

Joseph Leclerc

Die Religionsfreiheit im Lauf der Geschichte

Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit sagt ausdrücklich, daß diese Lehre in der göttlichen Offenbarung gründet. Diese Aussage bezieht sich auf die Offenbarung in ihrem letzten und endgültigen Bestand, auf die Botschaft, die Christus uns zur Kenntnis gebracht hat und mit deren Verkündigung an die ganze Welt die Apostel beauftragt worden sind. Im Alten Bund hielt sich das zu einer Nation verfaßte Volk Gottes noch an das in der antiken Welt allgemein geltende Gesetz: Die Religion ist so eng mit den politischen Strukturen verbunden, daß jedes Religionsdelikt, insbesondere jeder Übertritt zu einem fremden Kult, mit den gleichen Strafen geahndet wird wie die Vergehen gegen die bürgerliche Ordnung. Die mosaische Gesetzgebung sieht für Gotteslästerung (Lv 24, 15-16), Götzendienst (Dt 13, 6-11; 17,2-7), falsche Propheten (Dt 13,2-6) die schwersten Strafen vor.

Die Religion Christi hingegen ist als solche nicht mehr an eine Nation gebunden. Sie ist eine universale, in ihrem Bereich, der geistlich ist, autonome Religion und als solche will sie sich, wie der hl. Paulus wiederholt sagt, als eine Religion der Freiheit wissen. Der Christ fühlt sich frei gegenüber den Verpflichtungen, die das jüdische Gesetz auferlegte (Gal 4,1-5, 13), frei auch gegenüber dem römischen Staat: er respektiert dessen Gesetze, er zahlt die Steuern, aber wenn er auch, dem Worte Christi gemäß, «dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist», so bleibt er sich doch auch bewußt, daß er «Gott geben muß, was Gottes ist» (Mt 22,21). Der hl. Petrus und die andern Apostel betonen gleich-

falls: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 4,19; 5,29).

Als prinzipiell innerliche Religion legt das Christentum den Akzent auf das Gewissen. Dieses ist zugleich Richter über unsere Taten und Licht für unser Verhalten. Der hl. Paulus bringt es mit der christlichen Liebe und dem Glauben in Verbindung. Er erstrebt, wie er sagt, «Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben» (1 Tim 1,5). Diese Liebe soll den Christen dazu verhalten, auf «schwache» Gewissen Rücksicht zu nehmen und sie nicht mit Gewalt zu bedrängen unter dem Vorwand, daß ihre Meinungen irrig und Überreste ihrer alten Anschauungen seien (1 Kor 8,1-13). Das Gewissen kommt nur in Freiheit zum Glauben. Christus will niemanden zwingen. Er predigt, lehrt, lädt ein, aber er läßt frei: «Wenn du willst...» (Mt 19,21-22). Selbst seine Wunder heben die freie Entscheidung nicht auf. Der hl. Johannes bemerkt von den Juden: «Obwohl er so viele Zeichen unter ihnen gewirkt hatte, glaubten sie nicht an ihn» (Jo 12,37). Wenn eine Ortschaft ihn nicht aufnehmen will, geht er weg und drängt sich nicht auf (Lk 9,55). Die gleiche Weisung erhalten die Apostel, die ausgesandt werden (Mt 10,14 und 23). Es braucht wohl kaum vermerkt zu werden, daß das «compelle intrare» im Gleichnis von den unhöflichen Hochzeitsgästen (Lk 14,23) keineswegs besagen will, man solle gegenüber Ungläubigen, Schismatikern und Häretikern Gewalt anwenden. Nur die Phantasie eines hl. Augustinus konnte auf eine solche Auslegung verfallen.

Im Leben der Kirche ist die Freiheit selbstverständlich nicht ohne Schranken. Sie muß von der Liebe (Gal 5,13) und auch von der Zucht im Zügel gehalten werden. Die Zucht kann bis zur Exkommunikation gehen (Mt 18,17; Tit 3,10; 1 Tim 1,20), aber nicht weiter als bis zum bloßen Ausschluß aus der Gemeinde. Wie der hl. Paulus dem Blutschänder von Korinth (1 Kor 5,13) damit droht, beruft er sich auf die Stelle des Deuteronomiums: «Den Bösen schafft aus eurer Mitte!», aber er wandelt die schreckliche Strafe, die das Buch Moses für Götzendienst, Ehebruch, Menschenraub vorsieht (Dt 17, 2-7; 22,32; 24,7), in eine geistliche Strafe um. Die Waffen natürlich-menschlicher Art des alten Gesetzes werden mit rein geistlichen Waffen vertauscht (2 Kor 10,4). Im Lauf der Jahrhunderte entnimmt man manchmal dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30, 36, 43) den gleichen Rat: gegen Sünder und Häretiker soll keine Gewalt angewendet werden. Wenn unter den Weizen Unkraut gesät worden ist, soll man «beides wachsen lassen bis zur Ernte.» Erst am Ende der Welt wird das Unkraut ins Feuer geworfen.

Die Zeit der Kirchenväter

Ein Geist der Freiheit beseelt das neue Gesetz. Er findet sich auch in den Schriften der Urkirche, zur Zeit der Verfolgungen. Die Kirche ist nicht nur vom Staat getrennt, sondern sie leidet unter den Verfolgungsgesetzen, weil sie die Götter Roms nicht anerkennt. Wie jedes Staatswesen der Antike ist auch der römische Staat eng an seine Götter gebunden: «Sua cuique civitati religio est, nostra nobis», hatte Cicero gesagt. Der römische Staat tolerierte die Juden als eine eroberte Nation. Er tolerierte verschiedene orientalische Kulte insoweit sie die alten Völker repräsentierten, die nun unter der Gewalt des Kaisers standen. Er kannte aber keine Toleranz gegenüber dem Christentum als einer universalen und unabhängigen Religion, welche die unteilbare Souveränität des Staates entzweischneidet und bloß im bürgerlichen Bereich die Gesetze respektierte.

