



FREIHEIT-WAHRHEIT- -ÖFFENTLICHE MEINUNG IN DER PLURALISTISCHEN GESELLSCHAFT

Wilhelm Weber

Im Namen der Wahrheit, selbst der «christlichen Wahrheit», ist unendlich viel Unrecht geschehen: *Wahrheit sollte notfalls mit Gewalt* durchgesetzt werden. Das konnte ihr nicht guttun. Erinnerung sei nur an das berühmte «Konquistadoren-Evangelium» vom Jahre 1514, in dem die Indios mit dem Entzug ihres Eigentums und Verkauf in die Sklaverei bedroht wurden, wenn sie nicht die heilige Kirche «als Herrin und Gebieterin der ganzen Welt» anerkennen und dem spanischen König als ihrem Herrn huldigen¹. Die Religionskriege des 17. Jahrhunderts, ebenfalls von den sich bekämpfenden Seiten jeweils im Zeichen und unter dem Anspruch des «wahren» christlichen Glaubens geführt, waren die größte Diskreditierung des Christentums in seiner ekklesialen Gestalt mit Fernzeitwirkung bis in unsere Tage.

Nach dem Abebben der Glaubenskriege stellte sich der europäischen Christenheit die Frage, wie das Faktum der nicht mehr reparablen Glaubensspaltung (Kirchenspaltung) nunmehr *politisch* zu verarbeiten sei. Verschiedene Pazifikationsüberlegungen, Pazifikationsedikte und dgl. stellten nach und nach immer mehr auf einen rein *formalen Friedensbegriff* ab, der nicht mehr aus dem Bezug zur Wahrheit, sondern als bloßer Gegenbegriff zum Bürgerkrieg gewonnen wurde. Dies war —wie heute leicht

1. Vgl. *Joseph Höffner*, *La Etica colonial española del Siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana*, Madrid 1957, 275 ff.

einzusehen ist— politisch nach den bösen Erfahrungen der Glaubenskämpfe ein höchst legitimes und aktuelles Anliegen².

Die Abtrennung eines formalen Friedensbegriffes («*tranquillitas ordinis civilis*»: Thomas v. Aquin) von der Wahrheit, eine Politik also «ohne Rückversicherung» am wahren Glauben, war oder ist ein wesentliches Stück jenes neuzeitlichen Entwicklungsprozesses, den wir Säkularisierung zu nennen pflegen. Die Wahrheit wurde und wird nicht schlichtweg geleugnet, nicht unbedingt bekämpft, aber zumindest *methodisch* aus politischen Überlegungen *ausgeklammert*. Dies muß nicht denotwendig einen material-inhaltlich säkularen Staat im Sinne eines «ungläubigen», «atheistischen» Staates bedeuten, aber doch zumindest einen Staat, in dem Gott auf verschiedene Art und Weise gedient werden kann und *darf*. So konnte *Abraham Lincoln* die Vereinigten Staaten von Nordamerika zwar als «*this nation under God*» bezeichnen, ohne daß dies jemals als im Widerspruch zum ersten der zehn Artikel der amerikanischen Grundrechte stehend verstanden worden wäre, der lautet: «Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof». Nicht auf «religion», sondern «an establishment of religion» kommt es an.

Der rein formale Frieden als bloße Abwesenheit von Krieg bzw. Bürgerkrieg mag für den gläubigen Christen ein «minderer» Frieden sein. Aber ist er nicht angesichts der gegenwärtigen Weltlage und der innenpolitischen Situation in vielen Ländern der Welt die z.Z. (leider) einzig erreichbare Gestalt des Friedens? Jedenfalls müssen Politiker dies in ihr realistisches Kalkül einbeziehen.

Die katholische Kirche (Lehramt wie Theologie) hat bis in den Pontifikat Pius'XII. (1939-1958) hinein diesen Gedanken schwer mitvollziehen können. In seiner großen Weihnachtsansprache vom 24. Dezember 1954 läßt Pius XII. nur eine «Koexistenz in der Wahrheit» gelten. «Man hofft tatsächlich, daß die heutige Koexistenz die Menschheit dem Frieden näherbringe. Um aber diese Erwartung zu rechtfertigen, muß es irgendwie eine Koexistenz in der Wahrheit sein»³.

