

Petrus Huizing

Über Veröffentlichungen und Themenstellungen zur Frage der Religionsfreiheit

Innerhalb von zwei Jahrzehnten haben drei Gemeinschaften bzw. Gruppierungen von weltumfassender Bedeutung, eine politische und zwei kirchliche, Erklärungen herausgegeben, die sich auf jene Freiheit beziehen, die jedem Menschen für seine persönliche Stellungnahme gegenüber dem Gottesbekenntnis, dem Gottesdienst sowie gegenüber den Religionen zusteht: die UN legte die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» (im Jahre 1948) vor; der Weltrat der Kirchen veröffentlichte die «Erklärung über die Religionsfreiheit», zunächst in Amsterdam im Jahre 1948, und endgültig zu Neu-Delhi im Jahre 1961; und die katholische Kirche gab eine «Erklärung zur Religionsfreiheit» auf dem zweiten Vatikanischen Konzil im Jahre 1965 ab. Die drei Dokumente nehmen gegenüber der grundsätzlichen Rechtsfrage der Religionsfreiheit denselben Standpunkt ein. Die Freiheit des Menschen, innerhalb der Grenzen der gesetzlichen öffentlichen Ordnung über seine Lebensanschauung zu entscheiden, ohne irgendwelche zwingende Intervention der bürgerlichen Obrigkeit, wird als unabkennbares persönliches Recht anerkannt. Außerdem hat eine lange Reihe von Staaten diese Freiheit in ihrer Verfassung festgelegt, wenn man auch unmittelbar hinzufügen muß, daß in vielen dieser Staaten von einer auch praktischen Geltung dieses Rechtsgrundsatzes noch nicht gesprochen werden kann.

Die Zahl der Veröffentlichungen, die sich mehr oder weniger direkt mit dem Problem der Religionsfreiheit beschäftigt haben, ist unübersehbar. Wir werden die wichtigsten dieser Publikationen

der vorkonziliaren Zeit und der konziliaren Periode erwähnen, besonders auch die, welche bibliographische Angaben enthalten und eine systematische Übersicht über das Thema geben.

1. Allgemeine und geschichtliche Werke

Die mehr als zwanzig Jahre alte Arbeit von *M. Searle Bates*, «Religious Liberty. An Inquiry» (The World Mission of Christianity, Nr. VI, New York/London 1945) ist wegen ihrer Fülle sachlicher und bibliographischer Informationen immer noch klassisch zu nennen. Sie enthält eine Übersicht über die tatsächlichen Zustände bezüglich der Religionsfreiheit in der ganzen Welt; ihre Geschichte in den christlichen Kirchen und nichtchristlichen Ländern; eine Studie über den Begriff Religionsfreiheit, seine Fundierung sowie über das betreffende internationale und nationale konstitutionelle Recht, und sie schließt mit Folgerungen und Vorschlägen für das Gebiet der Religionen, der Erziehung, der öffentlichen Meinung, der Politik und des Rechts. Der Autor, Geschichtsprofessor an der Universität Nanking, schrieb das Werk auf Einladung der Vereinigten Kommission für Religionsfreiheit, die der Föderale Rat christlicher Kirchen in Amerika und die Missionskonferenz Nordamerikas eingesetzt hatten; fünf Sachverständige verschiedener protestantischer Konfessionen arbeiteten daran mit. Die italienische Ausgabe, «La libertà religiosa» (Turin 1949), wurde vom Weltrat der Kirchen finanziert.

Speziell mit der Geschichte befassen sich *W. K.*

Jordan in «The Development of Religious Toleration in England» (vier Bände, London 1942 ff.) und *Joseph Lecler* in «Histoire de la tolérance au siècle de la réforme» (zwei Teile, Paris 1955): eine vollständige Beschreibung der Bemühungen um den Religionsfrieden, die im 16. und 17. Jahrhundert von katholischer und protestantischer Seite unternommen wurden. Es ist damals bei Theorien geblieben. Wohl sind darin viele Motive wiederzufinden, die in den modernen Diskussionen über Religionsfreiheit wiederkehren. Mehrere Kapitel des Werkes von *Jacques Leclercq*, «La liberté d'opinion et les catholiques» (Rencontres, 65, Paris 1963) sind der Geschichte der Meinungsfreiheit gewidmet, besonders ihrer Entwicklung in der christlichen Lehre. Es gibt eine niederländische Übersetzung, «De vrijheid van opinie en de katholieken» (Antwerpen 1964), und eine spanische, «La libertad de opinión y los católicos» (Ed. Estela, 1964).

2. Die Religionsfreiheit in den politischen Gesellschaften

«Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme» (Löwen/Paris 1964) von *Albert Verdoodt* ist wohl die vollständigste Studie über die UN-Erklärung. Der Verfasser gibt eine Übersicht über die entferntere und unmittelbare Vorgeschichte dieser Erklärung, einen bis ins einzelne gehenden Bericht über das Zustandekommen des Textes, einen Kommentar zu einzelnen Artikeln sowie reiche bibliographische Hinweise. Das Werk «La liberté religieuse dans les conventions internationales et dans le droit public général» (Paris 1964), von *P. Lanarès*, ist sehr informativ, aber einseitig in der Interpretation, die auf der liberalen Theorie im Sinne Vinets beruht; es bietet einen verzeichneten katholischen Standpunkt. Wir können hier noch das Werk von *Andrej Bagan* erwähnen: «La comunità internazionale e la libertà religiosa» (Rom 1965); ferner; *H. De Riedmatten*, «La liberté religieuse au forum international» (Etudes 1964); *Fr. Alting von Gensau*: «De fundamentele rechten van de mens» (in «Problemen rond de godsdienstvrijheid», DO-C-Akte IX, Hilversum/Antwerpen 1965). Das Werk von *Pietro Pavan*, «Libertà religiosa e pubblici poteri» (Mailand 1965), gibt den Text der Bestimmungen über die Religionsfreiheit in den Verfassungen der Staaten Afrikas, Nord- und Südamerikas, Asiens, Australiens und Europas; den Text des Art 18 der «Allgemeinen Erklärung» der UN, des Art. 9 der