Von den christlichen Apologeten sind es vor allem Tertullian und Lactantius, die sich am entschiedensten für die allgemeine Religionsfreiheit aussprechen. «Es ist ein Menschenrecht und ein Naturrecht, daß jeder anbeten kann, was er will... Es liegt nicht in der Natur der Religion, die Religion aufzuzwingen», sagt Tertullian. Und Lactantius: «Nichts ist so vom freien Willen abhängig wie die

Religion; sie verschwindet, sie wird zunichte gemacht, wenn das Opfer widerwillig dargebracht wird.» Wenn auch der hl. Cyprian das berühmte Axiom ausspricht: «Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil», so bemerkt er doch, daß nun, da die geistliche Beschneidung besteht, die Kirche mit dem geistlichen Schwert und nicht mit dem irdischen Schwert gegen die Fehlbaren vorgeht. Selbst das geistliche Schwert ist nur mit Bedacht zu führen: der Bischof von Karthago beruft sich gegenüber den Rigoristen schon auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen.

Am Schluß dieser Ursprungszeit des Christentums steht das Edikt von Mailand (313), worin die wesentlichen Forderungen der Religionsfreiheit schon so klar ausgedrückt sind: jedem steht es frei, zu glauben; zwischen dem Staat und der Religion ist zu unterscheiden; für Religionsdelikte dürfen in keinem Fall irdische oder leibliche Strafen verhängt werden. Das Edikt, das sich an die Provinzgouverneure richtet, proklamiert ohne Einschränkung die Freiheit aller Kulte: «Es geziemt der Ruhe, deren sich das Reich erfreut, daß für alle unsere Untertanen vollständige Freiheit besteht, ihrem gewählten Gott zu dienen, und daß kein Kult der Ehren beraubt sei, die ihm zukommen.»

Das Edikt von Mailand und die Bekehrung Konstantins haben der Kirche miteinander Freiheit und Macht gegeben. Diese privilegierte Stellung in dem christlich gewordenen Reich war für sie eine schwere Prüfung. Die Epoche der Kirchenväter fügt zur Geschichte der Religionsfreiheit verschiedene, stark voneinander abweichende Beiträge hinzu. Man stößt bei den Kirchenvätern auf den Ton der Apologeten, wenn sie von der Glaubensfreiheit sprechen. Zur Zeit der arianischen Krise, unter Kaiser Konstantios, tadelt der hl. Athanasios energisch den Zwang, der auf die Gläubigen ausgeübt wurde: «Es ist einer Religion nicht eigen, zu zwingen, sondern zu überzeugen. Der Herr hat niemandem Gewalt angetan. Er ließ jeden frei und sagte zu allen: ‚Wer mir nachfolgen will‘, und zu seinen Jüngern: ‚Wollt etwa auch ihr fortgehen?‘. Will man das Gegenteil von dem tun, was der Heiland getan hat? Wendete man Gewalt an, um den wahren Glauben aufzurichten, widersetzte sich die episkopale Lehre und sagte: ‚Gott ist der Herr der Welt, er bedarf keiner erzwungenen Huldigung, er verlangt kein durch Zwang erpreßtes Glaubensbekenntnis‘.» Der hl. Augustinus wird diese Glaubensfreiheit in eine

berühmte Formel fassen, auf die man sich immer wieder berufen wird: «Der Mensch kann nur glauben, wenn er es will» («Credere non potest homo nisi volens»).

Im Sinn der Religionsfreiheit sprechen auch die Proteste der Kirchenväter gegen die Einmischungen des Staates in den religiösen Bereich, insbesondere gegen die Begünstigung der Häresie. Im Anschluß an das Wort des Herrn «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist...» schreibt Ossius von Cordoba an Kaiser Konstantios: «Wir dürfen uns nicht die kaiserliche Autorität anmaßen. Ihr habt desgleichen keine Macht in der Regierung der heiligen Dinge.» Noch kraftvoller war die Erklärung des hl. Ambrosius von Mailand, als Kaiser Valentinian II. die Portianische Basilika dem arianischen Bischof Auxentius ausliefern wollte: «Bilde dir nicht ein, Kaiser, daß du ein kaiserliches Recht über die Dinge Gottes besitzest... Die Paläste gehören dem Kaiser, die Kirchen dem Priester.» Die Päpste werden erst später eingreifen, aber als Kaiser Anastasios das Wirken der Monophysiten unterstützen zu müssen glaubte, lassen die Worte des hl. Gelasius an Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig. Außer dem klassischen Text «Es gibt zwei Gewalten, die die Welt regieren: die heilige Autorität der Bischöfe und die königliche Macht...» wird man vor allem den Traktat «De anathematis vinculo» beachten, der den grundlegenden Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Bund betont: «Vor der Geburt Christi gab es Männer..., die wirklich Priester und Könige zugleich waren wie Melchisedech... So haben sich die heidnischen Kaiser ebenfalls Pontifex Maximus genannt. Doch seit der wahre Priester und König erschienen ist, hat sich der Kaiser nicht mehr den Titel Pontifex angemaßt, und der Priester hat nicht mehr die Königswürde verlangt.»

