regime in Italien und der Nationalsozialismus in Deutschland und Öster-

reich, an deren Stelle freiheitliche Demokratien – bzw. in Ostdeutschland wie in Osteuropa ein insgesamt mehr oder weniger sowjetisch geprägter Sozialismus – getreten sind. Die Frage ist, ob sich Papst und Kirche von diesen Veränderungen in der Frage der Religionsfreiheit haben beeindruckt lassen oder nicht. Die Toleranzansprache wird gelegentlich als wichtiger Schritt auf dem Weg zur Anerkennung der Religionsfreiheit gewertet: »Solange [...] die Kirche die ihren Ursprüngen nach heidnische staatskirchliche Vorstellung vertrat, wonach die Regierung gleichzeitig Repräsentantin einer transzendenten religiösen Wahrheit sei, war eine Bestätigung der Religionsfreiheit nicht möglich. Es bedeutete daher eine Abkehr von dieser Haltung und einen weiteren Schritt auf dem Weg zur Formulierung eines allgemeinen Rechts auf Religionsfreiheit, wenn Pius XII. sich darauf beschränkt, für die Kirche innerhalb des Staates jene rechtlichen und tatsächlichen Bedingungen zu fordern, die ihr Freiheit und völlige Unabhängigkeit in der Erfüllung ihres Auftrags garantieren, und auf eine privilegierte rechtliche Stellung der Kirche im Sinne einer Staatsreligion verzichtet« (Furger/Strobel-Neppe 1985, 87). Zeichnet sich tatsächlich eine Tendenz weg von der Toleranzdoktrin hin zur Anerkennung der Religionsfreiheit ab, »insofern der Papst ausdrücklich eine Auffassung zurückweist, die die staatliche Macht auf den Kampf gegen den Irrtum verpflichten will« (Heimbach-Steins 2001, 29)? Oder steht »die grundsätzliche Differenz zwischen dem Toleranzprinzip und dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit« (ebd.) weiterhin im Vordergrund?

Der späte Zeitpunkt deutlich nach dem Zweiten Weltkrieg und die Tatsache, dass die katholische Kirche längst in zahlreichen freiheitlichen Demokratien produktiv als gesellschaftliche Kraft mitwirkte, verleiht der Frage nach dem Status der Toleranzdoktrin im Hinblick auf den Lernprozess der katholischen Kirche, der in die vorbehaltlose Anerkennung der Religionsfreiheit mündet, eine besondere Bedeutung. Tatsächlich scheint es sich bei der Toleranzansprache um den Versuch zu handeln, pragmatisch auf die veränderten politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu reagieren, ohne die überkommene Lehre anzutasten. Denn in systematischer Hinsicht findet man in den Ausführungen Pius' XII. keine Annäherung an die Idee der Religionsfreiheit als Menschenrecht, sondern eher im Gegenteil eine Zuspitzung und Präzisierung der speziellen katholischen Toleranzdoktrin, die eine Profilierung religiöser Freiheit als grundlegendes Menschenrecht gerade vermeidet: Gott verwirft Irrtum und Sünde. Doch »er läßt sie bestehen. Daher kann der Satz: die religiöse und sittliche Verirrung muß immer, wenn es möglich ist, verhindert werden, da es an sich unmoralisch ist, sie zu dulden, nicht in absoluter Unbedingtheit gelten« (Pius XII., Toleranzansprache, 2049; zit. nach Utz/Groner o. J. [1954], 2042–2053; vgl. Gabriel/Spieß/Winkler 2013, 38–47). Toleranz gegenüber Religionsgemeinschaften, die nicht die volle religiöse Wahrheit repräsentieren, erscheint ausschließlich als Notlösung. Dies kommt in den beiden – von Pius so genannten – »Prinzipien« der Toleranz zum Ausdruck, »von denen in den konkreten Fällen die Antwort auf die bedeutungsvolle Frage der Haltung des katholischen Juristen, Staatsmannes und souveränen Staates zu einer für die

Staatengemeinschaft in Erwägung kommenden religiös-sittlichen Toleranzformel des oben angeführten Inhalts abzuleiten ist. 1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein« (ebd.).

Im Hintergrund steht selbstverständlich die Ablehnung der vollständigen Trennung von Religion und Politik bzw. von Kirche und Staat, die die Kirche »prinzipiell, d. h. gemäß der Thesis, [...] nicht gutheißen« (ebd.) kann. Toleranz wird von Pius sogar ausdrücklich gegenüber der »Billigung« herabgestuft, wobei Toleranz für unvermeidliche Hinnahme und Billigung für Zustimmung steht. So gelte die kirchliche Unterschrift unter Konkordaten zwar jeweils für das ganze Dokument in ungeteilter Weise, ihr »innerer Sinn« aber könne »abgestuft« sein: »er kann eine ausdrückliche Billigung bedeuten, aber er kann auch eine einfache Toleranz besagen gemäß jenen beiden Prinzipien [...]« (ebd.). Pius XII. bezieht sich keineswegs nur auf eine bestimmte – »säkularistische« oder »laizistische«, jedenfalls »anti-kirchliche« – Erscheinungsform des Liberalismus, sondern unterscheidet »[e]ntsprechend dem Religionsbekenntnis der überwiegenden Mehrheit der Bürger oder aufgrund einer ausdrücklichen Erklärung ihrer Verfassung [...] christliche, religiös indifferente oder bewußt laizistische oder auch ausdrücklich atheistische« »Völker und Mitgliedstaaten« der »Völkergemeinschaft« (ebd. 2046f.). Es wäre auch abwegig zu behaupten, dass es dem Papst in der Toleranzansprache ausschließlich um theologische, nicht aber um verfassungsrechtliche Fragen gehe. Abgesehen davon, dass die Adressaten Juristen sind, handelt der Papst ausdrücklich von theologischen und verfassungsrechtlichen Fragestellungen: Auch die staatlichen Rechtsordnungen haben »nicht den Willen der Staaten zur einzigen und letzten Norm, sondern vielmehr die Natur oder den Schöpfer« (ebd. 2044). Insofern jeder Einzelstaat in die »internationale Rechtsordnung und damit in die Ordnung des Naturrechts [...] eingebettet« ist, kann er niemals souverän »im Sinne absoluter Schrankenlosigkeit« sein: »Souveränität ist nicht Staatsvergötterung oder Staatsallmacht im hegelschen Sinn oder im Sinn eines absoluten Rechtspositivismus« (ebd. 2045). »Das Existenzrecht, das Recht auf Achtung und guten Namen, das Recht auf Eigenart und Kultur, das Recht auf Entwicklung, das Recht auf Einhaltung zwischenstaatlicher Verträge und ähnliche Rechte sind Forderungen des Völkerrechts, die das Naturrecht vorschreibt« (ebd. 2044). Religionsfreiheit wird hier nicht aufgeführt. Der entsprechende Sachverhalt wird vielmehr in eine doppelte Argumentation verlagert, insofern theologische und verfassungsrechtliche Aspekte unterschieden werden: Hinsichtlich der »unbedingten Ablehnung von allem, was religiös falsch und sittlich schlecht ist [...], gab und gibt es in der Kirche keinerlei Schwanken, keinerlei Paktieren, weder in der Theorie noch in der Praxis« (ebd. 2051). Die Frage ist aber, wie mit dem Sachverhalt umzugehen ist, dass es den Bürgern rechtlich erlaubt ist, ihre Glaubensüberzeugungen sowie ihre sittliche und religiöse Praxis innerhalb des strafrechtlichen Rahmens des jeweiligen Staates auszuüben: Können katho-

liche Juristen, Politiker und Staaten »einer solchen Regelung ihre Zustimmung geben, wenn es sich darum handelt, der Völkergemeinschaft beizutreten und in ihr zu verbleiben« (ebd. 2047)? Sie können, wenn auch nicht auf der Grundlage eines Menschenrechts auf Religionsfreiheit, sondern auf der Grundlage der Hypothese der Toleranzdoktrin. Mit anderen Worten: Aus pragmatischem Kalkül darf Toleranz geübt werden, während in systematischer Hinsicht die Ablehnung der Religionsfreiheit damit sogar noch stabilisiert wird. Ob die Bedingung der Hypothese im konkreten Einzelfall zutrifft, »muß vor allem der katholische Staatsmann selber entscheiden«, indem er die Güter bzw. die jeweils zu erwartenden schädlichen Folgen, gegeneinander abwägt, also einen Vergleich anstellt zwischen den »schädlichen Folgen, die sich aus der Toleranz ergeben, mit den schädlichen Folgen, die durch Annahme der Toleranzformel der Staatengemeinschaft erspart bleiben« (ebd. 2049).

