

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine veröffentlichte Manuskriptfassung des Titels „Bedingungslose Achtung der Freiheit. Autonomie und Freiheit des Gewissens in der Lehre des Konzils und in der nachkonziliaren Moraltheologie“ von Michael Rosenberger in der Buchreihe *Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge* (<https://doi.org/10.3726/978-3-653-03784-5>).

© Peter Lang, 2014.

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team

Bedingungslose Achtung der Freiheit

Autonomie und Freiheit des Gewissens in der Lehre des Konzils und der nachkonziliaren Moraltheologie

„Niemanden hatten die Menschen einen so wachen Sinn für Freiheit wie heute, und gleichzeitig entstehen neue Formen von gesellschaftlicher und psychischer Knechtung.“ (GS 4) So lautet eines von acht Gegensatzpaaren, mit denen das II. Vatikanische Konzil die Zeichen der Zeit umreißt, nach denen zu forschen und die zu deuten es als Aufgabe der Kirche betrachtet. Jedes Gegensatzpaar beginnt mit einer Anzeige von Fortschritt und Wachstum („immer mehr“, „immer tiefer“, „Schritt für Schritt“, „zunehmend“, „besser“) oder einem verborgenen Superlativ („niemanden so... wie“), um die Gegenwart von allen ihr vorangehenden Epochen der Menschheitsgeschichte abzuheben. Dann wird zunächst eine erfreuliche Entwicklung genannt, ehe deren unerfreuliche Gegenentwicklung beschrieben wird. „Niemanden hatten die Menschen einen so wachen Sinn für Freiheit wie heute“ (GS 4) ist folglich als uneingeschränkt positive Einschätzung des Konzils zu verstehen. Diese wird kontrastiert mit der harten Realität der Knechtung von Menschen, die das Konzil nicht übersieht, sondern ebenso als Zeichen der Zeit wahrnehmen will¹.

Diese Einschätzung untermauert GS 55, wo es noch viel euphorischer heißt: „Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit, was ohne Zweifel für die geistige und sittliche Reifung der Menschheit von größter Bedeutung ist. Diese tritt noch deutlicher in Erscheinung, wenn wir uns die Einswerdung der Welt und die uns auferlegte Aufgabe vor Augen stellen, eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit aufzubauen. So sind wir Zeugen der Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht.“ Den Sinn für Freiheit und Autonomie „und zugleich für Verantwortlichkeit“ als Zeichen eines neuen Humanismus zu bezeichnen – das lässt sich kaum überbieten. Gerade in den Bedrohungen der Freiheit, in den Knechtungen von Menschen durch Menschen traut das Konzil der Menschheit als Gottes guter Schöpfung einiges zu.

Diese unumschränkt positive Sicht des modernen Freiheitssinns war und ist in der katholischen Kirche keine Selbstverständlichkeit. Vielmehr handelt es sich um eine mühsam errungene und bis heute gefährdete Position kirchlichen Lehrens. Wie also steht die Kirche zur Freiheit – und namentlich zu ihren beiden „Kronjuwelen“, den Menschenrechten der Glaubens- und Gewissensfreiheit? Nach einem kurzen Durchgang durch die Vorgeschichte des II. Vaticanums soll im zweiten Schritt dessen Positionsbestimmung ausführlich analysiert werden, ehe schließlich in mehreren Teilschritten die nachkonziliare Entwicklung sowohl in der Moraltheologie als auch in den lehramtlichen Äußerungen dargestellt wird.

1. Die lange kirchliche Ablehnung der Freiheitsrechte

Die modernen Freiheitsrechte haben eine lange Vorgeschichte, die im engeren Sinne mit der Reformation beginnt. Doch ihr Durchbruch vollzieht sich in Europa 1789 mit der Französischen Erklärung der Menschenrechte. Die Reaktion der Kirche auf diesen gewaltigen geistes- und rechtsgeschichtlichen Umbruch wird gewöhnlich in drei Perioden unterschieden²: Die Phase harten, unnachgiebigen Widerstands, die Phase der Differenzierung und Annäherung und schließlich die Phase der Bejahung und des aktiven Eintretens der Kirche für die Menschenrechte.

Die Französische Revolution war von ihrer Idee her betont antikirchlich, später sogar antichristlich, und pervertierte in vieler Hinsicht ihre eigene Lehre der Freiheit und Gleichheit aller Menschen. Angesichts dessen mag es verständlich sein, dass die Kirche in einer *ersten Phase* mit vergleichbarer

¹ Schon durch die Tatsache, dass es sich um Antagonismen handelt, wird ersichtlich, dass der besonders von deutschsprachigen Konzils- wie Nachkonziltheologen kritisierte naive Optimismus von GS ein Phantasma darstellt. Vgl. Routhier, Werk, 159.

² Z. B. Isensee, Kritik, 140; Siebenrock, Kommentar, 145-152.

Härte reagiert. Pius VI. lehnt in seinem Breve „Quod aliquantum“ 1791 die Religionsfreiheit und die allgemeinen Freiheitsrechte pauschal als sinnwidrig und ungeheuerlich ab. Pius VII. greift in seinem 1814 verfassten Apostolischen Brief „Post tam diurnas“ die Glaubens- und Pressefreiheit scharf an. Mit ihnen werde die Wahrheit dem Irrtum gleichgestellt und dieser begünstigt. Gregor XVI. versteigt sich 1832 in seiner Enzyklika „Mirari vos“ sogar zu der Behauptung, die Gewissensfreiheit zu fordern sei „Wahnsinn“. Dies bekräftigt und wiederholt Pius IX. in der 1864 Enzyklika „Quanta cura“: Religions-, Gedanken- und Meinungsfreiheit verdürben die Sitten der Menschen und verbreiteten die „Seuche des Indifferentismus“. – Insgesamt gesehen ist die päpstliche Kritik der ersten Phase auf die Freiheitsrechte konzentriert. Josef Isensee weist darauf hin, dass das eigentliche Problem im Zusammenprall zweier Weltbilder liegt. Diese skizziert er stichwortartig folgendermaßen: Theonomie versus Autonomie; Wahrheit versus Freiheit; ein von der Kirche geleiteter Staat versus ein säkularer Staat; Gleichheit der Gotteskindschaft versus politische Gleichheit. Erst mit dem II. Vatikanischen Konzil wurden diese Antinomien aufgehoben und einer fruchtbaren Synthese zugeführt.

1888 verfasst Leo XIII. die Enzyklika „Libertas praestantissima“. Mit ihr zieht ein neuer Stil in die kirchliche Verkündigung der Soziallehre ein, der die *zweite Phase* markiert: Von der Diktion her ruhig, sachlich argumentierend und begrifflich sehr genau differenzierend, entwickelt Leo seine Gedanken: Freiheit dürfe nicht als maß- und schrankenlose Freiheit verstanden werden, es gäbe kein „natürliches“ Recht auf Meinungsfreiheit. Solange die Freiheit freilich das sittlich Gute fördere, sei sie zu achten. Implizit gesteht Leo damit zu, dass die Freiheit einen guten, wertvollen Kern habe und keinesfalls nur das Einfallstor des Bösen in die Welt ist. Den Liberalismus bezeichnet er jedoch als „Feind der Freiheit“, weil er das Gesetz leugne, das über der Freiheit stehe, und behaupte, „jeder sei sich selbst Gesetz“ (LP 15). Insofern markiert die Lehre Leos „Höhepunkt wie Peripetie“ der Stellung der Kirche zu den Menschenrechten³: In seinen Enzykliken finden wir die differenzierteste Kritik am Liberalismus. Doch gerade dadurch tut sich ein Ansatz zur Annäherung auf.

Dennoch bedarf es eines weiteren halben Jahrhunderts, bis das kirchliche Lehramt sich aktiv und offensiv auf die Freiheitsrechte beruft. Letztlich sind es die Gräueltaten der nationalsozialistischen Diktatur und das Elend des II. Weltkrieges, die den entscheidenden Anstoß geben. Seit 1941 rekurrieren die Weihnachtsbotschaften Pius' XII. auf Menschenwürde und politische Teilhaberechte. Von da ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Enzyklika „Pacem in terris“ von Johannes XXIII. im Jahr 1963, die ausdrücklich die Gewissensfreiheit und die Religionsfreiheit fordert (PT 12; 14) und so die *dritte Phase* der kirchlichen Bejahung der Freiheitsrechte einläutet.

2. Die Lehre des Konzils über Freiheit und Autonomie

Gerade mit Blick auf seine Haltung zu den Freiheitsrechten verdankt das Konzil seinem Initiator Johannes XXIII. unschätzbar viel. Meines Erachtens müsste die Konzilsinterpretation sich viel stärker an Form und Inhalt der Lehre dieses Papstes orientieren, um die Konzilsimpulse in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen⁴. – In vier Schritten möchte ich die Lehre des Konzils über den Respekt vor Freiheit und Autonomie entfalten: Von der Autonomie der gesellschaftlichen Sachbereiche, einem bereits in der mittelalterlichen Theologie etablierten Theorem, komme ich über die Autonomie des Subjekts, einem der Aufklärung geschuldeten Gedanken, zu Glaubensfreiheit einerseits und Gewissensfreiheit andererseits.

2.1 Die Autonomie der gesellschaftlichen Sachbereiche

Begrifflich kennt die mittelalterliche Theologie und Philosophie keine Bedeutung einer personalen und erst recht nicht einer politischen Autonomie. Wohl aber spielt der Gedanke der Eigengesetzlichkeit des innerweltlich Seienden eine Rolle. Zwei Aspekte der Schöpfungstheologie führen zu diesem Gedanken: Erstens wird das Schöpferhandeln Gottes als Entlassen des Geschaffenen in seine Eigen-

³ Isensee, Kritik, 140.