Eine so klare Unterscheidung zwischen dem Amt des Staatsoberhauptes und dem des Bischofs hätte zur Kultusfreiheit führen und als Kommentar zum Edikt von Mailand dienen können. Das berühmte Edikt war jedoch schon seit langem in Vergessenheit geraten. Seit dem Ende des vierten Jahrhunderts galt anstelle des Christentums das Heidentum als *religio illicita*. Dank dieser Umkehrung finden die christlichen Kaiser unter der Form des Caesaropapismus wieder zu ihrer traditionellen Gewalt über den Bereich der Religion zurück. Wie ihre heidnischen Vorgänger waren sie insbesondere der Ansicht, zur Reichseinheit gehöre unbedingt auch die religiöse Einheit. Sie setzten sich für die

religiöse Einheit um so stärker ein, als die Zeiten hart waren und Einfälle drohten. So unterdrückten sie nicht nur das Heidentum, sondern gingen auch mit Gewalt gegen jede konfessionelle Abspaltung vor. Unter Konstantios bestand die Gefahr, daß sie zur Annahme des Arianismus verpflichtet. Ein Jahrhundert später begünstigten sie den Monophysitismus. Bei diesen Anlässen vor allem fanden die Bischöfe und die Päpste wieder die Sprache der Apologeten. Diese doch bezeichnenden Warnrufe hinderten die katholischen Kirchenfürsten jedoch nicht, sobald die Zeit dazu wieder günstig geworden war, zu fordern, daß Schismen und Häresien mit Gewalt unterdrückt würden. So gelangten in die kaiserliche Gesetzgebung nach und nach immer mehr Vorschriften, die gegen Manichäer, Donatisten, Eunomianer, Eutychianer sehr schwere Strafen – die Todesstrafe inbegriffen – vorsahen. Obwohl sie sehr selten in voller Strenge gehandhabt wurden, waren sie dennoch im Römischen Recht enthalten, wo die späteren Kanonisten sie wieder aufzufinden mußten.

Der Schrecken, den die tumultuöse Verbreitung der Schismen und Häresien den katholischen Bischöfen einjagten, trägt stark die Schuld daran, daß sie zu Verfolgungsgesetzen Zuflucht nahmen. Selten sind Texte wie der des Priesters Salvian aus Marseille, der unter Berufung auf den «guten Glauben» der Häretiker für diese Milde erbat. Zu Beginn seines Seelsorgewirkens war der hl. Augustinus dieser Linie gefolgt. Er weigerte sich, mit Gewalt gegen die Sekte der Manichäer vorzugehen, die er durch persönliche Erfahrung kannte. Er war auch während einiger Zeit der Ansicht, daß milde Mittel – Predigt und Unterredungen – zur Zurückgewinnung der Donatisten genügen könnten. Schließlich aber nahm er doch zu energischen Eingriffen der zivilen Behörden Zuflucht. Von da an setzte er bürgerliche Vergehen und Religionsdelikte einander gleich und forderte für sie die gleichen Strafen. Nun interpretierte er das Wort «compelle intrare» des Evangeliums im wörtlichen Sinn. Er übernimmt so die Ideen, die unter seinen Mitbrüdern im Episkopat allgemein in Geltung standen. Nur in bezug auf einen Punkt bleibt er unnachgiebig: Wie der hl. Martin von Tours, wie der Großteil der Bischöfe will er nichts davon wissen, daß gegen Häretiker und Schismatiker die Todesstrafe angewendet wird.

Die patristische Periode bot somit der Zukunft einzelne klare Fixpunkte: die Freiheit in der Übernahme des Glaubens, die Ablehnung schärfster

Mittel zur Bekämpfung von Religionsdelikten. Hingegen blieb die Unterscheidung zwischen der Kirche und dem Staat mehr Idee als Wirklichkeit. Nur gelegentlich wird den Kaisern die Gewalt auf religiösem Gebiet abgesprochen. Man weist sie zurück, wenn sie die Häresie begünstigen, aber ein hl. Leo d. Gr. findet nicht genug Worte des Lobes, um den «zugleich königlichen und priesterlichen Eifer» der «guten» Kaiser zu preisen.

Das Mittelalter

Bevor wir uns mit der Religionsfreiheit im Mittelalter befassen, müssen wir kurz aufzeigen, was für eine soziologische Struktur seit der Zeit Karls d. Gr. die christliche Welt aufwies. Es genügt nicht, zu sagen, sie sei noch mit der antiken Welt in Verbindung gestanden, wo die Religion mit der Gesamtheit aller Institutionen eine Einheit bildete. Als Christenheit (*christianitas*) – das Wort wird seit dem neunten Jahrhundert in seinem sozialen Sinne gebraucht – bezeichnet man ein politisches System, das auf der Glaubenseinheit beruht. Diese neue Gesellschaftsordnung ist durch eine deutliche Prädominanz der Kirche über die irdische Welt gekennzeichnet. Im Gegensatz zum Reich der christlichen Caesaren war diese als ganze von der Kirche inspiriert, nachdem die Germaneneinfälle in der langen, dunklen Zeit der Völkerwanderung die Völker durcheinandergewirbelt hatte. In einem sehr wirklichen Sinn bildeten das Reich und das Königtum einerseits, die Priesterschaft andererseits gleichsam die Organe, die Beamten eines einzigen Organismus, einer Art Gottesstaat. Als oberster Hüter des Glaubens war der Papst dessen Haupt.

Diese Struktur der Christenheit macht zwei bezeichnende Gegebenheiten der Welt des Mittelalters verständlich: 1. die prinzipielle und oft auch tatsächliche Toleranz gegenüber Juden und Ungläubigen; 2. die absolute Intoleranz gegenüber Häretikern.

