

Das Konzil und die Kultur der Freiheit

von Konrad Hilpert

In der Neuzeit gilt Freiheit als die zentrale Bestimmung des Menschen. Zugleich ist Freiheit über lange Zeit ein Thema, mit dem sich in zahlreichen Stellungnahmen der Kirche zu Gesellschaft, Staat, modernem Denken und Zeitgeist starke Vorbehalte verbinden. Das Zweite Vatikanum hat diese grundsätzliche Freiheitsskepsis überwunden. Deshalb setzen die folgenden Überlegungen bei der „gefühlten“ Freiheitserfahrung ein (1.), um dann zu erkunden, welche Rolle das Thema Freiheit in den Konzilstexten wirklich spielt (2.). Anschließend werden die wichtigsten Gestalten des Programms Freiheit, das das Christentum spätestens seit Paulus als Merkmal seiner Identität und als Gegenstand der Abgrenzung nach außen gleichermaßen beunruhigt wie herausgefordert hat, behandelt: Gewissensfreiheit (3.), Religionsfreiheit (4.) und auf Freiheit hin ausgerichtete Gesellschaft (5.) lassen die Frage nach der Freiheit in der institutionalisierten Kirche und in ihren Beziehungen dringlich werden (6.). In der Fortsetzung der vom Konzil praktizierten Hermeneutik ergibt sich der Auftrag, sich auch als Kirche für die Kultur der Freiheit einzusetzen angesichts des Lebens und Zusammenwirkens in der pluralistischen Gesellschaft, des unbegrenzten internationalen Austauschs, der Konfrontation mit Fremdheit und kultureller Uniformierung, der Armut und des Überflusses, der Suche nach Sicherheit und der Bedrängnis durch lückenlose Kontrolle.

Es gibt sicher nicht viele Begriffe, die den gemeinsamen Kern der denkerischen und politischen Bemühungen um den Menschen seit über 250 Jahren ähnlich bündig chiffrieren wie gerade der der Freiheit jedes Einzelnen. Freiheit – das ist die entscheidende Antwort auf die Frage nach dem Menschsein.¹ Chance und Aufgabe des Menschen werden in den unterschiedlichen Konzeptionen und Zugängen übereinstimmend darin gesehen, dass der Mensch sich selbst, also frei aus sich heraus, „autonom“ bestimmen kann.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Beobachtung über die Vorrangigkeit des Themas Freiheit „in der Welt von heute“ bestätigt, wenn es etwa ziemlich zu Anfang der Pastoralconstitution feststellt, niemals hätten die Menschen „einen so wachen Sinn für Freiheit“ gehabt wie heute (GS 4).² Und wenig später heißt es in derselben Konstitution, dass „unsere Zeitgenossen“ die Freiheit hochschätzen und sie leidenschaftlich erstreben,

¹ So H. Krings, Wissen und Freiheit, in: Ders., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze (Reihe Praktische Philosophie 12), Freiburg – München 1980, 133–160, hier: 137. Zur Bedeutung des Freiheitsgedankens für die Neuzeit s. u. a. A. Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011. Zur Philosophiegeschichte des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs und seiner Quellen s. auch Th. Kobusch, Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt 2019.

² Zur Zitation: Buchstaben und Ziffern in den Klammern verweisen auf die Artikel der jeweiligen Konzilsdokumente. LG steht für die Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“, AA für das Dekret über das Laienapostolat „*Apostolicam Actuositatem*“, GS für die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, DiH für die Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ und GE für die Erklärung über die christliche Erziehung „*Gravissimum educationis*“.

was dann mit einem nachgeschobenen „mit Recht“ noch verstärkt wird (GS 17). Die Freiheit ist bei „den Zeichen der Zeit“, von denen kurz zuvor die Rede war (GS 4), gemeint.

Ganz im Sinn der Selbstverpflichtung, zu der sich dieses Konzil durchgängig bekannt hat, nämlich die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Lichte des Evangeliums zu deuten (GS 4), geht es also um eine Positionierung der Kirche zu dem Freiheitsbewusstsein, das in der modernen Gesellschaft vorgefunden wird. Diese Positionierung herauszuschälen (ohne der darin implizierten Selbstpositionierung der Kirche zu ihrer eigenen Vergangenheit hier nachzugehen³), ist mein Thema. Wenn ich dabei in der Überschrift von der „Kultur der Freiheit“ statt einfach von Freiheit spreche, möchte ich damit vermeiden, dass der Blick auf den begrifflichen Befund verengt wird und die mannigfachen Kontexte von Institutionen, von Politik, Staat, Gesellschaft und Kultur, in die Freiheit eingewoben ist, übersehen werden. Das möchte ich nun, bevor ich auf die Freiheit in den Konzilstexten zu sprechen komme, durch einen narrativen Rückblick auf Selbsterlebtes illustrieren.

