

John Courtney Murray

Die Erklärung über die Religionsfreiheit

Die Erklärung über die Religionsfreiheit ist ein Dokument von sehr begrenzter Zielsetzung. Sie beschäftigt sich nur mit der juristisch-gesellschaftlichen Ordnung und mit dem menschlichen und bürgerlichen Recht, innerhalb dieser Ordnung die Religion frei auszuüben. Das Recht gründet in der Würde der menschlichen Person. Es verlangt im wesentlichen, daß der Mensch in der Gesellschaft von jeder legalen oder illegalen Nötigung oder Behinderung auf dem Gebiet der Religion frei sei, so daß er ungehindert glauben, Gott verehren, seinen Glauben bezeugen und ausüben kann oder nicht, und zwar sowohl in der privaten als auch in der öffentlichen Sphäre. Die Konzilerklärung legt kurz die Vernunftgründe dar, die für dieses Recht sprechen; sie bestimmt die Grenzen, die für die Ausübung der Religionsfreiheit gelten, betont die Pflicht der Regierung, die freie Ausübung der Religion in der Gesellschaft zu schützen und zu fördern. Dann nennt sie im einzelnen die Rechte, die auf Grund der Religionsfreiheit allen Kirchen und religiösen Gemeinschaften zukommen. Hierauf wird das menschliche Recht auf Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung betrachtet. Dieser Abschnitt will lediglich aufzeigen, daß eine Harmonie besteht zwischen der Religionsfreiheit im juristisch-gesellschaftlichen Sinn und der christlichen Freiheit in ihren verschiedenen Bedeutungen, so wie sie sich aus der Bibel und der Lehre der Kirche ergibt. Die Erklärung legt bloß nahe, daß die beiden Arten von Freiheit zusammengehören; sie unterläßt es, näher und im einzelnen zu bestimmen, welche Zusammenhänge zwischen ihnen bestehen. Zum Schluß richtet die Erklärung eine seelsorgliche Mahnung an die Gläubigen und einen ehr-

erbietigen Appell an das Gewissen jedes Menschen, den Wert, den die Religionsfreiheit und die Religion selbst für die heutige Welt haben, anzuerkennen.

Die Erklärung sieht also davon ab, eine eigentliche, vollständige Freiheitstheologie zu entwickeln. Dies hätte eine viel anspruchsvollere Aufgabe dargestellt. Es wären dabei unserer Ansicht nach vier große Themen zu behandeln gewesen:

1. Der Begriff der christlichen Freiheit – der Freiheit des Volkes Gottes – als einer Teilnahme an der Freiheit des Heiligen Geistes, der in der Heilsgeschichte die treibende Kraft bildet und die Kinder Gottes durch den menschengewordenen Sohn zum Vater «führt» (Röm 8,14);

2. Der Begriff der Aktionsfreiheit der Kirche als einer Teilnahme an der Freiheit Christi selber, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist und der in seiner Kirche bis zum Ende der Zeit zugegen bleibt (vgl. Mt 28,18 und 20);

3. Der Begriff des christlichen Glaubens als der freien Antwort des Menschen auf den göttlichen Anruf, der von der ewigen, ungeschuldeten Initiative des Vaters ausgeht, sich durch Christus an uns richtet und vom Menschen in seinem Herzen vernommen wird, worin der Geist das spricht, was er selbst gehört hat (vgl. Jo 16,13–15);

4. Der juristische Begriff der Religionsfreiheit als eines menschlichen und bürgerlichen Rechts, das auf der angeborenen Würde der menschlichen Person beruht, die nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und darum von Geburt aus das Recht besitzt, an der Freiheit Gottes selber teilzunehmen.

Das wäre unserer Ansicht nach eine vom theologischen Standpunkt aus viel befriedigendere

Weise des Vorgehens gewesen. Insbesondere hätte das dem Anliegen der heutigen Theologie entsprochen, Folgerungen aus dem Naturgesetz innerhalb der konkreten Zusammenhänge mit der gegenwärtigen geschichtlich-existentialen Gnadenordnung zu beurteilen. Überdies wäre die vorgelegte Lehre viel inhaltsreicher gewesen. Es lagen jedoch entscheidende Gründe vor, die das Konzil davon abhielten, eine vollständige Freiheitstheologie vorzulegen.

