

Religionsfreiheit

Grundlagen – Reflexionen – Modelle

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Religionsfreiheit als Mittel zur Verteidigung der Marginalisierten. Lehren aus *Dignitatis humanae*

von Daniel Franklin E. Pilario

Was man vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil unter Religionsfreiheit verstand, ist allseits bekannt. In Gesellschaften, in denen die Katholiken die Bevölkerungsmehrheit stellen, war der Staat aufgefordert, den katholischen Glauben als die ‚wahre Religion‘ zu propagieren. Die Minderheitenreligion hingegen „hat nicht das Recht, ihre Religion ungehindert ausüben zu dürfen.“¹ Wird sie toleriert, dann nur, weil sie das „kleinere Übel“ darstellt. Der Staat kann nach dieser Logik jedoch jederzeit intervenieren: „Die Wahrheit genießt Exklusivrechte, Irrlehren sind rechtlos.“ In Ländern, in denen die katholische Religion jedoch eine Minderheit ist, muss sich der Staat vom Naturgesetz leiten lassen. „Demgemäß muss er den Katholiken die völlig freie Ausübung ihrer Religion erlauben und darf die Kirche nicht bei der Erfüllung ihrer Mission behindern.“² Diese einseitige Behandlung der Religionen zugunsten des katholischen Glaubens findet sich in mehreren Entwürfen, die dem Konzil zur Diskussion vorgelegt wurden. Dass die Konzilsväter des Zweiten Vatikanischen Konzils diese ablehnten, offenbart einen Wandel im Verständnis von Religionsfreiheit und macht *Dignitatis humanae* zu einem der am meisten diskutierten Dokumente des Konzils.³ Ich behaupte in diesem Artikel, dass die Erklärung zur Religionsfreiheit und ihre Kern-

¹ Pietro Pavan, „Introduction to Declaration on Religious Freedom“, in: Herbert Vorgrimler (Hg.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Bd. IV, New York 1969, S. 50.

² *Ebenda*.

³ John Courtney Murray, „Introduction to Religious Freedom“, in: Walter Abbot (Hg.), *The Documents of Vatican II*, New Jersey 1966, S. 673.

aussagen auch fünfzig Jahre nach ihrer Verabschiedung noch hilfreich für das Verständnis der Beziehung zwischen Staat und Religion sind – und zwar gleichermaßen bezogen auf die Geschichte und die aktuellen Ereignisse. Wenn ich als Hintergrund meiner Betrachtungen den speziellen Fall der Philippinen heranziehe, erkenne ich, dass Religionsfreiheit im Sinne der genannten Erklärung das Recht aller Menschen schützt, aber besonders jener, die von den herrschenden Kräften marginalisiert werden – sei es der Staat, Ideologien oder Religionen. Neben diesem Schutz vor Zwang gibt *Dignitatis humanae* den Kirchen zudem einen Spielraum für die Ausübung ihrer prophetischen Funktion in der Gesellschaft, wenn sie den Staat auffordert, „der Gesellschaft selber die Werte der Gerechtigkeit und des Friedens zugute kommen“ zu lassen, wie sie von den Kirchen verkündet werden.⁴ Ich werde meine Standpunkte in drei Abschnitten erläutern: Gefahren, die eine dominante Religion birgt; Gefahren, die ein hegemonialer Staat birgt; entsprechende Lehren aus *Dignitatis humanae*.

Welche Gefahren eine dominante Religion birgt

In der ISSP-Umfrage (International Social Survey Programme) zur institutionellen Religion auf den Philippinen (1991, 1998 und 2008) findet sich ein interessantes Detail, das für das von uns untersuchte Thema hilfreich sein könnte.⁵ Im Hinblick auf die Beziehung zwischen Religion und Politik teilt die Mehrheit die Meinung, dass die Kirchen und religiösen Organisationen genau die richtige Macht ha-

⁴ Das Zweite Vatikanische Konzil, „Die Erklärung über die Religionsfreiheit ‚*Dignitatis humanae*‘“, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. ³⁵2008, S. 666, Nr. 6.

⁵ Siehe ZA2150: Religion I (ISSP 1991); ZA3190: Religion II (ISSP 1998); ZA4950: Religion III (ISSP 2008), in: <http://www.issp.org/page.php?pageId=4>, 12.11.2013.

ben.⁶ Den Antworten lässt sich jedoch entnehmen, dass sie in politischen Angelegenheiten eher viel Macht haben (als zu wenig). Zudem lassen die Antworten erkennen, dass hohe Geistliche nicht versuchen sollten, „Einfluss auf das Wahlverhalten der Menschen auszuüben“ oder „politische Beschlüsse zu beeinflussen“. Die Umfrage untermauert zwar, dass die Menschen in Religion (und Bildungseinrichtungen) größeres Vertrauen als in Wirtschaft und Politik haben, aus den Ergebnissen spricht jedoch auch die Angst vor der Vorherrschaft der Religion über andere Sphären des gesellschaftlichen Lebens. Diese Daten sind zweifelsohne wichtig für den Katholizismus, weil sie erkennen lassen, welchen Einfluss er als dominante religiöse Gruppe auf den Philippinen ausübt.⁷

Die Philippinen blicken auf eine sehr lange Geschichte der katholischen Hegemonie zurück. „Al servicio de ambas Majestades“ (im Dienste beider Majestäten – der Gottes und der des Königs) – diese Formulierung findet sich häufig auf amtlichen Dokumenten der spanischen Krone in ihren Kolonien – die Philippinen eingeschlossen. Der Jesuit und Historiker Horacio de la Costa beschreibt diese Beziehung sehr prägnant: „Die Kirche war natürlich primär mit dem Dienst an Gott befasst, der Staat hingegen mit dem Dienst am König; es wäre jedoch ein großer Fehler zu glauben, dass dies eine Aufteilung der Arbeit bzw. Macht bedeutet hätte. In der Verfassung Spaniens und des spanischen Weltreiches diene jeder beiden Majestäten: Gott und König. Kirche und Staat mögen zweierlei Dinge gewesen sein, getrennt waren sie jedoch nicht. Vielmehr waren sie untrennbare Bestandteile eines Systems, das man je nach Blickwinkel als zivi-

⁶ Vgl. Ricardo Abad, „Religion in the Philippines“, in: *Philippine Studies* 49 (2001), S. 337–367.

