

Die Menschenrechte im Urteil der römisch-katholischen Kirche

stud. jur. Marcus Wagner, Universität Freiburg

Menschenrechte unterscheiden sich insoweit von sonstigen Rechten, als dass ihnen das Verhältnis von Staat und Individuum zugrundeliegt. Sie werden als vorstaatliche Rechte des Individuums verstanden, deren Gebrauch gegenüber dem Staat nicht gerechtfertigt werden muss. Vielmehr ist der Staat verpflichtet, jegliche Beschränkung dieser Rechte zu rechtfertigen.¹

Da die Menschenrechte das Verhältnis zwischen Staates und Einzelem zum Gegenstand haben, liegt ein Verstoß gegen die Menschenrechte erst dann vor, wenn das entsprechende Unrecht durch gesellschaftliche Institutionen, soziale Strukturen oder staatliche Ordnungen ermöglicht, geduldet, initiiert oder unterstützt wird.

Kennzeichnend für nahezu alle Formulierungen von Menschenrechten ist die Generalisierung der Forderungen: diese werden für „jedermann“, „alle“ oder „alle Menschen“ gefordert. Hinter dieser abstrahierenden Perspektive verbirgt sich der Gedanke, den Einzelnen nicht aufgrund seines Geschlechts oder seiner Herkunft zu charakterisieren, sondern allein

¹ Vgl. Pieroth/Schlink, *Grundrechte*, 17. Auflage 2001, Rn. 44 f.

aufgrund der Tatsache, dass es sich um einen Menschen handelt. Jeder dieser Menschen hat dabei einen Selbstwert, den er weder von der Gesellschaft, der Gesetzgebung, noch von anderen Menschen zugesprochen bekommt, sondern den er allein dem Umstand verdankt, dass er lebt. Da dieser Selbstwert – also die menschliche Würde – in der Existenz des Einzelnen selbst begründet ist, kann er weder von anderen entzogen werden noch kann der Einzelne auf seine Würde verzichten.²

I. Grundforderungen

1. Freiheit

Der Ruf nach Freiheit zählt zu den meist geäußerten Forderungen der Geschichte. Dabei ist zunächst zu differenzieren. So ist unter Freiheit im ethischen Sinn die Freiheit des Willens zu verstehen. Dieser Freiheitsbegriff kann aufgrund des fehlenden Bezugs zur Außenwelt nicht als Grundlage für eine gesellschaftlich motivierte Forderung nach Freiheit sein. Demnach ist auch der dem Menschenrechtsgedanken zugrundeliegende politische Freiheitsbegriff ein anderer: Ausgangspunkt ist hier das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Allgemeinheit, wobei dieses Verhältnis rechtlich geregelt sein muss.³

Unter Freiheit im Zusammenhang des Menschenrechtsgedankens ist der rechtlich gewährte Spielraum zu verstehen, in dessen Rahmen das Individuum nach seinem Belieben handeln und sich nach seinem Willen entfalten kann, ohne dass der Staat eingreifen darf. Aus der Perspektive des Individuums betrachtet, stellt Freiheit also die dem Einzelnen rechtlich zustehende Möglichkeit dar, über sich selbst verfügen zu können und demnach so zu leben, wie es seinem Willen entspricht.⁴

² Pieroth/ Schlink, Rn. 137.

³ Hilbert, *Die Menschenrechte*, 1991, S. 56.

⁴ Hilbert, S. 56.

Um zu verhindern, dass die Wahrnehmung der eigenen Freiheit nicht auf Kosten der Freiheit anderer geht, kann der Freiheitsspielraum des Einzelnen nicht beliebig groß sein. Er findet seine Grenzen dort, wo der Freiheitsbereich des Anderen beginnt.⁵

In biblischen Texten – insbesondere in den Briefen des Paulus – hat die Unverfügbarkeit menschlicher Freiheit ihre Ursache in der Bedingungslosigkeit der Gnade Gottes.

„Zur Freiheit hat uns Christus geführt. [...] Wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen.[...] Wollt ihr durch das Gesetz gerecht werden, so seid ihr von Christus losgetrennt und der Gnade verlustig. Wir erwarten im Geiste kraft des Glaubens die Hoffnung aus der Gerechtigkeit. Denn in Christus Jesus hat weder Beschneidung noch Unbeschnittensein Wert, sondern nur der Glaube, der sich in der Liebe auswirkt.“Gal. 5, 1 ff.

Demnach scheitert, wer versucht, Freiheit durch bloße Selbstverwirklichung zu erreichen. Die durch die Gnade Gottes begründete Freiheit hingegen befreit den Menschen sowohl von weltlichen Sünden als auch von der weltlichen Vergänglichkeit:

„Alles ist euer: [...] Welt, Leben und Tod, Gegenwart und Zukunft: alles gehört euch. Ihr aber gehört Christus und Christus Gott.“1. Kor. 3, 21 ff.

2. Gleichheit

Letztlich ist die Forderung nach Gleichheit aus der Problematik entstanden, wie Freiheit in der Gemeinschaft vieler die Freiheit suchenden Menschen zu verwirklichen sei. So ergänzt sie die Forderung nach Frei-

⁵ Huber/Tödt, *Menschenrechte*, 1988, S. 89.

heit, indem sie auf die Frage antwortet, wem der primär geforderte Anspruch auf Freiheit zusteht – jedem Menschen in gleichem Umfang.⁶

Herkunft, Religion oder die gesellschaftlichen Verdienste des Einzelnen können diesen Umfang nicht verändern – das einzig relevante Kriterium für die Anerkennung des Einzelnen als Träger von Freiheit oder sonstigen Rechten ist sein Menschsein.⁷ Da jedoch jeder Mensch die damit verbundene Würde in gleichem Maß innehat, stellt die Forderung nach Gleichheit nichts als die notwendige Konsequenz des Gedankens der Menschenwürde dar. Der Forderung nach Gleichheit kann allerdings nicht die Absicht entnommen werden, faktische Ungleichheiten der Menschen zu beseitigen.⁸

Während der politische Gleichheitsgedanke dem Einzelnen Anspruch auf Gleichheit gegenüber den anderen Mitgliedern der Gesellschaft einräumt, bringt in der Bibel insbesondere Matthäus die Distanzierung des christlichen Gleichheitsgedanken von diesem egozentrischen Ansatz zum Ausdruck:

„Alles nun, was ihr wollt, dass es euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen. Denn das ist der Inhalt des Gesetzes und der Propheten.“

Math. 7, 12

Hier wird der Gedanke der Solidarität insoweit als Prinzip der Gleichheit verdeutlicht, als dass zuerst dem Anderen eine gleichberechtigte Stellung eingeräumt werden soll. Paulus führt diesen Gedanken weiter und verkündet explizit die Gleichheit aller (getauften) Menschen vor Gott:

„Denn durch den Glauben seid ihr alle in Christus Jesus Kinder Gottes. Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr

⁶ Hilbert, S. 57.

⁷ Hilbert, S. 57.

⁸ Dazu: Huber/ Tödt, S. 91.

Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Weib. Ihr seid alle einer in Christus Jesus.“

Gal. 3, 26 ff.

In diesen Versen des Paulus ist der Gedanke der gleichen Würde der Menschen zu erkennen: alle Menschen sind gleich vor Gott, unabhängig von ihrer sozialen Herkunft oder ihrem Geschlecht.

3. Teilhabe

Die letzte menschenrechtliche Grundforderung besteht darin, die Möglichkeit zur Beteiligung des Individuums an der Gestaltung der Gemeinschaft rechtlich zu verankern.. So soll jeder an den Entscheidungsfindungen einer Gesellschaft teilnehmen können, der von diesen Entscheidungen betroffen ist. Damit sucht man der gemeinsamen Verantwortlichkeit der Menschen für das Gemeinwesen gerecht zu werden.⁹

„Der Leib ist zwar eins, hat aber viele Glieder. All die vielen Glieder des Leibes bilden jedoch zusammen einen Leib. So ist es auch bei Christus. Wir alle sind durch die Taufe in einem Geist zu einem Leib geworden [...] Der Leib besteht ja auch nicht aus einem Glied, sondern aus vielen. [...] Das Auge darf nicht zur Hand sagen: ‚Ich brauche dich nicht‘; das Haupt nicht zu den Füßen: ‚Ich brauche euch nicht‘. Gerade die Teile des Körpers, die schwächer scheinen, sind besonders wichtig.“

1. Kor. 12, 12 ff.

Im Korintherbrief des Paulus kommt das Prinzip der Teilhabe deutlich zum Tragen: dabei wird das Recht des Einzelnen auf Beteiligung an der Gestaltung des Gemeinwesens insbesondere damit begründet, dass die

⁹ Hilbert, S. 59.