Dies mag für einen «ewigen» Frieden zutreffend sein. Aber es geht hier auf Erden wie auch sonst so oft erst einmal um das Heute und Morgen und allenfalls Übermorgen, um den hier und jetzt machbaren Frieden. Mag auch die Wahrheit und die gemeinsame Anerkennung der Wahrheit die notwendige Voraussetzung für einen dauerhaften Frieden sein, so

2. Vgl. hierzu Näheres bei *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 75 ff.

3. *Utz-Groner*, Soziale Summe Pius'XII., Bd. III, Fribourg/Schweiz, 6333.

können wir unter gegenwärtigen Verhältnissen dennoch nicht warten, bis endlich die Wahrheit von allen erkannt und bejaht wird, weil bis dahin die Welt möglicherweise in die Luft gesprengt sein wird. Andererseits ist auch der Frieden für heute und morgen, der «mindere» Frieden der puren Abwesenheit von Krieg und Bürgerkrieg, eine nicht zu unterschätzende Voraussetzung für ein erfolgreiches Suchen nach der Wahrheit und einen dauerhaften Frieden.

Der Respekt vor der Überzeugung anderer, die *Toleranz* ist damit im heutigen Staat zum unabdingbaren Prinzip des «minderen» Friedens geworden. Diese Erkenntnis ist die Frucht schmerzlicher Erfahrungen der Vergangenheit. Unter dieser Rücksicht sind die Gewissensfreiheit und die Religionsfreiheit, die Meinungsfreiheit schlechthin —oder genauer: die Freiheit der öffentlichen Meinungsäußerung— ein politisches Postulat allerersten Ranges.

Hier kann sich nun schnell eine berechtigte Sorge einschleichen. Es dürfte wohl kaum von jemandem ernsthaft bestritten werden können, daß —*Emile Durkheim* sprach von «conscience collective»— jedes Gemeinwesen, jeder Staat um den Preis seines eigenen Untergangs, zumindest der Erhaltung seiner eigenen Identität, einer tragenden, bindenden Kraft bedarf, um das *exercitium libertatum* innerhalb der Grenzen zu halten, die eine Selbstzerstörung durch Anarchie hintanhaltend. Diese bindende Kraft war Jahrhunderte hindurch, bis zur Reformation und bis zur französischen Revolution, die christliche Religion, vor allem in ihrer ekklesial geprägten Gestalt.

Nun aber können die Uhren nicht mehr hinter die Reformation oder hinter 1789 zurückgestellt werden. Wir müssen mit dem ekklesialen, politischen, ideologischen Pluralismus leben und zu leben versuchen. Es geht um ein *politisches* Arrangement, um nicht mehr, aber auch um nicht weniger.

Wo bleibt dann aber der Minimalkonsens, wo bleibt die notwendige Homogenitätsverbürgende Kraft, die diesen Pluralismus überhaupt funktionsfähig erhält? Nachdem die Religion, erst recht die ekklesial geprägte Religion, diese Funktion weitgehend verloren hat, gab und gibt es einige Substitute, die aber ebenfalls vielfach ephemerer Natur und auch in sich nicht problemlos sind. Im 19. Jahrhundert trat an die Stelle der Religion als neue einheitsstiftende Kraft die «Idee der Nation». Diese neue Homogenität fand ihren politischen Ausdruck im «Nationalstaat», der seinerseits vielfach noch stark aus der christlichen Tradition lebte und damit vielfach zu dem —vor allem in Deutschland— bekannten «Bündnis von Thron und Altar» führte.

Inzwischen ist dieses Bündnis fast überall zerbrochen, Throne sind umgestürzt worden, Altäre aus dem Blick der Öffentlichkeit ins Halbdunkel schlecht besuchter Kirchen entrückt. Der Nationalstaat ist aus den verschiedensten Gründen zum *Anachronismus* geworden, auch wenn viele