1. Gefühlte Freiheit

Ich war während der Konzilsjahre 14 bis 18 Jahre alt. Als Schüler las man natürlich nicht die Texte, aber Einiges bekam man doch mit: die Eröffnungsfeier per Fernsehübertragung, mangels eigenem Gerät bei einem Klassenkameraden und in schwarz-weiß; die riesigen Tribünen im Mittelschiff von St. Peter, die bei meiner Klassenabschlussfahrt nach Rom dem Blick im Weg standen; Berichte über Entwürfe, Debatten, Abstimmungen in den Tageszeitungen; gelegentlich Vorträge von Mario von Galli SJ (1904–1987) im Radio; große Feiern zur Würdigung Papst Johannes' XXIII. und zum Abschluss des Konzils mit einem Vortrag des Churer Dogmatikers Johannes Feiner (1909–1985) im großen Münster meiner Heimatstadt Bad Säckingen, an denen jeweils bis zu tausend Personen teilnahmen. Noch wichtiger aber war, dass wir in Predigten, in Gesprächen mit Kaplänen und Lehrern, in den katholischen Blättern, die ins Haus gebracht wurden („Der Christliche Sonntag“, „Feuerreiter“, „Mann in der Zeit“, „Stimmen der Zeit“), mitbekamen:

1. Das, was als modern galt, stand nicht von vornherein unter dem Verdacht, etwas Negatives zu sein.

2. Es bewegte sich was in der Kirche; Starres, scheinbar immer so Gewesenes und Unveränderbares konnte hinterfragt und im Zweifelsfall offensichtlich auch verändert werden.

Und 3. gab es überall hochgespannte Erwartungen und Hoffnungen auf Öffnung zu den Wissenschaften und auf Neuerungen; manche von ihnen lösten Irritationen aus und erfuhren schon bald nach dem Amtsantritt des neuen Papstes Paul VI. einen Dämpfer.

³ S. dazu K. Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991, 138–173; Ders., Die Anerkennung der Religionsfreiheit, in: StZ 223 (2005) 809–819.

Für mich als eifrigen Ministranten, Lektor, Organisten traten diese Veränderungen im Kirchengefühl konkret so in Erscheinung: Das als Zweitklässler mechanisch gelernte lateinische Stufengebet entfiel; Epistel und Evangelium wurden am Sonntag nicht zuerst auf lateinisch und dann vor der Predigt noch ein weiteres Mal auf deutsch verlesen; die stillen Messen am Werktag wurden nicht mehr in möglichst kurzer Zeit „heruntergeschmuddelt“, wie wir das bei 15 bis 20 Minuten nannten; die Messen an den Seitenaltären, die von Besuchsgeistlichen und Pensionären auch während und parallel zu den „Betsingmessen“ der Gemeinde stattfanden, hörten auf; in der 11 Uhr-Messe am Sonntag wurde plötzlich die Kommunion ausgeteilt; und es wurden vor fast jedem Sonntagsgottesdienst neue Lieder eingeübt. Wichtiger noch: Es gab das von den Eltern, Geschwistern, Jugendleitern, Religionslehrern überspringende Gefühl, dass die ehemals starre, auf Autorität und Doktrin fixierte Kirche vor aller Augen Diskussion, Auseinandersetzung, Widerspruch und Kritik zuließ und das bei allen Themen, wie es den Anschein hatte. Bischöfe ließen sich herausfordern durch Fragen, welche die Welt bewegten, aus der Wissenschaft, aus den anderen Konfessionen und Religionen, und man nahm sogar – das hat mir als Primaner besonders imponiert – die Positionen von Atheisten ernst. Dazu kam immer wieder das Ablegen von Herrschaftszeichen: der päpstlichen Sänfte, der Tiara, der hoheitlichen Anredetitel „Exzellenz“ usw.

Dieses Klima von gefühlter Freiheit, von Vitalität und Wille zur Veränderung war auch die Atmosphäre, in der mein Entschluss fiel, trotz anderer möglicher Optionen Theologie zu studieren. Als ich damit begann, war das Konzil gerade abgeschlossen. Viele meiner akademischen Lehrer in Freiburg machten die Dokumente „des“ Konzils zum Ausgangspunkt ihrer Lehrveranstaltungen, nur einer grollte und schimpfte unaufhörlich über die „Progressisten“, ein anderer erregte sich lange über die Einführung der Vorabendmessen. Bis in die 1980er-Jahre blieb die vorkonziliare Theologie noch die Folie, an der sich die Theologen abarbeiteten und alternative Denkwege entwickelten.