Alle Aussagen von Pius XII. und damit des päpstlichen Lehramts der Nachkriegszeit zur Freiheit der Religionsausübung sind selbstverständlich vor dieser systematisch geschärften Toleranzkonzeption zu verstehen: Wenn er etwa in der Weihnachtsbotschaft des Jahres 1942 von den grundlegenden Persönlichkeitsrechten »auf Erhaltung und Entwicklung des körperlichen, geistigen und sittlichen Lebens, ganz besonders auf religiöse Erziehung und Bildung«⁴ spricht, kann im Horizont der Toleranzdoktrin kein grundlegendes Menschenrecht auf Religionsfreiheit gemeint sein. Die Lehre Pius' XII. mag in vieler Hinsicht eine Stärkung des Motivs der Menschenwürde und der Persönlichkeitsrechte bedeutet haben; in Bezug auf Religionsfreiheit und religiösen Pluralismus gilt das jedoch sicher nicht.

Es ist bei Pius XII. offenkundig bei der Auffassung geblieben, dass nur die Wahrheit und niemals der Irrtum ein Recht beanspruchen kann. Geduldet werden aber kann der Irrtum durch die staatliche Gewalt, wenn im Kontext einer besonderen geschichtlichen Situation diese Duldung zur Realisierung eines höheren Gutes beiträgt. Walter Kasper weist darauf hin, dass sich dieses Toleranzverständnis in der Praxis »leicht opportunistisch, ja macchiavellistisch« auswirken könnte: »Die kath. Kirche verweigerte Toleranz, wo sie selbst in der Mehrheit war, sie forderte diese aber, wo sie sich in der Minderheitsposition befand.« (Kasper 1992, 826) Insofern ist die Kirche erst »seit dem II. Vatikanum einen wesentlichen Schritt über die noch von Pius XII. vertretene Doktrin hinausgegangen« (Kasper 1988, 606).

(4) Pius XII., Die Grundelemente des Gemeinschaftslebens, in: Arthur-Fridolin Utz/Joseph-Fulko Groner, Aufbau und Entfaltung des Gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. 1, Freiburg 1954, 98–119, 112: »Wer will, dass der Stern des Friedens über dem menschlichen Zusammenleben aufgehe und leuchte, der helfe zu seinem Teil mit an der Wiedereinsetzung der menschlichen Persönlichkeit in die ihr durch Gottes Schöpferwillen von Anbeginn verliehene Würde; [...] der trete ein für die Heilighaltung und Verwirklichung folgender grundlegender Persönlichkeitsrechte: das Recht auf Erhaltung und Entwicklung des körperlichen, geistigen und sittlichen Lebens, ganz besonders auf religiöse Erziehung und Bildung – das Recht zur privaten und öffentlichen Gottesverehrung, einschließlich der religiösen Liebestätigkeit [...].«

⇒ 3. Vorbehaltlose Anerkennung von Menschenrechten und Demokratie mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Zweite Vatikanum stellt einen entscheidenden Wendepunkt in der Haltung der Kirche zur Moderne dar. An der charismatisch geprägten Spitze der katholischen Kirche setzt sich mit Johannes XXIII. die Formel durch, dass die institutionelle Heilssicherung nicht mehr durch »Dissoziation« von der modernen, funktional ausdifferenzierten Welt zu sichern ist, sondern durch »Dialog« mit ihr. Die Anerkennung der Religionsfreiheit wird erkannt als Bedingung der Möglichkeit, diesen Dialog zu führen. Als Ausgangspunkt des Dialogs dient die Verankerung des christlichen Glaubens in der Heiligkeit und Würde der Person. Die Integration der Kirche in die moderne ausdifferenzierte Gesellschaft bildet den Kontext, in dem sich der Lernprozess der katholischen Kirche abspielt, der in das Zweite Vatikanum mündet. Nach außen hin integriert sich der Katholizismus durch die offizielle Anerkennung der Religionsfreiheit kulturell bzw. normativ in die westliche Moderne, wobei die relative Eigenständigkeit der Kultursachbereiche (funktionale Differenzierung) explizit anerkannt wird. Damit gibt die katholische Kirche ihren politischen Machtanspruch auf und leistet einen wichtigen Beitrag zur »friedlichen« Trennung der Teilsysteme Religion und Politik. Dies findet seinen Niederschlag in der »dritten Welle der Demokratisierung«, bei der katholische Akteure eine wesentliche tragende Rolle spielen (vgl. Huntington 1991; Winkler 2008).

Bereits die Enzyklika *Pacem in terris* gehört – während des Konzils, am 11. April 1963 verkündet – zu jenem Konzilsprozess, der zur Anerkennung der Religionsfreiheit in der Konzilserklärung *Dignitatis humanae* Ende 1965 führte. Im Menschenrechtstraktat über »Die Ordnung unter den Menschen« (PT 8–27) wird zunächst parallel vernunftrechtlich und theologisch argumentiert: Weil der Mensch als Person seiner Natur nach mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet ist, hat er unveräußerliche »Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen« (PT 9). Theologisch »nach den Offenbarungswahrheiten« betrachtet, muss die Würde des Menschen noch viel höher eingeschätzt werden (PT 10). Die natürlichen Rechte bzw. Menschenrechte werden direkt daran anschließend im Einzelnen aufgeführt, beginnend mit dem »Recht auf Leben [...], auf die körperliche Unversehrtheit sowie auf die geeigneten Mittel zu angemessener Lebensführung« (PT 11). In dem darauf folgenden – ziemlich umfangreichen – Menschenrechtskatalog erscheint auch die Religionsfreiheit ohne Einschränkung und Umschweife als Menschenrecht, und zwar mit ausführlichem Rückgriff auf *Libertas praestantissimum* Leos XIII. und massiver Verankerung in der Tradition: »Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen. Denn wie Laktantius treffend sagt, werden wir mit der Bestimmung geboren, Gott, unserem Schöpfer, den gerechten und schuldigen Gehorsam zu erweisen; ihn allein sollen wir anerkennen, ihm folgen. Durch dieses Band der Frömmigkeit sind wir

Gott verpflichtet und verbunden [...]‘ Zur gleichen Sache stellte Unser Vorgänger unsterblichen Andenkens Leo XIII. nachdrücklich fest: ‚Diese wahre und der Kinder Gottes würdige Freiheit, welche die Würde der menschlichen Person in vornehmster Weise schützt, ist größer als alle Gewalt und alles Unrecht; sie ist der Kirche immer ein Anliegen und besonders teuer. Diese Art von Freiheit haben die Apostel ständig für sich in Anspruch genommen, die Apologeten in den Schriften unverbrüchlich festgelegt, die Martyrer in unermeßlicher Zahl durch ihr Blut geheiligt‘ [...]« (PT 14; Laktanz-Verweis auf *Divinae institutiones* IV, cap. 28, 2; Leo-Verweis auf *Libertas praestantissimum*).