Gesellschaft auf diese Beteiligung von jedem angewiesen ist, auch auf die Beteiligung ihrer schwächeren Mitglieder.

II. Die Menschenrechte im Urteil der katholischen Kirche vor dem 2. Vatikanischen Konzil

1. Die Menschenwürde in den Ursprüngen des christlichen Glaubens

Entscheidend für eine angemessene Betrachtung der Positionierung der katholischen Kirche zu einzelnen Aspekten der Menschenrechte erscheint zunächst die Darstellung des Wandels, den sie in ihrer Stellungnahme zur Menschenwürde als Grundgedanke der menschenrechtlichen Forderungen vollzog. Dieser Wandel lässt sich anschaulich an der Haltung der katholischen Kirche zur Sklaverei beschreiben:

a) Trennung von religiöser und weltlicher Ebene

In Gal. 3, 26 ff. ist der Gedanke der gleichen Würde der Menschen zu erkennen: alle Menschen sind gleich vor Gott, unabhängig von ihrer sozialen Herkunft oder ihrem Geschlecht. Allerdings wird die der Menschenwürde zugrundeliegende abstrahierende Perspektive, die nur noch „den Menschen“ kraft seines Menschseins wahrnimmt, beschränkt: nur für getaufte Menschen gilt dieser biblische Gleichheitssatz. Dadurch wird deutlich, dass es die Gottebenbildlichkeit ist, die den Menschen vom Rest der Schöpfung unterscheidet und die seine spezielle Würde begründet¹⁰.

Doch dieser Feststellung bzgl. der Relativierung der sozialen Unterschiede vor Gott folgen zunächst keine Konsequenzen in der gesellschaftlichen Realität. So differenziert Paulus zwischen weltlicher und religiöser Ebene:

„Jeder bleibe in dem Stande, in dem er berufen wurde. [...] Selbst wenn du frei werden kannst, bleibe erst recht dabei!“

¹⁰ Dazu: Huber, S. 228.

Denn wer als Sklave im Herrn berufen ist, ist ein Freigelassener des Herrn, so wie jener, der als Freier berufen ward, Sklave Christi ist.“

1. Kor. 7, 20 ff.

Völlig ohne Einfluss auf die gesellschaftliche Wirklichkeit bleibt die christliche Anerkennung gleicher Würde der Menschen jedoch auch in den Anfängen des Christentums nicht. So soll die in der Differenzierung zwischen religiöser und weltlicher Ebene liegende Spannung erzieherische Wirkung ausüben und letztlich doch gesellschaftliche Konsequenzen nach sich ziehen.¹¹ Dies manifestiert sich im Brief des Paulus an Philemon, dem er dessen entlaufenen Sklaven Onesimus zurückschickt:

„...ich bitte dich für meinen Sohn Onesimus [...]. Vielleicht ist er deswegen eine Zeitlang von dir getrennt worden, damit du ihn auf ewig zurückerhieltest: nicht mehr als Sklaven, sondern als etwas Höheres, als geliebten Bruder. Das ist er mir bereits in hohem Grade, wieviel mehr dir, sowohl als Mensch wie auch im Herrn!“

Phil 1, 10 ff.

In diesen Versen wird deutlich, dass Paulus die mangelnde rechtliche Gleichstellung und weltlich verankerte Würde des Sklaven Onesimus durch christliche Moralvorstellungen zu ersetzen sucht.

b) Annäherung

Einen weiteren Schritt in Richtung der Aufhebung der Sklaverei begeht Papst Gregor der Große in seiner Epistel „Epistolarum liber“:

„Weil unser Erlöser [...] die menschliche Natur deshalb annahm, dass wir durch seine Gnade von den Fesseln der Knechtschaft, welche uns festhielten, befreit würden und die ursprüngliche

¹¹ Hilbert, S. 97.

*Freiheit wiederhergestellt werde, so geschieht etwas Heilsames, wenn Menschen, welche die Natur von Anfang an frei geschaffen und die erst das menschliche Recht unter das Joch der Sklaverei getan hatte, durch die Wohltat der Freilassung jener Freiheit wiedergegeben werden, in der sie geboren sind.*¹²

Damit wird die von Paulus verdeutlichte Trennung der religiösen von der weltlichen Ebene relativiert – die Freilassung von Sklaven wird ausdrücklich befürwortet. Somit zeigt die christliche Anerkennung der gleichen Würde der Menschen Konsequenzen auch in der sozialen Realität.

c) Politische Konsequenzen

Nach der Entdeckung der Neuen Welt durch Christoph Columbus 1492 waren weite Teile des spanischen Königshofes der Ansicht, die amerikanischen Ureinwohner seien als „barbarische, natürlich unterlegene Wilden“ von Natur aus dazu bestimmt, die Sklaven ihrer weißen „Entdecker“ zu sein.

Diese Argumentation stieß jedoch – vor allem bei den spanischen Dominikanern – auf Widerstand: insbesondere auf Betreiben des Dominikaners Bartolomé de Las Casas erließ Papst Paul III. 1537 die Bulle „Sublimi Deus“. Darin erklärte er die amerikanischen Ureinwohner zu vernunftbegabten Menschen, die zur Aufnahme des Christentums in der Lage seien¹³. Jedem, der sie versklavte oder enteignete, drohte die Exkommunikation.

Hier zeigt sich erstmals die Übertragung des Gedankens der Würde des Menschen und der Gleichheit vor Gott von der religiösen Ebene in die soziale Realität nicht nur in Form von moralischen, sondern auch eindeutig politischen Konsequenzen.

¹² Gregorius Magnus in Epistolarum liber, zitiert in: Punt, *Die Idee der Menschenrechte*, 1987, S. 21.

¹³ Huber, S. 229.

2. Die Religionsfreiheit im Urteil der katholischen Kirche von Beginn des Christentums bis Ende des Mittelalters

a) Emanzipation der Christen

Als im Römischen Reich zur Zeit des Kaisers Nero der Gedanke aufkam, die Christen müssten dem Staat feindlich gesonnen sein, da sie aufgrund ihres Glaubens weder den Göttern des Staates noch den Kaisern Opfer brachten, begann eine über 200 Jahre andauernde Zeit der Verfolgung. Die freie Ausübung des Christentums wurde mit Rebellion gegen den Staat gleichgesetzt, die nicht geduldet werden konnte. Erst mit dem unter Kaiser Konstantin veröffentlichten Mailänder Edikt aus dem Jahre 313 wurden den Christen die gleichen Freiheiten wie den anderen Religionen und Kulturen zugestanden und die Verfolgungen beendet.¹⁴

b) Der Wandel der Kirche von Verfolgten zu Verfolgern

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts wird das Christentum Staatsreligion des Römischen Reiches. Um diese Stellung unangefochten zu sichern, wird der christliche Glaube als einzig wahre Lehre verteidigt, als „Irrlehrer“ bezeichnete Andersgläubige werden bestraft.

Die Verfolgten von damals geben sich nicht toleranter als ihre Verfolger, selbst wenn Kirchenlehrer wie Augustinus die Freiwilligkeit als Grundprinzip des Glaubens erkennen: „*Der Mensch kann nur glauben, wenn er will*“. Doch aus dieser Feststellung zieht Augustinus weder den Schluss, dass die Abkehr vom katholischen Glauben in Freiheit möglich sei, noch dass andere, in seinen Augen falsche Religionen die Freiheit besitzen würden, ihren Glauben zu verkünden und zu verbreiten: statt dessen fordert er dazu auf, den Häretikern die freie Meinungsäußerung zu verbieten, verbietet jedoch immerhin, sie zu töten.¹⁵

¹⁴ Vgl. Rahner/Von Galli/Baumhauer, *Reformation aus Rom*, 1967, S. 62 f.