⁷ Die im August 2007 durchgeführte Volkszählung ergab, dass die Katholiken die große Mehrheit (81 %) der 88,57 Millionen Filipinos ausmachen. Die übrigen Gläubigen verteilen sich wie folgt: Protestanten (7,3 %), Muslime (5,1 %), *Iglesia ni Cristo* (2,3 %), *Iglesia Filipina Independiente* [Aglipayaner] (2 %), Buddhisten (0,1 %). Vgl. Raul Pangalangan, „Religion and Secular State. National Report for the Philippines“, in: <http://www.iclrs.org/content/blurb/files/Philippines%20wide.pdf>, 30.11.2013.

lisierende Kirche oder missionarischen Staat sehen kann.“⁸ Dieses unausgesprochene Einverständnis zwischen politischer und religiöser Macht hatte offenkundige Folgen für die Ausübung der Religionsfreiheit.

Seit ihrer Ankunft auf den Philippinen träumten die Kolonisatoren von der Unterwerfung des islamischen Glaubens in Mindanao – mit Unterstützung des gesamten politischen und militärischen Machtapparats. Cesar Adib Majul, führender muslimischer Historiker auf den Philippinen, erklärt, dass der „Schwerpunkt des Konflikts [Maurenkriege] die imperiale Eroberung und Christianisierung war“.⁹ Die Spanier beteiligten sich an einer intensiv verfolgten Mission der aggressiven Christianisierung, die an die Vertreibung der Mauren von der iberischen Halbinsel Jahrhunderte zuvor erinnerte. Diese Mission, die auch mit militärischen Mitteln vorangetrieben wurde, sah ausdrücklich „die Zerstörung von Moscheen, die Unterdrückung der islamischen Lehre sowie die Zwangskonvertierung von Muslimen zum Christentum“ vor.¹⁰ Auch andere Historiker verweisen auf die gemischten Motive dieser Feldzüge: Wirtschaft und Handel, Ausbeutung von Naturressourcen, politische Unterwerfung.¹¹ Vor dem Hintergrund dieses massiven Kolonialstrebens war der Religionsfreiheit keine Blüte vergönnt.

Die anschließende Herrschaft der Amerikaner auf den Philippinen (1898–1946) unterbrach die religiöse Unterdrückung, wie sie die Spanier praktiziert hatten. Die Anweisungen von US-Präsident William McKinley an General Howard Taft waren in dieser Hinsicht unmissverständlich: „[Es] darf kein Gesetz erlassen werden, das die Einführung einer Staatsreligion zum Gegenstand hat oder die freie Religionsausübung verbietet. Die freie Ausübung des religiösen Glau-

⁸ Horacio de la Costa, *Readings in Philippine Church History*, Manila 1992, S. 58.

⁹ Cesar Adib Majul, *Muslims in the Philippines*, Diliman 1999, S. 184.

¹⁰ Thomas McKenna, *Muslim Rulers and Rebels. Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Philippines*, Manila 1998, S. 82.

¹¹ *Ebenda*, S. 310, Nr. 23.

bens ist ohne Diskriminierung oder Bevorzugung für immer erlaubt.“¹² Diesen Idealen zufolge sollten alle Religionen ihren Platz bekommen. Im Hinblick auf Ausübung und Verbreitung der Religionen sollte demnach Gleichberechtigung herrschen. Die Praxis sah jedoch anders aus. Die sich ihr bietende Chance, den Katholizismus als *de facto*-Staatskirche abzulösen, ließ die US-Regierung verstreichen. Nach dem Aufstand der Philippinen gegen die Spanier hätte auch der Vatikan in Kirchenfragen eingreifen und direkt die Befugnis für deren Regelung übernehmen können. Dazu kam es jedoch nicht. Stattdessen wurde „das Recht des königlichen Patronats in das 20. Jahrhundert hinein verlängert“.¹³ *Patronato Real* – das ehemalige Einverständnis zwischen der Kirche und den Kolonialmächten (Spanien und Portugal) in wirtschaftlichen, politischen und religiösen Angelegenheiten dauerte unter den Amerikanern sonderbarer Weise fort. Der Vatikan ging den einfachen Weg und bediente sich der Hilfe der Amerikaner, um den Aufstieg des Aglipayanismus – einer als schismatisch geltenden nationalistischen Kirche – zu verhindern. Für die USA ihrerseits war es bequem, sich der katholischen Kirche als wichtigstem Partner bei der Legitimierung ihrer Kolonialherrschaft zu bedienen. „Indem sie der katholischen Kirche ihre frühere Vormachtstellung zurückgab, sicherte sich die [amerikanische] Kolonialregierung einen unschätzbar wertvollen Alliierten bei der Befriedung des Archipels.“¹⁴ Zum gemeinsamen Feind dieser strategischen

¹² Horacio de la Costa, *a. a. O.*, S. 220.

¹³ Oscar Evangelista, *Religious Problems in the Philippines and the American Catholic Church 1898–1907*, Madison 1967, 248–262, S. 251.