Die Argumentation ist nun wie folgt aufgebaut: Johannes XXIII. vermeidet jeden Bezug zur katholischen Toleranzdoktrin und stellt stattdessen die Frage der freien Religionsausübung in den Menschenrechtskontext. Von Äußerungen der Tradition aus, wonach den Christen die freie Religionsausübung stets ein zentrales und oft nicht realisierbares Anliegen war, zieht er die Kontinuitätslinie zur Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht und überspringt gewissermaßen die vorausgegangenen 170 Jahre. Im Text wird die negative Religionsfreiheit nicht genannt, also weder ausdrücklich gefordert noch verworfen. Aber die Menschenrechtserklärung wird positiv gewürdigt, und zwar gerade insofern durch sie die »Würde der Person für alle Menschen feierlich anerkannt, und [...] jedem Menschen die Rechte zugesprochen [werden], die Wahrheit frei zu suchen« (PT 75).

Die systematische Pointe des »Verschweigens« der Toleranzdoktrin durch Johannes XXIII. liegt in der Negation der alten Unterscheidung von These und Hypothese. Fragen der Freiheit der Religionsausübung werden nunmehr nicht mehr nach zwei Maßstäben, sondern nur noch nach einem Maßstab behandelt, den das Menschenrecht auf Religionsfreiheit setzt. Von der Religionsfreiheit von Angehörigen anderer Konfessionen oder Religionen ist zwar einerseits gewissermaßen nur indirekt die Rede, insofern nämlich das Streben nach Religionsfreiheit als christliches Streben dargestellt wird. Andererseits aber ist ohne Einschränkung und Zweideutigkeit von Menschenrechten die Rede, die selbstverständlich für alle Menschen in grundsätzlich gleicher Weise gelten, so dass kein Spielraum für die Auffassung bleibt, dass das Recht auf freie Religionsausübung Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften prinzipiell in je unterschiedlicher Weise zukommt. Mit anderen Worten: Die Plausibilität und Legitimität der Religionsfreiheit aus christlicher Perspektive erweisend, dehnt Johannes XXIII. die Religionsfreiheit durch deren universalethische Bestimmung als Menschenrecht auf alle Menschen aus.

Die Position der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanum lässt sich im Wesentlichen aus zwei Dokumenten rekonstruieren, nämlich aus der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* und – vor allem – aus der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*.

In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die »Kirche in der Welt von heute« positioniert sich die katholische Kirche in der »modernen Welt« und gewinnt eine neue Haltung zur »Moderne« (vgl. Kreuzer 2006; vgl. ferner

Losinger 1989). Diese Haltung lässt sich anhand von drei Gesichtspunkten skizzieren:

(a) Anerkennung der relativen Autonomie irdischer Wirklichkeitsbereiche: Die Kirche bezieht Stellung zur funktionalen Differenzierung von sozialen Teilsystemen. Dies ist für die Frage der Religionsfreiheit insofern relevant, als davon auch das Verhältnis der Teilsysteme Religion und Politik betroffen ist. Der Ausgangspunkt der Ausführungen ist dementsprechend, dass »viele unserer Zeitgenossen [...] befürchten, daß durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften bedroht werde« (GS 36). Allerdings bleiben die Ausführungen durchaus ambivalent. Zunächst hat es den Anschein, dass das Differenzierungstheorem in hohem Grade affirmativ behandelt wird, indem es sogar schöpfungstheologisch aufgeladen wird. »Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigen-gesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß« (GS 39). Diese »Theologisierung« der funktionalen Differenzierung wird dann aber in einer Weise zugespitzt, die beinahe geeignet ist, die positiven Aussagen über die relative Autonomie der Wirklichkeitsbereiche zu konterkarieren: »Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge‘ gemeint, daß die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts. Zudem haben alle Glaubenden, gleich, welcher Religion sie zugehören, die Stimme und Bekundung Gottes immer durch die Sprache der Geschöpfe vernommen. Überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverständlich« (GS 39).

Dieser zweite Textabschnitt der Pastoralkonstitution wäre in einer bestimmten Lesart, wenn man ihn auf die Teilbereiche Religion und Politik bezieht, ohne weiteres unmittelbar anschlussfähig an die Staatslehre Leos XIII. – also als Absage an die Trennung von Religion und Politik zu verstehen. Dass er die Trennung von Religion und Politik, den Verzicht der Religionsgemeinschaft auf politische Machtansprüche, das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ohne Umschweife befürwortet, ist jedenfalls nicht eindeutig und zweifelsfrei zu erkennen.

(b) Verurteilung der Diskriminierung – unter anderem – aus religiösen Gründen: Das Konzil verurteilt in *Gaudium et spes* Diskriminierung aus religiösen und anderen Gründen. Eine faktische Gleichheit der Menschen sei zwar selbstverständlich nicht gegeben, aber »jede Form einer Diskriminierung in den gesell-

schaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht« (GS 29).⁵

Mit einem vielleicht etwas überraschenden Duktus der Selbstverständlichkeit beklagt die Kirche die »Tatsache, daß jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten«, und nennt als Beispiel die Diskriminierung der Frau, der man »das Recht der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird, verweigert« (GS 29). Auch im Kontext der Auseinandersetzung mit dem Atheismus beklagt die Kirche »Diskriminierung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden« sowie die »Nichtachtung der Grundrechte der menschlichen Person [...] Für die Glaubenden verlangt die Kirche Handlungsfreiheit, damit sie auch in dieser Welt den Tempel Gottes errichten können« (GS 21).

(c) Betonung des Charakters der Religionsfreiheit als fundamentales Recht der menschlichen Person: Die Pastoralkonstitution verbindet die Zentralstellung der menschlichen Person für alle Überlegungen zu gesellschaftsethischen Fragestellungen und zu einem Gemeinwohl einerseits mit einer Betonung der Bedeutung der Freiheit für die Würde des Menschen andererseits mit einer, auf dieser Argumentationsbasis aufbauenden, nachdrücklichen Befürwortung fundamentaler Rechte aller Menschen. Erstens zur Person: »Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Personen orientieren; denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt« (GS 26). Zweitens zur Freiheit: »Aber nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht. [...] Die wahre Freiheit aber ist ein erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes im Menschen [...]. Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang« (GS 17). Und schließlich, darauf aufbauend, zu den grundlegenden Freiheitsrechten einschließlich der Religionsfreiheit: »Es muß also alles dem Menschen zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und auf gezielte Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf

(5) Vgl. auch die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* 5: »Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht.«

Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen« (GS 26).⁶

Allein schon aufgrund der beiden Tatsachen, dass Religionsfreiheit einerseits ausdrücklich als fundamentales Recht des Menschen genannt wird und andererseits mit keinem Wort auf die Toleranzdoktrin verwiesen wird, kann der Befund nur lauten, dass auch in *Gaudium et spes* die Wendung zur Anerkennung der Religionsfreiheit vollzogen wurde. Manche Formulierungen mögen ungenau oder auch missverständlich sein; dass in der Substanz aber eine Abwendung von der mit der neuscholastischen Toleranzdoktrin verbundenen Ablehnung der Religionsfreiheit vollzogen wurde, erscheint eindeutig. Man könnte sagen: Die katholische Kirche verortet sich mit *Gaudium et spes* in der Moderne, aber sie tut dies zögernd und nicht ohne Vorbehalt. Sie nimmt als Kennzeichen der modernen Welt »tiefgreifende und rasche Veränderungen« wahr, die »Schritt um Schritt auf die ganze Welt übergreifen« (GS 4). »So vollzieht die Menschheit einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis« (GS 5). Dieser stetige Wandel wird als Merkmal der Moderne einerseits positiv, andererseits mit Hinweis auf seine Ambivalenz beurteilt. Ob das Zögern, das die Annäherung der Kirche an die Moderne kennzeichnet, dem Nachhall der neuscholastischen Epoche geschuldet ist oder einer vorsichtig differenzierenden Beurteilung der Modernisierung (oder beidem), kann hier dahingestellt bleiben. Für die Frage der Religionsfreiheit entscheidend ist, dass in *Gaudium et spes* der Übergang von der Toleranzdoktrin zum Menschenrecht auf Religionsfreiheit grundsätzlich vollzogen ist.