¹⁵ Rahner, S. 63.

Der Anlass der Forderungen des Augustinus gleicht dem, den Nero benötigte, um die Christenverfolgungen einzuleiten: auch hier sah man – vor dem Hintergrund der Bewegung der Donatisten – aus der Freiheit der Religionsausübung Gefahren für den Staat erwachsen.¹⁶

Nachdem Karl der Große das Land der Sachsen erobert hatte, ließ er jedem Sachsen die Taufe anbieten – wer sich weigerte, wurde getötet. Deutlich wie nie zuvor werden hier die Auswirkungen, welche die Vereinheitlichung von Kirche und Staat auf die Gesellschaft hat: Wenn Distanzierung von der Kirche mit Auflehnung gegen Staat und Gesellschaft gleichgesetzt wird, ist auch der Staat verpflichtet, gegen Irrlehrer vorzugehen¹⁷. Die Instrumentalisierung des Staates zu kirchlichen Zwecken hatte begonnen.

„Die weltliche Obrigkeit hat das Recht, die Häretiker in den Tod zu schicken, selbst wenn sie nicht die andern gefährden, denn sie sind Lästerer gegen Gott, weil sie einem falschen Glauben folgen.“¹⁸

Auf diese Argumentation Thomas von Aquins beruft sich auch Papst Gregor IX., der zusammen mit Kaiser Friedrich II. in den Jahren 1231/1232 die Inquisition als päpstliche Einrichtung installiert, die in dieser Form lange bestehen sollte: Die Kirche verurteilte die Ketzer, die Vollstreckung des Urteils in Form der Hinrichtung übernahm der Staat als weltliche Gewalt.¹⁹

c) Der Wahrheitsanspruch der Kirche als Ursache für die Ablehnung der Religionsfreiheit

Der Grund für die prinzipielle Ablehnung der Religionsfreiheit seitens der katholischen Kirche liegt in ihrem Anspruch, alleinig im Besitz der

¹⁶ Rahner, S. 63.

¹⁷ Rahner, S. 65.

¹⁸ Thomas von Aquin, zitiert in Böckenförde, *Religionsfreiheit*, 1990, S. 34.

¹⁹ Rahner, S. 65.

Wahrheit zu sein.²⁰ Dieser Anspruch bildet die Grundlage für zwei wesentliche Prinzipien:

aa) Vorrang der Wahrheit vor der Freiheit

In der Lehre der katholischen Kirche ist die Wahrheit und deren Verkündigung das primäre Ziel²¹. Da die katholische Kirche die Wahrheit verkörpert, wird die ideale Gesellschaft durch den katholischen Staat verwirklicht, dessen wichtigste Aufgabe es darstellt, andere und somit irrige Religionen zu verbieten. Deren mögliches Recht auf Freiheit bleibt angesichts der Vorrangigkeit der Wahrheit in Form der katholischen Kirche nachrangig.

bb) Die Rechtlosigkeit des Irrenden

Das mögliche Recht anderer Religionen auf Freiheit kann insbesondere deswegen unbeachtet bleiben, da der Irrende gegenüber den Vertretern der Wahrheit keine Rechte geltend machen kann. Hier wird deutlich, dass in der Lehre der katholischen Kirche nicht der Mensch als Person Träger von Rechten ist. Vielmehr stehen dem abstrakten Begriff der „Wahrheit“ Rechte zu, womit der Mensch zum Objekt dieses abstrakten Wahrheitsbegriffes reduziert wird.²² Dem Menschen stehen nur dann Rechte zu, sofern er aufgrund seines katholischen Glaubens auf der Seite der Wahrheit steht. Da Rechte nach Ansicht der Kirche nicht im Menschen selbst begründet sind, kann derjenige, der im Irrtum lebt, generell keine Rechte geltend machen.

3. Die lehramtliche Positionierung der Neuzeit zu den Menschenrechten

Im Zuge der Freiheitsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts trifft die heftige Kritik am Gebilde des absolutistischen Staates aufgrund der

²⁰ Böckenförde, S. 20.

²¹ Dazu: Böckenförde, S. 20.

²² Böckenförde, S. 23.

erwähnten Einheit von Kirche und Staat auch den Klerus. Die Reaktionen der katholischen Kirche auf diese antiklerikalistischen Bewegungen sind zunächst äußerst ablehnend, erst langsam differenziert sie freiheitliche von antiklerikalistischen Forderungen²³.

a) „Periode der Abwehr“

Als Auswirkung der französischen Revolution beanspruchte der Staat im nachrevolutionären Frankreich auch das Recht, die Kirchenverfassung zu reformieren. Trotz der Abschaffung der Privilegien des Klerus war es bisher noch nicht zu einem offenen Konflikt mit der Kirche gekommen, auch wenn das Verhältnis zwischen Staat und Kirche erheblich schwieriger wurde. Doch 1790 erließ die französische Nationalversammlung die „Constitution civile du clergé“, eine Zivilkonstitution des Klerus, in welcher die kirchliche Ordnung in Frankreich komplett neu geregelt werden sollte. Dem folgten einzelne Dekrete, wonach z.B. die Geistlichen, die öffentliche Ämter bekleideten, den gleichen Eid schwören mussten wie die zivilen Beamten.²⁴ Gegen derartige Neuerungen regte sich heftiger Widerstand.

1791 veröffentlichte Papst Pius VI das Breve „Quod Aliquantum“. Darin griff er einzelne Bestimmungen der Zivilkonstitution scharf an, in dem kurz darauf erschienenen Breve „Caritas“ wandte er sich aber auch direkt gegen die Gedanken, die der „Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen“, also der von der französischen Nationalversammlung verabschiedeten Menschenrechtsdeklaration, zugrundelagen. Besonders die Forderungen nach Presse- und Glaubensfreiheit, sowie die ihnen zugrundeliegenden Gedanken von Freiheit und Gleichheit griff er scharf an²⁵:

²³ Dazu: Rahner, S. 67 f.

²⁴ Hilbert, S. 138 f.

²⁵ Hilbert, S. 139.

„Es sei ein Recht des in der Gesellschaft lebenden Menschen, in allem volle Freiheit zu geniessen, so dass er nicht nur in der Ausübung seiner Religion nicht behindert werden darf, sondern dass es auch seinem Ermessen überlassen bleibt, was er über religiöse Fragen denken, reden, schreiben und im Druck veröffentlichen will. Diese wahre Ungeheuerlichkeit stamme und folge, so wird erklärt, aus der Gleichheit aller Menschen und ihrer natürlichen Freiheit. Aber kann man etwas Sinnwidrigeres ersinnen als eine solche Gleichheit und Freiheit aufzustellen[...]?“

[...] Wo ist jene Gedanken- und Handlungsfreiheit, die die Nationalversammlung dem in Gesellschaft lebenden Menschen wie ein unabänderliches Gesetz zuschreibt? So ergibt sich notwendigerweise aus dem Inhalt ihrer Dekrete ein Widerspruch zum Recht des Schöpfers, durch den wir sind und dessen Großmut wir alles verdanken, was wir sind und haben.²⁶

Nachdem am 06. April 1814 Ludwig XVIII. König des wieder monarchistischen Frankreichs wurde, zeigte sich Pius VII zufrieden mit dieser Entwicklung, in seinem „Apostolischen Brief“ gab er sich aber enttäuscht darüber, dass es keine katholische Staatsreligion mehr gebe und statt dessen Presse-, Konfessions- und Gewissensfreiheit verfassungsmäßig verankert wurden:

„Aber einen noch weit schwereren und überaus bitteren Schmerz [...] bereitet Unserem Herzen der Artikel 22 der Verfassung, in dem nicht nur die Konfessions- und Gewissensfreiheit [...] verfassungsmäßig zugesagt wird, sondern dieser Freiheit, ebenso wie den Predigern dieser Konfessionen, Schutz und Beistand garantiert werden. [...]“

²⁶ Pius VI., zitiert in Hilbert, S. 139.