2. Ein ernüchternder Befund

Schaut man nun in das Gesamtkorpus von Texten, die das II. Vatikanische Konzil hervorgebracht hat, so ist das Ergebnis zunächst einmal enttäuschend: Zwar kommt das Thema Freiheit in immerhin 12 der 16 Dokumente vor, doch ist Freiheit kein Leitbegriff, in dem die vielen Einzelbemühungen ihre Kohärenz fänden. Auch wenn man die einzelnen Stellen, in denen Freiheit vorkommt, aufruft, scheint – die Erklärung über die Religionsfreiheit einmal ausgenommen – Freiheit kein Schlüsselbegriff zu sein. Nur *ein* Artikel, nämlich die Nr. 17 der Pastoralkonstitution, handelt eigens von der Freiheit. Doch was dort ausgeführt wird, ist eigentlich nicht mehr als eine knappe Zusammenfassung der traditionellen moraltheologischen Lehre von der Freiheit der sittlichen Handlung und der Rechenschaftspflichtigkeit des Menschen gegenüber Gott. Ein berühmter Kommentator – der Theologieprofessor Joseph Ratzinger, damals in Tübingen – hat denn auch geschrieben, dieser Abschnitt über die Freiheit, „mit dem die Konstitution bewusst ein Grundthema des modernen Denkens aufgreifen“ wolle, gehöre „zu den am wenigsten be-

friedigenden des ganzen Textes“.⁴ Ratzinger monierte vor allem die Beiseitelassung der Glaubensaussage von Christus sowie den ethischen Optimismus.⁵

3. Die Wertschätzung des Gewissens

Ich möchte nicht bestreiten, dass die Ausführungen über die Freiheit christologisch unterbestimmt sind. Des Weiteren könnte man ihnen auch vorhalten, dass sie ziemlich abstrakt sind und nichts sagen zu den sozialen und politischen Ermöglichungsbedingungen von realer Freiheitserfahrung. Denn faktisch ist menschliche Freiheit ja immer begrenzte Freiheit. Immerhin wird in den Ausführungen von Artikel 17 Freiheit als konstitutives Element und Kennzeichen der Würde des Menschen verstanden; und sie schützen das Streben nach Freiheit vor dem Verdacht, bloß den Wunsch zu verkörpern, „alles zu tun, wenn es nur gefällt, auch das Böse“ (GS 17). Ihr eigentliches Gewicht erhalten diese Aussagen über die Freiheit aber erst von dem vorausgehenden Artikel über das Gewissen. Denn erst von diesem her wird klar, was es heißt, „personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang“ (GS 17), also frei im qualifizierten Sinn, zu handeln. So gesehen ist es also eigentlich die Erfahrung des Gewissens, die Freiheit im Vollsinn der „Freiheit zu“ herausfordert, obschon die Freiheit im Sinn der „Freiheit von“ umgekehrt auch eine notwendige Bedingung für die Betätigung des Gewissens ist.

Dieser Artikel 16 von „*Gaudium et spes*“ über die Würde des moralischen Gewissens erkennt das Gewissen als *die* entscheidende Instanz der sittlichen Erkenntnis an, die im Menschen vorhanden ist, und zwar in jedem Menschen. Sie muss also nicht erst von außerhalb hineingebracht werden. Ihr Erkennen wird bezeichnenderweise als „entdecken“ beschrieben, das ist theologiegeschichtlich der Gegensatz zum Verständnis des Erkennens als einem Ablesen der in der Natur bzw. in einem Text vorgegebenen Regel. Der Inhalt des erkannten moralischen Anspruchs wird zwar traditionell als „Gesetz“ bezeichnet, aber eben nicht auf die einzelnen Vorschriften eines Komplexes bezogen, sondern auf das *Prinzip* der Gottes- und Nächstenliebe. Theologisch wird das Gewissen im Rückgriff auf ein augustinisches Bild als Ort der Gottesbegegnung qualifiziert. Beachtenswert ist ferner der auch in die Kirchenkonstitution (LG 16) aufgenommene Gedanke, dass jeder Mensch, der Gott sucht und seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen zu erfüllen trachtet, zu Gott hin unterwegs ist, auch wenn er nicht darum wisse, und dass durch diese Treue zum Gewissen die Christen „mit den übrigen Menschen“ im Suchen nach der Wahrheit und zur Lösung der vielen moralischen Probleme im Zusammenleben verbunden seien (GS 16). Bemerkenswert ist schließlich die ausdrückliche Versicherung, dass auch das irrige Gewissen seine Würde nicht verliere (GS 16). Auch wenn die heutige Moralthologie mit der Bezeichnung eines Urteils als „irrig“ vorsichtiger umginge, weil im konkreten Fall solche Qualifizierung den Eindruck erweckt,

⁴ J. Ratzinger, Kommentar zum I. Kapitel des Ersten Hauptteils der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: LThK.E² III (1968) 313–354, hier: 331.