Juden und Heiden haben innerhalb der Christenheit ein Sonderdasein. Sie gehören nicht zu ihr. Auf Juden trifft man so gut wie überall, in den Ländern des Papstes wie in den christlichen Königreichen. Die Ungläubigen sind nicht nur äußere Feinde, die durch die Kreuzzüge zurückgedrängt werden sollen. Es gibt muselmanische Gemeinden im fränkischen Syrien und in den christlichen Königreichen Spaniens. Zwar läßt sich selbstverständlich nicht leugnen, daß es unter den Nichtchristen oft Zwangs-

konversionen gab. Das berüchtigste Beispiel dafür bilden die Sachsen, die nach ihrer Besiegung durch Karl d. Gr. mit Gewalt christianisiert wurden. Doch fanden sich stets Stimmen, die gegen solche Methoden protestierten und die Herrscher daran erinnerten, daß jedem Menschen die Freiheit zu belassen ist, den Glauben anzunehmen oder zurückzuweisen. Eines der berühmtesten Dokumente in diesem Sinn ist das Reskript Nikolaus I. an König Boris von Bulgarien (866). Es erklärt: Hinsichtlich der Heiden «können wir euch nur schreiben, daß man sie durch Ermahnungen, Ratschläge, Gründe und nicht durch Gewalt von der Nichtigkeit der Götzenbilder überzeugen muß.» Wenn sie nicht hören wollen, sind die Beziehungen mit ihnen abzubrechen, aber «es darf ihnen nicht Gewalt angetan werden, um sie zum Glauben zu führen.» Man muß so handeln wie Gott, der nur freiwillige Huldigungen will. Wie die Erklärungen des hl. Augustinus, des hl. Gregor, des Vierten Konzils von Toledo (633) über die Bekehrung der Juden gilt auch der zitierte Text in den *Canones*-sammlungen des elften und zwölften Jahrhunderts als gängige Lehre. Der hl. Thomas von Aquin faßt sie in der *Summa* zusammen: «Unter den Ungläubigen gibt es solche, wie die Juden und Heiden, die den Glauben nie empfangen haben. Diese Ungläubigen dürfen nicht zum Glauben genötigt werden, weil Glauben eine Sache des Willens ist (2-2, q 10, a 8 c).

Darf die Religionsfreiheit, die man den Juden und den Ungläubigen gewährt, so weit gehen, daß man auch deren gottesdienstliche Zusammenkünfte und Riten toleriert? In bezug auf die Juden gibt der hl. Thomas eine ziemlich entgegenkommende Antwort: «Daraus, daß die Juden ihre Religionsgebräuche bewahren, erwächst etwas Gutes. Es sind die Riten, in denen einst die Wahrheit des von uns festgehaltenen Glaubens vorgebildet war» (2-2, q 10, a 11 c). In bezug auf die Ungläubigen scheint der Doctor Angelicus zunächst mehr als reserviert zu sein. Ihre Riten enthalten nach ihm «nichts Wahres oder Nützliches.» In der Praxis hingegen formuliert er zur Lösung der Frage das Prinzip, das vom sechzehnten Jahrhundert an auf die protestantische Konfession angewendet wird. Dieses Prinzip läuft im Grunde auf die berühmte Unterscheidung zwischen der These und der Antithese hinaus (um Ausdrücke zu gebrauchen, die um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts in Mode kamen): An und für sich ist es nicht gut, daß Kulte bestehen, die auf irrigen Glaubensanschauungen

beruhen; man darf sie jedoch tolerieren, «um ein größeres Gut zu erreichen oder ein schlimmes Übel zu verhüten» (2-2, q 10, a 11 c). Diese Überlegungen des hl. Thomas rechtfertigten einen tatsächlichen Zustand, der damals an den Grenzen der Christenheit vorhanden war: Im fränkischen Syrien wie im christlichen Spanien beobachteten muselmanische Gemeinschaften in aller Freiheit ihre Riten und Gebräuche. Sie hatten sogar ein eigenes legales Statut. Bekanntlich bezeichnete ein König Kastiliens, Alphons VI. (1065-1109), sich als «Kaiser zweier Religionen.» Erst vom vierzehnten Jahrhundert an hat sich die Lage der muselmanischen Gemeinschaften in Spanien besorgniserregend verschlechtert.

Läßt sich von Toleranz gegenüber Juden und Moslems sprechen, so muß die Intoleranz der Kirche des Mittelalters gegenüber den Häretikern als absolut bezeichnet werden. Sie geht weit über die Strenge, die in der christlichen Antike herrschte, hinaus. Die Todesstrafe, die der hl. Augustinus verabscheute, breitet sich im elften und zwölften Jahrhundert aus und kommt im dreizehnten Jahrhundert mit der Errichtung der monastischen Inquisition allgemein zur Geltung. Verschiedene Einflüsse haben zu diesem Wandel geführt. Zunächst der des Alten Testaments: daß die Häresie von den Kanonisten und vom hl. Thomas nachdrücklich der Gotteslästerung gleichgestellt wurde, war etwas Verhängnisvolles. Man geriet so auf den Gedanken, zu den so schrecklichen Strafen zurückzukehren, die das Mosaische Gesetz gegenüber Gotteslästerern und Götzendienern vorsah. Von Bedeutung ist es auch, daß im zwölften Jahrhundert das Römische Recht wiederauflebte und man eine sehr strenge, aber zu ihrer Zeit fast nicht angewendete Gesetzgebung entdeckte. Sicherlich unter diesem Einfluß stellt der hl. Thomas die Häretiker den Falschmünzern und Majestätsverbrechern gleich (2-2, q 11, a 3 c).

Der entscheidende Grund, den Häretikern ein so schlimmes Schicksal zu bereiten, liegt in der Gesellschaftsstruktur der mittelalterlichen Welt. Gegenüber der Bedrohung durch den Islam bildete die Glaubenseinheit gleichsam die Grundlage und den Zusammenhalt der Christenheit. Jeder Versuch, den Glauben anzugreifen, brachte in ein solches Gesellschaftsgefüge ein Element der Spaltung. Wie im Islam der Apostat, so gilt in der Christenheit der Häretiker als vogelfrei. Gewiß stand es einem frei, den Glauben anzunehmen, aber man war nicht mehr frei, ihn aufzugeben. Das

behauptet der hl. Thomas in einem lapidaren Satz: «Accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam iam acceptam est necessitatis – Es ist Sache des freien Willens, den Glauben anzunehmen, unerläßliche Forderung aber, den einmal angenommenen Glauben festzuhalten» (2-2, q 10, a 8, ad 3). Es handelt sich dabei nicht nur um eine moralische Notwendigkeit. Die Häretiker, so fährt der hl. Thomas fort, «sind, selbst mit körperlichen Mitteln, zu nötigen, zu erfüllen, was sie versprochen, und festzuhalten, was sie ein für allemal angenommen haben» (2-2, q 10, a 8 c). Der Schuldbare wird somit gezwungen, entweder durch seinen Tod zu verschwinden oder zum Glauben zurückzukehren. Die Annahme des Glaubens ist in der mittelalterlichen Gesellschaft solcher Natur, daß es dem Gläubigen nicht mehr freisteht, auf sein Gelöbnis zurückzukommen.