¹⁴ Mario Bolasco, *Points of Departure. Essays on Christianity, Power and Social Change*, hg. von Edicio de la Torre Manila 1994, S. 53. Oscar Evangelista beschrieb diese strategische Allianz sehr prägnant: „Durch die Verhandlungen um die Beendigung der religiösen Probleme auf den Philippinen wurden die Interessen des Vatikans und der US-Regierung gleichermaßen bedient. Indem der Vatikan sich auf Verhandlungen mit den Vereinigten Staaten einließ, sicherte er den Schutz und den Fortbestand der katholischen Kirche auf den Philippinen. Ein Sieg der philippinischen Revolutionsregierung hätte das Ende der Kontrolle des Vatikans über die katholische Kirche auf den Philip-

Allianz wurde der Aglipayanismus: für die katholische Kirche als Element, das ihre Auslegung von ‚Wahrheit‘ und ‚Gehorsam‘ in Frage stellte, und für die USA als Hindernis für die Pazifizierung. Unter die Räder geriet dabei jedoch der seit langem gehegte und legitime Traum des einheimischen Klerus nach voller Anerkennung – wofür die Aglipayaner selbst lange gekämpft hatten –, ganz zu schweigen von den Hoffnungen anderer religiöser Stimmen im Land (z. B. Islam und indigene Religionen, um nur einige zu nennen).

Dies ist jedoch Geschichte. Heute macht die katholische Kirche ihren hegemonialen Einfluss kraft des sozialen Habitus geltend. Dies möchte ich anhand zweier Ereignisse belegen: die sogenannte „People Power Revolution“ (friedliche Volksrevolution) von 1986 und die Debatte um das Gesetz zur Reproduktionsgesundheit von 2012 bis 2013. In einer kürzlich erschienenen Studie sieht Lisandro Claudio auf den Philippinen eine revisionistische Deutung von Revolutionen aus hegemonialer katholischer Sicht – mit der Volksrevolution als nur einem Beispiel dafür.¹⁵ Beschreibungen, die in dieser ‚religiösen Deutung‘ münden, gibt es reichlich: „die an ein Wunder grenzende Revolution“, „das Eingreifen Gottes“, „die Kraft des Gebets und die Macht des Volkes“, „Erbblühen des katholischen Glaubens und Erblühen des Heldentums der Filipinos“.¹⁶ Ihre Deuter, in der Mehrheit katholische Geistliche, verglichen die Revolution mit den wundersamen Seeschlachten von Lepanto und der Manila, die gegen Angehörige anderer Religionen geführt wurden – erstere gegen die muslimischen Türken im Jahr 1571 und letztere in der Manilabucht im Jahr 1652 gegen die Niederländer (Protestanten). Der große Unterschied ist jedoch, dass

pinen bedeutet. Die Vereinigten Staaten ihrerseits hatten sich vom Vatikan Hilfe bei der Befriedung des Landes mittels Lösung der Glaubensfrage zusichern lassen.“ Oscar Evangelista, *a. a. O.*, S. 262.

¹⁵ Lisandro Claudio, *Taming People's Power: The EDSA Revolutions and their Contradictions*, Quezon City 2013, S. 36–57.

¹⁶ Siehe dazu eine theologische Deutung auf einem Symposium, das direkt nach dem Ereignis organisiert wurde: Pedro S. de Achútegui, *The ‚Miracle‘ of the Philippine Revolution: Interdisciplinary Reflections*, Manila 1986.

die Volksrevolution eine friedliche Revolution war, bei der dank der Fürbitte Marias, „der Königin des Landes“, kein Tropfen Blut vergossen wurde. Wir dürfen nicht vergessen, dass Präsidentin Corazon Aquino, eine strenggläubige Katholikin, mit dem Beistand von Prälaten die politische Macht von Diktator Ferdinand Marcos übernahm. An der Ausarbeitung einer neuen Verfassung waren ein Bischof, ein Priester, eine Nonne und mindestens 39 gläubige Laien als „Catholic Commissioners“ (katholische Ausschussmitglieder) beteiligt. Man sagt, sie haben dem Grundgesetz des Landes ihren Stempel aufgedrückt.¹⁷ In der Zeit nach der Diktatur kämpften zahlreiche Priester und Gläubige an vorderster Front für die moralische Erneuerung des Landes. Einige bekleideten sogar unverhohlenen politische Ämter. Vor diesem Hintergrund war es einfach, „Kirche“ und „Nation“, katholische Religion und philippinischen Staat zu verschmelzen. Claudio kommt zu dem Schluss, dass sich trotz des Verschwindens katholischer Staaten in der modernen Zeit „nach wie vor Staaten finden lassen, die durch christlichen Nationalismus legitimiert werden“.¹⁸

Dieselbe Tendenz zeigte sich bei der langen und hitzigen Debatte um das 2013 verabschiedete Gesetz über reproduktive Gesundheit (Reproductive Health (RH) Bill). Die katholische Kirche nutzte alle ihr zur Verfügung stehenden Mittel, um die Politiker und die Öffentlichkeit zu beeinflussen, ja bisweilen geradezu zu nötigen, um dieses Gesetz zu verhindern, das sie für einen fundamentalen Verstoß gegen die Lehren der Kirche zu Familie und Leben hielt. Gelegentlich schlugen die Bemühungen in Missbrauch von Autorität um. So gab es während des Wahlkampfes politische Drohungen gegen angeblich „lebensfeindliche“ Politiker von Seiten Geistlicher; Gegner wurden dämonisiert, Fakten wurden verzerrt usw. Der Moraltheologe Eric Marcelo Genilo geißelte die Drohungen von Kirchenoberhäuptern und Kirchengruppen an die Politik als – gelinde gesagt – ethisch nicht vertretbar.¹⁹

¹⁷ Mario Bolasco, *a. a. O.*, S. 166, vgl. Teodoro Bacani, *The Church and Politics*, Quezon City 1987.