⁵ Vgl. ebd. 331–333.

dass sich die Tatsache zu irren von außen leicht feststellen ließe, so wird doch hier durch das Konzil feierlich festgehalten und bestätigt, dass es der Einzelne im eigenen Gewissen mit einer letztverbindlichen Instanz zu tun bekommt, die den Anspruch von Gemeinschaften und Autoritäten begrenzen kann. Diese Instanz, das folgt aus dem ganzheitlichen Verständnis des Gewissens als verborgener „Mitte der Person“ (GS 16), wird nicht nur bei einzelnen Handlungen tätig, sondern wacht auch über das Ich in seiner biografischen Entwicklung und Kohärenz („Identität“).

Das Gewicht, das hier dem Gewissen zugesprochen wird, ist also nicht unzutreffend umschrieben, wenn ein Moraltheologe wie Günter Virt von einem „Paradigmenwechsel“ gesprochen hat.⁶ Eine große Rolle spielten die Aussagen darüber konsequenterweise bis in die Stellungnahmen der Bischofskonferenzen hinein in den späteren Debatten über die Enzyklika „*Humanae vitae*“.⁷

4. Anerkennung der Religionsfreiheit

Dass auch das „irrige“ bzw. abweichende Gewissen seine Würde behält, vorausgesetzt jedenfalls, sein Träger bemüht sich um die jeweils bestmögliche Wissensbasis, ist der Grund dafür, dass jeder Mensch das Grundrecht auf Gewissensfreiheit hat, das meint: einen Anspruch auf Respektierung seiner Gewissensmeinung und des daraus erfließenden Handelns durch die Anderen. Warum? Weil ja nur ein Handeln moralisch sein kann, wozu der Mensch sich frei bestimmt. Die für die freie Selbstbestimmung maßgebliche sittliche Erkenntnis drängt sich aber weder mit unabweisbarer Macht auf, noch kann sie von außen logisch erzwungen werden. Vielmehr muss sie erst durch die Vermittlung des Gewissens und der praktischen Vernunft gefunden werden. Infolgedessen darf niemand zu einem Tun *gegen* sein Gewissen gezwungen oder am Handeln gemäß dem eigenen Gewissen gehindert werden (letzteres allerdings nur soweit, wie er das gleiche Recht der anderen und die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung respektiert, vgl. DiH 8).

Das gilt *auch* für religiöse Wahrheit und die Religionsfreiheit als historisch wichtigsten Anwendungsfall der Gewissensfreiheit. Deren ausdrückliche Anerkennung hat das Zweite Vatikanische Konzil bekanntlich in einer eigenen Erklärung („*Dignitatis humanae*“) der Weltöffentlichkeit bekannt gemacht, deren Entstehungsgeschichte langwierig und schwierig war.⁸ Die zentralen Formulierungen finden sich in Artikel 2. Dort wird u. a. gesagt, diese religiöse Freiheit bestehe darin, „dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher

⁶ G. Virt, Wie ernst ist das Gewissen zu nehmen? Zum Ringen um das Gewissen auf dem 2. Vatikanum, in: J. Kremer (Hg.), Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute, Innsbruck – Wien 1993, 130–153. Eine umfangreiche Darstellung der traditionellen und der konziliaren Gewissenslehre bietet K. Golser, Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren Katholischen Moraltheologie (WBTh 48), Wien 1975.

⁷ S. dazu beispielsweise D. Mieth, Geburtenregelung. Ein Konflikt in der Katholischen Kirche, Mainz 1990, 27–63.

⁸ Zur Entstehungsgeschichte von „*Dignitatis humanae*“ s. u. a. R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. IV, Freiburg u. a. 2005, 126–218, hier: 152–165.

menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, *gegen* sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen [...] *nach* seinem Gewissen zu handeln“.

Die Anerkennung der Religionsfreiheit resultiert in diesem Text weder aus der Verzweiflung über die faktische Vielheit der Religionen und Weltanschauungen noch aus der Zustimmung zu der Meinung, dass irgendeine irdische Instanz berechtigt wäre zu dekretieren, dass alle Wahrheitsansprüche zu nichts führen würden als zu Streit und Gewalt. Vielmehr hat die Religionsfreiheit nach der Logik der Deklaration ihr tragendes Fundament und zugleich ihre Zielperspektive in der Ausrichtung der menschlichen Person auf die Wahrheit. An der Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen, hält die Erklärung ebenso fest, wie an der Pflicht, sie zu suchen (DiH 1, 2 u. 3). Die Religionsfreiheit wird als Mittel gesehen, um die Wahrheit auf eine Weise suchen zu können, die „der Würde der menschlichen Person“ angemessen ist (DiH 3), und das heißt nichts anderes als mit freier Zustimmung.⁹