Konvention des Europarats zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. November 1950; die Passage über die Ausführung der «Allgemeinen Erklärung» der UN aus der Errichtungsakte der Organisation der afrikanischen Einheit, die auf der Konferenz von Addis Abeba (21.–26. Mai 1963) verfaßt wurde; ferner eine Analyse und eine Beurteilung der Grundsätze, die diesen Dokumenten und Verfassungen zugrunde liegen. *Arcot Krishnaswami*, Berichterstatter der Unterkommission der UN für den Kampf gegen Diskriminierung und zum Schutz der Minderheiten, schrieb eine «Étude des mesures discriminatoires dans le domaine de la liberté de religion et des pratiques religieuses» (Publication des Nations Unies, 60. XIV. 2; New York 1960). Wir verweisen ferner auf den Beitrag von *Vroemen* in dieser Nummer.

3. Die Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen über die Religionsfreiheit, New Delhi 1961

Der Artikel von *Lucas Vischer* in dieser Nummer beschreibt die Entwicklung der Ideen, die zu dieser Erklärung geführt haben. «Evanston-Nouvelle Delhi 1954–1961. Rapport du Comité Central à la troisième Assemblée du Conseil Oecuménique des Églises» (Genf 1961) beschreibt den Verlauf der Aktionen, die in der angegebenen Periode unternommen wurden. Über dasselbe Thema schrieb auch *T. I. Jimenez Urresti* in «La libertad religiosa ante el proximo Concilio Vaticano y en el Concilio Ecumenista» (Revista español de Derecho Canonico, 17, 1962). Die Kirchenkommission für internationale Angelegenheiten, ins Leben gerufen im Jahre 1946, leistete intensive Arbeit für die Aufstellung internationaler Normen und Garantien für die Verteidigung fundamentaler menschlicher Werte, insbesondere der Religionsfreiheit; ihr Vertreter bei der UN war *Frederick Nolde*, Professor am Lutherischen Seminar von Philadelphia (USA). Nach der Erklärung der UN förderte sie soweit wie möglich deren Anwendung in den verschiedenen Ländern. Sie folgte u. a. den im Jahre 1956 unternommenen Studien der Unterkommission der UN zur Verhütung von Diskriminierungen, vor allem auch aus religiösen Gründen, und zum Schutz der Minderheiten; sie stützte und beriet christliche Führer in jungen Nationen wie Pakistan, Indonesien, Nigeria, Sudan, Malaysia, Marokko, Tunesien, Nepal, Madagaskar, Somaliland und sorgte für Hilfe in Ländern, wo Gefahr für die

Religionsfreiheit zu vermuten war, u. a. in Kolumbien, Spanien, Italien, Mozambique, im Nahen Osten, in einigen Ländern Osteuropas und Asiens. Im Jahre 1949 wurde bei der Studiensektion ein Sekretariat zur Erforschung der Religionsfreiheit errichtet; der Sekretär dieser Studien ist der Spanier *A. F. Carrillo de Albornoz*. Eine Kommission für Religionsfreiheit leitet die Arbeit des Sekretariats.

Von den Publikationen über die christlichen Standpunkte zur Religionsfreiheit erwähnen wir das Werk von *Ernst Gerhard Rüsck*, «Toleranz. Eine theologische Untersuchung und eine aktuelle Auseinandersetzung» (Zürich 1955), das eine ausführliche Liste früherer Studien zu diesem Thema enthält. Ferner: *E. C. Dewick*, «The Christian Attitude to Other Religions» (Cambridge 1953); *A. F. Carrillo de Albornoz*, «The Basis of Religious Liberty» (London 1961). Die Julinummer von «The Ecumenical Review» (1964, Nr. 4) ist dem Gespräch über die Religionsfreiheit gewidmet.

4. Die Erklärung des zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit

Den ausführlichsten Bericht über das Zustandekommen dieses Textes gibt *T. I. Jimenez Urresti*: «La libertad religiosa. Declaración del Concilio Eucuménico Vaticano II» (Edición bilingüe latín-castellana. Colección de pastoral aplicada, XXIX, Madrid 1965). Der Verfasser gibt außerdem einen Kommentar zu diesem Dokument. Über die Diskussionen auf dem Konzil findet man natürlich auch Material in den Berichten, die während des Konzils erschienen sind, und in den entsprechenden Ausgaben wie *A. Wenger*, «Vatican II, chronique de la troisième session» (2 Bde. Paris 1965); *René Laurentin*, «Bilan de la troisième session» (L'enjeu du concile, Paris 1965); «Das Konzil und das Problem der Religionsfreiheit» in der Herder-Korrespondenz (Mai 1965). Eine Darlegung der beiden entgegengesetzten Tendenzen auf dem Konzil gab *John Courtney Murray*, «De kwestie van de godsdienstvrijheid op het concilie» (Problemen rond de godsdienstvrijheid, DO-C-Akte, 9, Hilversum/Antwerpen 1965), das ist: «Le problème de la liberté religieuse au concile» in «La liberté religieuse. Exigence spirituelle et problème politique» (L'Église et son temps – Études, Paris 1965); «Religiöse Freiheit und das Konzil» (Wort und Wahrheit, 20, 1965); «El problema de la libertad religiosa», Resúmees in «Selecciones de teología» (1965,

Nr. 15). Derselbe Verfasser veröffentlichte bereits einen Kommentar zu der Erklärung: «La Déclaration sur la liberté religieuse» (Nouvelle Revue théologique, 88, 1966).