*Dadurch, dass man allen Konfessionen ohne Unterschied die gleiche Freiheit zugesteht, verwechselt man die Wahrheit mit dem Irrtum und stellt man [...] die Kirche [...] auf die gleiche Stufe wie die häretischen Sekten oder die treulosen Juden. Indem man [den] häretischen Sekten und ihren Predigern Gunst und Beistand gewährt, werden nicht nur ihre Personen, sondern auch ihre Irrtümer toleriert und begünstigt.*²⁷

1832 entwickelt sich aus dieser Enttäuschung strikte Ablehnung gegenüber den oben genannten menschenrechtlichen Forderungen: in diesem Jahr formuliert Gregor XVI die Enzyklika „mirari vos“, worin er die Gewissensfreiheit als „Wahnsinn“, die Pressefreiheit als „zu verabscheuend“ bezeichnete, sowie die „zügellose Gier nach ungehemmter Freiheit“ attackiert²⁸. Des weiteren setzte er den Gedanken der Auflehnung der Untergebenen gegen die Souveräne mit Auflehnung gegen Gott gleich, *„da Freiheit nicht Lösung von allen Banden bedeute und die von manchen vertretene Unabhängigkeit zur Trennung von Kirche und Staat führe“*²⁹

Pius IX bestätigt diese Stellungnahme zu den genannten Menschenrechtsforderungen in seinem Apostolischen Brief „Quanta cura“.³⁰ In dem an diesen angehängten „Syllabus“ verlangt er unter anderem von allen Katholiken die folgende Meinung als *„voll und ganz zurückgewiesen, verboten und verdammt zu betrachten“*: *„es ist nicht wahr, dass die bürgerliche Religionsfreiheit sowie die allen gewährte unbeschränkte Meinungs- und Gedankenfreiheit dazu beitragen, Geist und Sitten der Völker zu verderben und die Seuche des Indifferentismus zu verbreiten.“*³¹

²⁷ Pius VII., zitiert in Hilbert, S. 140.

²⁸ Gregor XVI., zitiert in Hilbert, S: 140.

²⁹ Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, 1933, S. 561.

³⁰ Pilters/Walf, *Menschenrechte in der Kirche*, 1980, S. 106.

³¹ Syllabus des Pius IX., zitiert in Hilbert, S. 141.

Die ablehnende Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Forderungen der Menschenrechte hatte ihren Höhepunkt erreicht.

b) Beginn einer positiveren Beurteilung des Menschenrechtsgedankens

In den auf die „Quanta cura“ folgenden Dokumenten, die Stellung zu den Forderungen der Menschenrechte beziehen, ändert sich langsam die Argumentation seitens der katholischen Kirche.

Zunächst scheint es, als ob die Äußerungen Papst Leos VIII. in seiner 1885 veröffentlichten Enzyklika „Immortale Dei“ in unmittelbarer Tradition der strikten Zurückweisung der menschenrechtlichen Gedanken ständen. So verurteilt Leo VIII in „Immortale Dei“ die *„neueren zügellosen Freiheitslehren, welche man in den heftigen Stürmen des vorigen Jahrhunderts ersonnen und proklamiert hat als Grundlehren und Hauptsätze des neuen Rechts, das, vorher unbekannt, nicht bloß vom christlichen, sondern auch vom Naturrecht in mehr als einer Beziehung abweicht.“*³²

In „Libertas praestantissimum“, einer weiteren Enzyklika Leos VIII von 1888 wirft er den Vordenkern der neuen Freiheitslehren verkehrte Auffassungen von Gleichheit und Freiheit vor: *„So erhellt denn aus dem Gesagten, dass es keineswegs erlaubt ist, Gedanken-, Rede-, Lehr- und unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen und zu gewähren, als wären alle diese Freiheiten von Natur aus gegebene Rechte.“*³³

Doch im Gegensatz zu seinen Vorgängern gesteht Leo VIII. erstmals manchen Forderungen der Menschenrechte eine gewisse Berechtigung zu:

³² Leo XIII. in Immortale Dei, zitiert in Hilbert, S. 141.

³³ Leo XIII. in Libertas praestantissimum, zitiert in Hilbert, S. 141.

„Aus dem im voraus Erörterten folgt auch dies, dass man diese verschiedenen Arten von Freiheit aus gerechten Gründen zwar dulden kann, doch nicht maß-, noch schrankenlos, damit sie nicht in reines Gutdünken und in Zügellosigkeit ausarten. [...] Wo aber diese Freiheiten bereits bestehen, sollen sie den Bürgern die Möglichkeit bieten, recht zu handeln, und diese sollen ihrerseits in ihrem Urteil über diese Freiheiten die Anschauung der Kirche zu der ihrigen machen. Jede Freiheit ist insofern als rechtmäßig zu erachten, als sie das sittlich Gute fördert, sonst niemals.“³⁴

Diesen Aussagen ist zu entnehmen, dass Leo VIII. zwar die Forderungen nach Freiheit prinzipiell ablehnt, jedoch bereit ist, bestimmte, bereits bestehende Freiheiten der Bürger hinzunehmen, solange sich daraus kein Totalanspruch entwickelt.

Diese Minimal-Anerkennung erfolgt aber auch vor dem Hintergrund der zeitlichen Verhältnisse, an die Leo VIII. bereit ist, Zugeständnisse zu machen. Diese erfolgen aber in der Argumentation Leos VIII. nicht als Zeichen von Relativierung der katholischen Prinzipien, sondern vielmehr sieht sich Leo VIII. in der Lage, die Spannung zwischen dem kirchlichen Ideal als These und den Verhältnissen der Zeit als Hypothese auszuhalten³⁵.

„Wenn irgendwo ein solcher Staat existierte oder man ihn sich auch nur gedanklich vorstellte, der das christliche Bekenntnis dreist und tyrannisch verfolgt, und wir ihn mit dem neueren Staat vergleichen, von dem die Rede ist [dem auf freiheitlichen

³⁴ Leo XIII. in *Libertas praestantissimum*, zitiert in Hilbert, S. 141.

³⁵ Böckenförde, S. 20 f.

Forderungen bestehenden], so könnte dieser wohl erträglicher erscheinen.³⁶

In dieser Aussage Leos VIII. wird deutlich, dass das Ideal der katholischen Kirche nach wie vor der christliche Staat bleibt, sie aber den auf freiheitlichen Idealen basierenden Staat als geringeres Übel den Staatsformen vorzieht, in denen die freie Ausübung des christlichen Glaubens nicht mehr gewährleistet ist. Sogar hinsichtlich der Religionsfreiheit ist Leo VIII. bereit, zur Verhinderung größeren Übels auch anderen Religionen die Rechte zuzugestehen, die die katholische Kirche genießt³⁷.

Im Zuge der Industriellen Revolution wuchs auch der soziale Konflikt zwischen Arm und Reich. Immer drastischer wurden die sozialen Unterschiede, die Menge verarmte zugunsten des immensen Reichtums einiger weniger. Leo VIII. nahm sich diesem gesellschaftlichen Problem in der ersten Sozialenzyklika „Rerum Novarum“ an. Darin fordert er das Recht der Arbeiter auf Eigentum, gerechten Lohn, Freizeit sowie das Recht auf Zusammenschluss in Vereinigungen zur Durchsetzung ihrer Interessen³⁸. Auch wenn Leo VIII. die im sozialen Kontext stehenden Menschenrechte nicht erwähnt – seine Forderungen gehen in die gleiche Richtung.

Bemerkenswert erscheint hier die Differenz zwischen dem Engagement der Kirche für die sozialen Rechte der Arbeiter einerseits und der skeptischen Betrachtung der Freiheitsrechte auf der anderen Seite³⁹.

1931 veröffentlicht Pius XI. die Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“ mit der Absicht, „Rerum novarum“ argumentativ zu untermauern. „Quadragesimo anno“ enthält weder den Begriff der Menschenrechte noch

³⁶ Leo XIII. in *Immortale Dei*, zitiert in Hilbert, S. 143.

³⁷ Böckenförde, S. 42.

³⁸ *Justitia et Pax*, Die Kirche und die Menschenrechte, S. 9 f.