es noch nicht registrieren und wahrhaben wollen: *Erstens* ist der Souveränitätsgedanke der Kleinstaaterei des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts — auch ehemalige mitteleuropäische «Großmächte» sind inzwischen zu politischen Zwergen zusammen geschrumpft— längst obsolet. Auf die allseits bekannten Gründe dafür ist hier nicht näher einzugehen. Daß die heutige Jugend — für die Bundesrepublik Deutschland wird man das wohl unwidersprochen sagen dürfen— sich immer schwerer tut, Begriffe wie «Nation», «Vaterland» u.ä. mit existenziell empfundenen Inhalten zu füllen, mag man bedauern, aber es ist so und hat seine realen Hintergründe. «Europäisch» zu denken — auch wenn wir politisch leider noch weit von Europa entfernt sind—, ist für große Teile der mitteleuropäischen Jugend nichts Besonderes mehr, sondern eine bare Selbstverständlichkeit. *Zweitens* hat die zunehmende individualistische bzw. privatistische Auffassung der Grund— und Menschenrechte nicht nur zu Emanzipationsbewegungen im Bereich des Religiösen und Sittlichen geführt, sondern auch im Bereich anderer homogenitätsstiftender Ideen, wie z.B. der Nation. In dieses Vakuum stößt nunmehr — wahrscheinlich ebenfalls nur vorübergehend, aber unsere Generation möglicherweise noch erheblich bedrängend und vielleicht sogar existenzvernichtend— mit Vehemenz der Sozialismus (vor allem marxistischer Prägung) vor und schafft eine neue «Homogenität».

Damit sind die beiden extremen Pole im Spektrum der politisch realistischen Möglichkeiten heute und für die nahe Zukunft identifiziert: *entweder* eine *formale* Friedensordnung der Freiheit (im Sinne der Toleranz) unter methodischer Ausklammerung der Wahrheitsfrage — die Wahrheitsfrage kann nur im pluralen Raum der «Gesellschaft» unter der Garantie der Meinungsäußerungsfreiheit offen diskutiert werden und darf nicht vom Staat (Wer ist das?) autoritativ entschieden werden, wobei die politischen Parteien die Bindeglieder oder Transmissionsriemen zwischen «Gesellschaft» und «Staat» sind— *oder* eine (inhaltlich) *verordnete* Friedensordnung auf der Basis einer «infalliblen» Ideologie oder der unkontrollierten Entscheidungen des irrtumsfreien Zentralkomitees irgendeiner Einheitspartei.

Wenn man das Letztere nicht will, kann man doch bei dem Gedanken an die erste Alternative nicht ohne Sorgen sein.

Der Weg von der mittelalterlichen homogenen Glaubensgesellschaft über die bitteren Erfahrungen der Religionskriege bis hin zur formalen Friedensordnung oder Koexistenz auf der Basis individuell bzw. privatistisch verstandener Grundrechte der Person oder freigesellschaftlicher Kräfte (*corps intermédiaires*) ist — so sehr manche Ergebnisse uns heute schrecken mögen— nicht ohne das Christentum denkbar.

Es ist zwar bekannt, daß die säkulare Freiheitsgeschichte und Freiheitskultur der Neuzeit sich zum großen Teil am Christentum vorbei und

teilweise sogar in offener Frontstellung gegen es entwickelt hat, wenn gleich daran erinnert werden kann, daß sich diese Freiheitskultur und das, was wir gemeinhin die moderne Welt nennen, nicht aus schierem Zufall im europäisch-abendländischen Raum entwickelt hat und auch nur hier entstehen konnte. «Der Ingenieur wurde im Schatten des Kreuzes von Gotha geboren», so hat jemand das treffend formuliert.

Daß die emphatisch-revolutionäre Trias von «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» im christlichen Brudergedanken, in der gleichen Würde aller Menschen als Gottes Geschöpfen und in der Freiheit, «zu der uns Christus berufen hat», ihren letzten Wurzelgund hat, das zu sagen ist heute schon fast ein Gemeinplatz.

Der Heidelberger Religionsphilosoph *Ernst Troeltsch* (1865-1923) deutet bereits in seinem 1912 erschienenen Buch «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» die Herkunft der modernen Welt mit ihrer emanzipatorischen Freiheitskultur aus dem Christentum protestantischer Prägung. Ihren spektakulärsten Ausdruck verschaffte sich diese Entwicklung in der Französischen Revolution, die den gleichen und freien Bürger, den *Citoyen*, zur dramatis persona auf der geschichtlich-politischen Bühne erhob.