Jimenez Urresti war beim Konzil Berater des spanischen Episkopats; *Murray* hatte, als Sachverständiger der Kommission, die die Entwürfe der Erklärung aufsetzte, Einfluß auf ihre Formulierung; *Pietro Pavan*, der schon Mitarbeiter an den Enzykliken Johannes' XXIII. war, vor allem auch an der Enzyklika «Pacem in terris» mit der wichtigen Passage über die Religionsfreiheit, war ebenfalls an der Redaktion der Erklärung beteiligt; seine unter obiger Nr. 2. erwähnte prinzipielle Beurteilung der politischen Dokumente zur Religionsfreiheit kann bereits als ein Kommentar zur Erklärung betrachtet werden. Siehe übrigens seinen Beitrag in dieser Nummer von «Concilium.»

5. Vorkonziliare Veröffentlichungen über Religionsfreiheit

Bevenot, M.: «Thesis and Hypothesis» (Theological Studies, 15, 1954);
Carrillo de Albornoz, A. F.: «Roman Catholicism and Religious Liberty» (Genf 1959); «Le catholicisme et la liberté religieuse» (Paris 1961);
Congar, Yves-M.: «Église et état» (Encyclopédie du Catholicisme);
D'Apollonia, L.: «Tolérance religieuse» (Relations, 14, Montreal 1954);
De la Brière, Yves: «A propos de la tolérance civile» (Miscellanea Vermeersch, 1935);
De Montcheuil, Yves: «La conversion du monde» (Brüssel 1944); «Intégralisme et libéralisme» (L'Église et le monde actuel, 1945);
Dondeyne, A.: «Geloof en wereld» (Antwerpen 1962) enthält ein Kapitel über «Wahrheit und Freiheit» und eines über «Positive Werte der Toleranz»;
Gross, J.: «Religionsfreiheit und katholische Kirche» (Evangelische Theologie) 9, 1949/1950);
Guerrero, E.: «Más sobre la libertad religiosa en España» (Razón y Fe, 149, 1954); «Con la libertad del acto de fe no es incompatible el Estado católico» (Razón y Fe, 151, 1955);
Hartmann, Albert: «Toleranz und christlicher Glaube» (Frankfurt a.M. 1955), das ist auch: «Vraie et fausse tolérance» (Paris 1958);
Jimenez Urresti, Teodoro Ign.: «Estado e Iglesia. Laicidad y confesionalidad del Estado y del Derecho» (Victoriensia, Bd. 6, Vitoria 1958) ist die

- grundlegende spanische Studie über den theologischen, philosophischen und naturrechtlichen Aspekt beim Problem des konfessionellen Staates, mit gründlicher Information über katholische und nichtkatholische internationale Literatur;
- Journet (Msgr.)*: «Droit de la vraie religion et tolérance civile des cultes» (Nova et Vetera, 26, 1951, Nr. 1);
- Latreille, André*: «Les forces religieuses et la vie politique» (Le Catholicisme, Paris 1951);
- Lecler, Joseph*: «L'Église et la souveraineté de l'État» (Paris 1946); «Les formes modernes de l'intolérance» in «La papauté moderne et la liberté de conscience» (Études, 211/1932 und 249/1946); «A propos de la distinction de la thèse et de l'hypothèse» (Recherches de science religieuse, 41, 1953);
- Leclercq, Jacques*: «État chrétien et liberté de l'Église» (La vie intellectuelle, 17, 1949);
- «*L'Église et la liberté*. Semaine des intellectuels catholiques» (Paris 1952);
- Lener, Salvatore*, brachte seit 1946 regelmäßig Beiträge in «La Civiltà Cattolica»;
- Lercaro, Kardinal*, hielt am 19. April 1958 einen Vortrag in der theologischen Schule der Dominikaner zu Bologna, erschienen in «Il diritto ecclesiastico» 1958, II; französische Version unter dem Titel «Tolérance et intolérance religieuse» in «La documentation catholique» 1299 (15. März 1959);
- «*Liberté et vérité*.» Festschrift der Professoren der katholischen Universität Löwen zur Zweihundertjahrfeier der Columbia University (Löwen 1954);
- Marcel, Gabriel*: «Phénoménologie et dialectique de la tolérance» (Du refus à l'invocation, Paris 5 1940);
- Maritain, Jacques*: «Humanisme intégral» (Paris 1936); «Les droits de l'homme et la loi naturelle» (Paris 1945); «Christianisme et démocratie» (Paris 1946); «La personne et le bien commun» (Paris 1947);
- Martínez, G.*: «Naturaleza jurídica y derechos de la Iglesia» (Pamplona 1954);
- Messineo, A.*, schrieb zu diesem Thema verschiedene Artikel in der Zeitschrift «La Civiltà Cattolica», 1950–1952;
- Meunier, A.*: «La tolérance» (Revue ecclésiastique de Liège, 1948);
- Murray, John Courtney*: «Freedom of Religion», «Contemporary Orientations of Catholic Thought on Church and State in the Light of History»; «Current Theology on Religious Freedom» und «The Problem of State Religion» (Theological Studies, 6, 1945; 10, 1949; 12, 1951); «Governemental Repression of Heresy» (Proceedings of the Third Annual Meeting of the Catholic Theological Society of America, Chicago 1948);
- O Connell, David A.*: «Christian Liberty» (Westminster 1952);
- Ottaviani, Alfredo Kardinal*: seine Rede vom 3. März 1953 ist wiedergegeben in «L'Osservatore Romano» vom 4. März 1953; «Doveri dello Stato cattolico verso la religione» (Rom 1953, auch in den «Miscellanea Comillas» 19, 1953); «Institutiones iuris publici ecclesiastici» (Rom 1958–1960, Band 1); «Il baluardo» (Rom 1961);
- Powers, Francis Joseph*: «Religious Liberty and the Police Power of the State» (Washington 1948);
- Pribilla, Max*: «Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz» (Stimmen der Zeit, 144, 1948/1949); «Erziehung zur Toleranz» (Bildung und Erziehung, 4, 1947);
- Rabner, Hugo*: «Abendländische Kirchenfreiheit» (Innsbruck 1943);
- Rodrigo, L.*: «De iure sectandi moralem conscientiam» («Problemi scelti di teologia contemporanea»: Analecta Gregoriana, 68, Rom 1954);
- Rouquette, Robert*: «Pie XII et la tolérance» (Études, 280, 1954);
- Salaverri, J.*: «El derecho público eclesiástico en la Semana de teología» (Estudios eclesiásticos, 29, 1955);
- Semana española de teología*, Santiago im September 1954 (hauptsächlich über Toleranz und konfessionellen Staat);
- «*Tolérance et communauté humaine*. Chrétiens dans un monde divisé» (Cahiers de l'actualité religieuse, Doornik/Paris 1952 (Sammelband);
- «*Unité chrétienne et tolérance religieuse*» (Paris 1950, ein Sammelband);
- «*Verdraagzaamheid* (Mens en medemens)» (Utrecht/Antwerpen 1957, ein Sammelband);
- Vermeersch, Arthur*: «La tolérance» (Löwen 1912), deutsche Ausgabe: «Die Toleranz» (Freiburg i. Br. 1914);
- von Kühnelt-Leddihn, E.*: «Katholische Toleranz?» (Wort und Wahrheit, 4, 1949).
- Die Studie von Carillo de Albornoz wird die beste Synthese jener Tendenz unter Katholiken genannt, welche die Religionsfreiheit wesentlich mit dem Geist des Christentums und des Evangeliums verbunden sieht. Er stellt im Jahre 1959 fest, daß die katholischen Autoren, die diese moderne Strömung vertreten und allgemeine Religionsfreiheit als «thesis» verfechten, so zahlreich und von solcher Qualität sind, daß es ein «understatement»