⁴ Im Motu proprio „Porta Fidei“ Benedikts XVI. zum Jahr des Glaubens, das am 50. Jahrestag der Konzilsöffnung beginnen und ein Jahr später enden soll, wird der Papst, der das Konzil eröffnete, mit keinem Wort erwähnt – weder im Haupttext noch durch ein Zitat. Johannes Paul II. hingegen wird dreimal im Haupttext erwähnt und viermal zitiert, Paul VI. einmal im Haupttext erwähnt und zweimal zitiert.

ständigkeit verstanden. Der schöpferisch tätige Gott setze die geschaffenen Dinge außerhalb seiner selbst, als sein Gegenüber, und stelle sie damit in eine ihnen eigene „Freiheit“. Zweitens könne der Mensch mittels seiner Vernunft die Eigengesetze der Welt entdecken und entsprechend verantwortlich handeln.

In GS 36 knüpft das Konzil an diese alte Tradition neu an: „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 Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss. Vorausgesetzt, dass die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben. Ja wer bescheiden und ausdauernd die Geheimnisse der Wirklichkeit zu erforschen versucht, wird, auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist, von dem Gott an der Hand geführt, der alle Wirklichkeit trägt und sie in sein Eigensein einsetzt. Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern. Durch die dadurch entfachten Streitigkeiten und Auseinandersetzungen schufen sie in der Mentalität vieler die Überzeugung von einem Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft...“

In diesem langen Abschnitt vollzieht das Konzil zwei zentrale Schritte: Einerseits erkennt es *deskriptiv* die Autonomie der „Sachbereiche“, in Luhmann’scher Diktion könnte man auch sagen: der „Teilsysteme“, an und begründet sie schöpfungstheologisch. Andererseits gesteht das Konzil *normativ* den jeweils korrespondierenden Wissenschaften und (Kultur-) „Techniken“ die eigengesetzliche Erforschung und Gestaltung (!) der Teilsysteme an – unter der einzigen Bedingung, dass sie ihre genuine Kompetenz nicht überschreiten und ihrerseits die spezifischen Teilsysteme von Moral und Glauben achten.

Dieser rote Faden autonomer Teilsysteme, den das Konzil in GS 36 ausspannt, durchzieht sämtliche Dokumente. Er mündet in die Forderung von

- Forschungs- und Wissenschaftsfreiheit: GS 36; 59; 62
- Freiheit der Kunst: SC 123; IM 6; GS 59; 62
- kultureller Freiheit und Selbstbestimmung: GS 56; GS 59
- Freiheit der Eltern in der Kindererziehung: GE 6; DH 5
- politischer und demokratischer Freiheit: GS 75
- Presse- und Informationsfreiheit: IM 12

Die Leitlinie des Konzils ist dabei, diese Freiheiten nicht nur passiv zu respektieren, sondern aktiv in Theologie und Pastoral aufzunehmen (SC 123; GS 62 u. a.).

Wohlgemerkt lässt sich die Autonomie der Sachbereiche allein mit mittelalterlicher Theologie begründen. Der Knackpunkt moderner Freiheitsdiskurse aber ist die Autonomie des Subjekts, die in der Aufklärung zum Angelpunkt anthropologischer und ethischer Überlegungen wird. Wir werden also prüfen müssen, wie sich das Konzil zu dieser radikaleren Sicht der Autonomie verhält.

2.2 Die Autonomie des Subjekts

Die entscheidende Rezeption des subjektorientierten Autonomiebegriffs der Aufklärung erfolgt in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*. Schon in GS 20 wird der moderne Atheismus kritisiert, weil er Autonomie so verstehe, dass sie die Abhängigkeit von bzw. Verwiesenheit auf einen Schöpfer ausschließe, und Freiheit so, dass der Mensch zum Schöpfer seiner eigenen Geschichte werde. Die Kritik richtet sich also nicht gegen den Gedanken der Subjektautonomie als solchen, sondern gegen dessen verengte Interpretation. In Auflösung der doppelten Negation des Konzilstextes könnte man sogar sagen: Der Glaube an die Verwiesenheit des Menschen auf seinen Schöpfer schließt eine recht verstandene Autonomie der Person ein!

Explizit geht diesen Schritt GS 41, wo der innere Konnex zwischen Autonomiedenken und Glaube aufgewiesen wird: „Durch kein menschliches Gesetz können die personale Würde und die Freiheit des Menschen so wirksam geschützt werden wie durch das Evangelium Christi, das der Kirche anvertraut ist. Diese Frohbotschaft nämlich verkündet und proklamiert die Freiheit der Kinder Gottes; sie verwirft jede Art von Knechtschaft, die letztlich aus der Sünde stammt; sie respektiert sorgfältig die Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung (...). Wenn auch derselbe Gott Schöpfer und Erlöser ist, Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte, so wird doch in eben dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und in ihr befestigt. Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert. Freilich muss diese Bewegung vom Geist des Evangeliums erfüllt und gegen jede Art falscher Autonomie geschützt werden.“ Mit diesen Aussagen stellt sich die Kirche an die Spitze der Menschenrechtsbewegung und erklärt die Autonomie des Menschen zum Fluchtpunkt ihrer pastoralen Bemühungen. Die Abkehr von der Lehre des 19. Jh. könnte nicht totaler sein.

Dass dies einschneidende Konsequenzen für den Staat, aber auch die Kirche selber hat, scheint den Konzilsvätern zumindest punktuell bewusst geworden zu sein: GS 75 betont, dass die Beziehung zwischen Gemeinwohl und Subjektautonomie verschieden bestimmt werden könne, die Beschränkung der grundlegenden Rechte aber bestenfalls als *ultima ratio* und zeitlich sehr begrenzt erlaubt sei.

Einmal blitzt auch die Konsequenz für den Umgang der kirchlichen Amtsträger mit den ihnen anvertrauten Menschen auf, und zwar in dem relativ „frühen“ Text LG 37: „Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern... und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen... Die gerechte Freiheit, die allen im irdischen bürgerlichen Bereich zusteht, sollen die Hirten sorgfältig anerkennen.“ Sowohl im innerkirchlichen als auch im gesellschaftlichen Bereich sollen kirchliche Amtsträger die verantwortliche Ausübung der Freiheit aller Getauften also nicht nur passiv respektieren, sondern sogar aktiv fördern.

Wie ernst es die Kirche aber mit der erstmals in dieser Deutlichkeit bejahten Subjektautonomie meinte, muss sich v.a. in zwei Konfliktfeldern zeigen: Im Umgang mit den beiden „Zwillingschwestern“ Glaubensfreiheit und Gewissensfreiheit.

2.3 Die Glaubensfreiheit: Die Erklärung *Dignitatis Humanae*

Im Falle der Religionsfreiheit liegt die bemerkenswerte Situation vor, dass wir eine eigene Erklärung des Konzils ausschließlich zu dieser Frage besitzen. Bei genauem Hinsehen könnte man sogar von drei Konzilsdokumenten sprechen, die sich diesem Themenkomplex widmen: Denn neben der Erklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae*, die an die staatlichen Autoritäten adressiert ist, klären das Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio* und die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Weltreligionen *Nostra Aetate* letztlich auch die Einstellung der Kirche zur Religionsfreiheit. Für unsere Reflexion soll der Blick auf *Dignitatis Humanae* genügen. In Orientierung an Pietro Pavan und Gilles Routhier⁵ möchte ich zunächst einige zentrale Schritte seiner Entstehung nachzeichnen, ehe ich Kernpassagen inhaltlich auslege.

1962 in der Vorbereitungsphase wird in den beiden *Schemata über die Kirche* noch klar an der klassischen Unterscheidung festgehalten: Für mehrheitlich katholische Länder solle es kein Recht der anderen Konfessionen oder Religionen auf Religionsfreiheit geben, sondern nur die Möglichkeit des Staates, diese aus Gemeinwohlüberlegungen zu tolerieren. In mehrheitlich nichtkatholischen Ländern sehen die *Schemata* eine unaufgebbare Pflicht des Staates, der katholischen Kirche alle denkbaren Freiheiten einzuräumen.

Dieser Forderung einer privilegierten Rechtsstellung der katholischen Kirche gegenüber anderen Religionsgemeinschaften setzt das 1960 neu gegründete Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen (dessen treibende Kräfte, die Kardinäle Augustin Bea, Deutschland, Johannes Willebrands, Utrecht und Emiel-Jozef De Smedt, Brügge, allesamt aus dem Kerngebiet der Reformation kommen)

⁵ Pavan, Kommentar, 708-711; Routhier, Werk, 74-142.

am 19.11.63 in seinem Entwurf für ein *Dekret über den Ökumenismus im Kapitel V* eine alternative Sicht entgegen, die eine Gleichbehandlung aller Glaubensgemeinschaften vor dem Staat vorsieht. Motivation ist schlicht die Erfahrung, dass die traditionelle Position der katholischen Kirche den ökumenischen Dialog enorm erschwert. Man möchte ein (überflüssiges) Hindernis der Ökumene aus dem Weg räumen.