³⁹ Dazu: Heimbach-Steins, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, 2001, S. 22.

nimmt sie auf deren Tradition Bezug – angesichts von Wirtschaftskrise, Kommunismus und Faschismus setzt sich Pius XI. in dieser zweiten Sozialenzyklika aber faktisch für die wirtschaftlichen und sozialen Menschenrechte ein.⁴⁰

Erst in den folgenden zwei Enzykliken formuliert Pius XI – erstmalig in der kirchlichen Soziallehre – positiv und ausdrücklich die Idee der Menschenrechte:

In der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ von 1937 fordert Pius XI gegenüber dem aufstrebenden Faschismus u.a. die Anerkennung „des unverlierbaren Rechts, seinen Glauben zu bekennen und in dem ihm gemäßen Formen zu betätigen“⁴¹.

Die Enzyklika „Divini Redemptoris“ wendet sich gegen den totalitären Staat des Kommunismus und fordert von diesem neben der Beachtung des Rechts auf Leben und der körperlichen Unversehrtheit auch die Anerkennung des Rechts, „dem letzten Ziele auf dem von Gott vorgezeichneten Wege zuzustreben“⁴², also des Rechts auf freie Ausübung der Religion.

In seiner Weihnachtsansprache 1942 versucht Pius XII Wege aufzuzeigen, die künftig die Ausübung des Staates von Tyrannei, Willkür und Menschenverachtung verhindern sollen. Dabei beruft auch er sich explizit auf die Menschenrechte:

„Das gegenwärtige Rechtsbewußtsein ist vielfach heillos zerrüttet durch die Verkündigung und Betätigung eines hemmungslosen Wirklichkeits- und Nützlichkeitsstandpunkts im Dienst bestimmter Gruppen und Bewegungen, deren

⁴⁰ Hilbert, S. 144.

⁴¹ Pius XI. in der Enzyklika „Mit brennender Sorge“, zitiert in Hilbert, S. 144.

⁴² Pius XI. in der Enzyklika „Divini Redemptoris“, zitiert in Hilbert, S. 144.

Aufstellungen der Gesetzgebung und Rechtsprechung die Wege weisen und vorschreiben. Die Heilung dieses Zustandes ist dadurch zu erreichen, dass das Bewußtsein einer auf Gottes höchster Herrschaft beruhenden, jedweder menschlichen Willkür entzogenen Rechtsordnung wiedererweckt wird, einer Rechtsordnung, die ihre schützende und rächende Hand auch über die unverlierbaren Menschenrechte breitet und sie dem Zugriff jeder menschlichen Macht entzieht. Aus der gottgesetzten Rechtsordnung ergibt sich das unveräußerliche Recht des Menschen auf Rechtssicherheit und damit auf einen greifbaren Rechtsbereich, der gegen jeden Angriff der Willkür geschützt ist.⁴³

Pius XII. greift hier aber nicht auf den Gedanken der Menschenrechte zurück, weil er diese als Voraussetzung einer neuen, aufgeklärt- fortschrittlichen Gesellschaft anerkennt, vielmehr sieht er in einer die Menschenrechte aufgreifenden Argumentation das letzte Mittel, sowohl den Einzelnen als auch die Institution der Kirche aus dem Einfluß eines übermächtigen Staates zu halten⁴⁴.

III. „Dignitas humanae“ und das 2. Vatikanische Konzil

Obwohl dem von vielen als „Übergangspapst“ eingeschätzten Papst Johannes XXIII. keine fundamentalen Neuorientierungen zugetraut wurden, kündigte der neugewählte, 77-jährige Papst am 25. Januar 1959 ein ökumenisches Konzil an.

In der Enzyklika „Ad Petri cathedram“ vom September 1959 wurden als Ziele des geplanten Konzils die innere Erneuerung der Kirche sowie die Anpassung ihrer äußeren Ordnung an die Bedingungen der Zeit

⁴³ Weihnachtsansprache Pius´ XII. 1942, zitiert in Hilbert, S. 53.

⁴⁴ Vgl. Huber/Tödt, S. 62.

festgelegt. Unter dem Schlagwort des „aggiornamento“ („stetige Fortbildung“) sollte das Konzil Erneuerungen in nahezu allen Bereichen des kirchlichen Lebens diskutieren – selten in der Geschichte der katholischen Kirche war ein Konzil die Behandlung einer solch weit gefassten Thematik angegangen.⁴⁵

1. Der Verlauf des 2. Vatikanischen Konzils

Nach über zweijähriger Vorbereitungszeit begann am 11. Oktober 1962 das 2. Vatikanische Konzil. Im Rahmen der Eröffnung und unter der Zielsetzung des „aggiornamento“ betonte Papst Johannes XXIII. erneut die Notwendigkeit einer Öffnung der Kirche nach außen – statt sich darauf zu beschränken, fremde Irrtümer zu verdammen, sah er es als die wesentliche Aufgabe der katholischen Kirche an, sich mit den aktuellen Problemen der modernen Welt beschäftigen.

Themen der ersten Session war zunächst das Liturgie-Schema, das Lehrschema über die Quellen der Offenbarung, die Ostkirchen und das erste Kirchenschema. Obwohl die erste Session des Konzils letztlich keine greifbaren Resultate brachte, wurde durch die Behandlung der Themen deutlich, dass Entwürfe keine Zustimmung finden würden, die jüngere theologische Probleme und Entwicklungen unbeachtet ließen und statt dessen auf einfache Lösungen setzten.

Im April 1963 veröffentlichte Johannes XXIII. die Enzyklika „Pacem in terris“. Darin stimmt er den Forderungen der Menschenrechte nicht nur zu, er erklärt sie auch zur Voraussetzung eines friedlichen und geordneten Zusammenlebens der Menschen⁴⁶. Zu den in „Pacem in terris“ explizit genannten Menschenrechten zählen auch die Rechte auf Meinungs- und Religionsfreiheit:

⁴⁵ Schatz, *Kirchengeschichte der Neuzeit II*, 1989, S. 171.

⁴⁶ Hünermann, *Kommentar zur Friedensenzzyklika Pacem in terris*, 1963, S. 13 ff.

„Von Natur aus hat der Mensch außerdem das Recht,[...] daß er frei nach der Wahrheit suchen und unter Wahrung der moralischen Ordnung und des Allgemeinwohls seine Meinung äußern, verbreiten [...] darf“⁴⁷

„Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen.“⁴⁸

Damit nahm Johannes XXIII. zwar die Freiheit, keinen Glauben zu bekennen, von der Religionsfreiheit aus, die Religionsfreiheit an sich erkannte er aber als Menschenrecht an.

Am 3. Juni 1963 starb Papst Johannes XXIII., der Mailänder Kardinal Giovanni Battista Montini wurde am 21. Juni 1963 als Papst Paul VI. zu seinem Nachfolger gewählt. Insbesondere in seinem an alle Bischöfe gerichteten Schreiben „Cum proximus“ bat er um die Bewahrung des „geheiligten Erbes“, das Johannes XXIII. hinterließ und somit um die Beibehaltung des Gedankens der Erneuerung⁴⁹.

In der zweiten Session brachte Kardinal Ruffini die traditionelle Position der katholischen Kirche zum Ausdruck, als er den absoluten Wahrheits- und Unfehlbarkeitsanspruch der katholischen Kirche betonte. So sei das vorgekommene Fehlverhalten gegenüber Andersgläubigen grundsätzlich diesen „ungehorsamen Söhnen“ zuzurechnen; wenn die Kirche sich darum bemühe, Irrrende wieder aufzunehmen, diene dies nur der Schaffung der christlichen Einheit.

Da weite Teile des Konzils dieser Ansicht jedoch deutlich widersprachen, gewann diese Stellungnahme der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit immens an Bedeutung – sie sollte als eigene Erklärung im Rahmen der dritten und vierten Sitzungsperiode ausführlicher behandelt werden.

⁴⁷ Pacem in terris, Artikel 12.

⁴⁸ Pacem in terris, Artikel 14.

⁴⁹ Helbling, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 1966, S. 69 f.