wäre zu sagen, auf eine Publikation, die die traditionelle Lehre verteidigt, kämen zehn Neuerscheinungen der neuen Richtung: alle mit dem *Nihil obstat* der kirchlichen Behörde, die diese Tendenz also nicht in Widerspruch mit der offiziellen kirchlichen Lehre empfindet. Von denjenigen, die an der traditionellen Unterscheidung «These-Hypothese» festhielten, nennt er nur *Martínez, Guerrero, Messineo* und *Ottaviani*; für die «moderne» Richtung führt er außerdem mehrere Aussprüche führender Männer der kirchlichen Hierarchie an. Die amerikanischen Denker geben den juristischen und politischen Argumenten für Religionsfreiheit den Vorzug, während die europäischen – einzig mit der Ausnahme von *Maritain* – fast ausschließlich nach der biblischen und theologischen Begründung suchen. *Carillo* meint, es sei tatsächlich amerikanische Überzeugung, daß Religionsfreiheit als ein Recht des Menschen keine speziellen, eigengearteten Probleme habe und zufriedenstellend auf juridischer, kanonistischer und politischer Ebene behandelt werden könne. Auch die europäische Betrachtungsweise sieht Religionsfreiheit sicherlich ebenfalls als ein Recht des Menschen, aber als eines ganz eigener Art, das unmittelbar auf dem absoluten Verhältnis des Menschen zu Gott beruht.

6. Publikationen aus der Konzilszeit

Alonso, Joaquín María: «Derechos de la consciencia errónea y otros derechos» (Madrid 1964); «Diálogo sobre libertad religiosa» (Verbo, Nr. 37/38, 1965); *Alvarez, José*: «El voto de la historia y de la Biblia (sobre la libertad religiosa)» (Madrid 1965); *Bea, Kardinal*: «Libertad religiosa y transformaciones sociales» (Razón y Fe, 169, 1964); *Bosc, J.*: «Le respect de Dieu et de l'homme» (Parole et mission, Nr. 27, 1964); *Bronkhorst, A. J.*: siehe *Dondeyne*; *Calvez, J.-Y.*: «Problèmes de la liberté religieuse» (Revue de l'Action Populaire, März 1964); *D'Arcy, Eric*: «Conscience and its Right to Freedom» (London/New York 1961); «Plaidoyer pour la liberté de conscience» (Paris 1964, durchgesehene und vom Autor ergänzte Übersetzung); «La consciencia y su derecho a la libertad» (Madrid 1963); *Dondeyne, Albert* und *A. J. Bronkhorst*: «Godsdienstengewetensvrijheid» (Patmos-reeks «De christen in de tijd», 28, Antwerpen 1965); *De Broglie, Guy*: «Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse» (Paris 1963); «Problemas cristianos