Schon bald merkt man aber, dass eine nur praktische Anerkennung der allgemeinen Religionsfreiheit und deren beiläufige Einordnung im Ökumenismusdekret dem Gewicht des Themas nicht gerecht wird. Daher bittet die zentrale Koordinierungskommission am 18.4.64 das Einheitssekretariat, eine eigenständige *Erklärung über die Religionsfreiheit* zu erstellen. Noch deren *Zweites Schema* („*Declaratio prior*“) ist weitgehend identisch mit dem früheren Kapitel V des Entwurfs für das Ökumenismusdekret. Erst das *Dritte Schema* („*Textus emendatus*“) vom 17.11.64 setzt neu an. Wie später in der Pastoralkonstitution ist nun der Ausgangspunkt ein Zeichen der Zeit: Das neuzeitliche größere Bewusstsein der Menschenwürde und der daraus resultierenden Freiheitsrechte. Ausgehend von diesem wird eine philosophische und theologische Begründung und Bestimmung der Religionsfreiheit vorgenommen und damit methodisch betrachtet die entscheidende Weichenstellung zu einem induktiven Vorgehen vollzogen. Wie revolutionär die neue Sicht der Religionsfreiheit damals war, erkennt man daran, dass der Präsidialrat des Konzils am 19.11.64 die beantragte Abstimmung über das Dritte Schema trotz großen Unmuts der Mehrheit aus Angst vor einem Scheitern verschiebt und schriftliche Stellungnahmen bis zum 31.1.65 ermöglicht.

Auf der Basis der eingehenden Stellungnahmen erarbeitet das Sekretariat für die Einheit der Christen bis zum 27.5.65 ein *Viertes Schema* („*Textus reemendatus*“), das Aufbau und Hauptlinien des Dritten Schemas beibehält, aber in der Substanz wesentlich verbessert wird. Es stellt gleich zu Beginn seine inhaltliche Begrenzung auf die äußere Gewissens- und Glaubensfreiheit fest und betont, dass es zur Frage nach der wahren Religion nichts sagen möchte⁶. Seine Perspektive ist eine ethische, keine dogmatische.

Die Plenardebatte über dieses Schema gleich zu Beginn der vierten Sitzungsperiode vom Donnerstag, 16.9.65 bis Montag, 20.9.65 gehört zu den bewegtesten des gesamten Konzils. Sofort fahren die Gegner der Erklärung schwere Geschütze auf⁷: Es fehle die Entfaltung der moralischen Freiheit; die Treue zur Tradition sei fraglich; besser spreche man von Toleranz (Duldung) als von Freiheit anderer Religionen; der Entwurf leiste dem Subjektivismus und Indifferentismus Vorschub: „Die Weiterentwicklung der traditionellen katholischen Lehre schien das Schreckgespenst schlechthin zu sein.“⁸ „Im Hintergrund zeichneten sich die Silhouette des Syllabus von Pius IX. sowie die verschiedenen Lehrverurteilungen der nachfolgenden Päpste ab.“⁹

Zu dieser scharfen und fundamentalen Opposition eines Teils der Väter tritt das Problem, dass die Trennungslinie zwischen Befürwortern und Gegnern der Erklärung anders verläuft als bei anderen Texten: Viel stärker als sonst tritt die eigene kirchliche Situation in den Vordergrund. Bischöfe aus mehrheitlich katholischen Ländern sind stark dagegen, jene aus mehrheitlich protestantischen und aus kommunistischen Ländern großenteils dafür. Befürworter wie Gegner waren also zur Neuformierung gezwungen.

So herrscht am Wochenende (Samstag, 18.9. und Sonntag, 19.9.) tiefe Unsicherheit, ob überhaupt abgestimmt werden solle¹⁰, und „beklemmende Ungewissheit“¹¹ über den Abstimmungsausgang. Dennoch drängt das Einheitssekretariat auf eine Abstimmung – Kardinal Bea ist sehr optimistisch. Doch Papst und Präsidialrat sind unschlüssig.

Montag, der 20., beginnt mit der klarsten aller Reden zur Religionsfreiheit von Kardinal Joseph LeFebvre aus Bourges: „Einer nach dem anderen wurden alle Einwände mit einer geradezu verblüffenden Selbstverständlichkeit entkräftet.“¹² Es folgen weitere bedeutende Reden zugunsten des vorliegenden

⁶ So auch Kardinal Emiel-Jozef de Smedt, Brügge, bei seiner vorstellenden Relatio am 15.9.65.

⁷ Vgl. Routhier, Werk, 80f.

⁸ Routhier, Werk, 81.

⁹ Routhier, Werk, 86.

¹⁰ Routhier, Werk, 96-104.

¹¹ Pavan, Kommentar, 708.

¹² Routhier, Werk, 105.

Entwurfs, insbesondere von Kardinälen, die persönlich unter dem Mangel an Religionsfreiheit leiden wie die Kardinäle Beran von Prag und Wyszynski von Warschau. So kippt die Stimmung: „In dem Maße, wie die Debatte voranschritt, schien die Mehrheit Gestalt zu gewinnen und sich zu vergrößern.“¹³ Die Argumente der Opposition sind erschöpft, ihre weitere Wiederholung wäre kontraproduktiv gewesen.

Noch während der Debatte des 20.9. schickt Paul VI. an das Präsidium eine Notiz, dass er eine Abstimmung wolle¹⁴. Aber am Abend beschließen die Leitungsorgane, dem Wunsch des Papstes nicht zu folgen. „Doch damit war die Rechnung ohne die Initiativbereitschaft Pauls VI. gemacht“¹⁵. Am Dienstag, 21.9. um 9 Uhr lädt Paul VI. die führenden Kardinäle zum Gespräch und verlangt eine Abstimmung – die dann auch zugesagt wird: Um 10.30 Uhr endet die Debatte trotz langer Rednerliste abrupt und es folgt die Abstimmung über die grundsätzliche Linie des Dokuments: 1997 von 2222 Anwesenden stimmen mit „placet“ – viel mehr als erwartet. „Die Opposition ... hatte sich nun als Papiertiger offenbart... Außerdem muss man... zu der Folgerung kommen, dass Paul VI.... die Gefühle der Versammlung besser wahrnahm als die Leitungsorgane des Konzils...“¹⁶

Man muss freilich einräumen, dass Paul VI. unter einem besonderen Druck stand: Nur zwei Wochen später, am 4.10.65, wollte er vor der UNO in New York reden. Wäre der Entwurf der Erklärung über die Religionsfreiheit nicht oder mit schlechtem Ergebnis abgestimmt gewesen, wäre das für ihn ein Fiasko gewesen – wollte er doch zeigen, dass die Kirche sich in den Dienst aller Menschen der Völkergemeinschaft stellt. So aber flog er mit einer Morgengabe nach New York und erfuhr eine begeisterte Aufnahme. Umgekehrt bereiteten ihm die Konzilsväter bei seiner Rückkehr nach Rom im Petersdom einen triumphalen Empfang. Allen war die Erleichterung anzusehen, dass die Kirche einen entscheidenden Schritt auf die Welt zu gemacht hatte.

Noch ehe die Opposition sich formiert hat, stellt das Einheitssekretariat am 22.10.65 selbst eine Unterkommission zusammen, die das *Fünfte Schema* („Textus recognitus“) erarbeitet. Dieser Text enthält zahlreiche kleine Verbesserungen, aber auch manches Entgegenkommen gegenüber den Traditionalisten. Doch die heftige Gegenwehr der Opposition lässt nicht nach. Mit Engelsgeduld fügt man am 9.11.65 einige ihrer Modi in das *Sechste Schema* („Textus denuo recognitus“) ein. Schließlich kommt es am 19.11.65 zur Endabstimmung mit 1954 Ja, 249 Nein, 13 Ungültig, und am 7.12.65 zur Promulgation von „Dignitatis Humanae“ mit 2308 Ja, 70 Nein, 8 Ungültig. Repräsentativ für das überwältigend positive Presseecho schreibt Vittorio Gorresio in der Turiner Tageszeitung La Stampa am 9.12.65: „Das Schema... stellt schon allein einen echten Fortschritt in der Lehre dar, vielleicht den größten und charakteristischsten, den das Konzil gemacht hat.“¹⁷

Schauen wir nun auf den Text von „Dignitatis Humanae“ selbst: Schon der Titel deutet an, dass es dem Konzil um mehr geht als das Ertragen eines unabänderlichen Übels, mithin um mehr als Toleranz. Die Religionsfreiheit ist ein Gut, ein unverlierbares Menschenrecht, das in der Menschenwürde verankert ist¹⁸. Achtung der Menschenwürde bedeutet eo ipso auch Achtung der Religionsfreiheit.

DH 1 setzt gleich im ersten Satz bei einem Zeichen der Zeit an – dem wachsenden Bewusstsein der menschlichen Würde und der damit verbundenen Forderung von immer mehr Menschen, dass die (Gewissens- und Glaubens-) Freiheit jedes und jeder Einzelnen vom Staat geachtet werden soll. Damit sieht das Konzil das Gespür der Menschen als einen zentralen theologischen Ort an, der in diesem Fall eher als das Lehramt eine wichtige Wahrheit erkannt hat¹⁹.

Um auf die Opposition in der Konzilsaula zuzugehen, wehrt der Text gleich zu Beginn drei denkbare Missverständnisse ab²⁰: Durch Bekräftigung der Pflicht aller Menschen, die Wahrheit redlich zu suchen, entkräftet das Konzil erstens den Vorwurf des Relativismus. Durch den Verweis darauf, dass

¹³ Routhier, Werk, 108.

¹⁴ Routhier, Werk, 112-124.

¹⁵ Routhier, Werk, 116.

¹⁶ Routhier, Werk, 124.

¹⁷ Zitiert in der Übersetzung von Pavan, Kommentar, 711.

¹⁸ Siebenrock, Kommentar, 167-169.

¹⁹ Siebenrock, Kommentar, 169-173.