Die dritte Session im Herbst 1964 brachte die schwersten Auseinandersetzungen des Konzils mit sich. In der Debatte über die Religionsfreiheit setzten sich für diese insbesondere amerikanische Bischöfe und Bischöfe aus dem Ostblock ein: sie erkannten, dass die Religionsfreiheit von großer Bedeutung für die Kirche im Kommunismus sei und stellten sich somit deutlich gegen jene, die in der Tradition der Schriften „Quanta cura“ und des Syllabus argumentierten, indem sie nur den Besitz der Wahrheit als Kriterium für die Geltendmachung von Rechten verteidigten.

Mit zwei Entscheidungen im November 1964 sorgte Papst Paul VI. für Enttäuschung bei denjenigen, die ihn fortschrittlicher eingeschätzt hatten und verursachte mit der „Novemberkrise“ den Tiefpunkt des zweiten Vatikanischen Konzils. So verwarf er am 14. November 1964 mit der „Nota explicativa praevia“ jegliche Auffassung der bischöflichen Kollegialität, durch die Rechte des Papstes eingeschränkt werden könnten.

Am 19. November ließ er die Vertagung der Abstimmung über die Religionsfreiheit auf das nächste Jahr verkünden. Diese Entscheidung wurde besonders von den Bischöfen hart angegriffen, die befürchteten, das Konzil könnte dadurch das Vertrauen derer verlieren, die sich von ihm mutigere, grundlegende Neuerungen erhofft hatten.

Letztlich wurden in der dritten Session die Kirchenkonstitution „Lumen gentinum“ sowie das Ökumenismus-Dekret, allerdings ohne die Erklärungen über die Juden und die Religionsfreiheit, verabschiedet. Mit diesen Schriftstücke gelang es dem Konzil, die Tradition der katholischen Kirche fortzusetzen, gleichzeitig aber dem Gedanken des „aggiornamento“

und der damit verbundenen Anpassung an die Zeitverhältnisse gerecht zu werden.⁵⁰

In der vierten Session wurden nach letzten Diskussionen einige besonders wichtige Dokumente verabschiedet. Dazu gehören eine Erklärung über die Juden: In diesem Text distanziert sich die katholische Kirche sowohl vom Gedanken einer Kollektivschuld der Juden am Tod Jesu als auch von jeglichem Antisemitismus, woran sich die Verurteilung jeglicher Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer Rasse oder Religion anschließt. Daneben wurde das Offenbarungsschma „Die Verbum und die Stellungnahme der Kirchen zum Thema Armut, Übervölkerung und Krieg „Gaudium et Spes“ beschlossen.

Als wahrscheinlich bedeutendstes Dokument des 2. Vatikanischen Konzils wurde im Dezember 1965 die Erklärung der katholischen Kirche über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ verabschiedet. Auf deren Inhalt soll im nächsten Kapitel eingegangen werden.

2. „Dignitas humanae“ – Die Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit

„...der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt...“⁵¹

Die Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils über „das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“⁵² verdeutlicht wie kein anderes Dokument die radikale Wende, der die katholische Kirche mit der Rezeption der Menschenrechte während des 2. Vatikanischen Konzils nachkam. Insbesondere wird anhand der Erklärung „Dignitatis humanae“ der Paradigmenwechsel der katholischen Kirche deutlich, der bezüglich der Verhältnisse von Kirche

⁵⁰ Zum Ganzen: Schatz, S. 183 ff.

⁵¹ Dignitas humanae, Artikel 10.

⁵² Untertitel der Erklärung „Dignitatis humanae“.

und Staat, Kirche und Gesellschaft sowie Recht und Moral zu beobachten war.

„Somit verfolgt die Kirche [...] den Weg Christi und der Apostel, wenn sie anerkennt und dafür eintritt, dass der Grundsatz der religiösen Freiheit der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes entspricht. Sie hat die Lehre, die sie von ihrem Meister [...] empfangen hatte, im Lauf der Zeit bewahrt und weitergegeben. Gewiss ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt – im Wechsel der menschlichen Geschichte – eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war; aber die Lehre der Kirche, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch Zeiten überdauert.“⁵³

Diese Aussage der katholischen Kirche stellt die erste kritische Reflektion der lange andauernden katholischen Ablehnung gegenüber den Forderungen der Gewissens- und Religionsfreiheit dar⁵⁴. So wird deutlich, dass der Gedanke der Religionsfreiheit konform mit der katholischen Glaubenstheologie geht, wonach der Glaubensakt nur frei von Zwang bewirkt werden kann. Die jahrelange Bekämpfung dieser Erkenntnis seitens der Kirche wird hier erstmals eingestanden und als nicht mit dem Evangelium übereinstimmend anerkannt.

Somit manifestierte sich in „Dignitatis humanae“ nicht nur die veränderte Stellung der katholischen Kirche zu den Freiheitsrechten: die Erklärung über die Religionsfreiheit ist auch das Resultat einer „geschichtlichen Bewusstwerdung“⁵⁵ der katholischen Kirche, die sich während der Ausarbeitung des Dokuments vollzog. Zur Anerkennung der

⁵³ Dignitatis humanae, Artikel 12.

⁵⁴ Dazu: Heimbach-Steins, S. 30.

⁵⁵ Yves Murray, zitiert in Heimbach-Steins, S. 26.

Menschenrechte seitens der katholischen Kirche war dieser Prozess elementar.

a) Notwendigkeit der Entscheidung für die Religionsfreiheit

Nach der durch die Reformation verursachten Spaltung des Christentums stand über Jahrhunderte für Christen beider Bekenntnisse die Instrumentalisierung des Staates zu eigenen Gunsten im Vordergrund, der jeweils anderen Glaubensrichtung wurde die Freiheit auf ungestörte Religionsausübung aberkannt. Angesichts der nicht enden wollenden Kriege, die im Namen der Wahrheit geführt wurden, war ein geordnetes Zusammenleben der Menschen jahrhundertlang nicht möglich. Die Verselbständigung der öffentlichen Ordnung von der religiösen Wahrheit erschien als die einzig verbleibende Möglichkeit, innere Sicherheit und äußeren Frieden zu gewährleisten. Nur durch die Betrachtung der öffentlichen Ordnung als Frage der Politik entging man der verheerenden Kompromisslosigkeit des religiösen Wahrheitsanspruchs⁵⁶.

Die katholische Kirche erkannte in „Dignitatis humanae“ die soziale Unverträglichkeit ihrer bisherigen Verhaltens: indem sie anderen Religionen bisher weder das Recht auf Dasein noch auf Verkündigung ihrer Lehren zugestand, verstellte sie dauerhaft den Weg für eine friedliche Koexistenz mehrerer Religionen innerhalb einer Gesellschaft⁵⁷.

b) Vereinbarkeit der Religionsfreiheit mit dem Wahrheitsanspruch der Kirche?

Nun stellt sich allerdings die Frage, ob dem Recht auf Religionsfreiheit nicht der Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche entgegensteht, d.h. ob Religionsfreiheit überhaupt ein christliches Prinzip darstellen kann.

⁵⁶ Vgl. Böckenförde, S. 17.

⁵⁷ Böckenförde, S. 24.

Für die Vereinbarkeit dieser Grundsätze spricht zunächst, dass die religiöse Wahrheit in der menschlichen Welt nur in den Überzeugungen einzelner Menschen besteht, weshalb sie für ihre erforderliche Vermittlung der Freiheit bedarf.⁵⁸

Des Weiteren ist zu beachten, dass sich die Religionsfreiheit als Recht weder auf die von der Kirche geforderte moralische Vollendung des Menschen bezieht, noch das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen beschreibt. Statt dessen setzt die Religionsfreiheit an der Beziehung der Menschen untereinander sowie am Verhältnis des Menschen zum Staat an. Lediglich die Regelung des geordneten Zusammenlebens der Menschen ist Gegenstand des Rechts, die Freiheit von moralischer Verantwortung gegenüber Gott und der Wahrheit kann ihm nicht entnommen werden. So hat das Recht als „Friedens- und Freiheitsordnung“⁵⁹ erst gar nicht den Anspruch, moralische Aspekte zu normieren.