sobre la libertad religiosa» (Burgos 1964); «Le droit naturel à la liberté religieuse» (Paris 1964); «*Essais sur la liberté religieuse*» in «Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français» (Heft 50, März 1965), mit Beiträgen von *Aubert, George*: «La liberté religieuse du Syllabus de 1864 à nos jours»; *Borne, Étienne*: «Le problème majeur du Syllabus: vérité et liberté»; *Chenu, M.-D.*: «Pour une lecture théologique du Syllabus»; *Remond, René*: «Exigences permanentes de la liberté religieuse»; *Bergamin, José*: «Le cas d'Espagne: l'Église sans la liberté»; *Sriwe, Nikita*: «Le cas de l'U.R.S.S., l'Église privée de la liberté»; *Chenu, M.-D.*: «Exigences présentes de la liberté religieuse»; Gemeinschaftsarbeit: «A propos de la liberté religieuse: la modernité de Newman»; «*Freedom and Man*» (Herausgegeben von John Courtney Murray, New York 1965), mit Beiträgen von *Küng, Hans*: «God's Free Spirit in the Church»; *Fransen, Piet*: «Grace and Freedom»; *Lynch, William F.*: «The Freedom to Be Human»; *Mooney, Christopher F.*: «Teilhard de Chardin on Freedom and Risk in Evolution»; *Mc Mullin, Ernan*: «Freedom, Creativity and Scientific Discovery»; *Murray, John Courtney*: «Religious Freedom»; *Johann, Robert O.*: «Authority and Responsibility»; *Callaban, Daniel*: «Freedom and the Layman»; *Calvez, Jean-Yves*: «Possibilities of Freedom in Tomorrow's Complex Society»; *Malik, Charles*: «The Metaphysics of Freedom»; *Rabner, Karl*: «On the Theology of Freedom»; *Gambra, Rafael*: «La unidad religiosa y el derrotismo católico» (Sevilla 1965); *García Barriuso, Patrocinio*: «Confesionalidad y tolerancia en el Derecho Eclesiástico Español» (Madrid 1960); *Granaro, J. M.*: «La libertad religiosa» (Razón y Fe, 169, 1964); *Guerro, Eustaquio-Joaquín María Alonso*: «Libertad religiosa en España. Principios, hechos, problemas» (Madrid 1962); *Hernández, Olegario G.*: «La teología española actual y la libertad religiosa en España» (Arbor, Januar 1964);

- Höfer, J.*: «On Tolerance» («Gott in Welt», Festschrift für Karl Rahner, Freiburg i. Br. 1964);
- Janssens, L.*: «Liberté de conscience et liberté religieuse» (Paris 1964);
- Jimenez Urresti, T.I.*: «El ecumenismo en el Concilio y en España: 4. Ecumenismo y libertad religiosa» (El Concilio visto por los peritos españoles», Madrid 1965, eine Gemeinschaftsarbeit); «Especial reconocimiento constitucional a una comunidad religiosa» (Hechos y Dichos, Nr. 360, Januar 1966);
- «*La Liberté religieuse. Exigence spirituelle et problème politique*» (L'Église et son temps – Études, Paris 1965), mit Beiträgen von
- Murray, John Courtney*: «Le problème de la liberté religieuse»;
- Schillebeeckx, E.*: «La notion de vérité et la tolérance»;
- Liégé, P.-A.*: «La liberté religieuse, impératif de la mission» (auch in «Parole et Mission», Nr. 27, 1964);
- Carillo de Albornoz, A.F.*: «Vers une conception œcuménique de la liberté religieuse»;
- «Documents du Conseil Œcuménique des Églises» (Assemblée de New Delhi);
- Le Guillou, M.-J.*: «Tolérance et liberté religieuse» (Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste, Nr. 31, Mai 1964); ferner zusammen mit *C. Mercier*: «Mission et pauvreté» (Paris 1964); s. auch in «Concilium», Jg. 1, 1965, Nr. 4: «Mission – Hemmschuh oder Motor des Ökumenismus»;
- «*Libertad religiosa. Una solución para todos*», herausgegeben von *Rafael Lopez Jordan* (Madrid 1964), mit Beiträgen von *Cantero, De Smedi, Diaz Alegria, Garciv de Enterria, Garcia Martinez, Zalba, Murray, Bea, Boyer, Calvez, Colombo-Lombardi, Ferrante, Giacchi, Goff, Hartmann, Papali, Pribilla, Riedmatten, Rosa, Rugambwa, Vallin, Lercaro*; auch in italienischer Übertragung;
- Liégé, P.-A.*: «Le droit naturel à la liberté religieuse» (Parole et Mission, Nr. 27, 1964);
- Lopez Jordan, Rafael*: «Libertad de cultos» (Madrid 1964);
- «*Lumière et Vie*», Nr. 69, Juli-Oktober 1964: «La liberté religieuse»;
- Martelet, G.*: «La liberté religieuse» (Revue de l'Action Populaire, März 1964);
- Muñoz, Jesús*: «Libertad religiosa, aquí, hoy» (Comillas 1964);
- Murray, John Courtney*: «The Problem of Religious Freedom» (Theological Studies, 25, 1964);
- Nuñez, David*: «La libertad de conciencia y de cultos según la razón y la doctrina de la Iglesia» (Buenos Aires 1965);
- Ousset, Jean*: «Variaciones sobre la idea de tolerancia» (Verbo, Nr. 21);
- Prieto Rivera, Martín*: «La libre propaganda religiosa en los países católicos» (Sevilla 1964, 2, 1965);
- «*Problemen rond de godsdienstvrijheid*» (Do-C-Akte 9), mit Beiträgen von
- Murray, John Courtney*: «Die kwestie van de godsdienstvrijheid op het concilie»;
- Alting von Geusau, Fr.*: «De fundamentele rechten van de mens»; Bericht vom Ökumenischen Rat der Kirchen; *Gonzalez Ruiz, José Maria*: «De godsdienstvrijheid in het nieuwe testament»;
- Regencia Nacional Carlista de Estella*: «Declaración y defensa de la unidad católica de España, frente al Estatuto de pseudoconfesiones acatólicas, proyectado por el Régimen» (siehe unter P und J).
- Rodriguez, Victorino*: «Sobre la libertad religiosa» (Ciencia tomista, 91, 1963);
- Schüller, Bruno*: «Religionsfreiheit und Toleranz» (Theologische Akademie, 1, 1965);
- Setien, José M.*: «Libertad de conciencia y tolerancia» (Lumen, 12, 1963);
- Unitas* (spanische Ausgabe), 4, 1965, Nr. 13, Januar bis April, mit Beiträgen von:
- Dalman, José M.*: «El diálogo sobre la libertad religiosa»;
- Muñoz Palacios, R.*: «La libertad religiosa y sus fundamentos»;
- Suñer, Pedro*: «Consideraciones sobre el derecho a la libertad religiosa»;
- Garcia de Enterria, Eduardo*: «La libertad religiosa y sus supuestos límites en los países de unidad católica»;
- Estruch, Juan* (Protestant): «El protestantismo en España»;
- Colomer, Eusebio*: «Libertad y tolerancia en la historia de España»;
- Borras, Antonio*: «La libertad religiosa en el Concilio y en el Syllabus»;
- Aragon Mitjans, Joaquín M.*: «Educación del niño para la libertad»;
- Van der Cucht, R.*: «Autour de la liberté religieuse» (La revue nouvelle, 15. Mai 1965);
- Zalba, M.*: «De iure sequendi conscientiam erroneam in cultu religioso» (Periodica, 53, 1964); «De iuribus conscientiae invincibiliter erroneae praesertim in re religiosa» (Gregorianum, 45, 1964).