Die Erklärung des II. Vatikanums zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* widmet sich schließlich eingehend der Religionsfreiheit. »Die Erklärung [...] stellt in der Entwicklung der kirchlichen Lehre einen Markstein dar, dessen Bedeutung kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. In ihr wird für die Lehre von der Freiheit und dem Recht der menschlichen Person, von den Aufgaben und Befugnissen des Staates in religiösen Dingen und vom Verhältnis der rechtlichen zur moralischen Ordnung ein neuer Boden gewonnen, der es erlaubt, überholte und unhaltbare Positionen der kirchlichen Lehre aufzugeben, ohne doch den Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens in Frage zu stellen« (Böckenförde 2007, 231).

Die Erklärung kombiniert mehrere Argumente. Es lassen sich wenigstens zwei Ebenen unterscheiden, nämlich eine Ebene der Primärargumente, mit denen das Menschenrecht auf Religionsfreiheit begründet wird, und eine Ebene der Sekundärargumente, mit denen Religionsfreiheit bestätigt, gestützt, verstärkt wird.

Hinsichtlich der Begründung eines allgemeinen Rechts auf Religionsfreiheit lassen sich zwei Argumente unterscheiden, nämlich ein vernunftrechtliches Argument und ein theologisches Argument. Bemerkenswert ist vor allem die

(6) Vgl. auch das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* 13: »Die Kirche verbietet streng, daß jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflusst oder angelockt werde, wie sie umgekehrt auch mit Nachdruck für das Recht eintritt, daß niemand durch üble Druckmittel vom Glauben abgehalten werde.«

vernunftrechtliche Argumentation, in der Religionsfreiheit im Sinne eines liberalen Naturrechts in der Vernunft und im freien Willen der menschlichen Person verankert wird. Dieses präpositive 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). Mit diesem Perspektivwechsel vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person stellt die Kirche die Frage des Umgangs mit unterschiedlichen religiösen Bekenntnissen »auf einen neuen Boden, ausgehend von der rechtlichen Freiheit der menschlichen Person« (Böckenförde 2007, 235). Personen sind Menschen, insofern sie »mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben« (DH 2) sind. Auf die »Würde« der menschlichen Person ist das Recht auf Religionsfreiheit gegründet, im »Wesen« der Person verankert, und damit kein bloß positives, sondern ein natürliches Recht aller Menschen (vgl. Böckenförde 2007, 231). Eine gewisse anthropologische Erweiterung erfährt diese vernunftrechtliche Begründung der Religionsfreiheit, indem auf die »Sozialnatur« des Menschen hingewiesen wird, die erfordert, »daß der Mensch innere Akte der Religion nach außen zum Ausdruck bringt, mit anderen in religiösen Dingen in Gemeinschaft steht und seine Religion gemeinschaftlich bekennt« (DH 3).

Das zweite Begründungsargument ist ein theologisches, das einerseits dem philosophischen – das die Grundlage des »Recht[es] des Menschen auf religiöse Freiheit [...] in der Würde der Person« erkennt – nachgeordnet ist, andererseits betont, dass die »Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung [hat], weshalb sie von Christen um so gewissenhafter beobachtet werden muß« (DH 9). Während die Erklärung im ersten Teil an die philosophische Tradition, an eine Moralphilosophie, die die Vernunft des Menschen in den Mittelpunkt stellt sowie an die historische Ausbreitung der Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte anschließen kann, bewältigt sie im zweiten Teil die Herausforderung, die Religionsfreiheit aus der eigenen theologischen Perspektive zu begründen. Eine Herausforderung ist das deshalb, weil die Bücher der Heiligen Schrift in einer Phase der Geschichte verfasst wurden, in der es noch kein Menschenrecht auf Religionsfreiheit als allgemeines Freiheitsrecht gab, und weil die eigene Lehrentwicklung noch bis vor kurzem dieses Recht entschieden abgelehnt hatte. »Die entscheidenden Einsichten, die im ersten Teil der Erklärung dargelegt werden, sind der Kirche von anderen, nicht zuletzt von ihren (,scheinbaren') Gegnern zugewachsen« (Siebenrock 2009, 185). Wenn diese »entscheidenden Einsichten« aber nicht auch aus der eigenen Tradition begründet und erklärt werden könnten, blieben sie der Lehre der Kirche grundsätzlich fremd bzw. »äußerlich« und bloße »Pragmatik oder gar Opportunismus« (ebd. 185f.). Auch aus diesem Grund ist die Frage von Bedeutung, ob die Anerkennung der Religionsfreiheit einen Bruch oder Kontinuität in der Lehre der katholischen Kirche markiert.

Die Erklärung greift in allgemeiner Weise zurück auf die Heilige Schrift, indem sie die Wurzeln der Lehre über die Religionsfreiheit in der Offenbarung behauptet (vgl. DH 9; s. o.). »Eine entsprechende ausdrückliche Lehre« läßt sich

freilich in der Schrift nicht finden. »Wie aber ist das Recht auf Religionsfreiheit in ihr dann ‚verwurzelt‘? [...] Die Schrift begründet die Voraussetzungen der Lehre von der religiösen Freiheit einerseits durch ihre theologische Anthropologie, d. h. durch die Art und Weise wie sie vom Gottesverhältnis des Menschen ausgehend die zwischenmenschlichen Beziehungen einschätzt. Andererseits bliebe die Schrift in ihren verschiedenen Aussagesträngen offen, wenn sie nicht in ihr selbst ausgelegt würde. Der hermeneutische Schlüssel ist die christologische und apostolische Handlungseinheit mit ihren Implikationen. [...] Im Verhalten und Handeln Christi werden die beiden Begründungsstränge – Freiheitsbewusstsein der Person und göttliches Recht bzw. übernatürliche Ordnung – miteinander verbunden« (ebd.).

Die Frage der Schriftgemäßheit, die sich angesichts dieser Rekonstruktion der Wurzeln der Religionsfreiheit stellt und auf dem Konzil dementsprechend kontrovers diskutiert worden ist (vgl. Pavan 1967, 763)⁷, kann also nicht mit einem exegetischen Nachweis der Befürwortung der Religionsfreiheit in der Bibel geklärt werden. Deshalb »werden nicht Einzelzitate der Schrift abgewogen und gegeneinander ausgelegt«. Vielmehr wird der Ursprung des christlichen Glaubens hermeneutisch anhand des neutestamentlichen Befundes rekonstruiert, um »in einer Transformation des überkommenen Glaubensverständnisses aus seinen Ursprüngen im gelebten apostolischen Zeugnis der Schrift [...] die verwickelten Traditionslinien in der Geschichte der Kirche bewerten« zu können (Siebenrock 2010, 30). Das bedeutet, dass die Konzils-erklärung eine Art »Theologie der Freiheit« entwickelt (vgl. v. a. DH 9 und 10), deren Wurzeln sie dann in der Heiligen Schrift nachweist (vgl. v. a. DH 11). Theologisch geht es um das Heilsangebot Gottes, zu dem der Mensch sich verhalten muss; zur Annahme des Heilsangebots kann er aber nicht gezwungen werden, denn sie ist ein freier Glaubensakt. »Gottes Ruf trifft die Menschen im Anspruch der Wahrheit und daher als Verpflichtung an das Gewissen, nicht aber als (äußerer) Zwang. Gott achtet in seinem eigenen Handeln die Würde seiner Kreatur, die er als Freiheitswesen unbedingt wollte« (Siebenrock 2009, 189).