Das sechzehnte Jahrhundert

Zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts war der Gedanke einer allgemeinen Religionsfreiheit den Geistern dieser Zeit immer noch fremd. Die Welt hatte sich verändert: Die Christenheit hatte sich im weltlichen Bereich in verschiedene Nationen aufgespalten und sollte durch das Auftreten der protestantischen Kirchen und stets radikalerer Sekten auch auf religiöser Ebene in die Brüche gehen. Doch alle diese Ereignisse vermochten das Gesellschaftsgefüge und die Geisteshaltung der Völker und der Fürsten nicht von einem Tag auf den andern zu verändern. In den katholisch verbliebenen Staaten wie in den neuen Nationen und den protestantischen Fürstentümern hält man am Prinzip einer einzigen, mit der staatlichen Ordnung eng verschlungenen Religion fest. Unter der Herrschaft Franz' I. und Heinrichs II. wurden in Frankreich die Lutheraner und sodann die Calvinisten als Häretiker behandelt. Viele von ihnen fielen dem Scheiterhaufen zum Opfer. Die Humanisten protestierten gegen eine solche blutige Unterdrückung, aber wußten kein anderes Heilmittel vorzuschlagen als Religionsgespräche, welche die streitenden Parteien miteinander versöhnen und die kirchliche Einheit wiederherstellen sollten. Unter der Herrschaft Karls IX. ruft der Kanzler Michel de l' Hospital in seiner Ansprache an die Versammlung der Generalstände von 1560-1561 immer noch das traditionelle Prinzip in Erinnerung: «Une foi, une loi, un roi – ein Glaube, ein Gesetz, ein König.» In der gleichen Rede hatte er an einer früheren Stelle gesagt: «Nicht die Trennung der Sprachen trennt

ein Königreich, sondern die der Religion und der Gesetze macht aus einem Königreich zwei.»

Nichts ist für diese Einstellung bezeichnender als der Friede von Augsburg, der den Religionskriegen in Deutschland ein vorläufiges Ende setzte. Da das Reich keine wirkliche politische Einheit besaß, ging der Friede von 1555 aus Verhandlungen zwischen lutheranischen und katholischen Fürsten hervor. Er setzte fest, daß die Untertanen stets zwischen den zwei einzigen anerkannten Religionen (der Calvinismus war nicht zugelassen) wählen könnten; in dem Falle aber, daß sie nicht der Religion des Landesherrn angehören wollten, mußten sie in einen andern Staat, der ihrer Konfession angehörte, auswandern, ohne daß sie dadurch an Ehre, Rechten und Gütern geschmälert werden sollten. Im kleineren Rahmen des Fürstentums herrschte immer noch der gleiche Grundsatz: Der Staat läßt nur eine einzige Religion zu. Dieser Grundsatz wurde vierzig Jahre später von einem lutheranischen Kirchenrechtler, Joseph Stephani, in die berühmte Formel gefaßt: «Cuius regio, eius et religio.» Außer in Frankreich fand dieses Axiom Anwendung im protestantischen England, in den alten Niederlanden, die in protestantische Generalstaaten und in die spanischen Niederlande geteilt wurden, in den Schweizer Kantonen, die in katholische, zwinglianische und kalvinistische Kantone zerfielen. Die neue Formel entsprach übrigens nicht mehr ganz der alten. Diese atmete noch mehr den Geist des Mittelalters und stellte die Glaubenseinheit voran: Der Landesherr mußte sich nach dem Glauben, und nicht der Glaube nach dem Landesherrn richten. Die Formel «Cuius regio, eius religio» paßte für die neue, durch die Reformation geschaffene Lage viel besser: Der Landesherr wurde auch zum Herrn über die Religion und konnte diese nach seinem Belieben ändern. Die religiöse Gewalt bildete nur noch einen Anhang zur Souveränität des Fürsten auf seinem Territorium. Die Religionsfreiheit trug daraus keinen Nutzen davon. Im Gegenteil war die Religion noch stärker dem Belieben des Monarchen oder Magistraten anheimgestellt. Die Hoheitsstaaten der Neuzeit haben die mittelalterliche Intoleranz lange und in noch unerträglicheren Formen fortgesetzt. Nur in Frankreich und Polen, zwei katholischen Staaten, zeichnen sich in der Staatslehre und im praktischen Verhalten Ansätze zu größerer Religionsfreiheit ab. Durch das Aufkommen und die Organisation des Calvinismus in Frankreich, durch die Entstehung neuer Kirchen und Sekten in Polen

wurde die politische Maxime einer religiösen Einheit um jeden Preis mehr und mehr zum Scheitern gebracht. In Frankreich verheerte die unvermeidliche Machtprobe mit dem Protestantismus das Reich während dreißig Jahren. Aber dieser Kampf rief der Frage, ob das traditionelle Prinzip «Ein Glaube, ein Gesetz, ein König», das Kardinal de Tournon noch im Religionsgespräch von Poissy (1561) in Erinnerung gerufen hatte, auch wirklich begründet sei. Seit Beginn der Herrschaft Karls IX. brachte die sogenannte «Partei der Politiker» – wie man sie später nannte – zwei Punkte in die Diskussion: den Respekt vor dem Gewissen und die Notwendigkeit, zwischen den je eigenen Zielen der Kirche und des Staates besser zu unterscheiden.