²⁰ Pavan, Kommentar, 712-714.

man die Rechte der Kirche keinesfalls aufgeben, wird zweitens die Befürchtung eines unterschweligen Laizismus abgewehrt. Und mit dem Hinweis auf die Absicht des Konzils, die „Lehre der neueren Päpste... weiterzuführen“, werden drittens Kontinuität (zu den letzten Päpsten) und Diskontinuität der kirchlichen Lehre (zu den früheren Päpsten) gleichzeitig eingeräumt.

Der folgende Abschnitt DH 2 sieht die Religionsfreiheit als einen Spezialfall der Gewissensfreiheit. Es sei eine Konsequenz der Würde des Menschen, sich vernünftig und frei selbst zu bestimmen. Verantwortung könne der Mensch überhaupt nur übernehmen, wenn ihm Freiheit eingeräumt werde. Keiner dürfe also gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln, keinem dürfe verboten werden, seinem Gewissen zu folgen – innerhalb der gebührenden Grenzen. Ausdrücklich betont DH 2, dass der Missbrauch der Freiheit das Recht auf deren bedingungslose Anerkennung nicht aufhebe²¹. Der tiefste Grund der Gewissens- und Religionsfreiheit ist das Suchen der Wahrheit. Dies ist unter Zwang nicht möglich – und deshalb muss die Freiheit als ein Vertrauensvorschuss gesehen werden, den man nicht verspielen kann. Die Behauptung von Pietro Pavan, „dass die Probleme des wahren oder irrigen, richtigen oder falschen Gewissens in dem Dokument überhaupt nicht berührt werden,“²² würde ich allerdings nicht bestätigen: Denn die Lehre vom irrenden Gewissen (etwa in ihrer klassischen Form bei Thomas von Aquin, *De Veritate* 17) richtet sich ebenso wie DH 2 an die staatlichen und kirchlichen Autoritäten, die das Gewissen des Einzelnen selbst im Irrtumsfall bedingungslos zu respektieren haben. Nie war die Lehre vom irrenden Gewissen dazu gedacht, den Irrenden zu korrigieren, sondern die Autoritäten in die Schranken zu weisen. So gesehen ist DH sehr traditionell und greift alte, vergessene Wahrheiten wieder auf.

Wo aber ist dann die notwendige Grenze der Gewissens- und Religionsfreiheit? Wann muss der Staat das aktive Handeln von Menschen unterbinden, obwohl sich diese auf ihr Gewissen berufen? Diese knifflige Frage behandelt das Konzil in DH 7²³. Es befindet sich dabei in einer Zwickmühle: Wenn es der Freiheit zu enge Grenzen zieht, dann öffnet es dem Willkürstaat Tür und Tor; zieht es hingegen zu weite Grenzen, dann ebnet es dem religiösen oder ethischen Fanatismus den Weg. Der erste Vorschlag für die Formulierung des begrenzenden Regulativs lautete: Die Glaubens- und Gewissensfreiheit endet dort, wo das Gemeinwohl Schaden nimmt – doch dieser (im Kern utilitaristische) Vorschlag ist der Mehrheit zu unscharf. Der zweite Vorschlag, das „objektive Ziel der Gesellschaft“²⁴ zu schützen, ist den Konzilsvätern nach einigem Nachdenken ebenfalls zu unscharf. Ein dritter Vorschlag beruft sich in Orientierung an den modernen Demokratien auf die Wahrung der öffentlichen Ordnung. Diese Formulierung wird vom Konzil angenommen und präzisiert: Die Rechte der anderen BürgerInnen, der Frieden und die öffentliche Moral – kurz: die Gerechtigkeit soll gewahrt bleiben. „Grundlage dieser Konzeption ist ein Rechtsstaat“²⁵. Die Rechtfertigungspflicht liegt bei ihm, nicht beim Menschen, der seinem Glauben folgt.

Mit der Erklärung zur Religionsfreiheit vollzieht die Kirche eine ungeheure, kaum genügend hoch einzuschätzende „kopernikanische Wende“²⁶. Denn schließlich hat sie Jahrhunderte lang gerade die Forderung nach Glaubensfreiheit aufs Heftigste bekämpft. Hier vollzieht sich ein Paradigmenwechsel, der seitdem nicht mehr in Frage gestellt wird – auch nicht im Dialog mit den Piusbrüdern. Roman Siebenrock²⁷ sieht deshalb ein neues Kapitel der Konziliengeschichte aufgeschlagen: Im II. Vatikanum erkennt er den neuen „Typus der nachkonstantinischen Konzilien, d.h. Konzilien einer freien Kirche in einer verfassungsrechtlich sich frei konstituierenden Gesellschaft.“ Und er folgert daraus: „In wohl keinem Dokument wird die Ernsthaftigkeit, mit der die katholische Kirche Kirche in der Welt von heute sein will... so deutlich.“²⁸

Lehre wie Praxis der nachfolgenden Päpste sind ohne dieses Dokument, das Montini wie Wojtyła auf dem Konzil mit vorangetrieben haben, gar nicht denkbar. Insbesondere die Anthropologie und Sozial-

²¹ Vgl. Pavan, Kommentar, 714-719; Siebenrock, Kommentar, 173-175.

²² Pavan, Kommentar, 716.

²³ Vgl. Pavan, Kommentar, 727-730; Siebenrock, Kommentar, 182-184.

²⁴ Pavan, Kommentar, 728.

²⁵ Siebenrock, Kommentar, 183.

²⁶ Siebenrock, Kommentar, 197.

²⁷ Siebenrock, Kommentar, 198.

²⁸ Ebd.

ethik Johannes Pauls II., aber auch sein Dialog mit den anderen Religionen, atmen den Geist von DH. In seiner richtungsweisenden Enzyklika „Redemptor hominis“ bezeichnet er in Nr. 17 die Religionsfreiheit folgerichtig als Maß aller Grundrechte des Menschen²⁹. Klarer kann man sich nicht zur Religionsfreiheit bekennen.

2.4 Die Gewissensfreiheit in GS 16-17

Wie steht das Konzil zur Gewissensfreiheit, wenn diese sich nicht in der spezifischen Gestalt der Religionsfreiheit, sondern im Blick auf ethische Fragen zeigt? Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es einer aufmerksamen Lektüre von GS 16 – 17. Diese beiden Abschnitte über das Gewissen bilden die Herzmitte des Ersten Kapitels der Pastoralconstitution unter der Überschrift „Die Würde der menschlichen Person“ (GS 12-22), das in der Entfaltung der Personwürde und des damit implizierten unabdingbaren Respekts vor der menschlichen Freiheit seinen Höhepunkt erreicht. GS 16-17 stehen folglich unter der umfassenden Perspektive der Gewissensfreiheit. Nicht umsonst tragen sie die Titel „*Die Würde des sittlichen Gewissens*“ und „*Die hohe Bedeutung der Freiheit*“. Ein vollständiger Gewissenstraktat ist unter dieser Maßgabe nicht zu erwarten. Dass erkenntnistheoretische, psychologische und soziologische Fragen ausgeblendet werden, ist vielmehr folgerichtig. – Im Unterschied zum vorangehenden Text, den ich auf der Basis seiner Genese ausgelegt habe, werde ich hier direkt zur Textinterpretation schreiten.

In Abweichung von der induktiven Methode des Gesamttextes der Pastoralconstitution greift GS 16 zunächst deduktiv die Impulse der Gewissenslehre der Paulusbriefe und des Thomas von Aquin auf³⁰. Dann aber orientiert sich das Konzil auf seine eigene Frage nach Würde und Freiheit des Gewissens hin, wenn es betont, dass das Gewissen alle Menschen über die Religionsgrenzen hinweg in ihrer Suche nach Wahrheit in Glauben und Sitten verbinde. Das Gewissen könne irren – es verliere seine Würde aber nur, wenn es schuldhaft nicht gebildet wurde. Ansonsten habe auch das irrende Gewissen Würde³¹.

GS 17 wendet den deduktiven Gedanken von GS 16 dann induktiv und damit stärker pastoral, indem es beim Wert der Freiheit für den modernen Menschen ansetzt³²: „Aber nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht.“ Mit diesen Sätzen beginnt der Abschnitt. In der Folge unterlassen die Konzilsväter sehr bewusst einen Hinweis auf die „Grenzen des Gewissens“, um nicht gleich wieder die Hintertür für autoritäre Ansprüche des Lehramts zu öffnen. Dennoch siedeln sie die Pflicht des Individuums zu gewissenhaftem Handeln und die Pflicht staatlicher und kirchlicher Autoritäten zu bedingungslosem Respekt vor dem Gewissen des Einzelnen auf der gleichen Ebene an: „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.“ Der Würde des Gewissens droht also von zwei Seiten Gefahr: Aus dem Inneren des Menschen, der sich unreflektiert seinem „Drang“ hingibt, ohne sich redlich zu bemühen; und von außen durch Autoritäten, die das Gewissen des Einzelnen missachten. Beide Gefahren hält für das Konzil gleich groß³³.

²⁹ „Die Beschränkung der Religionsfreiheit und deren Verletzung stehen im Gegensatz zur Würde des Menschen und zu seinen objektiven Rechten. Das obengenannte Konzilsdokument sagt hinreichend deutlich, was eine solche Beschränkung der Religionsfreiheit bedeutet. Zweifellos stehen wir hier vor einer tiefgreifenden Ungerechtigkeit gegenüber allem, was den Menschen in seiner Tiefe betrifft, was wesentlich menschlich ist... Die Verwirklichung dieses Rechtes ist eine der grundlegenden Proben für den wahren Fortschritt des Menschen in einem jeden Regime, in jeder Gesellschaft, in jedem System und in jeder Lage.“

³⁰ Sander, Kommentar, 732.