Zu diesen philosophischen und theologischen Begründungsargumenten kommen ergänzende oder unterstützende Argumente, die hier nicht mehr im Einzelnen erläutert werden müssen. Sie sind vor allem im Gesamtzusammenhang aufschlussreich. Wenn etwa der Bezug zum Gemeinwohl nun nicht mehr das entscheidende Kriterium für die Frage des Umgangs mit unterschiedlichen religiösen Bekenntnissen ist, sondern der Religionsfreiheit systematisch untergeordnet wird, ist dies ein Kennzeichen einer normativen Modernisierung. Entscheidend ist nun, dass die Träger des Rechts auf Religionsfreiheit grundsätzlich in erster Linie Individuen sind und erst in zweiter Linie Religionsgemeinschaften; das Recht auf Religionsfreiheit genießen sowohl natürliche als auch juristische Personen. In der »modernen« Interpretation des Konzils

(7) Vgl. die Intervention des Erzbischofs von Madrid vom 16. September 1965 Casimiro Morcillo Gonzales, Die Vorlage widerspricht der Bibel und dem Lehramt, in: Hampe, Johann Christoph (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Band III, München 1967, 195–197.

können »Rechte nicht unmittelbar und formell geistige Werte zum Inhalt haben, wie die Wahrheit, das sittlich Gute oder die Gerechtigkeit«, sondern es handelt sich um Rechte von Personen, »gleich ob physische oder juristische Personen« (ebd. 169). Darin liegt der »Wandel vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person«.

Mit der Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae* schließt die katholische Kirche vollständig an einen Begriff der Religionsfreiheit an, der mit der liberalen politischen Philosophie der Moderne und mit dem Menschenrechtsethos vereinbar ist. Zugleich wird eine freiheitstheologische Begründungsfigur entwickelt, deren »Wurzeln« in der Botschaft der Heiligen Schrift bzw. der Botschaft Jesu Christi verortet werden. Sie löst sich vom politischen Machtanspruch und öffnet sich dem religiösen Pluralismus, der Vielfalt weltanschaulicher Überzeugungen innerhalb einer Gesellschaft.

⇒ 4. Der nachkonziliare Diskurs: Vom Syllabus zum Anti-Syllabus – Traditionsbruch oder Reform im Licht der Tradition?

Die katholische Kirche findet sich heute in einer gegenüber der Zeit des Zweiten Vatikanums stark veränderten historischen Situation. Kirchliche Bindungskräfte sind in vielen Regionen der Welt geschwunden, eine Neuorientierung erscheint nötig. Die Förderung von Demokratie und Freiheitsrechten sowie darüber hinaus von Bürgerrechten und sozialen Anspruchsrechten hat sich längst als Selbstverständlichkeit etabliert, so dass im Rückblick der späte Zeitpunkt der Anerkennung der Religionsfreiheit und der Affirmation an die Moderne irritiert – lange nachdem Akteure des politischen Katholizismus, der kirchlichen Basis und auch der kirchlichen Administration begonnen haben, konstruktiv in der Politik freiheitlicher Demokratien mitzuwirken, wogegen die Päpste letztlich auch nicht eingeschritten sind (vgl. Isensee 2013). »So waren vorab im mitteleuropäischen Raum *via facti* die situationsbedingten Einseitigkeiten der durch Pius IX. und X. vollzogenen Positionsbestimmung der Kirche gegenüber der mit der Französischen Revolution eröffneten neuen Geschichtsphase weitgehend korrigiert, aber eine grundsätzliche Neubestimmung des Verhältnisses zu der Welt, wie sie sich nach 1789 darstellte, stand noch aus. Tatsächlich herrschte in den Ländern mit starken katholischen Mehrheiten noch weitgehend eine vorrevolutionäre Optik [...]. Kaum jemand kann auch bestreiten, daß diesem Festhalten an einer obsolet gewordenen staatskirchenrechtlichen Konstruktion ähnliche Anachronismen im Bereich des Erziehungswesens und im Verhältnis zur historisch-kritischen Methode der modernen Wissenschaften entsprachen« (Ratzinger 2005, 399).

Die drei Texte über die Kirche in der Welt von heute, über die Religionsfreiheit und über die Weltreligionen stellen, als die in Bezug auf die Haltung der Kirche zu Religionsfreiheit und religiösem Pluralismus relevanten Texte des Konzils, »eine Revision des Syllabus Pius IX., eine Art Gegensyllabus« dar (ebd. 398). Auch eine zurückhaltende Konzilsrezeption kann nicht hinter den mit dem

Konzil gefundenen Status quo der Befürwortung religiöser Pluralität bei Auflösung des politischen Machtanspruchs der Kirche zurück. »Dies schließt ein, daß es keine Rückkehr zum Syllabus geben kann [...]« (ebd. 409). Es gilt wohl auch weiterhin, dass die Kirche die Entwicklung der Neuzeit mit einem grundsätzlichen Optimismus begleitet. »Eine Haltung der kritischen Reserve gegenüber den prägenden Kräften der Neuzeit« wurde mit dem Zweiten Vatikanum abgelöst »durch ein entschlossenes Eingehen in ihre Bewegung« (ebd. 398). Die Frage ist weniger, ob die Kirche weltanschaulichen Pluralismus befürwortet und sich in religiöse Pluralität einfügt, sondern vielmehr, wie sie das tut, wie also das Verhältnis von Kirche und Welt bestimmt wird. Welche Rolle sollen Religionsgemeinschaften in modernen Gesellschaften spielen?

Mit der Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche den enormen Entwicklungsschritt der Affirmation an die normativen Grundlagen des modernen säkularen Verfassungsstaates bewältigt. Dieser Entwicklungsschritt verlief als »Lernprozess« mit einer gewissen Ungleichzeitigkeit zwischen Lehramt, Theologie und Basis, aber die Befürwortung religiöser Pluralität gilt heute als unumstrittener Status quo kirchlicher »Staatslehre« und Politikauffassung. Das Recht auf freie Religionsausübung einerseits und die Freiheit von religiösem Zwang andererseits beansprucht die katholische Kirche für sich selbst wie für andere Religionsgemeinschaften.

Nicht unumstritten bleibt allerdings innerhalb des Katholizismus, in welcher Weise die katholische Kirche diese Freiheitsspielräume ausfüllen soll. Es scheint eine Tendenz zu geben, das religiöse Bekenntnis stärker in den Mittelpunkt des kirchlichen Erscheinungsbildes zu stellen. Innerhalb des Katholizismus bleibt also die Frage, wie die Kirche und kirchliche Organisationen sich als konfessionelle Akteure im Kontext der religiösen Pluralität moderner Staaten und im teilweise – bei aller Differenzierung des Säkularisierungstheorems – säkularisierten, jedenfalls entkirchlichten Feld der Zivilgesellschaft positionieren, weiterhin zu diskutieren.

Obwohl die Struktur der Kirche die eindeutige Positionierung zur Religionsfreiheit einerseits erst ermöglichte, stellt sich andererseits natürlich die Frage, wie es im Rahmen dieser Struktur gelingen konnte, die kirchliche Position grundlegend zu modifizieren. Allerdings erlauben die vorliegenden Lehraussagen unterschiedliche Interpretationen des Verlaufs der Lehrentwicklung, die letztlich Antworten auf die Frage darstellen, ob die Aussagen des Zweiten Vatikanums in der Kontinuität der katholischen Tradition stehen oder ob sie einen Traditionsbruch markieren.