Seit dem zwölften Jahrhundert waren die Gewissensprobleme, namentlich das Problem des «irrigen Gewissens», Gegenstand theologischer Kontroversen gewesen. Aber das Klima der Christenheit mit seiner kommunitären Einstellung war nicht dazu angetan, im Fall von Häresie den «guten Glauben» als Entschuldigung gelten zu lassen. Im sechzehnten Jahrhundert wurde mit dem Aufkommen und der Konsolidierung der Reformation das Problem dringlicher und schwerwiegender. Wie sollte man Untertanen, die in der «Häresie» geboren und aufgezogen worden waren, noch jeden «guten Glauben» absprechen können? Wie auch sollte man nicht berücksichtigen, daß der Humanismus den Akzent auf die individuellen – wir würden sagen persönlichen – Faktoren im Leben, Verhalten und Glauben der Menschen verschoben hatte? Der Ausdruck «Gewissensfreiheit» findet sich schon bei Luther, wird aber von ihm stark eingengt: gegenüber dem in der Bibel niedergelegten «Wort Gottes» durfte man sich nicht auf sein «gutes Gewissen» berufen. In Frankreich ist seit 1561 die Berufung auf das Gewissen in aller Deutlichkeit zu vernehmen. An der Versammlung der Generalstände von 1560/1561 erklärte ein Glied des Klerus, Jacques Bienassis, Abt von Bois-Aubry, seinen Kollegen: «Will man in Dingen des Gewissens und der Religion Gewalt und Autorität einsetzen, so ist das nicht zulässig, weil das Gewissen so ist wie die Hand, die, je mehr man sie drückt, um so mehr widersteht und sich nur durch die Vernunft und durch gütige Ermahnungen befehlen läßt.» Im gleichen Jahre 1561 richtete der anonyme Autor der «Exhortation aux Princes» an den König den beschwörenden Appell: «Zwingt nicht mit Schwertschlägen unsere Gewissen für Gott, Messeigneurs!». Ein wenig später zeigte es

sich, daß der Kanzler Michel de l'Hospital eine Entwicklung durchgemacht hatte. In seiner Erklärung vom 1. September an die Kleruskonferenz sagte er: «Das Gewissen ist von solcher Natur, daß es sich nicht zwingen, sondern nur belehren läßt... und selbst der Glaube ist, sobald er erzwungen wird, nicht mehr Glaube.» Im Jahre darauf veröffentlichte der protestantische Schweizer Sebastian Castellion, ein Zeuge der französischen Religionskriege, eine der packendsten Schriften dieser Epoche: «Conseil à la France désolée.» Unter Berufung auf die «goldene Regel» des Evangeliums richtete er sich an die Protestanten und die Katholiken zugleich: «Man braucht denen, die das Gewissen anderer zwingen, nur zu sagen: Wollt ihr, daß man das eure zwingt? und sofort würde sie ihr eigenes Gewissen, das größeren Wert hat als tausend Zeugen, so überzeugen, daß sie ganz verblüfft wären.»

«Das Gewissen läßt sich nicht zwingen.» Von diesem Veto aus, das man der Politik der Gewalt entgegengesetzte, ging man ganz naturgemäß zum entscheidenden Anspruch über, zum Anspruch auf Kultusfreiheit, auf das Recht der Protestanten, ihren Kult wenigstens privat auszuüben. Das ist die Forderung, welche die ersten Verteidiger der Toleranz erheben. Der Abt von Bois-Aubry verlangt Kultusfreiheit mindestens für so lange, bis ein künftiges Konzil die religiöse Einheit wiederherstellen würde. Er erklärt: «Doch bis zum Konzil ist es notwendig, daß wir in Frieden leben, in der Ausübung der einen oder der andern Religion.» Der Autor der «Exhortation aux Princes», der sehr um den Frieden und die nationale Einheit besorgt ist, sieht nur ein einziges Mittel, den drohenden Bürgerkrieg zu verhindern: «im Staat zwei Kirchen zu erlauben.» Bei Michel de l'Hospital hatte der Humanist an die Generalstände von Orleans gesprochen. Doch alle seine Hoffnungen auf religiöse Einheit wurden zunichte, als im Oktober 1561 das Religionsgespräch von Poissy scheiterte. Einige Monate später (Januar 1562) ließ er durch Karl IX. das erste Toleranzedikt unterzeichnen. In der vorgängigen Versammlung war nicht mehr der Humanist, sondern der Politiker zu vernehmen. Die politische Einheit des Reiches und die religiöse Einheit sind für ihn zwei Probleme, die nicht miteinander zu verquicken sind: «Der König will nicht, daß ihr um die bessere Meinung streitet, denn es geht hier nicht ‚de constituenda religione‘, sondern ‚de constituenda republica‘. Selbst der Exkommunizierte hört nicht auf, Staatsbürger zu sein.» Und er fügt hinzu: «Wenn es erwiesen ist, daß

eine Familie im Frieden leben kann, auch wenn ihre Glieder verschiedenen Religionen angehören, warum sollte dann das nicht auch in der nationalen Gemeinschaft der Fall sein können? Der Staat ist, wie die Familie, eine natürliche, von der kirchlichen Gemeinschaft verschiedene Körperschaft». In der Sicht des Kanzlers gründet die Religionsfreiheit zugleich auf der Achtung vor dem Gewissen und auf der teilweisen Säkularisierung des Staates.