³¹ Schockenhoff, Gewissen, 107 weist unter Berufung auf Golser, Gewissen, 123-132 darauf hin, dass in der Konzilsaula zwei Parteien mit insgesamt drei Textentwürfen gegeneinander standen: Entwürfe 1 und 3 waren vom Gedanken des sittlichen Naturgesetzes und der objektiven Wahrheit dominiert, Entwurf 2 von einem personalem Ansatz. Durch Rückbindung des „Gesetzes“ an das Liebesgebot habe man im Endtext eine geschickte Synthese gefunden. Und durch die Betonung der Gewissenstreue statt des „Lichts des Naturgesetzes“ (Entwurf 3) habe man den personalen Akzent sogar noch ausgebaut.

³² Allerdings wird dieses neue Bewusstsein im Unterschied zu GS 4 hier nicht „Zeichen der Zeit“ genannt, vgl. Sander, Kommentar, 733.

³³ Hünermann, Wochen, 529 meint, der Abschnitt sei insgesamt ein Durchbruch, es fehle aber die Anwendung auf die Freiheit in der Kirche. Das sei ein blinder Fleck des Konzils. Wenn Hünermann damit die ausdrückliche Nennung der kirchlichen Autorität meint, hat er Recht. Aber implizit ist in GS 17 sonnenklar, dass der äußere Zwang auch von der Kir-

Alles in allem ist in GS 16 und 17 ein deutliches Plädoyer für die Respektierung der Gewissensfreiheit gelungen. Allerdings bleibt der Text ein kleiner Teil eines größeren Ganzen und bildet keine eigene Erklärung. Auch nennt er seine Adressaten, die kirchlichen und staatlichen Autoritäten, nicht ausdrücklich. Drittens wird er im Plenum bei weitem nicht so intensiv diskutiert und daher nicht so unverrückbar und fundamental für das Gesamt der Konzilslehre wahrgenommen wie die Erklärung zur Religionsfreiheit. Und schließlich fehlt dem Thema der Gewissensfreiheit ein symbolischer Akt wie der Besuch Pauls VI. bei der UNO, dessen Erfolg sich tief ins kollektive Gedächtnis der Konzilsväter eingegraben hat. So bietet GS 16-17 etliche offene Flanken.

3. Die ungleiche Rezeption von Glaubens- und Gewissensfreiheit

Genau diese offenen Flanken führen zu einer spürbar ungleichen Rezeption der beiden Freiheitsrechte in der nachfolgenden lehramtlichen Entwicklung. Während nämlich die Religionsfreiheit von allen nachkonziliaren Päpsten konsequent und unnachgiebig gegen kircheninterne KritikerInnen verteidigt wird, kann dies von der Gewissensfreiheit nicht mit derselben Eindeutigkeit festgestellt werden.

3.1 Die Rezeption der Glaubensfreiheit

Die Religionsfreiheit ist der zentrale Stolperstein im Diskurs der sog. „Traditionalisten“, die sich schon bald nach dem Konzil um Erzbischof Marcel Lefebvre sammeln, der als Konzilsvater in allen Abstimmungen zu *Dignitatis Humanae* mit „non placet“ gestimmt hat. Ihnen geht es nicht nur und vielleicht nicht einmal primär um die Bewahrung der alten Liturgie, sondern um die Zurückweisung von Lehren, die für sie nicht in der Tradition der Kirche stehen. Trotz aller Bemühungen namentlich von Joseph Ratzinger – zunächst als Präfekt der Glaubenskongregation und dann als Papst – ist daher das Schisma bis heute nicht überwunden, sondern im Gegenteil fester denn je zementiert: Am 2.2.2012 lehnt der Generalobere der Priesterbruderschaft Pius X., Bernard Fellay, den weit entgegenkommenden Vorschlag des Vatikans zur Überwindung der Trennung definitiv ab. „Non possumus“ – so seine Kernaussage. Diese Unmöglichkeit des Einlenkens bezieht sich nach Fellay v. a. auf zwei Dekrete des II. Vatikanischen Konzils: Auf das über den Ökumenismus und noch mehr das über die Religionsfreiheit, in denen die Piusbruderschaft wie schon ihr Gründer einen häretischen Bruch mit der lehramtlichen Tradition sieht.

Bemerkenswert ist, dass der Vatikan entgegen allen Befürchtungen die Stellung gehalten und sich konsequent geweigert hat, eine Relativierung oder gar Rücknahme der beiden Erklärungen des Konzils zu akzeptieren. Anders als die dogmatischen Fragen nach dem Wert der nichtchristlichen Kirchen und Religionen, die weiterhin heiß umstritten bleiben, steht die Religionsfreiheit nicht zur Debatte. Sie ist, wie mir scheint, unwiderruflich Bestandteil der katholischen Lehre geworden.

3.2 Die Rezeption der Gewissensfreiheit

Ganz anders liegt der Fall in puncto Gewissensfreiheit. Einerseits ist die konziliare Lehre über sie nie Anlass zur Abspaltung traditionalistischer Gruppen geworden, andererseits aber tobt die Debatte über das Verhältnis von Gewissensfreiheit und Lehramtsautorität schärfer und nachhaltiger – auch in lehramtlichen Verkündigungen nach dem Konzil. Vier Schlaglichter möchte ich herausgreifen: Die Exegese von GS 16-17 durch Joseph Ratzinger 1967, die Erklärungen der Bischofskonferenzen zur Enzyklika *Humanae Vitae* von 1968, die Entwicklung der nachkonziliaren Moraltheologie und die Enzyklika *Veritatis Splendor* von 1993.

3.2.1 Der Kommentar zu GS 16-17 von Joseph Ratzinger 1967

Bereits in der Endphase der Entstehung von *Gaudium et Spes* üben die deutschsprachigen Bischöfe und Theologen heftige Kritik am induktiven Vorgehen der Textentwürfe zu GS, das der frankophonen Theologie zu verdanken ist. Als Karl Rahner und Joseph Ratzinger bei einem Treffen der deutschen

che ausgehen kann – und dass das Konzil einen solchen Zwang dann ebenso ablehnen würde wie jenen staatlicher Autoritäten. – Mir scheint das Lavieren von VS 54-64 eher ein Zeichen dafür zu sein, dass man sich mit GS 16-17 schwer tut als dass man es als Kronzeugen heranziehen würde!

und französischen Bischöfe am 17.9.65 das aktuelle Schema XIII scharf angreifen, weil eine Theologie der Erkenntnis fehle, stehen sie durchaus repräsentativ für die deutsche Mehrheit³⁴. Doch geht Ratzinger in seinem Kommentar weit über diese allgemeine Kritik an der Methode der Pastoralkonstitution hinaus. Ihm geht es schon 1967 (!) um die Frage, wie angesichts des Primats des Gewissens der Anspruch absoluter Wahrheit aufrecht erhalten werden kann³⁵.

Unter dieser Maßgabe erkennt er in den ersten Passagen von GS 16, die sehr deduktiv das im Gewissen eingeschriebene göttliche Gesetz betonen, ein starkes Plädoyer für die Unbeliebigkeit des Gewissensspruchs: „Zusammen mit der Transzendenz des Gewissens wird entschieden seine Unbeliebigkeit und Objektivität herausgestellt. Den Vätern lag offenbar... entschieden daran, die Gewissensethik nicht in eine Herrschaft des Subjektivismus umschlagen zu lassen und nicht auf dem Umweg über das Gewissen eine schrankenlose Situationsethik zu kanonisieren. Unser Text... stellt damit das Gewissen als Prinzip der Objektivität vor...“³⁶ Das bewertet Ratzinger uneingeschränkt als positiv – wenn auch mit kleinen Einschränkungen: „In diesem Kern der Aussage ist der ‚Objektivismus‘ unseres Schemas sicher im Recht und auch durch kein kritisches Denken überholbar. Unbefriedigend ist... die ungenügende Reflexion der Grenzen des Gewissens.“³⁷ Offenkundig hätte sich Ratzinger einen Verweis darauf gewünscht, dass das kirchliche Lehramt dem Gewissen Grenzen setzen dürfe – ein Verweis, den das Konzil wohl bewusst unterlassen hat. Und sein Seitenhieb auf die Situationsethik, die Pius XII. in zwei Ansprachen 1952 und das Heilige Officium in einer eigenen Instruktion 1956 abgelehnt haben³⁸, die aber in Karl Rahners Vorschlag einer Existenzialethik in zwei Aufsätzen 1955 und 1965 transformiert und damit im Hegel’schen Sinne aufgehoben ist³⁹, scheint rückblickend ein Signal, das man 1967 hätte ernster nehmen sollen.