Die Debatten des Konzils zeigen ebenso wie die theologischen Kontroversen der katholischen Tradition und die heutigen Auseinandersetzungen um die Interpretation des Zweiten Vatikanums, dass »der Katholizismus« im Grunde niemals eine geschlossene einheitliche Konzeption entwickelt hat, nicht der »monolithische Block« ist, als den man ihn zu bestimmten Zeiten vielleicht verstehen wollte, sondern dass »das Katholische« insgesamt eine Pluralität unterschiedlicher Orientierungen im Rahmen einer grundlegenden Überein-

stimmung umfasst, was sich nicht zuletzt an Positionsverschiebungen im Verlauf der Kirchengeschichte zeigt (vgl. Loth 2012; Isensee 2013). Dies vorausgesetzt, ist auch die Frage nach Kontinuität anders zu stellen, nämlich nicht hinsichtlich gleich bleibender Aussagen der Päpste bzw. des Lehramts zu konkreten Fragen im engeren Sinne, sondern hinsichtlich der Kontinuität des Ringens um die der angenommenen religiösen Wahrheit entsprechende und jeweils den historischen Bedingungen angemessene Interpretation der eigenen Tradition. Im zweiten Verständnis ist es selbstverständlich, dass Auffassungen zu konkreten Fragen historischem Wandel unterliegen.

Die Debatte um Kontinuität und Diskontinuität ist aber eher von anderen Interpretationen der Lehrentwicklung geprägt, die teilweise sehr stark Kontinuität einerseits und Traditionsbruch andererseits gegenüberstellen. Die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten lassen sich etwa wie folgt charakterisieren (vgl. Gabriel/Spieß/Winkler 2013, 8–12):

(a) Strikte Kontinuitätsthese: Eine strikte Kontinuitätsthese liegt vor, wenn Brüche in der Lehre der Päpste und der Kirche in wesentlichen Fragen von vornherein ausgeschlossen werden, jedenfalls wenn die Lehre mit vergleichsweise hoher Autorität vorgetragen wird. Das gilt auch für die Lehre zur Religionsfreiheit. Man geht dann davon aus, dass in Aussagen, die einander auf den ersten Blick zu widersprechen scheinen, tatsächlich von unterschiedlichen Dingen die Rede war, so dass also bei näherem Hinsehen in der Sache kein Widerspruch und auch kein Bruch zu erkennen ist. Päpste wie Gregor XVI. oder Pius IX. müssen sich in ihrem Widerspruch gegen Freiheitsrechte und Demokratie folglich auf einen anderen Gegenstand bezogen haben als die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Päpste seit Johannes XXIII. mit ihrer Zustimmung zu Freiheitsrechten und Demokratie. Im ersten Fall – so die Interpretation im Sinne der strikten Kontinuitätsthese in grober Skizze – ging es um die Freiheit des religiösen Bekenntnisses auf einer weltanschaulichen Ebene, im zweiten Fall um die Freiheit des religiösen Bekenntnisses auf der politischen bzw. verfassungsrechtlichen Ebene. Das schließt ein, dass Religionsfreiheit als politisches Recht nicht abgelehnt wurde, sondern nur ein weltanschaulicher Säkularismus bzw. antireligiöser Liberalismus. Die Verurteilungen etwa in der Enzyklika *Quanta cura* (1864) beziehen sich demnach auf einen anderen Gegenstand als die Aussagen in *Dignitatis humanae* (1965).

(b) Erweiterte Kontinuitätsthese: Eine Interpretation der Lehrentwicklung, die die historischen Rahmenbedingungen von Aussagen besonders berücksichtigt, ohne Widersprüche in den konkreten Aussagen, etwa zwischen *Quanta cura* und *Dignitatis humanae*, abzustreiten, könnte als »erweiterte Kontinuitätsthese« bezeichnet werden. Angenommen wird dabei, dass es eine Kontinuität im Wesentlichen gibt, die Lehre der Kirche in konkreten Fragen aber durchaus Diskontinuitäten aufweist. Man würde dann die Verurteilungen von Gregor XVI. und Pius IX. als zeitgebundene Reaktionen interpretieren, die unter dem Eindruck einer durchaus religions- und kirchenfeindlichen Variante des europäischen Liberalismus zu einer ebenso liberalismusfeindlichen Gegenposition der Kirche fanden. Nachdem die Kirche, vor allem in den Vereinigten Staaten von

Amerika, aber nach dem Zweiten Weltkrieg auch in mehreren Staaten Europas, eine positive Liberalismuserfahrung gemacht hatte, konnte sie sich umgekehrt auch positiv zum Liberalismus verhalten. Demnach bleibt die Ablehnung einer bestimmten, antireligiös und antikirchlich akzentuierten Spielart des Liberalismus bestehen, sie wird aber ergänzt durch eine positive und unterstützende Haltung gegenüber einem Liberalismus, der Freiheitsspielräume für religiöse Praxis garantiert. Diskontinuität besteht insofern in der pauschalen Ablehnung liberaler Freiheitsrechte, Kontinuität in einer grundsätzlichen Offenheit für die Idee der Freiheit und auch für Freiheitsrechte, wenn sie Freiheit auch für die Kirche bedeuten (wie etwa im Fall der US-amerikanischen Variante des Liberalismus) und nicht die Beschränkung von religiösen Spielräumen (wie weitgehend im Fall der kontinentaleuropäischen Variante des Liberalismus in der Tradition der Französischen Revolution).

(c) Erweiterte Diskontinuitätsthese: Deutlicher als in der erweiterten Kontinuitätsthese wird mit der erweiterten Diskontinuitätsthese eine Kontinuität für die Lehrentwicklung insgesamt nicht angenommen. Es gebe Beispiele in der Geschichte, die eindeutig einen kontradiktorischen Widerspruch markierten, darunter auch die Aussagen zur Religionsfreiheit. Aber historischer Hintergrund und Status der Aussagen werden differenziert bewertet: Zum einen habe der aggressiv antikatholische (kontinentaleuropäische) Liberalismus die aggressiv antiliberalen Formeln der Päpste provoziert, bei denen es sich zum anderen nicht um definierte Lehrsätze handelt. Beides läuft darauf hinaus, dass die päpstlichen Verurteilungen des Liberalismus keine zeitlos gültige Lehrverkündigungen sind, sondern unter ganz bestimmten historischen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen »ihre Zeit hatten« – und dementsprechend verändert wurden (und verändert werden mussten), als sich diese Bedingungen geändert hatten.

(d) Strikte Diskontinuitätsthese: Eine strikte Diskontinuitätsthese sieht weitgehend von der Zeitbedingtheit der verschiedenen lehramtlichen Aussagen zur Religionsfreiheit ab und weist auf deren Widersprüchlichkeit hin. Im Hintergrund steht dabei ein Naturrechtsverständnis, das von der Unwandelbarkeit und Ungeschichtlichkeit jener Aussagen ausgeht, die im Naturrecht begründet sind, was dann freilich auch für die Aussagen zur Religionsfreiheit vorausgesetzt werden muss. Der kirchenrechtliche (dogmatisch definiert oder nicht definiert) und der normative (Naturrecht oder nicht Naturrecht) Status der Aussagen wird kaum differenziert bewertet. Die strikte Diskontinuitätsthese wird aus zwei unterschiedlichen Perspektiven vertreten, nämlich gewissermaßen in einer »konservativen« und in einer »progressiven« Variante: Während Anhänger einer kirchlichen Restauration den »Bruch« des Zweiten Vatikanums als Irrweg und Abschied von der katholischen Tradition und der authentischen Lehre kritisieren (»konservative Variante«), weisen Anhänger einer These, die dem Zweiten Vatikanum den eigentlichen und offenbar exklusiven Modernisierungsaufbruch der katholischen Kirche zuweist, in einer in formaler Hinsicht ganz ähnlichen Weise darauf hin, dass sich die Kirche mit dem Zweiten Vatikanum in einer Art »Paradigmenwechsel« von den alten Lehren verabschiedet

habe, um sich »um 180 Grad« von der antimodernistischen Haltung ab- und der modernen Welt zuzuwenden (»progressive Variante«).