Ernst Troeltsch verstand sich als Interpret und Apologet einer gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Fortschrittsbewegung, die er historisch als Säkularisierungsprozeß des Christentums deutete, Säkularisierung verstanden als Selbstauflösung des christlichen Glaubens in seiner überlieferten theologischen und kirchlichen Vermittlung. Hand in Hand damit geht —immer nach Troeltsch— eine Verarmung der Religiosität einher.

Die wichtigste Signatur der modernen Gesellschaft ist nach Troeltsch eine gewaltige, eruptive Ausbreitung des Freiheitsgedankens im Sinne von ungerichteter und daher in ihren Konsequenzen unabsehbarer Emanzipationsbewegung. Was aber, so fragte sich der liberale Theologe besorgt, würde denn aus der Freiheit werden, wenn die zunehmende säkulare Freiheitskultur sich auf ein immer brüchiger werdendes religiöses Fundament stützen müßte, aus dem sie einst ihre Kraft und ihren Halt gezogen hat? Wenn —was außer allem Zweifel steht— die moderne Kultur, vor allem ihr Freiheits —und Persönlichkeitsethos, sich im Ursprung religiös-metaphysischen Kräften verdankt, muß dann nicht bei deren Dahinwelken oder Dahinsiechen auch diese Kultur selbst in Frage stehen? Kann es freischwebende, nirgendwo mehr als in bloßer Konvention gründende Freiheits— und Persönlichkeitsrechte geben, die dennoch so auf Dauer angelegt sind, daß man mit ihnen sicher rechnen und leben kann?

Bereits 1911 ahnte Troeltsch die «kommenden Zeiten des Druckes oder des Rückgangs der Freiheit», weshalb er seine christlichen Zeitgenossen auch beschwor, den religiös-transzendenten Untergrund der Freiheit zu wahren, damit es nicht um Persönlichkeit und Freiheit im gleichen

Augenblick geschehen sein möge, wo sich die Menschheit ihrer und des Fortschritts am lautesten rühmt⁴. In die gleiche Richtung zielt auch die hellsichtige Bemerkung des alternden *Max Horkheimer*, daß mit der letzten Spur des Glaubens und der Theologie der Gedanke, daß der Mensch zu achten, gar zu lieben sei, sein logisches Fundament verliere⁵.

Es ist dieses Dilemma, diese echte Aporie, in der sich nach *E. W. Böckenförde* die «Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern (stellt): *Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann*. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und —auf säkularisierter Ebene— in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat»⁶.

Die «Grenze der Freiheit» ist —*politisch* gesehen— nach diesem Verständnis *nicht* die Übereinstimmung politischen Handelns mit der *Wahrheit*, sondern diese Grenze ist nichts anderes, aber auch nicht weniger mehr als die Bedrohung der formalen Friedensordnung durch Unfreiheit im Sinne staatlich verordneter «Wahrheit», staatlich strangulierter Freiheitsrechte wie der Gewissensfreiheit, der Religionsfreiheit, der Koalitionsfreiheit usw. Diese Grenze gilt aber nicht nur für den Staat, sondern selbstverständlich auch für alle gesellschaftlichen Gruppen. Niemand kann für seine Gruppe, Partei oder Institution sich auf jene Freiheitsrechte einer formalen Friedensordnung berufen, die er in demselben Augenblick in Frage stellen würde, wo er machtmäßig dazu in der Lage wäre. Hier ist es dann die originäre Aufgabe des Staates als des obersten Hüters des Gemeinwohls, die Interessen und autonomen Aktivitäten der Gruppen auf ein *für alle* erträgliches Maß zurückzuführen. In diesem Sinne muß eine freiheitliche Demokratie kein «Selbstmordkommando» sein, sondern muß sich als «wehrhafte Demokratie» aller freiheitsbedrohenden extremistischen und radikalistischen Kräfte erwehren, im Falle der Not sogar durch gesetzliches Verbot und entsprechende Sanktionen. Hier zeigen sich allerdings bereits erhebliche Schwachstellen in unseren westlichen Demokratien, wie die Diskussionen um den sog. «Radikalerlaß» (d.h. die Frage

4. *Ernst Troeltsch*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München und Berlin 1911, 102 f.