Im Folgenden versucht Ratzinger unverblümt, die klassische Lehre vom sakrosankten Gewissen zu relativieren. Das tut er zunächst mit Verweis auf die Vagheit von GS 16: „Hinsichtlich der verpflichtenden Kraft des irrenden Gewissens gebraucht unser Text eine etwas ausweichende Formel. Er sagt nur, dass das Gewissen dadurch seine Würde nicht verliere.“⁴⁰ Sodann weist Ratzinger die Position von Johann Baptist Metz zurück, Thomas habe als erster die verpflichtende Geltung des irrenden Gewissens gelehrt: Weder als erster – das sei Aristoteles gewesen – noch überhaupt, denn: „Sachlich ist die These des Thomas im Grunde dadurch aufgehoben, dass er von der Schuldhaftigkeit des Irrtums überzeugt ist. Die Schuld liegt zwar so nicht im Willen, der ausführen muss, was ihm die Vernunft aufträgt..., aber in der Vernunft, die um Gottes Gesetz wissen *muss*. Die Lehre von der verpflichtenden Kraft des irrenden Gewissens gehört in der Form, in der sie heute vorgetragen wird, durchaus dem neuzeitlichen Denken zu.“⁴¹

Dazu ist zunächst die grundsätzliche Position des Thomas aus De Veritate 17 art. 3 in Erinnerung zu rufen. Dort heißt es: „Das nämlich meint, die Conscientia binde, dass jeder, der nicht der Conscientia folgt, eine Sünde begeht; nicht aber, dass jeder, der ihr folgt, recht handelt... Also nicht deswegen sagen wir, die Conscientia binde uns etwas zu tun, weil dieses Tun aus einer solchen Conscientia heraus gut wäre, sondern weil es eine Sünde wäre, nicht so zu handeln... Obgleich daher eine solche irrende Conscientia abgelegt werden kann, ist sie nichts desto weniger verpflichtend, so lange sie bleibt, denn wer sie übergeht, sündigt notwendigerweise.“

Ratzinger unterscheidet anders als Thomas weder zwischen „Schuld“ im moralischen Sinne und „Irrtum“ im vormoralischen Sinne noch zwischen Bindewirkung und Schuldlosigkeit des Gewissens. Das wird deutlich, wenn man die Passage liest, auf die er sich bei Thomas beruft. Dort klärt Thomas, dass ein irrendes Gewissen vielfach auf schuldhafte Unwissenheit zurückzuführen ist (De Veritate 17 art 3 ad 4) und dass solche schuldhafte Unwissenheit nach traditioneller Rechtsauffassung nicht vor Strafe schützt (De Veritate 17 art 4 ad 5). Aber dispensieren Schuldhaftigkeit und Strafwürdigkeit des Tuns

³⁴ Routhier, Werk, 147f; Hünermann, Wochen, 451.453f.

³⁵ Ratzinger, Kommentar, 328-333.

³⁶ Ratzinger, Kommentar, 329.

³⁷ Ratzinger, Kommentar, 330.

³⁸ AAS 44 (1952), 270-275; 413-419; DH 3918-3921.

³⁹ Karl Rahner 1955; Karl Rahner 1965.

⁴⁰ Ratzinger, Kommentar, 330.

⁴¹ Ratzinger, Kommentar, 331.

von der Bindekraft des irrenden Gewissens? Ist es also falsch, dem irrenden Gewissen zu folgen? Thomas weist dies gerade an der von Ratzinger zitierten Stelle ausdrücklich zurück. Zu binden und von Schuld freizusprechen sei eben nicht dasselbe – der Clou ist die Unterscheidung der beiden Aspekte. Was meint dann aber Ratzingers Bemerkung, die These des Thomas von der Bindewirkung des irrenden Gewissens sei „im Grunde“ aufgehoben⁴²? Ist sie nach Ratzingers Meinung aufgehoben oder nicht? Hier bleibt der Kommentator von GS im höchsten Maße unklar.

Der Kommentar Ratzingers zu GS 17 fällt kaum weniger kritisch aus: „Der Abschnitt über die Freiheit, mit dem die Konstitution bewusst ein Grundthema des modernen Denkens aufgreifen will, gehört zu den am wenigsten befriedigenden des ganzen Textes.“⁴³ Die induktive Methode der Pastorkonstitution führe seines Erachtens zum Verlust von Kernwahrheiten des christlichen Glaubens: „Der Versuch, an die christliche Anthropologie von außen heranzuführen und die Glaubensaussage von Christus dabei allmählich zugänglich zu machen, hat hier zu der falschen Konsequenz verleitet, das Eigentliche des christlichen Glaubens als das vermeintlich weniger dialogfähige vorderhand beiseite zu lassen.“⁴⁴

Hans-Joachim Sander bemerkt hierzu richtig, Ratzinger erkenne den Methodenwechsel von GS nicht an, zuerst die vorfindliche Situation der Menschen in ihrem Freiheitskampf zu sehen und dann zu urteilen⁴⁵. Die Gemeinschaft der Kirche mit den Menschen werde von Ratzinger im Gegensatz zu GS nicht als theologischer Ort akzeptiert. Ratzinger suche (platonisch) das Bleibende im Wechsel der Zeiten, das Überzeitliche, das Nichtzeitliche. GS suche (aristotelisch) den spirituellen Kern des Zeitlichen. Für GS gehe es um die Relativität der Wahrheit, nicht aber um Relativismus⁴⁶. – So bleibt der Ratzinger-Kommentar zu GS 16-17 ein Frühzeugnis für eine sehr spezifische Art, die Kontinuität der Konzilslehre sicherzustellen.

3.2.2 Die Berufung der Bischofskonferenzen auf die Gewissensfreiheit in Reaktion auf die Enzyklika *Humanae Vitae* vom 25.7.68

Auf eine harte Probe wird die Lehre des Konzils über die Gewissensfreiheit gestellt, als Paul VI. am Jakobustag 1968 die Enzyklika *Humanae Vitae* über Fragen der Familienplanung veröffentlicht. Dabei versteht er seine Aussagen als „Auslegung des natürlichen Sittengesetzes“ (HV 4), d.h. als naturwissenschaftlich fundierte und philosophisch-ethisch gedeutete Einsichten über die menschliche Natur. Auch wenn seine Aussagen kein Dogma sind, ist von den Gläubigen das religiös gegründete Hören („*pium obsequium*“, vgl. LG 25) auf die kirchliche Lehramtsposition gefordert. Dies bedeutet die Pflicht zur sorgfältigen Prüfung der Argumente – bei bleibender Freiheit des Gewissens, sich anders zu entscheiden, wenn man bei aller Sorgfalt zu einer anderen Überzeugung kommt.

Mit Rekurs auf diesen Gedanken versuchen weltweit 33 Bischofskonferenzen, die traumatisch empfundene Härte der Enzyklika zu mildern. So wiederholt die *Königsteiner Erklärung* der Deutschen Bischofskonferenz vom 30.8.68 zunächst, was das Konzil in DH 14 gesagt hat: „Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben...“ (DH 14; zit. in KE 11). Dann aber heißt es: „Auf der anderen Seite wissen wir, dass viele der Meinung sind, sie könnten die Aussage der Enzyklika über die Methoden der Geburtenregelung nicht annehmen. Sie sind überzeugt, dass hier jener Ausnahmefall vorliegt, von dem wir in unserem vorjährigen Lehrschreiben gesprochen haben... Wer glaubt, so denken zu müssen, muss sich gewissenhaft prüfen, ob er – frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei – vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann. Im Vertreten dieses Standpunktes wird er Rücksicht nehmen müssen auf die Gesetze des innerkirchlichen Dialogs und jedes Ärgernis zu vermeiden trachten. Nur wer so handelt, widerspricht nicht der rechtverstandenen Autorität und Gehorsamspflicht. Nur so dient auch er ihrem christlichen Verständnis und Vollzug.“ (KE 12) Und am Schluss des Schreibens heißt es: „Wir würden es bedauern, wenn wegen der Schwierigkeiten, von denen wir sprachen, die im Sinne des II. Vatikanischen Konzils vielerorts wachsende Bereitschaft zur kirchli-

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Sander, Kommentar, 733.

⁴⁶ Sander, Kommentar, 838-844.

chen Mitverantwortung und die Bildung eines selbständigen Gewissens Schaden litten. Deshalb werden auch die Seelsorger in ihrem Dienst, insbesondere in der Verwaltung der heiligen Sakramente, die verantwortungsbewusste Gewissensentscheidung der Gläubigen achten...“ (KE 16)

Ganz ähnlich formuliert es gut drei Wochen später die Österreichische Bischofskonferenz in ihrer *Mariatroster Erklärung* vom 22.9.68: „Nicht immer wissen wir von uns aus, was wir zu tun und was wir zu lassen haben. Auch unser Gewissen sagt uns von sich aus nicht alles. Es geht also um die rechte Gewissensbildung. Die kirchliche Autorität hilft uns, dazu zu kommen. Ohne diese Hilfe werden sehr oft nicht das Gewissen, sondern in willkürlicher Weise Neigung und Trieb entscheiden... Da in der Enzyklika kein unfehlbares Glaubensurteil vorliegt, ist der Fall denkbar, dass jemand meint, das lehramtliche Urteil der Kirche nicht annehmen zu können. Auf diese Frage ist zu antworten: Wer auf diesem Gebiet fachkundig ist und durch ernste Prüfung, aber nicht durch affektive Übereilung zu dieser abweichenden Überzeugung gekommen ist, darf ihr zunächst folgen. Er verfehlt sich nicht, wenn er bereit ist, seine Untersuchung fortzusetzen und der Kirche im übrigen Ehrfurcht und Gehorsam entgegenzubringen. Klar bleibt jedoch, dass er in einem solchen Fall nicht berechtigt ist, mit dieser seiner Meinung unter seinen Glaubensbrüdern Verwirrung zu stiften.“

Es gehört zur Größe Pauls VI., dass er diese deutlichen Distanzierungen der Bischöfe von seiner Enzyklika zu- und stehen lässt. Bei aller Tragik, die *Humanae Vitae* für ihn persönlich wie auch für die Glaubwürdigkeit päpstlicher Verkündigung bis heute bedeutet, ist die Nachgeschichte doch eine Geschichte der entschiedenen Achtung der Gewissensfreiheit der Gläubigen.