5. Für eine friedliche Gesellschaft und Politik

Die Anerkennung der Religionsfreiheit hat weitreichende Konsequenzen für die Sicht von Gesellschaft und Politik und für das eigene Verhältnis der Kirche zum Staat. Das hat das Konzil deutlich gespürt, aber vielfach nur angedeutet; am deutlichsten hat es sich im Zusammenhang der Pastoralkonstitution zu diesem Problemkreis geäußert. Drei Perspektiven freiheitlicher Konsequenzen scheinen mir dabei deutlich erkennbar.

Die *erste* ist die beginnende Wertschätzung der Menschenrechte. „Beginnend“ deshalb, weil im Vergleich zur Präsenz dieses Themas in der während des Konzils von Papst Johannes XXIII. veröffentlichten Enzyklika „*Pacem in terris*“ und in zahlreichen Verlautbarungen aus dem Pontifikat Johannes Pauls II. die Äußerungen in den Konzilsdokumenten doch eher verhalten und ohne systembildende Potenz klingen. Aber immerhin, in der Religionsfreiheit – und vermutlich erst durch sie – eröffnete sich den Konzilsteilnehmern ein Typus von Fokussierung auf die menschliche Person in ihrer Selbstwertigkeit. Diese ist verbunden mit einem sozialen und politischen Achtungsanspruch, der mit der eigenen Anthropologie von Würde des Gewissens und freier Entscheidung und dem Ethos der Solidarität unmittelbar vereinbar erschien. „Der Schutz und die Förderung der unverletzlichen Menschenrechte wird als [man könnte sogar noch verstärken: die oberste und genuine] Aufgabe jeder staatlichen Gewalt gesehen“ (DiH 6; vgl. auch GE 6 und DiH 4). In „*Gaudium et spes*“ findet sich neben dem Recht auf Schutz von Gewissen, privater Sphäre und Religion auch eine lockere Aufzählung von *sozialen* Menschenrechten (GS 26). Es wird zudem gesagt, dass nicht nur gesellschaftliche und politische Verknechtung (GS 29), sondern auch äußerste Armut die Freiheit einschränken und die Erfahrung der eigenen Würde verstellen (GS 31). Die Kirche bekennt sich aus-

⁹ Zum Verhältnis von Wahrheit und Freiheit in der Erklärung über die Religionsfreiheit s. den Beitrag von W. Kasper, Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils, vorgetragen am 28. Nov. 1987, in: SHAW.PH 1988/4, Heidelberg 1988.

drücklich zur „Dynamik der Gegenwart, die [die Menschenrechte] überall fördert“ (GS 41) und würdigt das in allen Teilen der Welt beobachtbare „Bestreben, eine neue politisch-rechtliche Ordnung zu schaffen, in der die Rechte der menschlichen Person im öffentlichen Leben besser geschützt sind“ (GS 73, vgl. 75). Näherhin geht es – in der Terminologie der Menschenrechte gesprochen – konkret um die politischen Teilnahmerechte einschließlich der Rechte von Minderheiten (GS 73).

Eine *zweite* Perspektive freiheitlicher Gesellschaft besteht in der Forderung, dass das Zusammenwirken von Kirche und Staat so organisiert sein müsse, dass beide voneinander grundsätzlich unabhängig sind (GS 76). Statt Sonderrechte für sich zu fordern oder festzuhalten, erklärt die als Konzil versammelte Kirche, die politische Freiheit der Bürger und ihre Verantwortung zu achten und zu fördern. Also weder Staatsreligion (GS 76) noch Bevorzugung einer bestimmten Regierungsform, sofern nur die Grundrechte der Person und der Familie sowie die Erfordernisse des Gemeinwohls anerkannt werden (GS 42). Allerdings treffen die später (GS 75) genannten Kriterien der rechtlich garantierten „verantwortungsbewussten Mitarbeit der Bürger im täglichen Leben des Staates“, der Ordnung des Rechts, der Gewaltenteilung, der Grundrechte und -pflichten nur für demokratische Ordnungen zu, obschon der Begriff „Demokratie“ selbst nicht fällt. Was die Kirche speziell vom Staat erwartet, ist das Recht, „den Glauben in Freiheit zu verkünden“, „ihren geistlichen Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“ (GS 76). Im Hinblick auf die pluralistische Gesellschaft wird die besondere Funktion der Kirche auch nicht mehr als „*societas perfecta*“, also als autonomes und autarkes Gegenüber zum Staat, dessen internes Funktionieren nach ganz eigenen Gesetzen abläuft, beschrieben, sondern als „Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person“ (GS 76).