Erstens ist die Erklärung das einzige Konzilsdokument, das sich formell an die ganze Welt richtet, da ihr Thema zugleich für die Welt und die Religion von höchstem Interesse ist. Deswegen wäre es ungünstig gewesen, wenn die Erklärung mit Lehren begonnen hätte, die sich nur aus der Offenbarung ergeben und nur im Glauben angenommen werden können. Zweitens will die Welt als ganze und wollen die kirchentreuen Gläubigen heute in erster Linie wissen, wie sich die Kirche zur Religionsfreiheit als einem menschlichen und bürgerlichen Recht stellt. Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Lehre der Kirche, so wie sie im neunzehnten Jahrhundert formuliert wurde, irgendwie nicht eindeutig ist, die heutige Wirklichkeit nicht trifft, unter den Gläubigen Verwirrung stiftet und in weiten Kreisen der öffentlichen Meinung Argwohn weckt. Drittens würde die theologische Argumentation, so wie sie oben vorgeschlagen wurde, historische und theologische Probleme aufwerfen, über die sich die Theologen heute noch nicht einig sind: zum Beispiel das Problem der genauen Beziehung zwischen der christlichen Freiheit und der Religionsfreiheit; ferner das ganze Problem der Lehrentwicklung von «*Mirari vos*» bis zu «*Dignitatis humanae personae*». Viertens: Die christliche Freiheit als Gabe des Heiligen Geistes kommt nicht ausschließlich den Gliedern der sichtbaren Kirche zu, da ja das Wirken des Geistes über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinausgeht. Dieser Gedanke ist von großer ökumenischer Bedeutung, doch hätte er in jeder Beziehung sehr feinfühlig erörtert werden müssen, was sich in einem kurzen Dokument nicht machen läßt. Und endlich sprach auch die pastorale Klugheit ernstlich dagegen. Von der christlichen Freiheit gilt, daß sie über alle irdischen Mächte erhaben ist (vgl. Apg 4, 19–20; 5, 29), und so brachte sie das Zeugnis der Martyrer hervor. Sie gilt indessen auch innerhalb der Kirche und bevollmächtigt so zu charismatischen Dienstleistungen und auch zu klugem Protest, wenn die Ausübung der Autorität

die Grenzen ihrer Zuständigkeit überschreitet. Bekanntlich bildet jedoch das Problem der Freiheit in der Kirche heute einen neuralgischen Punkt, wie das auch der Fall war, als Paulus an die Christen Galatiens schrieb (vgl. Gal 5, 13). Die Frage ist auch sehr verwickelt. Es wäre deshalb unklug gewesen, dieses Problem in einem kurzen Konzilsdokument direkt aufzugreifen. Darum bemüht sich die Erklärung, zwischen der Frage der Religionsfreiheit in der juristisch-gesellschaftlichen Ordnung und dem umfassenderen Problem der christlichen Freiheit scharf zu unterscheiden. Es wäre sehr verhängnisvoll, wenn die beiden verschiedenen Probleme miteinander verquickt würden. Selbstverständlich muß das Problem der christlichen Freiheit – ihre Grundlage, ihr Sinn, ihre Anwendung und ihre Grenzen – in einer behutsam und geduldig geführten freien Diskussion, in einem sich über Jahre erstreckenden anhaltenden Dialog zwischen Klerus und Volk geklärt werden. Doch diese Aussprache hat jetzt, nachdem die Erklärung das kleinere Problem der freien Religionsausübung in der bürgerlichen Gesellschaft geklärt hat, mehr Aussicht auf Erfolg.

Mag auch ihre Zielsetzung begrenzt sein, so ist die Erklärung dennoch ein Dokument von beträchtlicher theologischer Bedeutung. Dies tritt zutage, wenn man es im Hinblick auf zwei geschichtsmächtige Bewegungen des neunzehnten Jahrhunderts betrachtet, denen die Kirche erbitterten Widerstand entgensetzte.

1. Die Säkularität der Gesellschaft und des Staates

Die erste der beiden Strömungen erstrebte den Übergang von der sakralen Auffassung der Gesellschaft und des Staates zu einer säkularen Konzeption. Die sakrale Auffassung war von der mittelalterlichen Christenheit und, in einer viel fragwürdigeren Form, vom Ancien Régime ererbt worden. In unserem Zusammenhang sind zwei ihrer charakteristischen Eigenschaften kurz zu merken. Erstens wurde die christliche Welt – oder wenigstens die katholische Nation – irgendwie als Enklave der Kirche betrachtet, die selber die eine große Gesellschaft bildete. Zweitens wurde dem Landesherrn eine religiöse Vormachtstellung zugesprochen, derzufolge er sich des Glaubens seiner Untertanen und ihrer religiösen Einheit als einer Voraussetzung ihrer politischen Einheit annehmen mußte. (Diese religiöse Vorrangstellung des politischen Herrschers wurde auf mannig-

fache, mehr oder weniger willkürliche Weise aufgefaßt, doch brauchen wir uns hier bei diesen Einzelheiten nicht aufzuhalten.)

Im neunzehnten Jahrhundert erfolgte der Bruch mit diesem Gedanken der Sakralität der Gesellschaft und des Staates und der Übergang zu einer säkularen Auffassung. Bekanntlich stemmte sich die Kirche – in Rom und in den sogenannten katholischen Nationen – mit allen ihr zur Verfügung stehenden Kräften gegen diese Entwicklung. Der Grund war gegeben. Nach der in Kontinentaleuropa erfolgten Revolution (die neue Bundesrepublik der Vereinigten Staaten bildet einen ganz anderen Fall) führte die Geschichtsströmung nicht zu einer sauberen Säkularität der Gesellschaft und des Staates. Was zum Vorschein kam, war der von rationalistischem oder atheistischem Geist besetzte laisierte Staat, der zur Laisierung der Gesellschaft führte. Das Ergebnis war einfach die umgekehrte Form des Ancien Régime, wie Alexis de Tocqueville damals bemerkte. Man kann das Gesetz vom 9. Dezember 1905, worin die Dritte französische Republik die Trennung von Kirche und Staat vollzog, füglich als das legislative Symbol der neuen Ordnung ansehen.