3.2.3 Die nachkonziliare Moraltheologie als Hilfe zur autonomen Gewissensbildung

Inspiziert von den Konzilsaussagen zur Glaubens- und Gewissensfreiheit einerseits und von der Debatte um *Humanae Vitae* andererseits entwickelt die nachkonziliare Moraltheologie ihr neues Selbstverständnis. Bei aller Pluralität kristallisiert sich dieses in zwei für das Gewissensverständnis zentralen Paradigmenwechseln: *Methodisch* sieht die erneuerte Moraltheologie ihren Beitrag nicht mehr darin, den Gläubigen einen Katalog unumstößlicher ethischer Normen vorzugeben, sondern mündige Menschen bei der Bildung ihrer Gewissen durch Diskurs und Argumente zu unterstützen. Dieser Diskurs ist zudem kein innerkirchlicher mehr, sondern ein Dialog mit allen Menschen guten Willens. In ethischen Fragen suchen Theologie und Kirche den Konsens mit der gesamten Menschheit, wie es das Naturrecht immer beansprucht hat.

Plattform des Diskurses ist die Vernunft und nicht die Offenbarung. Diesen Paradigmenwechsel formuliert repräsentativ der Tübinger Moraltheologe Alfons Auer in seiner *„Autonomen Moral“*, die seitdem zum festen Bestand der Moraltheologie zählt⁴⁷. Drei Kernthesen zeichnen diese aus:

1) *Die ethische These*: Der autonomen Wirklichkeit wohnt eine ausreichend erkennbare Vernünftigkeit inne, da sie (entelechiell) auf Sinn und Ordnung ausgerichtet ist. Sittliche Aussagen sind vernunftgemäß, d.h. sie müssen auf die erkennbare „Vernunft“ der Wirklichkeit Bezug nehmen und diese deuten.

2) *Die theologische These*: Die christliche Botschaft enthält in Bezug auf das „Weltethos“ (also das Ethos des zwischenmenschlichen/ zwischengeschöpflichen Zusammenlebens im Unterschied zum „Heilsethos“, das den religiösen Bereich normiert) keine materialen Propria: „Das Menschliche ist menschlich für Heiden wie für Christen.“⁴⁸ Es gibt also keine (welt-) ethische Norm, die nur für ChristInnen gälte oder nur für sie einsehbar wäre. Wohl aber öffnet der Glaube den ChristInnen einen neuen Sinnhorizont, der die ethische Normfindung und -begründung integriert, stimuliert und kritisiert.

3) *Die Lehramtsthese*: Das Lehramt äußert sich originär und authentisch hinsichtlich des Heilsethos, aber „nur“ subsidiär hinsichtlich des Weltethos, das originär Sache der Menschheit als ganzer ist.

Wenngleich Auers *Autonome Moral* zunächst einen heftigen Streit entfachte, der bei einigen der beteiligten Kollegen bis heute schmerzliche Wunden hinterlassen hat, sind seine Thesen im Laufe der Jahre von der überwältigenden Mehrheit der KollegInnen im Großen und Ganzen angenommen worden.

Neben diesen methodischen Paradigmenwechsel tritt ein *inhaltlicher*, der die *personalistische Sicht* ethischer Urteile unterstreicht. Das sittlich Richtige, so ist man nunmehr überzeugt, ist insbesondere

⁴⁷ Auer, *Moral*.

⁴⁸ Auer, *Moral*, 212.

im individualethischen Bereich nicht nur ein Anwendungsfall allgemeiner Gesetze auf die Situation. Vielmehr spielt die Einzigartigkeit der Person und ihrer Berufung (!) eine substantielle Bedeutung für die Bestimmung dessen, was für sie richtig ist. Das Gewissen ist also nicht eine Anwendungsinstanz allgemeiner Gesetze, sondern eine kreative und auf die Zeichen der Zeit hörende Instanz zur Suche der eigenen, einmaligen Berufung. Ethische Normen helfen ihm dabei, sind aber nicht oberste oder einzige Richtschnur. Die klassische spirituelle Praxis der Unterscheidung der Geister kann auf diese Weise in der von Karl Rahner inspirierten Existenzialethik ebenso moraltheologische Bedeutung erlangen⁴⁹ wie die Epikie als die lange vergessene Tugend der freien Norminterpretation, die den Sinn von Normen zu erheben versucht, nicht den Buchstaben⁵⁰.

Es ist klar, dass damit dem Gewissen von beiden Seiten ein höherer Stellenwert zukommt als in der vorkonziliaren Moraltheologie: Methodisch werden Moraltheologie wie Lehramt in den Dienst des Gewissens gestellt und spielen keine bevormundende Rolle mehr. Und inhaltlich unterstreicht der Personalismus die Unhintergebarkeit des Gewissens als der höchsten ethischen Instanz.

3.2.4 Der Zweifel an der Gewissensfreiheit in der Enzyklika *Veritatis Splendor* vom 6.8.1993

Als am 6.8.1993 die Enzyklika *Veritatis Splendor* von Johannes Paul II. erscheint, ruft sie einen Sturm der Entrüstung hervor – unter den Gläubigen, unter den TheologInnen und sogar unter Bischöfen. Das ist bemerkenswert, richtet sich das Lehrschreiben doch ausschließlich an die Bischöfe, mit dem Ziel, dass sie „ihren“ MoraltheologInnen stärker die unverrückbare Lehre der Kirche ins Gedächtnis rufen (VS 4-5). Es ist dies die einzige öffentliche päpstliche „Standpauke“ einer kompletten theologischen Disziplin seit dem II. Vatikanischen Konzil und greift auf ein Beziehungsmuster zwischen Lehramt und wissenschaftlicher Theologie zurück, das mit dem Konzil überwunden schien.

Inhaltlich orientiert sich die Enzyklika an der Spannung von Freiheit und Wahrheit und möchte die Bindung der ersten an und Unterordnung unter die zweite unterstreichen (VS 4; 34f). Der gesamtgesellschaftliche Freiheitsdiskurs, an den die Moraltheologie seit dem Konzil konstruktiv-kritisch angeknüpft hat, wird anders als vom Konzil als eine große Gefahr eingestuft. Dem hält der Papst den Primat der Wahrheit entgegen. Das Herzstück der Enzyklika über das Gewissen lautet folgerichtig „Gewissen und Wahrheit“ (VS 54-64). Es gliedert sich in drei Abschnitte:

Der *erste* beschreibt die gegensätzlichen Positionen von Lehramt und „manchen Moraltheologen“. Die Konfliktbeschreibung könnte holzschnittartiger kaum sein: Hier eine Freiheit, die an das sittliche Naturgesetz gebunden ist, dort eine Freiheit, die „in götzendienerischer Weise“ absolut gesetzt wird (VS 54). Hier Normen als bindende objektive Kriterien, dort nur als allgemeine Orientierungshilfe. Hier ein Gewissen, das die Normen auf den Einzelfall anwendet, dort ein Gewissen, das die Normen kreativ übernimmt. Hier Gewissensakte als objektive Urteile, dort als autonome Entscheidungen (VS 55). Hier die ausnahmslose Geltung der Norm bei in sich schlechten Handlungen, dort die Möglichkeit von Ausnahmen von der Regel selbst bei in sich schlechten Handlungen (VS 56)⁵¹.

Im *zweiten* Abschnitt geht es um die Klärung der Beziehung Freiheit – Gesetz – Wahrheit (VS 57-61).

Der *dritte* Abschnitt betrachtet schließlich das irrende Gewissen und die Wahrheit: Das Gewissen könne irren; wenn dies schuldlos geschehe, verliere es seine Würde nicht (VS 62), die entweder auf der erkannten Wahrheit beruhe oder im Irrtumsfall auf dem, was das Gewissen subjektiv für die Wahrheit hält (VS 63). Insofern bestehe eine vorrangige Pflicht zur Gewissensbildung. Dazu sei das Lehramt eine große Hilfe: „Die Kirche stellt sich immer nur in den Dienst des Gewissens, indem sie ihm hilft, nicht umhergetrieben zu werden von jedem Windstoß der Lehrmeinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert (vgl. Eph 4,14).“ (VS 64)

Es ist evident, dass die Stoßrichtung des Textes auf seinen letzten Abschnitt zielt: Das Lehramt soll im Rahmen der Gewissensbildung der Gläubigen einen (noch) höheren Stellenwert erlangen, ja möglichst

⁴⁹ Vgl. Rahner, *Dynamische*; Rahner, *Anspruch*; Rahner, *Existenzialethik*.

⁵⁰ Vgl. Virt, *Epikie*; Virt, *Tugend*.

⁵¹ Wie in päpstlichen Dokumenten üblich, werden nur Anspielungen auf die Identität der kritisierten TheologInnen gegeben: Schlüsselbegriffe wie „autonom“, „Situation“ (VS 55) und „existentiell“ (VS 56) verweisen auf die VertreterInnen von autonomer Moral, Situations- und Existenzialethik. Nimmt man das ernst, sind mindestens 90% der deutschsprachigen FachvertreterInnen nicht mehr auf dem Boden der Kirche.

die unumstritten Norm gebende Instanz sein. Nun ist sicher nicht falsch, das Lehramt als Diener des Gewissens zu bezeichnen. Die Letztautorität des Gewissens, selbst wenn es irrt, wird in VS nicht geleugnet (was ein eklatanter Widerspruch zur traditionellen Lehre wäre). Aber, so ein Vorwurf von Konrad Hilpert⁵², der Sinn der Lehre vom irrenden Gewissen bei Thomas und in der Tradition der Kirche werde doch umgedreht: Sollte diese Lehre ursprünglich den notwendigen Respekt der Kirche vor einem abweichenden Handeln der Gläubigen begründen, werde sie in VS dazu benutzt, die Autorität des Lehramts stärker zu gewichten. Zwischen den Zeilen werde eine fragwürdige Arbeitsteilung propagiert: Das Lehramt erkennt den Willen Gottes – das Gewissen setzt die Lehramtsvorgaben um. Bruno-Marie Duffé fragt sich, ob das Lehramt überhaupt damit rechne, dass die Gläubigen ein Gewissen haben⁵³.