Das Edikt vom Januar 1562 hat die Religionskriege so wenig verhindert wie die andern Befriedungserlasse, die unter der Herrschaft Karls IX. und Heinrichs III. aufeinander folgten. Trotz allem darf man diese Bemühungen nicht abschätzig beurteilen, so wenig wie die politischen Schriften, die weiterhin in diesem Sinne zu wirken suchten. Das Edikt von Nantes (1598), das den Protestanten eine zwar beschränkte, doch wirkliche Kultusfreiheit brachte, kann lediglich als ein nur von den Umständen diktiert er endlicher Kompromiß erscheinen; es lag jedoch in der gleichen Linie wie die früheren Erlasse und hielt sich an deren Formulierungen. So bestätigte es ein politisches Denken, das für die Toleranz aufgeschlossen war als die Grundsätze des Friedens von Augsburg. Dieser bestätigte schließlich nur die Religionsfreiheit – oder den Despotismus – der Landesherrn. Das Edikt von Nantes ermöglichte es, daß in *einem* Reiche zwei Konfessionen friedlich koexistieren konnten, eine damals fast einzig dastehende Lösung, die in der protestantischen Welt kein Gegenstück hat. Sie entthronte den Staat der konfessionellen Kämpfe und begrenzte zugleich seine Herrschaft über das Gewissen und die Religion seiner Untertanen.

Wir können uns nicht eingehend mit dem Fall Polens befassen. Es gebührt sich jedoch, dessen wesentliche Aspekte aufzuzeigen. Als in diesem Land unter der Herrschaft Königs Sigismund II. August (1548–1572) der Protestantismus eindrang, ging das ohne Religionsverfolgungen vor sich. Es bildeten sich mehrere Kirchen und Sekten. Das Land diente zuerst den Lutheranern und Calvinisten als Zufluchtsstätte und dann den radikalsten Sekten, den Wiedertäufern und den Antitrinitariern, die man anderswo erbarmungslos vertrieb. Das katholische Polen wurde, wie Kardinal Hosius sagte, zum «Asyl für Häretiker.» Im Jahre 1564 legte der König dem Kardinal eine kühne Forderung der Calvinisten zur Begutachtung vor: das Ansinnen,

durch ein Dekret die dissidenten Sekten zu verbieten. Der Kardinal antwortete: «Ich bin der Meinung, daß man sie lieber alle tolerieren soll, wenn man sie nicht alle unterdrücken kann; denn wenn sie sich gegenseitig beißen und verschlingen, ruinieren sie sich gegenseitig.» So kam es auch heraus. Hosius hätte sicher nicht gedacht, daß er ein so guter Prophet sei. Die Vielfalt der Sekten und ihre unüberwindlichen Rivalitäten waren es, die den Protestantismus zum Verschwinden brachten.

Hosius hatte einfach empfohlen, gegenüber den protestantischen Konfessionen Toleranz zu üben. Diese Toleranz wurde im Januar 1573 anlässlich des Reichstags, der der Wahl Heinrichs von Valois vorausging, gesetzlich verankert in der berühmten Konföderation von Warschau, worin der polnische Adel versprach: «Wir *dissidentes de religione* verpflichten uns, gemeinsam für uns und unsere Nachfolger in Ewigkeit... untereinander Frieden über die religiösen Unterschiede und die in die Kirchen eingebrachten Veränderungen zu wahren; wir verpflichten uns, kein Blut zu vergießen.» Nach der «Flucht» Heinrichs von Valois, der in Frankreich König Heinrich III. wurde, war König Stephan Bathory (1586–1586) der eigentliche Hüter dieses Paktes. Als gläubiger Katholik sicherte er getreu die politischen und religiösen Freiheiten, deren Aufrechterhaltung er beschworen hatte. Von ihm stammen die oft angeführten Worte: «Ich bin König der Völker und nicht der Gewissen... Gott hat sich drei Dinge vorbehalten: aus nichts etwas zu schaffen, die Zukunft zu kennen und über die Gewissen zu herrschen.» Er wußte mit Autorität einzuschreiten, wenn es von seiten fanatischer Dissidenten zu Ausbrüchen der Intoleranz kam. Im Edikt von Pskow (1581), das er infolge der Unruhen, die in Wilna ausgebrochen waren, herausgab, brachte er seinen Willen deutlich zum Ausdruck: «Gewiß wünschen wir von ganzem Herzen, daß alle Bürger und Einwohner unsres Königreiches, welchen Standes sie auch seien, zu einem einzigen wahren Gott beten und den einzigen und alten katholischen Glauben bekennen. Doch da Gott vorausgesagt hat, daß es im letzten Zeitalter der Welt notwendigerweise zu Skandalen und Häresien kommen würde, wollen wir, daß niemand zum Glauben gezwungen werde. Bei unserer Krönung leisteten wir auf alle Satzungen des Königreichs Polen und des Großherzogtums Litauen den Eid, den Frieden zwischen *dissidentes de religione* zu wahren. Voller Furcht halten wir diese Verpflichtung stets vor Augen.»

Unter der langen Herrschaft seines Nachfolgers, Sigismunds III. (1587–1632), kam zugleich die katholische Reform und der sozinianische Unitarismus zur Entfaltung. Wenn auch seit 1624 der Druck von katholischer Seite aus zunahm, so trugen die Spaltungen des polnischen Protestantismus noch mehr zu dessen raschem Verfall bei.

Gewiß muß man sich davor hüten, den am Ende des sechzehnten Jahrhunderts in Polen herrschenden konfessionellen Frieden als einen Idealzustand hinzustellen. In diesem Land, wo die Leibeigenschaft strenger gehandhabt wurde als sonst irgendwo, wurden die bäuerlichen Volksmassen, die katholisch geblieben waren, von ihren Herren in ihrem Glauben oft willkürlich unterdrückt. Doch bleibt bestehen, daß Polen, noch bevor in Frankreich das Edikt von Nantes in Geltung stand, in der Praxis und auf dem Weg der Gesetze den Versuch zur Kultusfreiheit gewagt hat.