5. Vgl. *Max Horkheimer*, Werk und Wirken Paul Tillichs, 1967.

6. *E. W. Böckenförde*, a. a. O., 93.



der Fernhaltung Radikaler von der Bekleidung eines Amtes im öffentlichen Dienst) sowohl in der Bundesrepublik Deutschland als auch im Ausland zeigen.

Nun ist der Respekt vor den genannten Freiheiten und ihre Garantie unter heutigen Verhältnissen zwar die *conditio sine qua non* für die «*tranquillitas ordinis civilis*» im Sinne einer *formalen Friedensordnung*, aber ohne Entscheidungen über *Inhalte* kommt auch die Demokratie nicht aus. In welcher Form etwa die Abtreibung strafrechtlich geahndet werden soll (eine Frage, die uns in der Bundesrepublik Deutschland seit Jahren beschäftigt und auch auf die *tranquillitas ordinis civilis* nachteilig sich auszuwirken begonnen hat), ist eine inhaltliche Frage. Unter freiheitlich-demokratischen Verhältnissen kann diese Frage nicht anders als im Wege eines *Kompromisses* gelöst werden, wobei der Inhalt des Kompromisses in vielen Fällen ein Spiegelbild der moralischen Verfassung der Gesellschaft sein wird. In diesem Sinne bekommt jedes Volk in einer funktionsfähigen Demokratie weithin die Gesetze, die es «verdient».

Dies alles mag vielen, vor allem manchen Katholiken, noch etwas neu und ungewohnt klingen. Es hat jedoch —das ist ganz energisch zu unterstreichen— nicht das Geringste mit moralischem Libertinismus oder Indifferentismus zu tun. Darum geht es hier nicht! Es geht hier ausschließlich um die Frage, wie die *tranquillitas ordinis civilis* unter heutigen Verhältnissen auf freiheitlichem Wege —und nicht totalitär, wobei ein «schwarzer» Totalitarismus (Hierokratie, Klerikalismus), wie geschichtliche Erfahrung uns lehrt, um keinen Deut besser ist als «brauner» (Nationalsozialismus) oder «roter» Totalitarismus (Bolschewismus/Kommunismus)— *politisch* zu garantieren ist. Eine bessere Antwort wird jederzeit dankbar entgegen genommen.

In diesem Zusammenhang darf darauf hingewiesen werden, daß m.E. zwischen den Pontifikaten *Pius XII.* (1939-1958) und *Johannes XXIII.* (1958-1963) sich auch an der Spitze des kirchlichen Lehramts ein nicht unbedeutender Wandel vollzogen hat. Bereits weiter oben ist dargelegt worden, daß Pius XII. sich eine Koexistenz nur «in der Wahrheit» vorstellen konnte. Und zu dieser Wahrheit glaubt(e) die Kirche einen privilegierten Zugang zu haben. Für Johannes XXIII. stellte sich die Sachlage anders dar.

Zwar wurde auch von Pius XII. im Zusammenhang mit der Demokratie-diskussion die wesentliche Funktion der öffentlichen Meinung für ein demokratisches Gemeinwesen herausgestellt. Im völligen Fehlen der öffentlichen Meinung muß man nach dem Papst «einen Mangel, eine Schwäche, eine Krankheit des gesellschaftlichen Lebens sehen»⁷. Aber die Wahr-

7. Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen katholischen Pressekongresses vom 17. Februar 1950. AAS 42 (1950), 251-257; bei *Utz-Groner* 2132-2153 (hier 2134).

heit, vor allem die richtige Erkenntnis naturrechtlicher Normen als besessene «objektive» Wahrheit, wird für das Lehramt und die Kirche in einer Weise reklamiert, daß alle anderen Instanzen, auch die öffentliche Meinung, fast nur mehr als Hörende, als Empfangende im zweiten Glied zu stehen haben.

In diesem Kontext kann man nun bei Johannes XXIII. eine echte Akzentverschiebung feststellen. Wenn er von der Wahrheit oder den von Gott dem Menschen in seine Natur hineingelegten Rechten spricht, dann setzt er die ganze traditionelle Theologie dieser Rechte voraus. Dabei waren aber seine Vorgänger, und auch noch Pius XII., weitgehend stehen geblieben.