Dietmar Mieth weist auf einen Selbstwiderspruch von VS hin: Es seien doch die Gewissen von Menschen, die Normen formulierten: „Ein gebendes Gewissen übernimmt Verantwortung für Normen, nicht nur vor Normen. Ein Gewissen, das, wie die Enzyklika es sieht, nur applikativ wäre..., könnte keine... Autorität mitkonstituieren. Kreativität ist nicht Willkür, sondern Kontinuität in schöpferischer Weiterentwicklung.“⁵⁴ Zudem rechtfertige der Verweis auf manches unsichere Gewissen nicht, ihm die Letztautorität abzuspochen: „Auf der Ebene der grundsätzlichen Anerkennung der Gewissenskompetenz als apriorischer Ausstattung der Personwürde gelten keine empirischen Argumente der Gewissensschwäche. Dieser Grundsatz wird in Veritatis splendor ständig verletzt.“⁵⁵ Schließlich kommt Mieth auf das s. E. fundamentale Problem von VS zu sprechen: „Das Problem liegt... darin, dass man die praktische Beziehung zwischen Wahrheit und Freiheit nicht wie eine Einbahnstraße von der Wahrheit zur Freiheit begreifen kann. Die Freiheitsgestalt der Wahrheit ist... theologisch unverzichtbar.“⁵⁶

3.2.5 Das Gewissen – ein Schilfrohr im Winde?

Ein besonderes Augenmerk verdient die Metapher, die die Enzyklika unter Verweis auf Eph 4,14 verwendet. Metaphern verraten oft mehr über die Absichten eines Textes als die reflexiven Aussagen selbst. Im Epheserbrief heißt es: „Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit der Meinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert, der Verschlagenheit, die in die Irre führt.“ Die dahinter stehende Absicht des Verfassers ist klar: „Eben dazu hat Christus der Kirche jene Männer mit Leitungs- und Lehrfunktionen gegeben, dass sie den Gläubigen in den schwankenden Wogen menschlicher Meinungen und auf den verschlagenen Wegen teuflischer Verführung Halt und Festigkeit geben...“⁵⁷

Die von Eph 4,14 inspirierte Grundbeobachtung der Enzyklika, das Gewissen sei in einer schier unüberschaubaren Meinungspluralität gefährdet, ist sicher richtig⁵⁸. Die Sorge um den Schutz des Menschen vor übermächtigen irrigen Lehren ist ernst zu nehmen. Aber kann dieser Gefahr wirklich durch autoritäre Normeinschärfung entgegengewirkt werden? Oder ist nicht die Erziehung zur Eigenständigkeit, die Befähigung zum reflektierten eigenen Urteil der bessere Weg (wofür Otto Friedrich Bollnow bereits 1962 prophetisch plädiert⁵⁹)? Die im Vergleich zu westdeutschen Gebieten mit höchster

⁵² Hilpert, Glanz, 628.

⁵³ Mieth, Moralthologie, 176.

⁵⁴ Mieth, Moralthologie, 16.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Mieth, Moralthologie, 17.

⁵⁷ Schnackenburg, Epheser, 190. Der Text ist die zweite Lesung im liturgischen Formular der Bischofsweihe wie auch der Missa pro eligendo pontifice, mit der das Konklave zur Papstwahl eröffnet wird. Joseph Ratzinger hat darüber mit fast gleichlautenden Worten sowohl bei seiner Bischofsweihe am 28.5.1977 als auch bei der Eröffnung des Konklaes am 18.4.2005 gepredigt und in beiden Fällen auf die „Diktatur des Relativismus“ verwiesen.

⁵⁸ Härter kritisiert Dietmar Mieth: „Wer aus dem Gewissen der Gläubigen das schwankende Rohr macht, das lehrantlich mit einem Korsett versehen werden muss – das mag ja im Einzelfall zutreffen, aber nicht in genere –, der leistet einer méprisance des kreativen Glaubens und der kreativen Vernunft Vorschub, die eine Kirche als ‚communio‘ praktisch unmöglich macht und uns in finstere Zeiten kirchlicher Freiheits- und Gewissensverachtung im 19. Jahrhundert zurücktreibt.“ (Mieth, Moralthologie, 16) Die Heftigkeit seines Urteils mag teilweise dem ersten Moment der Erregung über VS geschuldet sein, und die Fundamentalität seiner Kritik mag im Nachhinein überzogen scheinen. Doch ein wahrer Kern ist seinem Verdikt kaum abzuspochen.

⁵⁹ Bollnow, Urteilsfähigkeit.

Arbeitslosigkeit signifikant höhere Anfälligkeit Ostdeutschlands für den Rechtsradikalismus wird jedenfalls von Kennern nicht primär auf die größeren sozialen Probleme, sondern vorrangig auf die mangelnde Erziehung der DDR-Jugend zu selbständigem Urteilen und die autoritäre Indoktrinierung durch das sozialistische System zurückgeführt. Autoritäre Einschärfung einer vorgegebenen Doktrin untergräbt auf lange Sicht die ethischen Standards. Wer ein hohes gesellschaftliches Ethos anstrebt, muss den niveaувollen Diskurs einander widerstreitender Argumente fördern.

Auf den Punkt bringt es der Film „Sophie Scholl. Die letzten Tage“ von Marc Rothermund 2005. Dort bekennt die Märtyrerin des Gewissens, die junge Studentin Sophie Scholl (1921 Forchtenberg – 1943 München), Angehörige der Widerstandsgruppe „Weiße Rose“, vor dem Untersuchungsrichter und Gestapo-Beamten Robert Mohr: „Gesetze ändern sich. Das Gewissen ändert sich nicht!“ Wie anders klingt dieses Zutrauen in die kritische Einsichtsfähigkeit des Menschen als die ängstliche Befürchtung des Epheserbriefs und von VS, der Mensch werde ohne das Gesetz hin- und hergetrieben vom Windstoß der Meinungen: Es gibt keinen festeren Grund für sittliche Urteile als ein reifes, gebildetes Gewissen.

4. Epilog: Der Glaube des Konzils an den Menschen

Das Konzil hat dem Menschen mehr zugetraut als VS – und das ist nicht nur eine Frage der Menschenkenntnis, sondern auch des Glaubens. Des Glaubens daran, dass im Menschen ein guter, nur im äußersten Falle zerstörbarer Kern vorhanden ist, durch den er seine einzigartige Berufung für die Welt wahrnehmen kann: „Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit... So sind wir Zeugen der Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Geschwister und die Geschichte her versteht.“ (GS 55)

Literatur:

- Auer, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984² (Erstaufgabe 1971).
- Bollnow, O.F., *Erziehung zur Urteilsfähigkeit*, in: *Neue Sammlung* 2 (1962), 51-65.
- Congar, Y. 1967, *Kommentar zum 4. Kapitel des 1. Teils der Pastoralconstitution Gaudium et Spes*, in: *LThK*² 14 (1967) 397-422.
- Golser, K., *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in d. neueren kath. Moralthologie*, Wien 1975.
- Häring, B., *Ein Mißtrauen, das weh tut. Zur neuen Enzyklika „Veritatis Splendor“*: *AnzSS* (1994) 50f.
- Hilpert, K., *Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten. Eine Analyse der neuen Moralenzyklika*: *HerKorr* 47 (1993) 623-630.
- Hünemann, P., *Die letzten Wochen des Konzils*, in: Alberigo, G./ Wassilowsky, G. (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965) Band V: Ein Konzil des Übergangs September – Dezember 1965*. Mainz [u.a.] 2008, 423-558.
- Isensee, J., *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, in: Böckenförde, E.W./ Spaemann, R. (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 138-174.
- Mieth, D. (Hg.), *Moralthologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“*, Freiburg i.B. 1994.
- Pavan, P., *Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit*, in: *LThK*² 13 (1967) 705-748.
- Rahner, K., *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg i.B. 1958, 74-148.
- Rahner, K., *Der Anspruch Gottes und der Einzelne*: *Rahner S* 6 (1965) 521-536.
- Rahner, K., *Über die Frage einer formalen Existentialethik*, in: *Rahner S* 2 (1955), 227-246.
- Ratzinger, J., *Kommentar zum 1. Kapitel des 1. Teils der Pastoralconstitution Gaudium et Spes*, in: *LThK*² 14 (1967) 313-353.
- Routhier, G., *Das begonnene Werk zu Ende führen: Die Mühen der vierten Sitzungsperiode*, in: Alberigo, G./ Wassilowsky, G. (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965) Band V: Ein Konzil des Übergangs September – Dezember 1965*. Mainz [u.a.] 2008, 57-213.
- Sander, H.J., *Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et Spes*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum II. Vatikanischen Konzil* 4 (2005) 581-886.
- Schnackenburg, R., *Der Brief an die Epheser*, Neukirchen-Vluy 1982.
- Schockenhoff, E., *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*. Mainz 1990.
- Siebenrock, R.A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis Humanae*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum II. Vatikanischen Konzil* 4 (2005) 125-218.
- Virt, G., *Die vergessene Tugend der Epikie*, in: Ernst, W. (Hg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moralthologie*, Würzburg 1989, 138-151.
- Virt, G., *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Mainz 1983.