Die Kirche konnte diese neue Ordnung, ihre Voraussetzungen, ihre Ausrichtung und selbst ihre Institutionen, zu denen vor allem die sogenannte «Kultusfreiheit» gehörte, prinzipiell nicht annehmen. Zudem unterließ es die Kirche, die Zeichen der Zeit zu sichten und unter den vorübergehenden geschichtlichen Formen, welche die neue Bewegung annahm, die eigentlichen und gültigen Triebkräfte zu bemerken, die dabei am Werke waren.

Es kam zu einer offenen Revolution gegen den sakralen Charakter von Gesellschaft und Staat, dessen Symbol in der Verbindung von Thron und Altar bestand. Heute werden wohl wenige Historiker bestreiten, daß diese Auffassung und ihr institutionelles Sinnbild trotz ihres ehrwürdigen Alters in der modernen Welt keine Gültigkeit mehr hat. Im Grunde genommen hatte es die neue Strömung auf eine saubere und berechtigte Säkularität der Gesellschaft und des Staates abgesehen. In der Tiefe, wo die verborgenen Faktoren des geschichtlichen Wandels wirksam waren, vollzog sich eigentlich ein Werk der Differenzierung und somit des Wachstums und des Fortschritts. Die bürgerliche Gesellschaft suchte sich von der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, zu unterscheiden. Die politische Funktion der weltlichen Regierung spaltete

sich von der religiösen Funktion der kirchlichen Autorität ab. Verwirrend wirkte, daß dieser Vorgang eines ordnungsgemäßen Fortschrittes, wie so oft in der Geschichte, nicht ungestört vor sich ging und von der richtigen Bahn abgelenkt wurde.

Hauptsächlich zu beanstanden war das verhängnisvolle Gesetz des Widerspruchs, das Verlangen, die Vergangenheit zu leugnen und zu zerstören, das einen Wesenszug der rationalistischen Aufklärung bildete (weshalb diese zum Beispiel bei Edmund Burke heftige Antipathie weckte). Was an der Oberfläche erschien, war somit nicht Fortschritt, sondern Umsturz. Die bürgerliche Gesellschaft setzte sich nicht einfach von der religiösen Gemeinschaft ab; die beiden Gesellschaften wurden gewaltsam voneinander getrennt und die bürgerliche Gesellschaft aller religiösen Substanz entleert. Die Ordnung des Zivilrechts und der politischen Gewalt wurde nicht einfach von der Ordnung des moralischen Gesetzes und der kirchlichen Jurisdiktion unterschieden; es kam zwischen den beiden Rechtsordnungen und den beiden Autoritäten zu einem vollständigen Bruch und zu einer gegenseitigen Fehde und Feindschaft. Gesellschaft und Staat wurden nicht mit ihrer wahren Säkularität ausgestattet, sondern in die alten Lumpen des kontinentalen Laizismus gesteckt. Diesem schrecklichen Gespenst, das sich durch das noch vom Mittelalter geprägte Europa schlich, schleuderte die Kirche in der Person Pius IX. ihr unerbittliches Anathema entgegen.

Leo XIII. begann als erster sich zu fragen, wohin die tiefen Strömungen der Geschichte ihren Lauf nehmen wollten. Als Antwort darauf brachte er die traditionelle Lehre zur Entfaltung und wiederum zur Geltung, die Gelasius I. im Jahre 494 dem Kaiser Anastasius einzuschärfen versucht hatte: «Zwei Gewalten gibt es, erhabener Kaiser, von denen diese Welt in erster Linie («principaliter») regiert wird: die heilige Autorität der Priesterschaft und die königliche Gewalt.» Leo XIII. überholte aber die historisch bedingte mittelalterliche Auffassung von den zwei Gewalten in der einzigen Gesellschaft, genannt Christenheit – eine Konzeption, die in verunstalteter Form unter dem Ancien Régime mit seinem Staatskirchentum und seiner berühmten Devise: «Ein Glaube, ein Gesetz, ein König» weitergedauert hatte. In einer Serie von acht großartigen Verlautbarungen, die von «Arcanum» (1880) bis zu «Pervenuti» (1902) reichen, machte Leo XIII. endlich klar, daß zwei verschiedene Gesellschaften, zwei verschie-

dene Rechtsordnungen sowie zwei verschiedene Gewalten bestehen. Es war die alte Lehre in einem neuen Verständnis – eine echte Lehrentfaltung. Auf dieser Grundlage war es Leo XIII. möglich, noch einen Schritt weiterzugehen. In einer ganzen Reihe von Texten – insgesamt mehr als hundert, von denen ungefähr ein Viertel die römische Frage betrifft – sagte er immer wieder, daß der entscheidende Anspruch, den die Kirche an die bürgerlichen Gesellschaften und ihre Regierungen stelle, sich in die alte Formel fassen lasse: «die Freiheit der Kirche». Es war ihm nicht möglich, diese beiden Schritte mit einem dritten abzuschließen: mit der Bestätigung der Freiheit der Gesellschaft und der Verpflichtung, den die Regierungen gegenüber der Freiheit des Volkes haben. Auf jeden Fall klärte dieses Lehrwerk den Weg für weitere Fortschritte im Verständnis der berechtigten Säkularität der Gesellschaft und des Staates im Gegensatz zu den alten sakralen Auffassungen.