¹⁸ Lisandro Claudio, *a. a. O.*, S. 56–57.

¹⁹ Eric Marcelo Genilo, „Crossing the Line: Church Use of Political Threats

Nun ist es zweifelsohne ein untrennbarer Bestandteil der Religionsfreiheit des Einzelnen, seinem Glauben Ausdruck geben zu dürfen. Politischen Druck auszuüben heißt jedoch, der hegemonialen Versuchung zu erliegen, andere Stimmen in der politischen Willensbildung zu unterdrücken – nichtkatholische, nichtchristliche und nichtgläubige – und so das Grundrecht dieser Stimmen auf Religionsfreiheit zu verletzen. Genau vor diesem Hintergrund verstehen wir das in der eingangs zitierten ISSP-Umfrage festgestellte Unbehagen und die Sorge um die Tendenzen der Amtskirche, andere Sphären der Gesellschaft zu dominieren. Das macht deutlich, dass selbst in einer weitgehend pluralistischen und demokratischen Gesellschaft, wie sie heute existiert, die Gefahr einer katholischen Hegemonie – und damit einer großen Hürde für die Religionsfreiheit – durchaus greifbar und real ist.

Welche Gefahren von einem hegemonialen Staat ausgehen

In der Geschichte der Philippinen gab es auch Phasen, in denen der Staat eine Vormachtstellung gegenüber Kirchen und Religion(en) ausübte. Ein wertvolles Erbe der Herrschaft der Amerikaner für die politische Ordnung der Philippinen ist die politische Doktrin von der „Trennung von Kirche und Staat“ – ein notwendiger Verfassungsgrundsatz, der die Religionsfreiheit stärken soll. Im 1956 erschienenen Artikel „Religious Freedom in the Philippines“ erläutert Jorge Coquia jedoch, dass die Formulierung „Trennung von Kirche und Staat“ in der eingeführten amerikanischen Gesetzgebung an keiner Stelle auftaucht, zugleich aber die Freiheit der Religionsausübung respektiert wird.²⁰ In Anlehnung an den ersten Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten heißt es: „[Es] darf kein Gesetz erlassen [werden], das die Einführung einer Staatsreligion zum Gegen-

against Pro-RH Bill Legislators“, in: *Hapág. An Interdisciplinary Theological Journal* 7 (2010), S. 63–77.

²⁰ Jorge Coquia, „Religious Freedom in the Philippines“, in: *Philippine Studies* 4 (1956), S. 15–30.

stand hat [oder] die freie Religionsausübung verbietet. Die freie Ausübung des religiösen Glaubens ist ohne Diskriminierung oder Bevorzugung für immer erlaubt. Die Ausübung der bürgerlichen und politischen Rechte darf nicht an die Zugehörigkeit zu einer Religion gebunden sein.“²¹ Laut Coquia wurde die Formulierung von der „Trennung von Kirche und Staat“ „von Gruppen [genutzt], die die Religion komplett aus dem staatlichen Handeln heraushalten wollten“. Eindeutig untersagt ist jedoch nur die Etablierung einer Religion durch den Staat. Die „absolutistische und separatistische Haltung“, mit der man dies dann auslegte, war so nie beabsichtigt. Erst der aufkommende säkularistische Kontext, in dem sich diese Entwicklung abspielte, mündete in einer derartigen Deutung. So äußerte selbst Präsident Manuel Quezon (1878–1944): „Der Staat hat nichts mit der Kirche zu tun, und die Kirche nichts mit dem Staat [...] Wir sollten dankbar sein, dass es *die Trennung von Kirche und Staat* sowie die Freiheit der Religionsausübung gibt. Die Kirche selbst fährt gut mit dieser vollständigen Trennung vom Staat. Dasselbe gilt umgekehrt für den Staat.“²²

Diese exklusivistische und später antagonistische Auffassung von der Trennung von Kirche und Staat erreichte mit der Auseinandersetzung um den Religionsunterricht im Jahr 1938 ihren Höhepunkt. Mit tatkräftiger Unterstützung seitens der katholischen Kirche verabschiedete die Nationalversammlung damals das Gesetz über den Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Präsident Manuel Quezon verhinderte dies jedoch mit seinem Veto. Daraufhin gaben die Bischöfe einen Hirtenbrief heraus, in dem sie das Vetorecht des Präsidenten in Frage stellten und die Bürger aufforderten, ihre Kinder nicht mehr in Schulen zu schicken, die „von Dogmatikern geführt

²¹ The 1987 Constitution of the Republic of the Philippines – Article III, 6, in: <http://www.gov.ph/the-philippine-constitutions/the-1987-constitution-of-the-republic-of-the-philippines/the-1987-constitution-of-the-republic-of-the-philippines-article-iii/>, 6.1.2014. In der Verfassung von 1987 findet sich jedoch die Formulierung: „Die Trennung von Kirche und Staat ist unantastbar.“ (II, 6).