Dies genügte Johannes XXIII. nun nicht mehr. Ihm ging es —und in einer Enzyklika («Pacem in terris») zudem, die sich an die ganze pluralistische Welt wendet— nicht mehr allein um die Interpretation der absoluten, ewigen, unveränderlichen Wahrheit, deren Annahme in einer weltanschaulich zerstrittenen Welt ohnehin nicht mehr lehramtlich zu erzwingen ist. Für ihn konkretisiert sich Wahrheit, «wächst» Erkenntnis von Wahrheit aus der «Wahrhaftigkeit» der menschlichen Beziehungen untereinander, Gestützt auf die Hoffnung vernünftiger Einsicht und Liebe unter den Menschen⁸, glaubt der Papst an die Verwirklichung der Wahrhaftigkeit in den menschlichen Beziehungen als *Ermöglichungsgrund* jeder Wahrheitserkenntnis. Wahrheit ist nicht mehr bloß besessenes und autoritativ interpretiertes objektives und unwandelbares «Depositum», Wahrheit «vollzieht» sich vielmehr in der Freiheit der Menschen als gesellschaftlicher *Wahrheitsfindungsprozeß*.

Wegen der Wichtigkeit der Sache sollen hier die Kernaussagen des Papstes im Wortlaut vorgestellt werden. Das «Geschehen von Wahrheit» lebt davon, «daß die Menschen im hellen Lichte der Wahrheit ihre Erkenntnisse untereinander austauschen, daß sie ihre Rechte wahrzunehmen und ihre Pflichten zu erfüllen in den Stand gesetzt werden, daß sie angespornt werden, die geistigen Güter zu erstreben, daß sie aus jeder ehrenhaften Sache ...einen Anlaß zu gemeinsamer rechtschaffener Freude gewinnen, daß sie in unermüdlichem Wollen das Beste, was sie haben, einander mitzuteilen und voneinander zu empfangen suchen. Diese Werte berühren und lenken alles, was sich auf Wissenschaft, Wirtschaft, soziale Einrichtungen, Entwicklung und Ordnung des Staates, Gesetzgebung und schließlich auf alle übrigen Dinge bezieht, die äußerlich das menschliche Zusammenleben ausmachen und in ständigem Fortschritt entwickeln»⁹.

8. Entsprechend dem schon von *Thomas von Aquin* häufiger angezogenen Axiom: *Homo homini naturaliter amicus*; cfr. *Contra Gentiles* 3, 117; 4, 54 und öfters.

9. Enzyklika «Pacem in terris», 36.

Damit Wahrheit in dieser Weise «funktioniere», muß das Recht auf freie Meinungsäußerung und wahrheitsgemäße Information respektiert werden: «Von Natur aus hat der Mensch... das Recht, ...daß er frei nach der Wahrheit suchen und unter Wahrung der moralischen Ordnung und des Gemeinwohls seine Meinung äußern, verbreiten und jedweden Beruf ausüben darf; daß er schließlich der Wahrheit entsprechend über die öffentlichen Ereignisse in Kenntnis gesetzt wird»¹⁰. «Ferner gebietet die Wahrheit, daß man sich bei dem Gebrauch der vielfältigen Möglichkeiten, die durch den Fortschritt der modernen Publikationsmittel geschaffen wurden und durch welche die gegenseitige Kenntnis der Völker gefördert wird, von vornehmer Sachlichkeit leiten lasse»¹¹.

In diesen wenigen Sätzen kann man die fundamentale ethische Begründung der Demokratie und zugleich auch einer zeitgemäßen Ethik der öffentlichen Kommunikation sehen.

In diesen Kontext ist auch das Prinzip der Pressefreiheit einzuordnen. Die Freiheit der Presse (des Rundfunks und Fernsehens) ist dem Inhalt des in den Medien Gesagten in einem freiheitlich —demokratischen Staat vorgeordnet. Das bedeutet keinen Verzicht auf die Entscheidung der Wahrheitsfrage— nur *eine* Form der Entscheidung der Wahrheitsfrage ist nicht mehr möglich, nämlich die autoritative.