Diese Entwicklung kam in der Erklärung über die Religionsfreiheit zu ihrem naturgemäßen Abschluß. Die Sakralität der Gesellschaft und des Staates ist nun als nicht mehr zeitgemäß aufgegeben. Die Regierung hat nicht das Amt eines «Defensor fidei». Die sogenannte «cura religionis», die direkte Sorge für die Religion und die Einheit der Kirche innerhalb der Christenheit oder des Nationalstaates gehört nicht zu ihrer Pflicht und ihrem Recht. Die Regierung hat eine weltliche Funktion, die sich darauf beschränkt, die freie Religionsausübung in der Gesellschaft zu ermöglichen und somit für die Freiheit der Kirche und die Freiheit der menschlichen Person in religiösen Angelegenheiten zu sorgen. Diese Funktion ist weltlich, da die Freiheit in der Gesellschaft, so wichtige Dienste sie auch der Religion und der Kirche leisten mag, ein weltlicher Wert ist, ein Wert, den die Regierung auf dem Gesetzeswege schützen und fördern kann. Der Auffassung, daß der Staat weltlich ist, entspricht zudem die Ansicht, daß auch die Gesellschaft weltlich ist. Sie ist ihrem Ursprung und ihrer Zwecksetzung nach von der Kirche verschieden und auch in ihren Strukturen und Methoden autonom. Ihre strukturellen und dynamischen Prinzipien sind ihrem Wesen und der weltlichen Ordnung entsprechend: die Wahrheit über die menschliche Person, die der menschlichen Person geschuldete Gerechtigkeit, die Liebe, die das eigentlich menschliche Band zwischen Personen bildet und nicht zuletzt die Freiheit, welche die Grundlage, einen wesentli-

chen Bestandteil und ein Erfordernis der Personwürde bildet.

Diese wahre christliche Konzeption der Gesellschaft und des Staates in ihrer echten Säkularität kommt schon in «Pacem in terris» zum Vorschein. Die Erklärung über die Religionsfreiheit fügt noch die letzte Klarheit über einen wesentlichen Punkt hinzu: daß nämlich in der weltlichen Gesellschaft, im weltlichen Staat der höchste Wert, den Staat und Gesellschaft zu schützen und zu fördern haben, der persönliche und gesellschaftliche Wert der freien Ausübung der Religion ist. Die Werte, die die Religion selber für den Menschen und die Gesellschaft hat, sind von der Kirche und andern religiösen Gemeinschaften in Ausnützung dieser Freiheit zu wahren und zu fördern. Hierin liegt die Hauptbedeutung der Erklärung in theologischer Hinsicht. An und für sich befaßt die Deklaration sich nur mit der Einzelfrage der Religionsfreiheit. Tatsächlich aber definiert sie, wie die Kirche im Grunde die Welt, die menschliche Gesellschaft, die menschliche Rechtsordnung und die Funktion der allzumenschlichen Gewalten, welche die Welt regieren, heute sieht. Die Erklärung ergänzt deshalb nicht nur das Dekret über den Ökumenismus, sondern sagt auch aus, von welchen Voraussetzungen aus, in welchem Sinne und zu welchem Ziele die Kirche sich mit der weltlichen Welt, die den Gegenstand des Schemas dreizehn bildet, befaßt. Der Einsatz der Kirche in der Welt von heute entspringt weder dem sehnsüchtigen Verlangen, alte Sakralisierungen von neuem zur Geltung zu bringen, noch handelt es sich dabei um aussichtslose Bemühungen, für die Sakralisierung der irdischen und zeitlichen Ordnung in ihren Strukturen und Vorgängen neue Formen zu finden, sondern es geht dabei darum, diese Vorgänge und Strukturen zu läutern und sie sicher auf die ihnen eigenen säkularen Ziele hinzusteuern.

Die Erklärung ist auf ihre Weise ein Akt in dem langen Prozeß, den wir heute «consecratio mundi» nennen. Das Dokument macht klar, daß der Status der Religionsfreiheit als eines bürgerlichen Rechtes in Wirklichkeit eine Selbstbescheidung von seiten der Regierung verlangt. Die weltliche Regierung muß sich das Recht versagen, in die freie Ausübung der Religion einzugreifen, sonst entsteht ein Konflikt infolge eines staatlichen Verstoßes gegen die öffentliche Ordnung (die verlangt, daß der Staat nur innerhalb der weltlichen, nicht innerhalb der religiösen Ordnung handelt). Andererseits bedeutet die Ratifizierung der Erklä-