²² Zitiert in Jorge Coquia, *a. a. O.*, S. 18.

werden und in denen die Jugend durch missionarische Methoden Gefahr läuft, ihren Glauben zu verlieren“.²³ Dem hielt Quezon den ‚Grundsatz der Trennung‘ entgegen, den er mit einem Bibelzitat untermauerte: Wie Matthäus 22,15–22 zeige, sei es Jesus selbst gewesen, der diese Trennung gefordert habe.²⁴ Hier begegnet uns der Fall eines Politikers, der die Grenzen seiner Zuständigkeit überschreitet, um eine politische Agenda durchzusetzen. Quezon lehnte nicht nur den Beschluss der Nationalversammlung ab, sondern verweigerte den Kirchen mit seiner Auslegung der Bibelstelle für seine Zwecke auch ihr Grundrecht auf Ausbildung im Glauben. Die Bischöfe ihrerseits versuchten, einen bedrohten Glauben in einem hegemonialen säkularen Umfeld zu verteidigen. Vom Beginn der US-amerikanischen Herrschaft (1900er) bis zur Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1960er) musste sich der Katholizismus dieser neuen hegemonialen Herausforderung stellen und war dadurch dauerhaft in die Defensive gedrängt. Mehrere Faktoren waren zusammengekommen: das staatliche Schulsystem, Pluralismus, der mit säkularistischen Ideen Einzug hielt, antikatholische Tendenzen bei der an staatlichen

²³ „Philippines Schools Problem. Catholic President vetoes Catholic Bill“, in: *Catholic Herald*, 29. Juli 1938 (<http://archive.catholicherald.co.uk/article/29th-july-1938/13/philippines-schools-problem-catholic-president-vet>, 20.11.2013). Siehe auch John Schumacher, *Readings in Philippine Church History*, Quezon City 1987, S. 376–379.

²⁴ Bei Manuel Quezon heißt es: „Die Doktrin von der Trennung von Kirche und Staat wurde weder von einem König oder Präsidenten noch von einem Papst oder Bischof, sondern von unserem Herrn Jesus Christus selbst verkündet. Als unser Herr noch auf Erden weilte, gab es jene, die Ihn als falschen Propheten entlarven wollten. Diese begaben sich zu Ihm und fragten, ob es ihnen erlaubt sei, die von den Römern geforderte Steuer zu bezahlen. Daraufhin forderte Jesus sie auf, Ihm eine Münze zu geben; nachdem er sie erhalten hatte, fragte er, welches Gesicht auf der Münze zu sehen sei; und sie antworteten, es sei das Gesicht des Kaisers. Daraufhin sagte Jesus: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“, Manuel Quezon, „Speech of President Quezon on Veto of Bill on Religious Instruction, July 17, 1938“, in: <http://www.gov.ph/1938/07/17/speech-of-president-quezon-on-veto-of-bill-on-religious-instruction-july-17-1938/>, 7.1.2014.

Schulen ausgebildeten neuen Elite, der Antiklerikalismus der freimaurerischen Bewegungen, die nachklingenden Auswirkungen des aglipayanischen Schismas und die Ankunft protestantischer Missionare. All dies drückte den katholischen Glauben an den Rand. Die imperialistische und expansionistische Agenda der USA musste, um erfolgreich zu sein, den Einfluss des Katholizismus vor Ort neutralisieren. Dazu bediente man sich der Hilfe sämtlicher verfügbarer Strömungen, um die „offenkundige Bestimmung“ Amerikas im Osten umzusetzen. Für Präsident McKinley waren die Philippinen den USA als „Geschenk Gottes“ in den Schoß gefallen. Die vorrangige „Aufgabe des weißen Mannes“ sei es, die Filipinos zu zivilisieren und zu christianisieren. Eigentlich wollte man dies mittels einer „friedlichen Assimilierung“ erreichen (und nicht als Eindringlinge, sondern als Freunde gesehen werden). Dennoch ließen innerhalb von zehn Jahren mehr als 500.000 Filipinos im Zuge amerikanischer Militäroperationen ihr Leben.²⁵ Lorenzo Bautista, ein protestantischer Theologe, sieht einen Zusammenhang zwischen dem kolonialen Expansionismus der Amerikaner mit dem Missionierungsprojekt der Protestanten: „[M]ission ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln.“²⁶ Dieser offenbart sich auch in den Worten eines hochrangigen amerikanischen Offiziers: „[D]ie Präsenz eines protestantischen Missionars in einem Teil der Inselgruppe war für den Zweck der Befriedung mehr wert als ein ganzes Bataillon Soldaten.“²⁷ Auch wenn diese protestantischen Missionare die kolonialen Bestrebungen der Amerikaner vielleicht für sich selbst ablehnten, stimmten sie mit McKinley darin überein, „dass die Übernahme der Philippinen durch die USA das direkte Ergebnis einer göttlichen

²⁵ Oscar Suarez, *Protestantism and Authoritarian Politics. The Politics of Repression and the Future of Ecumenical Witness in the Philippines*, Quezon City 1999, S. 21.

²⁶ Lorenzo Bautista, „Colonization and the Philippine-American War“, in: Anne Kwantes (Hg.), *Chapters in Philippine History*, Manila 2001, S. 139.

²⁷ Vgl. Melba Padilla Maggay, *A Clash of Cultures. Early Protestant Missions and Filipino Religious Consciousness*, Manila 2011, S. 15.

Vorsehung sei“.²⁸ Wie alle hegemonialen Projekte kann die Herrschaft der Amerikaner erfolgreich weitere Kräfte einspannen – in diesem Fall die Religion –, um die eigene Macht zu etablieren und andere religiöse Stimmen an den Rand zu drängen.