Während die strikten Varianten sowohl der Kontinuitäts- als auch der Diskontinuitätsthese eine Einheit der katholischen Lehre unterstellen, gehen die erweiterten Varianten – mehr oder weniger – von einer Pluralität unterschiedlicher möglicher Orientierungen innerhalb des Katholizismus, innerhalb der Theologie, innerhalb schließlich auch der lehramtlichen Verkündigung aus. Je nachdem, welche Orientierungen an Einfluss gewinnen, verändern sie beispielsweise den theologischen Mainstream oder auch die Lehre der Päpste. Demnach wäre es abwegig anzunehmen, dass es keinen Wandel in Theologie, Überzeugungen an der Basis, Politik der Verbände, Lehrverkündigung der Päpste und Konzilien etc. gibt (und geben wird). Allerdings wird man dies nicht als ständige Abfolge von Traditionsbrüchen verstehen, sondern als selbstverständliche Dynamik der Traditionsentwicklung, als Kennzeichen des viele Tendenzen umfassenden, pluralen Charakters des Katholizismus.

⇒ 5. Abschließende Thesen

(1) Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu den Menschenrechten im Allgemeinen und zur Religionsfreiheit im Besonderen stehen im Widerspruch zu den entsprechenden Aussagen der Päpste des 19. Jahrhunderts. Auch die Toleranzdoktrin Pius' XII. steht in systematischer Hinsicht im Widerspruch zur Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht, wie sie mit der Konzilserklärung *Dignitatis humanae* vollzogen wird. Dieser Widerspruch relativiert sich zwar, wenn berücksichtigt wird, dass es sich vor allem bei Gregor XVI. und Pius IX. um Polemiken gegen die Ideologie eines kirchen- und religionsfeindlichen Liberalismus kontinentaleuropäischer Prägung handelt. Zudem richten sich die Formeln nicht nur gegen den Liberalismus außerhalb der Kirche, sondern auch gegen liberale Tendenzen innerhalb der Kirche. Dennoch kann kein Zweifel bestehen, dass liberale Freiheitsrechte grundsätzlich verurteilt werden. Auch die Demokratie ist bestenfalls als eine mögliche Staatsform gewürdigt worden, erst mit dem Konzil aber als vorzugswürdige Staatsform anerkannt – und im Grunde erst mit der Enzyklika *Centesimus annus* Johannes Pauls II. (1991) umfassend in der päpstlichen Lehre reflektiert und (positiv) bewertet worden. Es ist also von einer erheblichen Veränderung der kirchlichen Lehrverkündigung durch das Zweite Vatikanum auszugehen. Dieses Konzil stellt deshalb gewissermaßen das späte Ereignis bzw. den Akt der Affirmation der Kirche an das normative Projekt der Moderne dar – und zwar unbeschadet möglicher »Wurzeln« des Menschenrechtsethos in der jüdisch-christlichen Tradition.

(2) Der Modernisierungsprozess der katholischen Kirche verläuft in einer geradezu extremen Ungleichzeitigkeit: Während im 19. Jahrhundert die strukturelle Modernisierung der Kirche forciert wird, wird zugleich ein normativer Antimodernismus gepflegt. Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird

dann die Anerkennung von Menschenrechten und Demokratie als nachholende normative Modernisierung endgültig vollzogen.

(3) Allerdings gibt es Differenzierungen und Ungleichzeitigkeiten in der Lehrentwicklung von erheblichem Ausmaß: Zum einen war der Katholizismus kein einheitlicher »Block«, sondern ein Gefüge unterschiedlicher Akteure und Gruppen, das letztlich auch im Hinblick auf die Haltung zu Menschenrechten und Demokratie eine gewisse Pluralität abbildete. Das bedeutet nicht, dass die harsche Ablehnung der Freiheitsrechte ausschließlich ein Phänomen der Spitze der Kirche war, aber es gab in der Theologie und in den verzweigten Gliederungen des Katholizismus auch gegenläufige Tendenzen, die freilich bekämpft und marginalisiert wurden. Diese Tendenzen liberaler Prägung sollten aber zur Kenntnis genommen werden, schon um sie nicht noch ein zweites Mal, nun in der historischen Perspektive, zu marginalisieren.

(4) Zum anderen ist aber auch die Ablehnung der Freiheitsrechte durch die Päpste in verschiedener Hinsicht keineswegs einheitlich. Bei Leo XIII. begegnet eine relative Offenheit gegenüber der philosophischen Freiheitsthematik, die sich nicht zuletzt in einer offensiven Rezeption der naturrechtlichen Argumentation der liberalen Philosophie für das Recht auf persönliches Eigentum niederschlägt. Außerdem hat sich die Kirche faktisch mit liberalen und demokratischen Verfassungen arrangiert, auch als sie diese grundsätzlich noch ablehnte. Es findet also in einem gewissen Umfang doch eine wohlüberlegte Differenzierung im Hinblick auf die Haltung zu liberalen Freiheitsrechten statt, so dass von einer »Ablehnung der Menschenrechte« durch die katholische Kirche bzw. durch die Päpste auch vor dem Zweiten Vatikanum nicht pauschal die Rede sein kann. Erst recht gilt das, wenn soziale Anspruchsrechte als eigene Klasse der Menschenrechte berücksichtigt werden.

(5) Dies mindert allerdings kaum die offensichtliche Spannung zwischen bestimmten Lehraussagen, weist aber auf die Heterogenität dieser Lehraussagen auch in der neuscholastischen Epoche hin. Das kann dazu führen, dass die vorbehaltlose Anerkennung der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit, durch das Zweite Vatikanum einerseits als Wende in einer entscheidenden Frage der Haltung der Kirche zur Moderne interpretiert wird, dass das Konzil andererseits aber auf Traditionsbestände zurückgreifen konnte, die im Raum des Katholizismus, in Kirche, Verbänden, Vereinen, im Publikationswesen, im politischen Katholizismus sowie in der Theologie zwar marginalisiert, aber vorhanden waren. In diesem Sinne kann auch von einer Kontinuität der Lehre der Kirche die Rede sein, die jedoch spannungsvoll neben einer Diskontinuität in zentralen päpstlichen Lehraussagen steht.

(6) Dieser Befund führt letztlich zu einer weiter reichenden Neubewertung sowohl der neuscholastischen Epoche als auch des Zweiten Vatikanums: Die Betrachtungsweise verschiebt sich nämlich von der Frage, ob das Zweite Vatikanum einen Traditionsbruch darstellt, zu der Frage, ob nicht die Theologie und Kirche durch ihre neuscholastische Verengung in Widerspruch zur Tradition geriet. Bei einigen – allerdings bedeutenden – Einzelthemen ist dieser Traditionsbruch der Neuscholastik, wie oben gezeigt werden konnte, augenfäl-

lig: in der Bioethik, in der Eigentumslehre und in der Toleranzdoktrin. Tatsächlich stellt die neuscholastische Epoche, beginnend etwa im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts mit dem Pontifikat Pius' VI., einen relativ kleinen Ausschnitt der Kirchengeschichte dar, in der kirchliche Stellungnahmen geprägt waren vom Druck, der durch die Modernisierung europäischer Prägung auf Religion und Kirche ausgeübt wurde. Es erscheint deshalb unangemessen, die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ausschließlich oder vor allem mit der Lehre der Päpste in den 170 Jahren vor diesem Konzil zu vergleichen, zumal diese Lehre, wie gezeigt werden konnte, ihrerseits nicht einheitlich war. Man wird dann vor allem dies feststellen: Nicht nur das Zweite Vatikanum konnte nicht ganz ohne Brüche an die eigene Tradition anschließen, sondern auch die vermeintlich besonders traditionsaffine Epoche der neuscholastischen Restauration weist Brüche gegenüber der vorausliegenden Tradition auf.