rung durch das Zweite Vatikanische Konzil ebenso klar eine Selbstbescheidung von seiten der Kirche. Um es ganz einfach und in geschichtlicher Sicht zu sagen: Die Kirche verzichtet endlich prinzipiell auf ihr lang gehegtes historisches Recht auf das «*auxilium brachii saecularis*» (der Satz in Canon 2198 bleibt vorderhand ein Überbleibsel der überholten Auffassung). Der säkulare Arm ist einfach säkular und eignet sich nicht dazu, die eigenen Anliegen des Volkes Gottes zu vertreten. Genauer gesagt, die Kirche hat keinen weltlichen Arm. Durch die Ratifizierung des Prinzips der Religionsfreiheit nimmt die Kirche die volle Last der Freiheit auf sich, die noch ihr einziger Anspruch ist, den sie mit Recht an die weltliche Macht stellen kann. Damit schließt eine lange, verzwickte und oft verschlungene Lehrentwicklung ab.

Wie alle Entwicklungen, so wird auch diese zu einem weitem Lehrfortschritt führen, das heißt zu einer neuen «*impostazione*» (Wiederaufnahme der Erörterung) der Lehre der Kirche über das sogenannte Problem von Kirche und Staat, um auch in dieser Beziehung wieder zur ursprünglichen Überlieferung zurückzukehren und diese ihrem eigenen Wesen entsprechend auszubauen, doch braucht das an dieser Stelle nicht behandelt zu werden.

2. *Das geschichtliche Denken*

Ein zweiter großer Grundzug des neunzehnten Jahrhunderts war der Trend vom klassischen zum geschichtlichen Denken. Der Sinn dieser beiden Ausdrücke bedürfte einer langen historischen und philosophischen Erklärung. Wir begnügen uns hier mit der Feststellung, daß wir mit dem Begriff «*klassisches Denken*» eine Wahrheitsauffassung bezeichnen, wonach die objektive Wahrheit, eben weil sie objektiv ist, «*schon außerhalb hier und jetzt*» (um den treffenden Ausdruck von Bernard Lonergan zu gebrauchen) existiert. Somit existiert sie auch abgesehen davon, ob sie jemand besitzt oder nicht. Infolgedessen existiert sie auch abgesehen von der Geschichte. An den Sätzen, in denen sie formuliert ist, kann kein Wort geändert werden. Falls man überhaupt von Lehrentwicklung sprechen kann, so nur in dem Sinne, daß die Wahrheit in ihrer Formulierung unverändert bleibt, aber in der kontingenten Welt des geschichtlichen Wandels auf verschiedene Weise angewendet wird. Im Gegensatz dazu geht es dem geschichtlichen Denken, bei allem Festhalten am objektiven Charakter der Wahrheit, um den Wahr-

heitsbesitz, um die menschliche Aussage über die Wahrheit, um den in diesen Aussagen enthaltenen Sinn, um die Bedingungen – die jeweiligen und subjektiven Bedingungen – unter denen das Verständnis und die Aussage zustandekommen, und darum um die Geschichtlichkeit der Wahrheit und um den Fortschritt und die Durchdringung dessen, was wahr ist.

Die Kirche widersetzte sich im neunzehnten und selbst noch im zwanzigsten Jahrhundert diesem Zug zum geschichtlichen Denken. Auch dies ist sehr verständlich. Der Zug zum Geschichtlichen mündete in den Modernismus, dieses «*Sammelbecken aller Häresien*», wie «*Pascendi dominici gregis*» ihn nannte. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Wahrheit und in die Bedeutung des Subjekts in der Wahrheitserfassung wurde systematisch ausgebeutet, um fast alle Arten gefährlicher Ismen hervorzubringen bis zur Zerstörung des Wahrheitsbegriffs selbst, der objektiven, universalen und absoluten Geltung der Wahrheit. Diese Systematisierungen waren falsch, aber die Einsichten, von denen sie ausgingen, waren richtig. Auch hier hätte es einer Arbeit der Unterscheidung bedurft, die aber leider unterblieb. Um es ganz summarisch zu sagen: Diese Tat ließ bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil auf sich warten (ich spreche hier nicht von der Arbeit von Wissenschaftlern).

Die Konzilssessionen haben es klar gemacht, daß trotz des Widerstandes in gewissen Ländern das klassische Wahrheitsverständnis dem geschichtlichen Denken den Weg freigibt. Zwar wurde keine dieser Theorien diskutiert, ja, sie wurden vielleicht nicht einmal als Theorien verstanden. Bezeichnend aber ist, daß das Konzil ein «*Pastoralkonzil*» sein wollte. Der Ausdruck wurde mißverstanden und so aufgefaßt, als ob es dem Konzil nicht um die Wahrheit und die Lehre, sondern nur um das Leben und um praktische Weisungen für das Leben ginge. Es wäre jedoch verhängnisvoll, Lehre und Leben in Gegensatz zueinander zu stellen. Das pastorale Anliegen des Konzils ist ein doktrinäres Anliegen. Aber es wird vom geschichtlichen Denken erhellt, das heißt es geht ihm um die Wahrheit nicht so sehr im Sinn einer ein weiteres Mal zu wiederholenden Aussage, sondern vielmehr im Sinn einer ins Leben umzusetzenden Wahrheitserfassung. Und deshalb geht es ihm um das Subjekt, an das die Wahrheit sich richtet, und somit auch um die Geschichtsstunde, in der die Wahrheit dem lebendigen Subjekt verkündet wird,