Im Lichte des Freiheitsethos der pluralistischen Gesellschaft ist die Alternative «Freiheit oder Wahrheit» als falsch zu entlarven. Das kirchlicherseits in diesem Zusammenhang immer wieder herangezogene Johannes —Wort: «Die Wahrheit wird euch frei machen» (Jo 8, 22), um den angeblichen Primat der Wahrheit vor der Freiheit zu begründen, mag zur Erhellung eines hintergründigen theologisch— metaphysischen und unzerreißbaren Zusammenhangs von Wahrheit und Freiheit/Freiheit und Wahrheit unbezweifelbar sein und auch von einem gläubigen Christen nicht bezweifelt werden. Es mag auch vom gläubigen Christen als Ausdruck seiner unumstößlichen Verpflichtung empfunden werden, das als wahr und recht Erkannte zu tun, um *wirklich* frei zu sein (wobei dann aber «Freiheit» etwas viel Anspruchsvolleres und Umfassenderes ist als die staatsbürgerliche Freiheit im demokratischen Staat) —nur für die «mindere» Freiheit in der äußeren, politischen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens gibt dieser theologisch— metaphysische Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit für die vielen, die in diesem Sinne «farbenblind» sind, nichts her.

Die falsche Alternative von Wahrheit und Freiheit drückt sich auch in

10. Ebenda, 12.

11. Ebenda, 90. Vgl. hierzu besonders *Giselbert Deussen*, Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI. (Abhandlungen zur Sozialethik, 5, hrsg. von W. Weber und A. Rauscher), Paderborn 1973, 66 ff.

dem bekannten, noch von Pius XII. angezogenen Axiom aus: «Der Irrtum hat kein Recht auf Dasein». Diesem Sprechen liegt ein Denken zugrunde, wie wenn «Wahrheit», «Freiheit», «Gerechtigkeit», «Irrtum», kurzum alle menschlichen Werte und Unwerte, eine Art objektivierten Eigenlebens führten, unabhängig von «wahrheitsliebenden», «freiheitsstrebigen», «gerechten» und «irrenden» Subjekten, *deren* Tugenden und/oder Laster sie sind. Rechte kann immer nur ein Subjekt, eine Person haben. Eine objektivierte Wahrheit, sozusagen als freischwebendes Wirklichkeitsklötzchen, gibt es nicht. Wahrheit kommt immer nur im Menschen zur Existenz. Daher ist das o.g. Axiom auch sprachlogisch anfechtbar. Rechte hat nur der Mensch, und auch der irrende Mensch hat das Recht, seine für wahr gehaltene irrige Meinung zu vertreten, ohne dafür auf einen —realen oder im übertragenen Sinne verstandenen— Scheiterhaufen wandern zu müssen, weil «der Irrtum kein Recht auf Existenz» hat¹².

Dies ist alles im Grunde nicht neu, aber es erinnert an verschüttete Erkenntnisse der Tradition. Die Lehre vom «schuldlos irrenden Gewissen», vom Gewissen als «letzter moralischer Instanz» des Menschen hat das längst im Prinzip anerkannt. Aber es ist eben auch für die Kirche nicht immer leicht, «Theorie und Praxis» intra muros in Übereinstimmung zu bringen.

Es war für die Kirche und für das Lehramt ein weiter Weg zurückzulegen von der Verurteilung der «verderblichen Pressefreiheit» in dem Rundschreiben Gregors XVI. (1830-1846) «Mirari vos» vom 15. April 1832 bis zu «Pacem in terris» (1963), in der Johannes XXIII. das Recht auf Zugang zu umfassender Information und die Pflicht wahrheitsgemäßer Information als Menschenrecht anerkannte, das naturrechtlich begründet sei. Indem der Papst das «Gewissen» (PT 5) als oberste Sanktionsinstanz wieder in den Mittelpunkt stellt, läßt er gleichzeitig die autoritative Sanktionsinstanz des Lehramts in seinem Gewicht zurücktreten.