Konkreter bedeutet das – und das ist die *dritte* Perspektive – dass die Kirche, um „Licht und Kraft“ der Gesellschaft sein zu können (GS 76), sich anderer Mittel und Wege als äußerer Herrschaftsansprüche bedienen muss. In der Erklärung über die Religionsfreiheit distanziert sich die Kirche ausdrücklich (wenn auch vielleicht ein bisschen zu schwach) von der Praxis der gewalt-gestützten Verbreitung und Zielsetzung wahrer Lehre (DiH 12). Welche Mittel und Wege bleiben aber dann, um der Überzeugung von Wahrheit des Glaubens soziale Durchschlagskraft zu geben? Aufgezählt werden in den Artikeln 41 und 42 der Pastoralkonstitution: dem Menschen das Verständnis seiner eigenen Existenz zu erschließen (GS 41), die Würde des Gewissens und der freien Entscheidung zu respektieren (GS 41), die Menschenrechte zu verkünden (GS 41), den Dienst an den Armen und Bedürftigen in Gang zu bringen (GS 42) sowie alle Anstrengungen auf menscheitsweite Einheit und Frieden zu unterstützen (GS 42).

6. Die Freiheit in der Kirche

Das alles ist gesprochen im Hinblick auf die Außenbeziehungen der Kirche. Hat das Konzil sich aber auch Gedanken gemacht *ad intra*, also zur Freiheit in der Kirche, oder

hat es dieses Feld übersehen oder gar gemieden? Jedenfalls hat dieses Thema in den Dokumenten keine eigene Erörterung gefunden. Dabei hätte dies nahegelegen, denn es erscheint logisch geradezu zwingend, dass die Anerkennung der religiösen Freiheit aller Menschen, die als in der Würde der Person gründend verstanden wird, auch im Binnenraum der Kirche und im Verhältnis zwischen Gläubigen und Amtsträgern gelten müsste. Das wird aber nicht ausdrücklich gesagt; und auch der „*Codex Iuris Canonici*“ von 1983 hat bei der Formulierung der Pflichten und Rechte der Gläubigen (can. 208–223) dieses Versäumnis nicht beseitigt. Dabei gibt es in den Konzilsdokumenten doch unzweifelhaft theologische Ansatzpunkte, in deren Ausgestaltung eine Theologie der Freiheit in der Kirche leicht möglich erscheint, vor allem die Wahrnehmung der Laien, ihrer „Berufung“ (LG 31) und ihrer Sendung (AA) sowie die Idee von der Kirche als Volk Gottes, in dem vor der funktionalen Differenzierung in Ämter eine fundamentalere Gleichheit aller Glaubenden besteht, die als Getaufte gemeinsam am Priestertum Christi teilhaben (LG 32). Und in „*Gaudium et spes*“ hat die Kirche öffentlich erklärt, dass sie selber auch ein Teil der Gesellschaft und der Menschheit ist, in der sie und mit der sie lebt (GS 40). Dazu kommen einzelne unmissverständliche Aussagen wie die, dass die Laien entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer Stellung die Möglichkeit und sogar die Pflicht haben, „ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären“ (LG 37); und die weitere, dass häufiger der Fall eintreten kann, dass Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit“ bei der Lösung konkreter Sachfragen zu unterschiedlichen Urteilen kommen, und dass „in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“ (GS 43, vgl. 75).

Von heute aus gesehen könnte auch das Stichwort „Dialog“, dem Papst Paul VI. durch seine Antrittsenzyklika geradezu programmatischen Status verliehen hat und das er auch auf die innerkirchliche Kommunikation bezogen hat, eine Anschlussstelle für Reflexionen zur Freiheit in der Kirche sein. Gerade die starke Identifizierung mit den Freiheits- und Menschenrechten und deren weltweite Anmahnung in der Politik verlangen ihre ausdrückliche Anerkennung und Praktizierung auch im Binnenraum der Kirche. Andernfalls geht das zu Lasten der Glaubwürdigkeit.

Immerhin wird am Ende des Kapitels über „die richtige Förderung des kulturellen Fortschritts“ in „*Gaudium et spes*“, wo von der Bedeutung der Humanwissenschaften und von Literatur und Kunst für die Erkenntnis der Situation des Menschen die Rede ist und die Gläubigen eindringlich zum Austausch und zu gemeinsamer Bemühung und Planung aufgefordert werden, der Wunsch geäußert, dass Laien in großer Zahl die Theologie zum Gegenstand „hinreichender Bildung“ und „auch zum Hauptstudium machen und selber weiter fördern“ (GS 62). „Zur Ausführung dieser Aufgabe“ – heißt es dann weiter in einem wichtigen, aber nur selten zitierten Satz – müsse „den Gläubigen, Klerikern wie Laien, die entsprechende Freiheit des Forschens, des Denkens sowie demütiger und entschiedener Meinungsäußerung zuerkannt werden in allen Bereichen ihrer Zuständigkeit“ (GS 62).