Jetzt vollziehen wir einen Sprung in die jüngere Geschichte. Ein weiteres Beispiel für eine Bedrohung der Religionsfreiheit aus der Perspektive eines hegemonialen Staates ist in der Zeit der Marcos-Diktatur (1972–1986) angesiedelt. Sowohl die katholische als auch die evangelische Kirche beurteilten die ersten Jahre des Kriegsrechts anfänglich als positiv. So gab beispielsweise der Verwaltungsrat der Katholischen Bischofskonferenz der Philippinen (CBCP) fünf Tage nach Marcos' Einsetzung eine Unterstützungsbekundung für das Marcos-Projekt zur Eindämmung des im Lande herrschenden Hasses und der Gewalt heraus. Der NCCP (National Council of Churches in the Philippines) lobte darüber hinaus die Bemühungen Marcos, „die Gesetzlosigkeit und die Machenschaften jener zu stoppen, die unseren Staat vernichten und unser Volk seiner Würde und Freiheit berauben möchten“.²⁹ Im Laufe der Jahre traten jedoch die mit dem Kriegsrecht verfolgten wahren Absichten zutage. Unter anderem dokumentiert die Arbeit von Robert Youngblood das schwierige Verhältnis zwischen der Marcos'schen Politik und den Kirchen.³⁰ In ihren Bemühungen, das Evangelium zu verkünden, mussten Kirchenleute – Katholiken und Protestanten gleichermaßen – ihre Gläubigen vor Übergriffen durch das Militär und schweren Menschenrechtsverletzungen schützen. Aber die Militärdiktatur war auf die Verfolgung ihrer wirtschaftlichen und politischen Ziele bedacht. Jeder, der sich ihr in den Weg stellte oder Widerstand leistete, musste

²⁸ Kenton Clymer, „Protestant Missionaries and American Colonialism in the Philippines, 1899–1916. Attitudes, Perceptions and Involvement“, zitiert in Mario Bolasco, *a. a. O.*, S. 55.

²⁹ Cirilo Rigos, „The Posture of the Church in the Philippines under Martial Law“, in: *Southeast Asian Affairs* (1975), S. 127–132.

³⁰ Robert Youngblood, *Marcos against the Church: Economic Development and Political Repression in the Philippines*, Quezon City 1993.

eliminiert werden. Innerhalb von zehn Jahren (1973–1984) wurden mindestens 22 kirchliche Einrichtungen (Büros, Radiosender, Zeitungen, Seminare usw.) verwüstet und anschließend unter dem Vorwurf der Subversion geschlossen.³¹ Viele Kirchenleute wurden bespitzelt oder inhaftiert; einige starben, andere verschwanden spurlos. Marcos gestand den Kirchen lediglich zu, „das Evangelium zu verkünden“. Eine Einmischung in die Politik lehnte er strikt ab. Dieser Versuch, Religion ins Abseits zu drängen und ins Private zu verbannen, erfolgte unter demselben Slogan: „Trennung von Kirche und Staat“. Aus dem Grundsatz, der die Etablierung einer Staatsreligion verbot und ursprünglich als Stärkung der Religionsfreiheit für alle gedacht war, wurde die Verweigerung jeglichen religiösen Bekenntnisses.

Religionsfreiheit: Lehren aus *Dignitatis humanae*

Aus der kurzen Betrachtung der Geschichte der Philippinen lassen sich im Hinblick auf den Schutz und die Stärkung der Religionsfreiheit zwei Tendenzen herauslesen. Einerseits haben wir gesehen, dass die Religionsfreiheit von Gefahren bedroht wird, die von dominanten Religionen ausgeht – im Fall der Philippinen vom römischen Katholizismus. Andererseits wird sie aber auch von der nötigen Dominanz eines hegemonialen Staates bedroht. Gemeinsamer Nenner ist in beiden Fällen die Unterdrückung einer bestimmten Freiheit durch dominante Kräfte – sei es die Kirche oder der Staat. Ich behaupte, dass die Stärkung der Religionsfreiheit in *Dignitatis humanae* uns für die Gefahren sensibilisiert, die dominante Institutionen für die freie Ausübung des Glaubens der Menschen darstellen. Weiterhin behaupte ich, dass die Verteidigung der Religionsfreiheit in diesem Dokument gleichbedeutend mit der Verteidigung der Stimmen ist, die von diesen hegemonialen Kräften an den Rand gedrückt werden. Vielleicht ist es opportun, die grundlegenden Argumente

³¹ *Ebenda*, S. 115.

dieses Dokuments als Wegweiser heranzuziehen, wenn dieselben Kräfte in der Geschichte erneut auf den Plan treten.

Zunächst einmal hat es den Anschein, es sei das primäre Anliegen der Konzilsväter gewesen, die katholische Kirche vor Bedrohungen zu schützen, denen sie vor dem Hintergrund der Entwicklungen im Europa des 20. Jahrhunderts ausgesetzt war: Modernismus, Liberalismus, Säkularisierung, von staatlicher Seite geförderter Antiklerikalismus, atheistischer Kommunismus in Russland, China usw. – Strömungen, die frühere Päpste im *Syllabus Errorum* und späteren Schriften bereits verdammt hatten. Wie wir eingangs zeigten, haben diese Bedrohungen im Kontext der Philippinen ihre Parallele. Die Bekräftigung der Religionsfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil könnte als Plädoyer für das Recht der Kirche gedeutet werden, frei vom empfundenen „Zwang in der Zivilgesellschaft“ zu sein, damit „die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet“ bleibt.³² Der religiöse Pluralismus, der sich am häufigsten im interreligiösen Dialog unserer Tage findet, fehlte in der Erklärung völlig. Wie ihr Wortlaut erkennen lässt, bewegte sich *Dignitatis humanae* im Rahmen der klassischen Auffassung, dass die katholische Kirche die „eine wahre Religion“ ist, die Jesus „unter allen Menschen verbreitet“ sehen möchte. Weil diese einzig wahre Kirche bedroht ist, beruft man sich auf das Konzept der Religionsfreiheit, um sie vor der Vernichtung zu schützen.

Um die Wirksamkeit dieser Verteidigung zu erhöhen, muss sie sich auf das Argument der Würde des Menschen stützen: „Demnach ist das Recht auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet.“³³ Das heißt, dass „alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwun-

³² Das Zweite Vatikanische Konzil, *a. a. O.*, S. 662, Nr. 1.