„Die Freiheit steht dem Menschen zu, nicht weil er die Wahrheit bereits besitzt, sondern damit er nach ihr strebt.“⁶⁰

Diese Aussage macht die Versöhnung des katholischen Anspruchs auf Wahrheit mit der Religionsfreiheit greifbar: die Betrachtung der Religionsfreiheit nicht nur als Voraussetzung, sondern sogar als direkte Aufforderung der Menschen zur Suche nach Wahrheit.

c) Der Gegenstand des Rechts auf Religionsfreiheit in „Dignitatis humanae“

aa) Positive und negative Religionsfreiheit

„Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie

⁵⁸ Böckenförde, S. 26 f.

⁵⁹ Böckenförde, S. 28.

⁶⁰ Erzbischof Dennis Hurley aus Durban, Südafrika, zitiert in: Böckenförde, S. 31.

gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlicher Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird,[...] – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln.

[...] Das Recht auf diese Freiheit bleibt auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt.⁶¹

Das hier formulierte Recht auf Religionsfreiheit umfasst zwei grundlegende Forderungen in Form der positiven und der negativen Religionsfreiheit⁶²: unter positiver Religionsfreiheit wird die Freiheit verstanden, seinen Glauben nach eigenem Ermessen auszuüben, ohne dass der Staat den Einzelnen daran hindern kann. Hier knüpft „Dignitatis humanae“ an die Argumentation der Enzyklika „Pacem in terris“ an, die das Recht, frei nach der Wahrheit zu suchen, unter den Rechten der Person explizit nennt.

Erstmals in einer öffentlichen Äußerung des katholischen Lehramts kann die Ausübung der eigenen religiösen Anschauung aber auch darin bestehen, seinen Glauben nicht auszuüben. Hier setzt die negative Religionsfreiheit an: niemand darf gezwungen werden, gegen seine Überzeugung zu handeln.

bb) Gewissensfreiheit als Voraussetzung der Religionsfreiheit

Indem in „Dignitatis humanae“ erstmals seitens der katholischen Kirche anerkannt wird, dass alleine das Gewissen des Individuums relevant für

⁶¹ „Dignitatis humanae“, Artikel 2.

⁶² Pieroth Schlink, Rn. 516.

dessen Suche nach Wahrheit ist⁶³, verdeutlicht diese Erklärung die Stellung der Gewissensfreiheit als Hauptgehalt des Rechts auf Religionsfreiheit. Als logische Folgerung wird das staatliche Recht nun auch nicht mehr in der Lage gesehen, darüber zu urteilen, ob das Gewissen des Einzelnen diesen der Wahrheit näher bringt oder nicht⁶⁴. Dieses Eingeständnis der katholischen Kirche im Rahmen der Erklärung „Dignitatis humanae“ stellt – im Vergleich zur Verdammung der Gewissensfreiheit im 19. Jahrhundert – eine radikale Wende der katholischen Kirche hin zur religiös begründeten Gewissens- und Religionsfreiheit⁶⁵ dar.

d) Religionsfreiheit als Recht der Person

„Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat.“⁶⁶

Mit dieser Aussage distanziert sich das Konzil von der Auffassung, wonach das Recht auf Religionsfreiheit ausschließlich das Recht der katholischen Kirche sei, welches sich aus dem alleinigen Anspruch auf Wahrheit herleite. Das Konzil erkennt in „Dignitatis humanae“ das Recht auf Religionsfreiheit als natürliches Recht der Person an und folgert daraus die Verpflichtung des Staates, sich dieses Recht zu eigen zu machen⁶⁷.

aa) Würde des Menschen als Grund der Religionsfreiheit

Die Feststellung, beim Recht auf Religionsfreiheit handle es sich um ein vorpositives, im Individuum selbst begründetes Recht wird gestützt auf den Gedanken der Würde des Einzelnen. Aufgrund dieser Würde werden alle Menschen *„von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch*

⁶³ Dignitatis humanae, Artikel 2.

⁶⁴ Heimbach-Steins, S. 33.

⁶⁵ So: Böckenförde, S. 55f.

⁶⁶ Dignitatis humanae, Artikel 2.

⁶⁷ Heimbach-Steins, S. 31.

eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen.⁶⁸ Mit dieser Aussage entscheiden sich die Mitglieder des 2. Vatikanischen Konzils erstmals in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche gegen die Anschauung der Religionsfreiheit als Recht der Wahrheit. Statt dessen wird die Religionsfreiheit als Recht der Person festgelegt⁶⁹. Somit wird die Frage nach dem richtigen Glauben und dem damit verbundenen Anspruch auf Wahrheit als Kriterium für das Recht auf Religionsfreiheit abgelöst von der Frage nach dem Menschsein.⁷⁰

bb) Freiheit des Glaubensaktes als Grund der Religionsfreiheit

„Die religiöse Wahrheit als solche ist grundsätzlich nur im Akt der Freiheit als solcher gegeben.“⁷¹

Dieser – in der Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit aufgenommene – Gedanke stellt ein weiteres Argument für die Religionsfreiheit dar, das Argument der Freiheit des Glaubensaktes: demnach umfasst die Religionsfreiheit lediglich das Recht, welches dem Einzelnen in Bezug auf die Religion zusteht, nicht aber den Inhalt einer Religion. Religionsfreiheit lässt sich somit als Freiheit von Zwang⁷² beschreiben.

Auch der Untertitel der Erklärung weist insoweit in diese Richtung, als dort die „gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“ formuliert ist. Der Begriff der Religionsfreiheit wird hier gelöst von der Beziehung der Menschen zu Gott oder sonstiger Beziehungen auf religiöser Ebene. Einzig das Verhältnis der Menschen untereinander in einer rechtlich geregelten Gesellschaft ist Gegenstand der Religionsfreiheit.

⁶⁸ Dignitatis humanae, Artikel 2.

⁶⁹ Dazu: Böckenförde, S. 63.

⁷⁰ Hilbert, S. 126.

⁷¹ Rahner, S. 11.

⁷² Dazu: Heimbach-Steins, S. 32.

Des weiteren steht es jedem Menschen kraft seiner Würde selbst zu, die Wahrheit zu suchen, wobei sowohl die Anstrengungen, die Wahrheit zu finden als auch die Beziehung des Einzelnen zur Wahrheit diesem selbst überlassen bleiben. Jeder soll das „religiöse Problem“⁷³ in eigener Entscheidung lösen. In dieser Konsequenz ist die Differenzierung zwischen dem Recht zur Suche nach Wahrheit und der moralische Verpflichtung zu dieser Suche eminent.

e) Grenzen des Rechts auf Religionsfreiheit

aa) Die öffentliche Ordnung als Schranke der Religionsfreiheit

Das Recht auf Religionsfreiheit findet jedoch auch in „Dignitatis humanae“ die Grenzen, die auch den sonstigen Freiheitsrechten gesetzt sind: so ist eine Einschränkung der Religionsfreiheit durch den Staat dann legitim, wenn wesentliche Elemente des Gemeinwohls bedroht sind – insbesondere, wenn es sich dabei um die Freiheit der Anderen handelt.⁷⁴ Hier muss der Staat seiner Pflicht zur Erhaltung des Rechts gerecht werden.

In Artikel 7 der Erklärung „Dignitatis humanae“ werden Kriterien des Missbrauchs der Religionsfreiheit benannt, bei deren Realisierung der Staat berechtigt sei, einzugreifen. Als Oberbegriff wird hier der Begriff der „öffentlichen Ordnung“⁷⁵ verwendet – wird gegen sie verstoßen, scheidet eine Berufung auf das Recht der Religionsfreiheit aus. In „Dignitas humanae“ werden als Kriterien der öffentlichen Ordnung aufgezählt: Rechtsschutz, die Wahrung des öffentlichen Friedens sowie der Schutz der öffentlichen Moral⁷⁶.

bb) Schranken – Schranken des Rechts auf Religionsfreiheit

Niemals darf der Staat jedoch aus inhaltlichen oder religiös motivierten

⁷³ Heimbach-Steins, S. 32.

⁷⁴ Heimbach-Steins, S. 34.

⁷⁵ So auch: Dignitatis humanae, Artikel 2, Artikel 3.

⁷⁶ Dignitatis humanae, Artikel 7.