7. Eine Hermeneutik der Anknüpfung statt Abwehr

Das Zweite Vatikanische Konzil als Ganzes war das Wagnis der katholischen Kirche, eine neue Ortsbestimmung „in der Welt von heute“ (GS) vorzunehmen, die durch tiefgreifende und rasche Veränderungen (das Attribut „neu“ ist ein Schlüsselwort, es kommt in der Pastoralkonstitution 174 mal vor!¹⁰) mit globaler Reichweite gekennzeichnet ist (GS 4) und für die Freiheit eines der wichtigsten Ideale ist. Statt wie in den über zwei Jahrhunderten seit der Französischen Revolution das Freiheitsstreben durch Abgrenzung nach außen, durch mit staatlicher Macht gestützte konfessionelle Milieubildung und durch strenge Gehorsamseinforderung nach innen abzuwehren, wird hier der Versuch gemacht, die Grundaufgabe der Kirche, „Zeichen und Werkzeug“ des Heils zu sein (LG 1), im Kontext der Existenz stabiler demokratischer Gesellschaften, der gerade erst abgeschlossenen Dekolonisierung und einer Welt- und Völkerpolitik, die auf die Menschenrechte bezogen ist und durch internationale Organisationen gestaltet wird, zu beschreiben, indem an die Kultur der Freiheit angeknüpft wird. Der normative Kern dieses Bemühens wird in der Anerkennung der theologisch interpretierten personalen Würde des Menschen gesehen (GS 12–18). Am ausdrücklichsten und wahrscheinlich auch mit den weitreichendsten Folgen wird diese Reflexion über die Erfahrung, sich als Kirche in der Moderne vorzufinden, in der Pastoralkonstitution und in der Erklärung über die Religionsfreiheit vorangetrieben.

Dieses Wagnis eingegangen zu sein und – wie man vermuten kann – dadurch einer viel heftigeren Erosion zuvorgekommen zu sein, ist ein großes Verdienst dieses Konzils, das von vornherein seine Aufgabe nicht darin sehen wollte, irgendwelche Lehrstreitigkeiten zu klären, sondern sich seiner eigenen Aufgabe in der veränderten Welt zu vergewissern, und das dadurch zu einem Zeichen von Hoffnung und Freiheit mit großer Strahlkraft (weit über den katholischen Bereich hinaus und selbst für einen 14- bis 18-jährigen Schüler wie mich) werden konnte. Und man wird gern und mit einem gewissen Stolz Franz-Xaver Kaufmann zustimmen, wenn er feststellt, dass „keine andere Weltreligion [...] eine vergleichbare kollektive Auseinandersetzung mit der Moderne auch nur versucht, geschweige denn ein vergleichbar eindruckliches Ergebnis erzielt“¹¹ hat.

Zugleich hat dieses Konzil aber nur erste Schritte auf diesem Weg getan. Vieles wurde nicht zu Ende gebracht, manches ist Fragment geblieben. Der Versuch, im Interesse der Einheit reale Spannungen durch textliche Kompromisse für die je andere Seite akzeptabel zu machen, hat Ambivalenzen hinterlassen, die Stoff für die Auseinandersetzungen heute geben. Und es kann auch nicht verschwiegen werden, dass es in der nachkonziliaren Entwicklung nicht wenige Versuche gegeben hat, vor allem die innerkirchlichen Formen der Kultur der Freiheit zu disziplinieren. Erinnerung sei an die Auseinandersetzungen um die lateinamerikanische Befreiungstheologie, um die Grundlagen der Moraltheologie, um

¹⁰ Nach *J. Gabriel*, Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von *Gaudium et spes*, in: *J. Tück* (Hg.), Erinnerung an die Zukunft, Freiburg i. Br. 2012, 537–553, hier: 539f.

¹¹ *F.-X. Kaufmann*, Zur Einführung. Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils, in: Ders.; *A. Zingerle* (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn u. a. 1996, 9–34, hier: 31.

Möglichkeiten des Zugangs von Frauen zu Weiheämtern, um pastorale Wege der Ortskirchen etwa in Fragen des Umgangs mit Schwangerschaftskonflikten.