³³ *Ebenda*, S. 663, Nr. 2.

gen wird, gegen sein Gewissen zu handeln [...]“³⁴ In einem Kommentar zu diesem Text schreibt der Theologe John Courtney Murray, sein größter Befürworter während des Konzils: „Die religiösen Entscheidungen eines Menschen oder seine Entscheidung gegen eine Religion sind unentrinnbar seine Entscheidungen. Keiner anderer kann sie für ihn treffen oder ihn zwingen, diese oder jene Entscheidung zu treffen, oder ihn davon abhalten, seine Entscheidung in der Praxis zu leben, sei es privat oder öffentlich, als einzelner oder in Gemeinschaft mit anderen. In all diesen Fällen wäre die Würde des Menschen verletzt, verweigerte man ihm damit doch die unveräußerliche Verantwortung für seine eigenen Entscheidungen und Handlungen als unverzichtbares Pendant zu seiner Freiheit.“³⁵

Genau dieser Versuch, Religionsfreiheit auf die Würde des Menschen zu gründen, verschiebt jedoch die Richtung der Debatte: weg vom Schutz einer bedrohten katholischen Kirche hin zur Verteidigung aller Individuen und Gruppen – Katholiken oder nicht –, die man dazu zwingen kann, das eine oder das andere zu glauben. Da Zwang die Antithese zur religiösen Überzeugung ist, wird Religionsfreiheit in *Dignitatis humanae* somit zur Verteidigung derer, die in religiöser Hinsicht von dominanten Institutionen wie der katholischen Kirche selbst marginalisiert werden. Die mit viel Sorgfalt ausgearbeitete Argumentation in der Erklärung lautet wie folgt: Aufgrund ihrer Würde sind alle Menschen verpflichtet, nach der Wahrheit zu suchen und „an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen“.³⁶ Dazu müssen sie frei von Zwang sein, damit ihre menschliche Würde gewahrt bleibt. Selbst „denjenigen, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen“, bleibt das Recht auf religiöse Freiheit erhalten. Murray beobachtet eine Verschiebung des Verständnisses von Religionsfreiheit: Es erhielt

³⁴ *Ebenda*, S. 662, Nr. 2.

³⁵ John Courtney Murray, „Footnote Commentary“, in: William Abbot (Hg.), *a. a. O.*, New York 1966, S. 678–679, Nr. 5.

³⁶ Das Zweite Vatikanische Konzil, *a. a. O.*, S. 663, Nr. 2.

eine negative Konnotation – von einer „Freiheit für“ (Freiheit, die Wahrheit zu suchen und dieser Ausdruck zu geben) hin zu einer „Freiheit von“ (Freiheit von Zwang und Gewalt).³⁷ Mit anderen Worten: Protestanten, Muslime, Buddhisten, Hindus, indigene Völker, Atheisten und selbst jene, die gar nicht erkennbar nach der Wahrheit suchen – Gruppen, die von den Katholiken früher als ein ‚irriges‘ Leben führend abgestempelt wurden („Irrtum hat keine Rechte“) – müssen dasselbe Recht wie die Katholiken erhalten und verteidigt werden, wenn sie von dominanten Gruppen zu etwas gezwungen werden.³⁸ Was als Verteidigung des katholischen Glaubens begann, endete als Verteidigung aller, besonders jedoch jener Stimmen, die von dominanten Kräften marginalisiert werden – vom alles bestimmenden Staat, von allgegenwärtigen Ideologien und dominanten Religionen einschließlich der katholischen Kirche. Was Stanley Hauerwas, der amerikanische postliberale Theologe, als Kommentar zu *Dignitatis humanae* verfasste, halte ich persönlich für falsch: „Religionsfreiheit ist dort eine sehr gute Idee, wo die Katholiken in der Minderheit sind.“³⁹ Dem halte ich entgegen, dass sie umso nötiger ist, wenn die Katholiken die Mehrheit stellen. Wie wir an früherer Stelle am Beispiel der Philippinen gezeigt haben, neigt auch eine, die gesamte gesellschaftliche Sphäre durchdringende Religion dazu, all die verschiedenen anderen in ihrem Diskurs zu subsumieren.⁴⁰

³⁷ John Courtney Murray, *a. a. O.*

³⁸ Murray schreibt: „Inhalt oder Gegenstand [der Religionsfreiheit] bleibt immer die Freiheit von Zwang, was religiöse Überzeugungen, Praktiken oder Bräuche sowie das öffentliche Bekenntnis betrifft. Daher ist der Inhalt des Rechtes für die katholische Kirche und andere Religionsgemeinschaften derselbe. In diesem Sinne beansprucht die katholische Kirche nichts für sich selbst, was sie nicht auch für die anderen fordert.“ (*Ebenda*, S. 682, Nr. 9.)

³⁹ Stanley Hauerwas, „Not Late Enough: The Divided Mind of *Dignitatis Humanae*“, in: ders., *A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity*, Grand Rapids Brazos Press 2000, S. 112.

⁴⁰ Lisandro Claudio schilderte seine Erfahrungen aus dem Gespräch mit einem katholischen Bischof: „Ich beendete das Interview nach 15 Minuten, weil ich sah, dass draußen noch einige Leute warteten, die den Bischof spre-

Die Erklärung sensibilisiert die dominante Gruppe für einen möglichen Missbrauch, der ihrer beherrschenden Stellung in der Sphäre der symbolischen Macht entspringt.