Das siebzehnte Jahrhundert

Wir müssen unsere Untersuchung über das moderne Problem der Religionsfreiheit auf das Zeitalter der Reformation beschränken. Es geht daraus hervor, daß es mit der Religionsfreiheit damals noch nicht weit her war, fiel es doch den Menschen dieser Zeit sehr schwer, sich einen Staat vorzustellen, der nicht an eine einzige Religion gebunden ist. Weder die Kirche noch die Staaten waren auf das große Drama vorbereitet, worin die kirchliche Einheit der abendländischen Christenheit zerbrach. Daß sich im weltlichen Bereich die Christenheit in verschiedene Nationen aufgespalten hatte, war nicht so schwerwiegend gewesen. Die Einheit des Glaubens blieb der Rahmen, der jede Nation oder jeden souveränen Staat zusammenhielt. Das Zerbrechen dieser Einheit führte fast überall in Europa zu blutigen Verfolgungen und Religionskriegen. Erst in den großen geeinigten Staaten wie Frankreich und Polen gelangte man schließlich dazu, die Gewissensfreiheit, Kultusfreiheit und den Rückzug des Staates aus den konfessionellen Auseinandersetzungen wenigstens als vorläufige Lösung ins Auge zu fassen. Wie es scheint, hatte unter dem Einfluß der Ideen der ersten französischen «Politiker» Wilhelm von Oranien zu Beginn des Aufstandes der Niederlande gegen Spanien die Absicht, einen religiös pluralistischen Nationalstaat zu gründen. Er wurde aber bald von der Intoleranz der Calvinisten überspielt und ging selbst zur Intoleranz über. In den Nieder-

landen wie in England, Deutschland und der Schweiz herrschte das Axiom «Cuius regio, eius religio» das die Religionsfreiheit der Einzelpersonen beschränkte und die religiöse Einheit immer noch als grundlegendes Element des Staates ansah.

In den ersten Jahren des siebzehnten Jahrhunderts läßt sich indessen in zwei kleinen Ländern Europas eine Erweiterung der bürgerlichen Toleranz feststellen. Da ist zunächst der «Majestätsbrief», den Kaiser Rudolf II. für die «Länder der Krone Böhmens» 1609 promulgierte. Er wurde von den protestantischen Adligen erbeten, die für alle Anhänger der Reformation ein Religionsstatut erlangten. Das neue Regime bestand die Probe kaum. Weniger als zehn Jahre später brach infolge des Streites um die Interpretation eines Artikels der Charta der Dreißigjährige Krieg aus. Unter dem Kurfürsten Johann Sigismund hatte auch Brandenburg sein Religionsstatut. Noch als Lutheraner gewährte Johann Sigismund es den Katholiken, als der König von Polen ihm das Herzogtum Preußen zu Lehen gab (1611). Als er 1614 zum Calvinismus übertrat, war er gezwungen, den sich gegen diesen Schritt auflehrenden Lutheranern freie Kultausübung zu gewähren.

Die Geschichte der Folgezeit zeigt nur auf, wie schwer es die Religionsfreiheit hatte, in die Staaten der Neuzeit Eingang zu finden. Das Edikt von Nantes hätte doch wohl zu einer allgemeinen Entspannung führen können. Doch dem war nicht so. Wenn man Brandenburg ausnimmt, so hat sich in der protestantischen Welt nichts geändert. In der Folge wird man wohl viel von Toleranz sprechen,

aber vor allem zu dem Zweck, ein gewisses Einvernehmen zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und Sekten herzustellen. Der «Toleration Act» von 1689 in England ist ein Beispiel dieser Art. Er nimmt die radikalen Antitrinitarier und die Katholiken von der Toleranz aus. Von katholischer Seite aus wurde ein verhängnisvoller Beschluß gefaßt mit der von Ludwig XIV. im Jahre 1685 verfügten Aufhebung des Ediktes von Nantes, die gegen die Römische Kirche eine eigentliche Mauer des Hasses errichtete. Die Angriffe von seiten Bayles und der exilierten Protestanten, dann von seiten Voltaires und der Enzyklopädisten werden bis ins neunzehnte Jahrhundert Wiederhall finden und den Anschein erwecken, der Geist der Toleranz sei ein Privileg des Skeptizismus und der Religionslosigkeit.

In Wirklichkeit war der Weg, der im sechzehnten Jahrhundert angebahnt wurde, der richtige: Es gibt keine wirkliche und dauernde Religionsfreiheit – die Konzilerklärung hat uns daran erinnert – außer im Respekt vor den Personen und ihrem Gewissen, in der Autonomie der Kirche und des Staates und im Willen der öffentlichen Gewalten, ihre weltliche Macht nie dazu zu gebrauchen, um eine Religion zu verteidigen oder zu bekämpfen. Das schönste Lob, das der Protestant Grotius der Politik Ludwigs XIII. spenden konnte, als er ihm sein Werk «De iure belli et pacis» (1625) widmete, ist in den Worten an «Ludwig den Gerechten» enthalten: «nec vim affers animis circa divina diversum a te sentientibus.»

JOSEPH LECLERC

Geboren 1895 in Cherbourg, Jesuit, 1927 zum Priester geweiht. Er besuchte die Hochschule und das Scholastikat von Fourvier (Lyon) und promovierte 1931. Seit 1930 Redaktor der *Etudes*, 1938–1965 Professor an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique in Paris, seit 1950 Direktor der *Recherches de Science religieuse*. Er veröffentlichte: *L'Eglise et la Souveraineté de l'Etat* (1945), *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme* (2 Bände 1955, deutsch 1965), *Histoire du Concile œcuménique de Vienne 1311–1312* (1964).

¹ Statt viele Anmerkungen zu machen, weisen wir den Leser darauf hin, daß alle Texte und Tatsachen, die in diesem Aufsatz angeführt werden, mit den genauen Belegstellen enthalten sind in unserem Werk: *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*, 2 Bände, Paris 1955, Aubier. Deutsche Übersetzung: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bände, Stuttgart 1965, Schwabenverlag; englische Übersetzung: *Toleration and the Reformation*, 2 Bände, London 1960, Longmann, und New York 1960, Associated Press.

Übersetzt von Dr. August Bez