und infolgedessen darum, zu jenem Verständnis der Wahrheit zu gelangen, das vom geschichtlichen Zeitpunkt und vom Subjekt, das in ihm lebt, erfordert wird. Mit einem Wort, das Grundanliegen des Konzils ist die Entfaltung der Lehre. Das wissenschaftliche Anliegen des zwanzigsten Jahrhunderts ist auch zum pastoralen Anliegen der Kirche im zwanzigsten Jahrhundert geworden.

In diesem Licht tritt die ganze theologische Bedeutung der Erklärung über die Religionsfreiheit zutage. Die Deklaration bildet eine pastorale Anwendung der Lehrentwicklung (weswegen sie auch, um das im Vorbeigehen zu sagen, auf etwelche Opposition stieß. Das klassische Denken ist immer noch da und dort vorhanden, wenn auch nicht als Theorie, so doch als praktisches Verhalten). Kurz, die Erklärung gründet auf einem Lehfortschritt, der seit Leo XIII. erzielt wurde. Auch sie bringt diese Entwicklung um einen nötigen Schritt weiter, insofern sie eine ältere Theorie bürgerlicher Toleranz aufgibt zugunsten einer neuen Lehre über die Religionsfreiheit, die mit der ursprünglichen und voller verstandenen Überlieferung der Kirche mehr übereinstimmt. Hier läßt sich dieser Fortschritt nur kurz andeuten.

Die entfernte theologische Prämisse der Erklärung bildet die traditionelle, von Leo XIII. geklärte Lehre der Kirche, wonach zwei menschliche Lebensordnungen bestehen, eine geistliche und eine weltliche, eine zivile und eine religiöse. Die unmittelbare Voraussetzung bildet die Philosophie der Gesellschaft und ihrer rechtlichen Organisation – in diesem Sinne eine Philosophie des Staates –, die von Pius XII. entwickelt und von Johannes XXIII. in «*Pacem in terris*» systematischer gefaßt wurde. Diese Philosophie ist tief in der Überlieferung verwurzelt und, auch im Vergleich mit der Auffassung Leos XIII., neu.

Die mehr von Aristoteles und dem Mittelalter inspirierte Lehre Leos faßte das Gemeinwohl als eine Gesamtheit von sozialen Tugenden und Werten auf und sah es insbesondere im Wert des Gehorsams gegenüber den Gesetzen. Nach der Lehre der Päpste Pius und Johannes, die tiefer christlich inspiriert sind, besteht das Gemeinwohl vor allem darin, daß die menschliche Person ihre Rechte ausübt und ihre Pflichten getreu erfüllt. Der Auffassung Leos entsprechend hat die Regierung in erster Linie eine ethische Aufgabe, namentlich die, den Bürger-Untertanen, der mehr als Untertan denn als Bürger angesehen wurde, vermittels guter, den Forderungen der sittlichen Ordnung ent-

sprechender Gesetze zu einem tugendhaften Leben anzuhalten. Gemäß der Lehre von Pius und Johannes hingegen hat der Staat primär eine juristische Aufgabe, die namentlich darin besteht, die Ausübung der menschlichen und bürgerlichen Rechte zu schützen und zu fördern und die Erfüllung der menschlichen und bürgerlichen Pflichten zu erleichtern. Der Bürger wird dabei als Vollbürger genommen, das heißt nicht nur als Gegenstand, sondern auch als Mitträger der Maßnahmen der Regierung.

Die Ansicht Pius XII., die der neuen Entwicklung zugrundeliegt, wurde so formuliert: «Der Mensch als solcher darf nicht als nur Objekt oder als passives Element des gesellschaftlichen Lebens betrachtet werden, sondern ist eher als dessen Subjekt, Grund und Ziel anzusehen.» Im Gegensatz dazu standen in der Lehre Leos XIII. die «*principes*» (eines seiner Lieblingsworte) im Mittelpunkt, die Herrscher, die in der Gesellschaft die von Gott erhaltene Herrschaft ausüben. Nach dieser Auffassung ist die Gesellschaft von oben nach unten aufzubauen und tugendhaft zu machen; die Regierung spielt die Hauptrolle. Nach der an erster Stelle genannten Konzeption ist die Gesellschaft von unten nach oben aufzubauen und zum Guten zu lenken; die Regierung spielt eine untergeordnete Rolle; sie steht im Dienste der menschlichen Person. Überdies hat nach der Auffassung Leos XIII. (ausgenommen in «*Rerum novarum*») die Regierung nicht nur einen personalen, sondern einen paternalen Charakter; der «*princeps*» ist «*pater patriae*», die Gesellschaft eine erweiterte Familie. Nach Ansicht Pius XII. hingegen hat die Regierung einfachhin einen politischen Charakter; die Beziehung zwischen dem Herrscher und dem Bürger hat ein ziviles, nicht familiäres Gepräge. Damit kehrte man bald nach den Verirrungen des kontinentalen Absolutismus und der übertriebenen Betonung des römischen Rechts wieder zur Überlieferung (insbesondere zu Thomas von Aquin) zurück.