Der Kommentar von Hauerwas führt uns jedoch zu einer weiteren Problematik – die öffentliche Rolle der Religion im gesellschaftlichen Leben. Nach Hauerwas ist *Dignitatis humanae* im besten Falle ein widersprüchliches Dokument. Er plädierte dafür, dass die Religion eine aktivere Rolle in der Gesellschaft ausüben muss. Mit ihrer Betonung auf der Nicht-Etablierung einer Religion durch den Staat und der Nichtausübung von Zwang habe die liberale Auslegung der Erklärung die Religion von ihrer öffentlichen Rolle im politischen und gesellschaftlichen Leben gelöst. Damit reagierte Hauerwas auf die Privatisierung der Religion in modernen säkularen Gesellschaften in Europa und Amerika. In unserer obigen Schilderung haben wir diese Gefahr in der absolutistischen Auffassung von der Trennung von Kirche und Staat gesehen, wie sie Präsident Quezon vertrat. Einerseits heißt Religionsfreiheit, dass kein Staat die Gläubigen am religiösen Bekenntnis hindern darf. Andererseits wird die Kirche auch daran gehindert, ihre Meinungen, Sichtweisen oder Handlungen zur Ausgestaltung von staatlicher Politik und gesellschaftlichem Leben zu äußern – anders als bei der religiösen Erziehung ihrer Anhänger. So gesehen ist es umso besser, je weniger Staat und Religion miteinander vermengt sind. Folglich haben Kirchen und Religionen auch nicht die Kompetenz, die offenkundigen Machenschaften und/oder die subtile Dominanz zu kritisieren, die ein hegemonialer Staat z. B. in diktatorischen Regimen (wie der Marcos-Diktatur) oder in säkularen und pluralistischen Demokratien unserer Tage ausüben kann. Mit

chen wollten. Ohne zu fragen, ob ich katholisch bin (ich bin Agnostiker), segnete mich Villegas an der Stirn, gab mir ein Skapulier der Jungfrau Maria und bat mich, für ihren Segen zu beten. Als ich von Manila nach Balanga zurückfuhr, dachte ich, wie weit entfernt ich doch von der Macht des Volkes aus kirchlicher Sicht war. Später fiel mir dazu ein, wie viel weiter entfernt doch die muslimischen Mauren von Mindanao oder die Animisten im Andenhochland waren.“ (Lisandro Claudio, *a. a. O.*, S. 39).

anderen Worten: Weil Religionsfreiheit ihres spezifischen Gegenstands beraubt wurde (christlich, islamisch, hinduistisch, buddhistisch usw.), hat sie ihre Bühne verloren, auf der sie ihre kritische Stimme in der Gesellschaft erheben kann. Hauerwas ist der Meinung, dass Religionsfreiheit die Religion zur stumpfen Waffe gegen missbräuchliches Wirken des hegemonialen Staates werden lässt: „Eine Kirche, die das Recht auf Religionsfreiheit im Sinne ihrer Auslegung in der Erklärung behält, ist mit Sicherheit keine Kirche, die sich mit der säkularen Macht anlegt.“⁴¹

Ich halte Hauerwas entgegen, dass es in *Dignitatis humanae* zwei Aspekte von Religionsfreiheit gibt. Und einer ist genauso nötig wie der andere. Zunächst ist da ihre scheinbar passive Dimension – das Recht auf Nichtausübung von Zwang. Religionsgemeinschaften genießen das „Recht, keine Behinderung bei der öffentlichen Lehre und Bezeugung ihres Glaubens in Wort und Schrift zu erfahren“, solange „die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt“.⁴² Das heißt kurz gesagt, dass der Staat sich nur dann in religiöse Überzeugungen und Praktiken einmischen darf, wenn die „öffentliche Ordnung“ gefährdet ist. Dies gilt für Menschen ungeachtet ihres Glaubens oder Nichtglaubens, weil es nicht in ihrer „subjektiven Verfassung“, sondern in der menschlichen Würde gründet. Jenseits dieses Rechts der Gläubigen auf Nichtausübung von Zwang besagt *Dignitatis humanae* jedoch auch, dass „die religiösen Gemeinschaften nicht daran gehindert werden, die besondere Fähigkeit ihrer Lehre zur Ordnung der Gesellschaft und zur Beseelung des ganzen menschlichen Tuns zu zeigen“.⁴³ Kurz gesagt: Jede Religionsgemeinschaft kann und muss ihre Ideen zur Organisation und gemeinsamen Ausgestaltung des gesellschaftlichen Lebens einbringen. Ihr konkreter Beitrag speist sich vorrangig aus ihren eigenen Sichtweisen und Überzeugungen. Darüber hinaus ist der Staat angehalten, „für die Förderung des religiösen Lebens günstige Bedingungen [zu] schaffen, damit die Bürger auch

⁴¹ Stanley Hauerwas, *a. a. O.*, S. 115.

⁴² Das Zweite Vatikanische Konzil, *a. a. O.*, S. 663, Nr. 2.

⁴³ *Ebenda.*

wirklich in der Lage sind, ihre religiösen Rechte auszuüben und die religiösen Pflichten zu erfüllen, und der Gesellschaft selber die Werte der Gerechtigkeit und des Friedens zugute kommen“.⁴⁴ Daher „ist es notwendig, daß zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und *gewahrt wird*“.⁴⁵ Wie dies zu bewerkstelligen ist, wird in der Erklärung natürlich nicht im Einzelnen erläutert. Aber die Richtungen, die sie vorgegeben hat, sind für die Menschen und Gruppen unserer Zeit ausreichende Wegweiser für das weitere Vorgehen. Darüber hinaus versetzt sie die Kirche in die Lage, in unserem gemeinsamen gesellschaftlichen und politischen Leben ihre prophetische Rolle wahrzunehmen. Was für Hauerwas widersprüchlich ist, ergänzt sich also eigentlich.

⁴⁴ *Ebenda*, S. 666, Nr. 6.

⁴⁵ *Ebenda*, S. 667, Nr. 6. (Hervorhebung durch den Autor)