⇒ 6. Literatur

Altermatt, Urs (2010): Religionsfreiheit und Demokratie aus Sicht der Katholizismusforschung, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn: Schöningh, 57–79.

Aubert, Roger (1977): Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Lutz, Heinrich (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 422–454.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): Einleitung zur Textausgabe der ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘, in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002, 2. erw. Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin: Lit, 231–246.

Borutta, Manuel (2010): Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Damberg, Wilhelm (2004): Katholizismus und pluralistische Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland, in: Hummel, Karl-Joseph (Hg.): Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B, Bd. 100), 2. Aufl., Paderborn: Schöningh 2004, 115–129.

Denzinger, Heinrich; Hünermann, Peter (2009): Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 42. Aufl., Freiburg/Basel/Wien: Herder.

Furger, Franz; Strobel–Neppe, Cornelia (1985): Menschenrechte und katholische Soziallehre, Freiburg i. Ue.: Imba.

Gabriel, Karl (2000): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 7. Aufl., Freiburg i. Br.: Herder.

Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (2009): Gewaltverzicht religiöser Traditionen. Der moderne Katholizismus im Spannungsfeld von Distinktion und Integration, online unter: <http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/forschung/projekte/c11.html> (letzter Zugriff Dezember 2012).

Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.) (2013): Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses, Paderborn: Schöningh.

Gonzales, Casimiro Morcillo (1967): Die Vorlage widerspricht der Bibel und dem Lehramt, in: Hampe, Johann Christoph (Hg.), Die Autorität der Freiheit.

Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Band III, München: Kösel, 195–197.

Heimbach-Steins, Marianne (2001): Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche, Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen, Mainz: Grünewald.

Huntington, Samuel P. (1991): The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century, Norman (OK): University of Oklahoma Press.

Isensee, Josef (2013): Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses, Paderborn: Schöningh, 185–220.

Kasper, Walter (1988): Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse, in: Rohls, Jan; Wenz, Gunther (Hg.): Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 593–610.

Kasper, Walter (1992): Art. ›Religionsfreiheit‹, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Freiburg u. a.: Herder, Bd. 4, 825–827.

Komonchak, Joseph A. (2010): ›The American Schema‹. John Courtney Murray and the Elaboration of Dignitatis humanae, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn: Schöningh, 155–176.

Kreutzer, Ansgar (2006): Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch–theologisch entfaltet, Innsbruck/Wien: Tyrolia.

Lehmann, Karl (2001): Das Recht, ein Mensch zu sein. Zur Grundfrage der gegenwärtigen bioethischen Probleme. Eröffnungsreferat von Karl Kardinal Lehmann bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, Bonn: Deutsche Bischofskonferenz.

Losinger, Anton (1989): »Iusta autonomia«. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils, Paderborn: Schöningh.

Loth, Wilfried (2012): Katholizismus, Pluralismus und die moderne Demokratie, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn: Schöningh, 81–99.

Murray, John Courtney (1993): Religious Liberty. Catholic Struggles with Pluralism, ed. by J. Leon Hooper, Louisville (KY): Westminster/ John Knox.

Murray, John Courtney (2013): Über die Religionsfreiheit, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses, Paderborn: Schöningh, 66–71.

Nacke, Stefan (2010): Die Kirche der Weltgesellschaft. Das II. Vatikanische Konzil und die Globalisierung des Katholizismus, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pavan, Pietro (1967): Einleitung und Kommentar: Declaratio de libertate religiosa – Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Ergänzungsband II, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 703–748.

Pottmeyer, Hermann J. (2008): Das 2. Vatikanische Konzil (1962–1965) – ein Weltereignis?, in: Nacke, Stefan; Unkelbach, René; Werron, Tobias (Hg.): Weltereignisse. Theoretische und empirische Perspektiven, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 141–150.

Rahner, Karl (2002): Zum Problem der genetischen Manipulation, in: ders.: Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie, Freiburg i. Br.: Herder, 498–524.

Ratzinger, Joseph (1963): Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln: Bachem.

Ratzinger, Joseph (2005): Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, 2. Aufl., Donauwörth:ewel.

Riccardi, Andrea (2000): Die turbulente Eröffnung der Arbeiten, in: Alberigo, Giuseppe; Wittstadt, Klaus (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Band II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962 – September 1963, Mainz/Leuven: Grünewald/Peeters, 1–81.

Richter, Paul (2008): Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin, Berlin: Lit.

Schasching, Johannes (1994): Zeitgerecht – zeitbedingt. Nell–Breuning und die Sozialzyklika Quadragesimo anno nach dem Vatikanischen Geheimarchiv, Bornheim: Ketteler.

Siebenrock, Roman Anton (2009): Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4, hg. v. Peter Hünemann und Jochen Hilberath, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005/2009, 125–218.

Siebenrock, Roman Anton (2010): Wie die römisch-katholische Kirche zur Religionsfreiheit fand. Systematische Analytik der Konflikte, Optionen und Erfahrungen in der Entstehung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn: Schöningh, 19–40.

Spieß, Christian (2004): Sozialethik des Eigentums. Philosophische Grundlagen – kirchliche Sozialverkündigung – systematische Differenzierung, Münster: Lit.

Spieß, Christian (2012): Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus – die Neuorientierung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn: Schöningh, 101–131.

Unterburger, Klaus (2010): Experientia und Historia. Eine Diskussion der Theorie John Courtney Murrays (1904–1967) über die Wurzeln von Dignitatis humanae, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn: Schöningh, 177–195.

Utz, Arthur-Fridolin / Groner, Joseph-Fulko (1954): Aufbau und Entfaltung des Gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. 1, Freiburg (Schweiz): Paulus-Verlag.

Winkler, Katja (2008): Die katholische Welle. Religion und Demokratisierung bei Samuel P. Huntington, in: Große Kracht, Hermann-Josef; Spieß, Christian (Hg.): Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, Paderborn: Schöningh, 297–312.

Wolff, Richard J. / Hoensch, Jörg K. (Hg.) (1997): Catholics, the State and the European Radical Right 1919–1945, Boulder: Atlantic Research and Publications.

Zitationsvorschlag:

Spieß, Christian (2012): Katholische Kirche und Menschenrechtsethos. Von der Ablehnung zur Anerkennung der Religionsfreiheit (Ethik und Gesellschaft 2/2012: Demokratie und Sozialethik). Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2012_Spiess.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft ökumenische zeitschrift für sozialethik

2/2012: Demokratie und Sozialethik

Gary S. Schaal, Claudia Ritzi
Neoliberalismus und Postdemokratie: Bausteine einer kritischen Gesellschaftstheorie

Christian Polke
Demokratie im Umbruch? Ein protestantischer Kommentar im Anschluss an H.R. Niebuhr

Daniel Bogner
Das Politische neu denken. Braucht die christliche Sozialethik eine Theorie radikaler Demokratie?

Johanna Klatt
Die Macht der Zivilgesellschaft und ihre ungleiche Verteilung

Andreas Lob-Hüdepohl
Überflüssige Interessen? Politische Partizipation Benachteiligter als normativer Lackmestest für eine republikanisch verfasste Demokratie

Bernhard Bleyer, Bernhard Laux
Anwälte der Öffentlichkeit. Über Zivilgesellschaft, Befähigungsarbeit und den Auftrag der Kirchen

Jeannette Behringer
Bürgerschaftliches Engagement in der »Postdemokratie«. Bedingungen für ein demokratisches Potenzial

Christian Spieß
Katholische Kirche und Menschenrechtsethos. Von der Ablehnung zur Anerkennung der Religionsfreiheit

Anne Brüninghaus/Günter Feuerstein
Bioethik im Wunderland der Fiktion. Über die Rolle eines antizipierenden Diskurses am Beispiel des Psycho- und Neuroenhancement