Die paternalistische Auffassung Leos XIII. beruhte stark auf der geschichtlichen Lage und politischen Kultur seiner Zeit. Der entscheidende Umstand war die «*imperita multitudo*», die ungeschulte und ungebildete Masse, auf die er hin und wieder zu sprechen kam. Im Gegensatz dazu lag in der Staatsauffassung Pius XII. eine Rückkehr zu der Überlieferung der hohen Idee des «Volkes» und somit zu einem strukturierten Begriff, der, wie Pius sagt, im Bürger wurzelt, der «seiner eige-

nen Persönlichkeit, seiner Pflichten und Rechte und seiner ihm geschuldeten Freiheit bewußt ist und zugleich die Freiheit und Würde anderer respektiert». Diese Rückkehr zum traditionellen Leitsatz «der freie Mensch unter einer an Grenzen gebundenen Regierung» (in dem man den politischen Grundgedanken des Thomas von Aquin schon zusammengefaßt hat) war gleichfalls ein Fortschritt im Verständnis der Überlieferung.

Bei Leo XIII. wurde zudem die traditionelle Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat weitgehend aus den Augen verloren. Daß sie aus der Geschichte verschwand, gehörte eben auch zur «damnosa haereditas» – zum verhängnisvollen Erbe, das das Ancien Régime hinterließ. Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß in dem so umfangreichen Corpus der Schriften Leos XIII. sich nirgends eine befriedigende Philosophie des menschlichen Gesetzes und Rechtes findet. Leo war stets Moralist, nicht Jurist. Er wollte vor allem betonen, daß die juristische Gesellschaftsordnung die Imperative der objektiven sittlichen Ordnung anzuerkennen hat. Es war notwendig, gegenüber der antinomistischen Ethik und dem juristischen Positivismus des kontinentalen Laizismus diesen Grundsatz zu betonen. Infolge dieser notwendigen Polemik achtete jedoch Leo XIII. wenig oder nicht auf die innere Struktur der juristischen Ordnung selbst, auf die Struktur des Staates.

Das wurde zum Hauptanliegen Pius XII., als sich die Gefahr des Totalitarismus erhob und die grundlegende Würde der menschlichen Person, das heißt ihre Freiheit bedrohte. Pius XII. griff die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat wieder auf, die einen Hauptwall gegen den Totalitarismus bildet. Er machte sie zudem zu einem Grundgedanken seiner Auffassung des Rechtsstaates. Nicht nur bleiben die Regierungsgewalten auf die irdische und zeitliche Ordnung beschränkt, wie dies seit Leo XIII. klare Lehre der Kirche war, so sehr sie auch in der Praxis mißachtet wurde. Sondern auch innerhalb dieser begrenzten Ordnung werden die Regierungsgewalten durch die höhere Ordnung der menschlichen Rechte in gewisse Grenzen gewiesen, die in der Enzyklika «Pacem in terris» im einzelnen bestimmt werden. Ihre Lehre wurde durch die Erklärung über die Religionsfreiheit vervollständigt. Die Wahrung und Förderung dieser Menschenrechte ist die erste Pflicht, die die Regierung zugunsten des Gemeinwohls zu erfüllen hat.

Wenn auch dieser Vergleich nur flüchtig ange-

deutet werden konnte, so mag er uns doch klar machen, daß die Lehre Leos XIII. über die bürgerliche Toleranz mit seiner Gesellschafts- und Staatsauffassung zusammenhing, sich aber nicht mehr deckt mit der voller entwickelten Philosophie der Päpste Pius XII. und Johannes XXIII. Für Leo war die Gewalt des Herrschers eine «patria potestas», eine paternale Gewalt. Der Herrscher-Vater kann und muß wissen, was wahr und gut ist; er muß die wahre Religion und das Sittengesetz kennen. Seine erste Pflicht als Landesvater-Herrscher ist, seine Untertanen-Kinder – die ungebildete Masse – zum Wahren und Guten anzuhalten. Daraus ergibt sich als weitere Aufgabe, sie vor religiösem Irrtum und sittlicher Verirrung, vor der Propaganda der «Sekten» (ein weiteres Lieblingswort Leos) zu schützen. Die Massen werden als Kinder, «ad instar puerorum», angesehen, die nicht imstande sind, sich selber zu schützen. Sie müssen auf den Vater-Herrscher blicken, der weiß, was wahr und gut ist, und auch weiß, was ihnen gut tut. Unter diesen Umständen und bei dieser paternalistischen Auffassung des Herrschens kann die Haltung der Regierung gegenüber Irrtum und Bosheit bestenfalls in Toleranz bestehen. Die Regierung läßt gesetzlich zu, was sie gesetzlich nicht verhindern kann. Zudem wird diese bürgerliche Toleranz nur von der Einsicht diktiert, daß sie nicht zu umgehen ist; sie wird geübt um eines größeren Gutes, um des Friedens der Gemeinschaft willen. Die bürgerliche Toleranz kann als ein Gebot der Klugheit gelten. Sie kann aber kaum als ständige Lehre der katholischen Kirche angesehen werden, so wenig wie die ihr entsprechende Auffassung von der Regierung. Beide Theorien wurzeln in zeitweiligen geschichtlichen Umständen, nicht in den Forderungen der bleibenden Wahrheit.