Im Klima der Enzyklika «Pacem in Terris» konnte *Paul VI.* dann noch während des Konzils in seiner ersten eigenen Enzyklika «Ecclesiam suam» vom 6. August 1964 den «Dialog» zur neuen Stilfigur kirchlicher Kommunikation mit der Welt und innerhalb der Kirche proklamieren¹³ und konnte das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) anerkennen, was on Wahrheits-

12. Ausführlicheres hierzu bei *G. Deussen*, a. a. O., 294 ff.

13. Enzyklika «Ecclesiam suam», AAS 56 (1964), 609-659. Vgl. dazu auch *Wilhelm Weber*, *Dialog*. Zu einer zeitgemäßen Stilfigur kirchlicher Kommunikation, in: *Die Kirche im Wandel der Zeit*. Festschrift für Joseph Kardinal Höffner zum 65. Geburtstag, hrsg. von Franz Groner, Köln 1971, 407-417.

erkenntnis die Kirche der Welt und ihrem Streben nach Wahrheit verdankt. «Die Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit, der Fortschritt der Wissenschaften, die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt, gereichen auch der Kirche zum Vorteil»¹⁴.

Noch einmal: Dieses Verständnis hat nichts mit Libertinismus oder Permissivität zu tun. Es fragt nur nach der Ermöglichung des formalen Friedens in einer weltanschaulich zerrissenen Welt. Es schließt weder die Existenz noch die grundsätzliche Erkennbarkeit einer objektiven Wahrheit aus, aber es weist die *Suche nach der Wahrheit* auf den *Weg der Freiheit*, weil eine erzwungene Wahrheit ohnehin von höchst fraglichem Wert ist. Jedenfalls hat sie mit sittlicher Qualität nichts zu tun.

Das Suchen nach der Wahrheit und der Einsatz für sie bleibt dem Christen keineswegs erspart. Aber sein Gesprächspartner ist nicht mehr der Staat, der ihm *seine* (d. h. des Christen) erkannte Wahrheit zu garantieren hätte; denn der Staat hat ja auch noch andere «Kinder» als nur Christen. Der Wahrheitsfindungsprozeß muß sich in der Gesellschaft auf dem Boden einer garantiert freien öffentlichen Meinungsbildung vollziehen. Hier liegen die Chancen der Kirche, hier liegen die Chancen des Christen, allerdings auch die Gefahren. Ein Christentum, eine Kirche, die glauben, sich nur noch mit Hilfe des Staates durchsetzen zu können, haben die Schlacht bereits verloren, weil sie ihr Vertrauen nicht mehr in die Kraft der Gnade und der Wahrheit und ihre Hoffnung nicht mehr auf das Wort ihres Stifters setzen.

Diese *prinzipiellen* Überlegungen besagen nichts über das jeweilige *konkrete Verhältnis* von Kirche und Staat im juristischen Sinne unter wechselnden historischen Verhältnissen. Das muß —mit Klugheit und Augenmaß— von Fall zu Fall immer wieder neu bedacht werden.

14. Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes», 44, 2.



resumen

Las experiencias de las guerras religiosas confesionales después de la Reforma, originaron la pregunta de cómo se podría arreglar políticamente la pérdida de la identidad y de la homogeneidad de las convicciones filosóficas. Estas consideraciones llevaron a través de distintas aspiraciones de pacificación a una separación metódica entre un concepto de paz puramente formal (*tranquillitas ordinis civilis*) y el problema de la verdad. Los elementos de este concepto de paz son la libertad y la tolerancia y —de allí— la libertad religiosa, la libertad de la manifestación pública de la opinión, la libertad de prensa, la libertad de coalición. Ello no significa necesariamente renunciar a la búsqueda de la verdad, pero sí excluir *una forma* del encuentro de la verdad, a saber: el autoritativo.

La evolución del concepto de paz puramente formal es consecuencia de aquel proceso más amplio que solemos designar como secularización. Es ambivalente en el sentido de que, por un lado, en nuestra sociedad filosóficamente pluralista sólo parece posible esta paz «menor», si la libertad debe seguir garantizada; por otro lado sin embargo —en cuanto en decisiones políticas disponemos a pesar de todo de contenidos, p. ej. el problema del aborto, de la eutanasia etc.— un Estado ya no es capaz de garantizar la permanencia de conceptos de valor éticos adquiridos colectivamente, bajo el criterio de un tal concepto de paz puramente formal. Este hecho constituye para los cristianos un gran reto, pero también presenta grandes perspectivas.