N. B. Die Angaben über die spanischen Publika-

tionen stammen von *T. I. Jimenez Urresti*. Auf verschiedene andere machte Prof. *L. Braeckmans SJ* (Heverlee-Löwen) aufmerksam.

7. *Kirchliche Lehre: Kontinuität oder Bruch?*

Die Entwicklung der offiziellen kirchlichen Lehre von Gregor XVI. bis zum zweiten Vatikanischen Konzil wird verschieden beurteilt.

Der historisch-dogmatische Zusammenhang der päpstlichen Dokumente des 19. Jahrhunderts wurde von *Roger Aubert* studiert und dargestellt in den Artikeln «*Tolérance et communauté*» (1952) und «*Essais*» (1965) sowie in «*Un centenaire. Le Syllabus de décembre 1864*» (*La revue nouvelle*, 40, 1964); in «*Concilium*» (Heft 7, 1965) erschien «*Die Religionsfreiheit von Mirari vos bis zum Syllabus*»; in «*Cahiers universitaires catholiques*» (Februar 1965) erschien die Darstellung «*Le Syllabus*». Gregor XVI., Pius IX., Leo XIII. hatten in erster Linie im Sinn, die von Gott gewollte Religion zu sichern; eine Freiheit gegenüber Gott lehnten sie ab. Die Art und Weise, wie die modernen Freiheiten seinerzeit in den meisten Fällen dargestellt und angewandt wurden, brachte jene Wahrheiten in Gefahr; darum die Verurteilungen. Sicherlich wollte Pius IX. damit auch eine bestimmtiliberale Organisation des Staates treffen; darin liegt die Schwäche des Syllabus. Obwohl Leo XIII. in vielen Punkten mit Pius IX. übereinstimmt, ist bei ihm der Akzent doch schon merklich verschoben: Lehre und bestimmte Anwendungen des Liberalismus bleiben verurteilt, nicht aber der Fortschritt, die bürgerlichen und politischen Freiheiten, die Demokratie; die «*Hypothese*» wird positiver beurteilt; es wird von gesunder und legitimer Freiheit gesprochen; eine aristotelisch-thomistische Lehre erkennt die Autonomie des Staates auf eigenen Gebieten an usw. Pius XI. hält an der Verurteilung der «*Gewissensfreiheit*» gegenüber Gott und seiner Offenbarung fest, tritt aber energisch ein für die «*Freiheit der Gewissen*» gegenüber den totalitären Staaten. In seinen Weihnachtsansprachen während des Krieges und vor allem in seiner Botschaft vom 6. Dezember 1953 anerkennt Pius XII., daß der Katholizismus endgültig als Minderheit in der Welt stehe und damit die «*Hypothese*» zur «*These*» geworden sei, zum normalen Zustand, dem einzigen, mit dem man rechnen muß. Johannes XXIII. und Paul VI. und das zweite Vatikanische Konzil bekräftigen die bereits herrschende Lehre der Theologen: Religionsfreiheit ist keine Toleranz

von Irrtum und Übel, sondern ein Naturrecht des Menschen. Die Entwicklung ist zusammenhängend: von der Verurteilung der Gewissensfreiheit und der Neutralität des Staates als Äußerung von Rationalismus und Indifferentismus, bis zur Anerkennung der Religionsfreiheit gegenüber der Staatsautorität aus Achtung vor der freien menschlichen Persönlichkeit.

Pavan sieht die Entwicklung von Leo XIII. zu Paul VI. als progressive Entfaltung auf einer einzigen Lehrlinie. Zwei immer wiederkehrende Themen werden nach und nach entwickelt. Das erste Thema ist die Existenz einer objektiven moralischen Ordnung, im Wesen unveränderlich, jedoch mit unendlich vielen Abstufungen in den konkreten Anwendungen. Diese ganze Ordnung beruht auf dem tiefsten Ordnungsverhältnis, dem des Menschen zu Gott. Innerhalb dieser Ordnung stehen das persönliche Leben und alle Beziehungen unter Personen, individuelle und solche in den verschiedenen Gemeinschaftsformen, zwischen Bürger und Obrigkeit, zwischen den Obrigkeiten auf Weltebene. Auf der absoluten Gültigkeit dieser Ordnung beruht die Bindung der Pflicht und die Unverletzlichkeit des Rechts. Die Autorität selbst ist eine Forderung dieser Ordnung und kann also nur innerhalb dieser gelten. Das zweite Thema ist die zentrale Stellung der menschlichen Person in der Gesellschaft. Leo XIII. bestätigt als erster diese Zentralstellung für die ökonomischen Verhältnisse. Pius XI. und Pius XII. entwickeln die Rechte mit sozialökonomischem Inhalt und halten auch gegenüber totalitären Staaten den Sinn staatlicher Organisationen als Dienst an der Person aufrecht. Gemeinwohl ist kein absoluter Wert, sondern auf das Wohl der Personen bezogen. Johannes XXIII. bringt die Lehre seiner Vorgänger zur organischen Synthese: Jeder Mensch hat, als Person, Recht auf die Ausübung jener Religion, die ihm sein Gewissen vorschreibt, selbst wenn dieses nicht mit der objektiven Ordnung übereinstimmt – wenn Johannes auch anerkannte, daß eine vertiefende Durchleuchtung des Problems notwendig bleibe. Sein Standpunkt ist in der vorausgehenden Lehre enthalten und ist dessen Endphase. Gibt es eine absolute moralische Ordnung und hat jeder Mensch die Pflicht, danach zu leben, nach Maß und Weise, wie er diese erkennt, dann hat er auch ein Recht darauf, wenn auch immer innerhalb der Grenzen der öffentlichen Ordnung.