Gründen in das Recht auf Religionsfreiheit eingreifen: erstmals sieht die römisch – katholische Kirche den Staat zur weltanschaulichen Neutralität verpflichtet. Aus dieser Haltung ergibt sich allerdings auch die Konsequenz, dass sie keine seitens des Staates durchzusetzenden Sonderrechte fordern kann und auch auf jede sonstige Instrumentalisierung des Staates zu kirchlichen Zwecken verzichtet⁷⁷.

f) Korporative Religionsfreiheit

Außer Individuen können auch Gemeinschaften Träger der Religionsfreiheit sein.⁷⁸ Diese korporative Religionsfreiheit ist dann allerdings nicht mehr klar als Freiheit von Zwang definiert, es lassen sich lediglich Fallgruppen bilden, die darunter fallen:

Dazu zählt die Gewährleistung der freien Religionsausübung im Gebiet von Lehre und Erziehung sowie die Bereitstellung dafür notwendiger Einrichtungen. Des weiteren beinhaltet die korporative Religionsfreiheit die Sicherstellung der freien Verständigung mit religiösen Autoritäten und religiösen Gemeinschaften im Ausland.⁷⁹

Träger dieser Rechte können aber außer den Religionsgemeinschaften auch andere Gemeinschaften sein, z.B. Familien. In dieser Hinsicht erscheint besonders das Recht auf religiöse Erziehung von Bedeutung: demnach dürfen Kinder nicht zu Unterricht gezwungen werden, der dem Glauben der Eltern widerspricht; die religiöse Erziehung obliegt den Eltern⁸⁰.

Die Betonung in „Dignitatis humanae“, wonach diese Freiheiten nicht solcherart missbraucht werden dürfen, als dass sie Rechte Dritter verletzen, erscheint selbstverständlich, findet jedoch seine Berechtigung in der Tatsache, dass dieses Bewusstsein in der katholischen Kirche nicht immer vorherrschend war. So besteht z.B. die Möglichkeit des

⁷⁷ Heimbach-Steins, S. 34.

⁷⁸ Dazu auch: Pieroth/ Schlink, Rn. 517.

⁷⁹ Heimbach-Steins, S. 35.

⁸⁰ Dignitatis humanae, Artikel 5.

Missbrauchs insoweit, als dass mitgliedsstarke religiöse Gemeinschaften mehr Einfluss auf die Handlungen des Staates erhalten als andere – die Religionsfreiheit andersgläubiger Bürger wäre gefährdet⁸¹.

g) Bedeutung der katholischen Rezeption der Religionsfreiheit für die Rezeption des Menschenrechtsgedankens

Die Religionsfreiheit genießt hinsichtlich der katholischen Rezeption der Menschenrechte eine Schlüsselstellung, die sich mit der Bezugnahme auf das menschliche Gewissen erklären lässt. Das Gewissen begleitet und beurteilt jegliches menschliche Handeln und macht somit aus dem Menschen ein verantwortungsfähiges Wesen, welches weder biologischer noch umweltbedingter Einflüsse als Lenkung bedarf. Das Gewissen versetzt den Menschen in die Lage, sich eigene Ziele zu setzen, diese selbständig in Kategorien wie Gut oder Böse zu beurteilen und letztendlich danach zu handeln.⁸²

Somit erscheint es berechtigt, die Religionsfreiheit als „Ernstfall der praktischen Anwendung der nicht verfügbaren Personenwürde“⁸³ zu bezeichnen. Berücksichtigt man die Menschenwürde nun als Grundlage sämtlicher Menschenrechtsforderungen, wird mit der katholischen Rezeption der Religionsfreiheit die generelle Voraussetzung zur Rezeption der gesamten Menschenrechte geschaffen.

h) Durch „Dignitatis humanae“ geschaffene Probleme

Neben den zahlreichen fortschrittlichen und oft mutigen Leistungen, die „Dignitatis humanae“ erzielte, warf sie aber auch neue Problematiken auf:

aa) Direkter Widerspruch zu bisherigen Äußerungen des Lehramts

Indem „Dignitatis humanae“ die Religionsfreiheit als unentziehbares, in der Person des Menschen selbst begründetes Recht definiert, stellt sich

⁸¹ Hilbert, S. 134.

⁸² Hilbert, S. 125.

⁸³ So Hilbert 1998, S. 125.

das 2. Vatikanische Konzil in direkten Widerspruch zu den Verlautbarungen des päpstlichen Lehramts zu Ende des 19. Jahrhunderts, insbesondere hinsichtlich des Syllabus´Pius XII., seiner Enzyklika „Quanta Cura“ sowie der Enzyklika „Libertas“ Leos XIII⁸⁴.

Weiter erklärt „Dignitatis humanae“ die rechtliche Absicherung einer Einheit zwischen öffentlicher Ordnung und einer Religion für naturrechtswidrig. Erhebt diese Aussage den Anspruch auf rückwirkende Geltung, entzieht sie somit den staatlichen Formen der letzten Jahrhunderte jegliche Legitimation, die auf einer solchen Einheit zwischen Kirche und Staat basierten. Nahezu die gesamte christlich-abendländische Entwicklung wäre in Frage gestellt⁸⁵.

bb) Problem der Sozialverträglichkeit aller Religionen

Die Erklärung über die Religionsfreiheit geht von der Konfliktlosigkeit zwischen der Freiheit der Religionsausübung und der öffentlichen Ordnung aus. Dem legt sie die generelle Sozialverträglichkeit der Religionen zugrunde, sieht aber davon ab, den Begriff der Religion zu definieren.

Unter diesem Aspekt erscheint es allerdings abwegig, jeglicher subjektiven Gewissensüberzeugung in solchem Maße Sozialverträglichkeit zuzugestehen, damit sämtliche dieser Überzeugungen mit der öffentlichen Ordnung harmonisieren.⁸⁶

IV. „Dignitatis humanae“ als Wegweiser

Die Auswirkungen der Erklärung „Dignitatis humanae“ auf das Handeln der katholischen Kirche waren enorm:

⁸⁴ Siehe dazu: oben

⁸⁵ Böckenförde, S. 56.

⁸⁶ dazu näher: Böckenförde, S. 56 ff.

1. Ermöglichung eines ökumenischen Dialogs

Indem in „Dignitatis humanae“ auch nicht-katholischen Bekenntnissen vorbehaltlos das Recht auf Existenz, Verkündigung und Aktion anerkannt wurde, schuf das 2. Vatikanische Konzil die Voraussetzung für einen vertrauensvolleren Dialog mit anderen christlichen Glaubensgemeinschaften. Eine ernsthafte ökumenische Diskussion war nicht länger Utopie.⁸⁷

Ferner ermöglichte die Anerkennung des Existenzrechts anderer Religionen Vertretern der katholischen Kirche, sich erstmals für Unrecht zu entschuldigen, welches in ihrem Namen im Laufe der letzten Jahrhunderte an Andersgläubigen verübt wurde.⁸⁸

2. Religionsfreiheit als Voraussetzung für Frieden in der Welt

Der Effekt der Religionsfreiheit auf einen Staat lässt sich auch auf die von Pluralismus geprägte heutige Welt übertragen. Demnach ermöglicht auch hier erst die Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht auch der nicht-katholischen Bekenntnisse das geordnete Zusammenleben und die friedliche Auseinandersetzung von Christen und Andersgläubigen.

Vor diesem Hintergrund ist auch der 1979 erfolgte Aufruf Papst Johannes Pauls II. zu verstehen, der die staatlichen Autoritäten dieser Welt dazu auffordert, anstelle der religiösen Wahrheit die Freiheit der Religion als Basis für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt anzuerkennen⁸⁹.

⁸⁷ Böckenförde, S. 67.

⁸⁸ So Papst Johannes Paul II in einer Ansprache an die Vertreter der christlichen Kirchen am 11. September 1983 (in: *Osservatore Romano*, dt. Ausgabe vom 16. September 1983).

⁸⁹ Im Rahmen einer Ansprache vor der Vollversammlung der UN am 2. Oktober 1979 (in: *Osservatore Romano*, dt. Ausgabe vom 5. Oktober 1979).