Insofern ist der Impuls, den das Konzil in Gang gebracht hat, sicher noch nicht abgegolten oder zu Ende gebracht. Der erstaunliche Satz, den Karl Rahner (1904–1984) beim Festakt zum Abschluss des Konzils im Dezember 1965 hier in München gesagt hat, ist aktueller denn je: „Das Konzil hat einen Anfang für den *aggiornamento*, für die Erneuerung gesetzt, ja sogar für die immer fällige Buße und Bekehrung: den Anfang des Anfangs. Das ist viel. Aber eben nur den Anfang des Anfangs. [...] Die Kirche hat sich zu einer Aufgabe bekannt, aber sie muss erst noch erfüllt werden. Und diese Kirche [...] sind wir alle selber.“¹²

Fünfzig Jahre später ist das nicht so zu verstehen, als gehe es vor allem darum, die Texte des Konzils als in jeder Hinsicht unüberholbar auf den Sockel zu stellen. Vielmehr geht es darum, das Grundanliegen des Konzils, nämlich die Botschaft des Evangeliums auf den Kontext des Heute zu beziehen, fortzusetzen und dabei der Spur von Menschenwürde, Menschenrechten, freiheitsfördernden Lebensbedingungen und geschwisterlichem Frieden zu folgen.

In the modern era, freedom has been deemed to be the main destiny of man. However, the scepticism against freedom that used to prevail in the Catholic Church was to be overcome only with the Second Vatican Council. Our deliberations start with the “felt” experience of freedom (1), and then move on to investigating the true role that the theme of freedom plays in the conciliar documents. (2) Afterwards, the most important items on the freedom agenda – which has troubled and challenged Christianity as a characteristic of its identity and means of differentiation from the outside world at least since the times of St. Paul – shall be approached: Freedom of conscience (3), freedom of religion (4) and a freedom-oriented society (5) make the question of freedom within the institutionalized church and its relations appear rather urgent.

Fundstück aus den Jahren vor dem Konzil

„Das Gespräch über die Freiheit in der Kirche wird heute an vielen Stellen geführt, nicht immer in einer guten Atmosphäre. Manche haben Angst davor, vor allem es in der Öffentlichkeit zu führen. Das Wort von der Freiheit, meinen sie, ist so leicht missverständlich. Um solche Missverständnisse abzuschirmen, bedürfe es sozusagen im gleichen Atemzug der Versicherung, dass selbstverständlich nicht die Freiheit im Sinne der Willkür gemeint sei, nicht eine schrankenlose Freiheit, nicht eine Freiheit, die im Gegensatz stehe zu Bindungen, Traditionen, Ordnungen, Institutionen, Autoritäten – als ob

¹² K. Rahner, *Das Konzil – ein neuer Beginn*. Mit einer Hinführung von Karl Kardinal Lehmann, hg. von A. R. Batlogg und A. Raffelt, Freiburg u. a. 2012, 37.

nicht jedes einzelne auch dieser Worte ebenso dem Missverständnis ausgesetzt, ebenso abschirmungsbedürftig wäre! Das Wort von der Freiheit, meinen sie, besonders von der Freiheit in der Kirche, werde so leicht missbraucht; es verdecke gar leicht eine innere Aufsässigkeit, mancherlei Formen des Ressentiments, zumal des laikalen oder anti-klerikalen; es rieche so leicht nach Individualismus und Subjektivismus, wenn nicht gar nach einem protestantischen Kirchenbegriff – wiederum als ob nicht hinter dem Schweigen über die Freiheit, hinter der Angst, von ihr zu reden, sich genau so schlimme Dinge verstecken könnten! Die Rede von der Freiheit in der Kirche, so befürchten manche, gefährde gar leicht die Einheit der Gläubigen in dieser Welt, in der die streitende Kirche unter dem lebensnotwendigen Gesetz der Disziplin jeder Streitmacht stehe – wiederum als ob nicht beim Schweigen über die Freiheit, und das gerade heute nach der Fülle falscher und einseitiger Einheitsparolen, der rechte Sinn und die rechte Gestalt der Einheit in der Kirche gefährdet werden könnten! Allzu leicht, so befürchten andere, schleiche sich auch in die Rede von der Freiheit, zumal die Forderung nach der Freiheit das Gift des »Liberalismus« in das kirchliche Denken und Handeln – als ob nicht die Gefahr des Liberalismus ebenso wüchse, wenn es den »Liberalen« überlassen bleibt, allein groß von der Freiheit zu denken, zu reden und sich immer wieder zu ihr zu bekennen! Dann erscheint es geradezu als unglaubwürdig, wenn ausgerechnet die Kirche als Verkünderin und Hüterin der Freiheit, nicht nur der Freiheit für sich, nicht nur der Freiheit der Menschen im weltlichen Bereich auf Grund ihrer erlösenden Botschaft, sondern auch als Verkünderin der Freiheit in ihr selbst auftritt.“

(aus: J. B. Hirschmann SJ, Die Freiheit in der Kirche, in: StZ 161 [1957], 3)