Murray kritisiert und rechtfertigt zugleich die Lehre Leos XIII. von historisch-soziologischem

Standpunkt aus. Leo sieht den Monarchen als «Vater des Vaterlandes», der mit seiner «väterlichen Gewalt» die Menge – das *miserum vulgus* und die *imperita multitudo* – lehren soll, was wahr und gut ist, und sie vor Irrtum und Übel beschützen soll. Manchmal muß er gegenüber Böswilligen tolerant sein, um schlimmere Folgen in seiner Familie zu verhüten. Leos Schau steht im Zeitzusammenhang. Sie beruht auf dem damaligen kulturellen Ziel. Daher die patriarchalische Auffassung von der Herrschaft, die Vermengung von Staat und Gemeinschaft, die ethische Auffassung vom Staat, die Theorie von der bürgerlichen Toleranz als Hypothese. Damit ist die Theorie historisch gebunden und kein reiner Ausdruck der katholischen Lehre. Leos Lehre war nicht falsch, sie ist lediglich veraltet.

Übrigens ist man sich in der Interpretation der Lehre Pius' XII. und Johannes' XXIII. noch nicht einig. Während *Hartmann, Pavan, Murray* u. a. die Rede Pius' XII. vom 6. Dezember 1953 als eine Umkehrung von These und Hypothese auffassen, wollen *Guerrero* und *Laureano Pérez Mier* («*Pio XII y el derecho público*» in «*Salmaticensis*» 1956) darin die Lehre Leos XIII. wiedererkennen. Während manche meinen, «*Pacem in terris*» erkenne jedem das Recht zu, Gott nach seinem Gewissen zu dienen, selbst wenn dieses Gewissen irrt, meinen andere, dieses Recht werde nur dem rechten Gewissen zuerkannt. Siehe über diese Frage auch *Victorino Rodríguez*: «*La Pacem in terris y la libertad religiosa*» (*Ciencia tomista*, 90, 1963); *E. Fz. de Regatillo*: «*La libertad religiosa y Juan XXIII*» (*Sal terrae*, 1963) und *José M. Saiz*, «*La libertad religiosa en la Pacem in terris*» (XXIV. *Semana española de teología*, September 1964).

Borne hält die drei Arten, um einem Bruch mit dem Syllabus zu entgehen, für unzureichend. Weder eine historische Relativierung, noch die Unterscheidung These-Hypothese, noch ein eventueller Versuch, das Dokument als prophetische Warnung vor der individualistischen Freiheit der modernen Welt zu sehen, löst das Problem, das dieses Dokument auch weiterhin stellt. Es klagt mit Recht eine Politik ohne moralische und geistige Ordnung an, ein Gewissen ohne Normen, Werte und Wahrheiten. Aber es sieht das Heil ganz allein in einem Katholizismus, der als Staatsreligion bejaht wird, weil die römische Kirche, die im Besitz der Wahrheitsfülle ist, die Totalität der Normen und Werte lehrt, die sowohl das ewige wie das zeitliche Heil sichern. Für den Katholizismus die Privilegien

der Staatsreligion fordern, heißt: die Transzendenz, die Innerlichkeit, die Universalität, die dem Christentum wesentlich sind, vergessen; heißt auch, aus ihm einen politischen Absolutismus machen. Der Syllabus ist aus diesem philosophisch unhaltbaren Widerspruch nicht zu retten. Er hat mit Recht einige Wahrheiten eingeschränkt, setzt aber gleichzeitig eine so geschlossene, so absolutistische Auffassung von Katholizismus voraus, daß die Wahrheit zu einem System degradiert wird, das für Leben und Freiheit verschlossen ist.

Chenu (in «*Essais*») sieht in der Entwicklung der kirchlichen Lehre eine «*loi d'émergence*». Fortschritt besteht für gewöhnlich in Ereignissen, Fakten, die mehr oder weniger organisch sind und sich nach und nach in Strukturen verfestigen, ökonomischen, politischen, sozialen, in denen sich dann Ideen entwickeln. «*Pacem in terris*» und Paul VI. warnen davor, Ideen und historische Bewegungen, selbst wenn diese aus Ideen entstehen, zu identifizieren. Nach diesem Gesetz wird auch der Theologe seine Quelle interpretieren, ohne dem Text von so hohem Rang unrecht zu tun, auch ohne angewandte Apologie, mit der realistischen Glaubenseinsicht, daß auch das christliche und menschliche Mysterium unter dem Gesetz des irdischen Ausdrucks steht.

Die Konzilerklärung, so bemerkt *Jimenez*, beziehe sich auf die Immunität gegen Zwang in der bürgerlichen Gesellschaft. Sie lasse ausdrücklich unberührt die traditionelle Lehre über den moralischen Anspruch von Offenbarung und Kirche Christi auf den Menschen und die Menschengemeinschaft.

Dieses Thema behandeln noch *Jacques Leclercq* in «*De vrijheid van opinie*» (Kapitel 8: «*De pausen en de moderne vrijheden*») und *Miguel Nicolau* in «*Historia del magistero pontificio sobre la libertad religiosa*» (*Orbis catholicus*, 7, 1964) und in seinem Werk «*Laicado y santidad eclesial, colegialidad y libertad religiosa*» (Madrid 1964).