Darum gibt die Erklärung über die Religionsfreiheit die nachreformatorische, dem neunzehnten Jahrhundert verpflichtete Theorie der bürgerlichen Toleranz auf, nicht, weil sie irrig wäre, sondern weil sie nicht mehr zeitgemäß ist. Man erarbeitete eine neue Philosophie der Gesellschaft und des Staates, die in ihrer Denk- und Aussageweise überzeitlicher, weniger zeitbedingt, differenzierter ist und einen Fortschritt im Verständnis der Überlieferung darstellt. Kurz, die Strukturelemente dieses Denkens sind die vier Prinzipien der Gesellschaftsordnung, die in «Pacem in terris» aufgestellt und in ihren Forderungen dargelegt werden: die Prinzipien der Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe

und Freiheit. Die Erklärung über das menschliche und bürgerliche Recht auf freie Ausübung der Religion steht nicht nur im Einklang mit diesen Prinzipien, sondern wird von diesen gefordert. Die Grundlage dieses Rechts liegt in der Menschenwürde. Der Gegenstand des Rechts – die Freiheit von Zwang in religiösen Dingen – ist die erste Pflicht, die man der menschlichen Person schuldet. Das Hauptmotiv, dieses Recht zu respektieren, ist die liebevolle Würdigung des personalen Adels des Menschen. Und die Religionsfreiheit selber ist die erste aller Freiheiten in einer gut organisierten Gesellschaft, und ohne sie ist keine andere menschliche und bürgerliche Freiheit gesichert.

Aus dem Englischen übersetzt von August Berz

Geboren am 12. September 1905 in New York, USA, Jesuit, zum Priester geweiht am 25. Juni 1933. Er studierte Literatur und Theologie, lic.theol. am Woodstock College, Dr.theol. an der Gregoriana mit der These: Matthias Joseph Scheeben on the Act of Faith, 1937, heute lehrt er Theologie am Woodstock College. Zudem ist er seit 1941 Redakteur der Theological Studies, seit 1946 Koredakteur der Zeitschrift America, 1951–52 erteilte er Kurse in Mittelalterlicher Philosophie an der Yale Universität. Von seinen Veröffentlichungen seien genannt: We hold these truths, 1960, The Problem of God, 1964, sowie viele Artikel in der Encyclopedia Britannica, in den Theological Studies, America und American Ecclesiastical Review.

Roland Bainton

Wahrheit, Freiheit und Toleranz in der Sicht des Protestanten

Das Problem der religiösen Freiheit ist für die christlichen Kirchen im 20. Jahrhundert ganz anders als es im 16. oder 17. Jahrhundert gewesen ist. Mitte des 16. Jahrhunderts wurde Pietro Carnesecchi, vormals päpstlicher Sekretär, wegen Abweichungen vom rechten Glauben enthauptet und anschließend verbrannt; der Urteilsspruch war auf einem Konklave in Rom unter Vorsitz von Papst Pius V. gefällt worden. Einige Jahre zuvor war in dem reformierten Genf Michael Servetus wegen Ablehnung der Kindertaufe und der nicänischen Formel der Trinitätslehre vom Stadtrat im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zum Tode durch Verbrennen und Pfählen verurteilt worden. In unseren Tagen haben die evangelischen Christen von Genf ein Sühnedenkmal zur Erinnerung an Servetus errichtet, und die katholischen Christen haben in der 1911 von Kardinal Gasparri vorgenommenen letzten Ausgabe des Kanonischen Rechtes einen Unterschied zwischen den gegenwärtig noch gültigen Bestimmungen und den

heute veralteten gemacht, indem man die erste Gruppe als Text und die zweite am Fuß der einzelnen Seiten druckte. Sämtliche körperlichen Strafen für Irrlehren sind in die Fußnoten verwiesen worden. Das Problem für die christlichen Kirchen konzentriert sich heute auf das Verlangen –

1. nach Freiheit des öffentlichen Gottesdienstes;
2. nach der Freiheit, öffentlich seinen Glauben zu bekennen;
3. nach der Freiheit der Erziehung von Zwangsunterricht oder -übungen.
4. nach der vollständigen Neutralität des Staates allen religiösen Gruppen gegenüber;
5. nach der öffentlichen Anerkennung der Gültigkeit der Ehe unabhängig von der Form ihres Abschlusses;
6. nach der Aufhebung sozialer Diskriminierungen derjenigen, die sich nicht der vorherrschenden Religionsform anschließen.

Der Wandel in der Haltung der christlichen Kirchen kann verschiedenen Faktoren zugeschrieben