8. Gewissensfreiheit als Fundament der Religionsfreiheit bleibt umstritten

Murray erkennt an, daß die Theorie, nach welcher das Recht auf Religionsfreiheit sich auf die Achtung stütze, die andere oder der Staat dem ehrlichen, aber eventuell irrenden Gewissen schulden, kein Indifferentismus oder Subjektivismus ist. Die Theorie hat aber keine Beweiskraft. Auch die Konzilerklärung enthält sie nicht. Die Frage nach

Wahrheit oder Unwahrheit des Gewissens ist ohne Zusammenhang mit dem juridisch-gesellschaftlichen Problem der Religionsfreiheit. Ebenso entschieden verwirft *De Broglie* die Berechtigung dieses Arguments. *Pavan*, der dem rechten Gewissen ein Naturrecht auf freies Handeln zuzuerkennen scheint, dem irrenden Gewissen ein positiv zuzuerkennendes Recht um des öffentlichen Wohls willen, d. h. zur Verhütung von Diskriminierung und zur Förderung der Freiheit der Minderheiten, die in der Wahrheit sind, meint nichtsdestoweniger, daß die bürgerliche Religionsfreiheit außerhalb dieser Frage stehe, da sie ein positives Recht zur Garantie eines Personrechtes sei.

Ein allgemeines Prinzip, daß jedes Handeln nach einem aufrechten, wenn auch irrenden Gewissen dem Zugriff der Staatsautorität entzogen sei, ist selbstverständlich unhaltbar. Die Autoren, die Religionsfreiheit als eine besondere Anwendung der Gewissensfreiheit ansehen, gehen denn auch nicht von den einzelnen Realitäten der Handlungsfreiheit aus. *D'Arcy* stellt zwei thomistische Grundsätze voran: die Moralität eines Menschen wird bestimmt durch die Treue zu seinem eigenen Gewissen, und der Mensch ist nicht für die Autorität der Obrigkeit da, sondern umgekehrt. Daraus folgert er, gegen Thomas, daß Staatszwang zum Handeln gegen das Gewissen außerhalb der Befugtheit der Obrigkeit fällt und zwar kraft Naturrecht. Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses und des Gottesdienstes ist lediglich eine besondere Anwendung dieser Freiheit. Für *Janssens* sind die entscheidenden Elemente für Gewissensfreiheit im allgemeinen und Religionsfreiheit im besonderen die Würde des moralischen Subjekts (wodurch die Person selber für die Übereinstimmung ihres freien Handelns mit dem Urteil ihres Gewissens verantwortlich ist) und seine Stellung als gesellschaftliches Wesen, das die Freiheit anderer zu achten hat (worin gleichzeitig die Grenze seiner Freiheit liegt, da jene, wenn notwendig, durch zwingendes Recht aufrechterhalten werden muß).

Das zentrale Problem der Konzilerklärung ist für *Jimenez* gerade das Verhältnis der objektiven natürlichen und geoffenbarten Ordnung zur Würde und Wirklichkeit des Subjekts. «*Pacem in terris*» nannte unter den Rechten des Menschen: die Freiheit, Gott «nach der rechten Norm seines Gewissens» zu dienen – *ad rectam conscientiae suae normam*. Ist das Fundament des Rechts die «rechte Norm», konform der objektiven Wahrheit? Oder «das rechte Gewissen»? Das ehrliche, obschon viel-

leicht irrende Gewissensurteil? *Janssens* und *Rodriguez* wiesen auf, daß die «rechte Norm» in der thomistischen, das «rechte Gewissen» in der scotistischen und suarezianischen Linie liegt. Das Konzil folgt wohl der letzteren. Nicht nur für das private, sondern auch für das gesellschaftliche Leben gilt im religiösen Handeln die Norm des aufrechten Gewissens.

9. Die Würde der menschlichen Person als Basis

Nach der Interpretation von *Murray* ist die Würde der menschlichen Person die objektive Wahrheit, auf welcher das Konzil das Recht der Religionsfreiheit aufbaut. Diese Würde besteht in dem Vermögen, nach eigenem Urteil frei zu handeln, aus Pflichtbewußtsein, ohne Zwang. Auf dieser Wahrheit beruht die ganze sozial-juridische Ordnung, auch der Rechtsgrundsatz, daß Freiheit die fundamentale Norm ist und Zwang nur in Not gesetzlich werden kann. Das Recht, nicht gegen sein religiöses Gewissen handeln zu müssen, ist absolut und für jeden Zwang unantastbar; das Recht, nach seinem religiösen Gewissen handeln zu können, ist begrenzt durch die öffentliche Ordnung, die auch mit Rechtszwang aufrechterhalten werden darf.

Innerhalb der eigenen, autonomen Sphäre hat der Mensch gegenüber anderen, auch gegenüber dem Staat, das Recht zu handeln, wie er will, eventuell sogar unmoralisch (*De Broglie*, *Jimenez* u. a.). Er hat sogar ein Recht darauf, daß diese Autonomie, falls nötig, durch Staatszwang gegen Verletzung geschützt wird. Die Autoren machen darauf aufmerksam, daß damit kein Recht auf unmoralisches Handeln gegeben wird, sondern lediglich auf Freiheit des Handelns. Der Bereich individueller, persönlicher Autonomie wird außerhalb der Sphäre des erzwingbaren Rechts gestellt.

10. Die Glaubensfreiheit als Argument

Die Glaubensfreiheit als Argument für das Recht auf Immunität gegen Rechtszwang im religiösen Bereich wird von *De Broglie* an sich nicht als genügend betrachtet: Auch die erzwingbare Gerechtigkeit muß ja frei geübt werden. *Jimenez* stellt fest, daß dieses Argument vor allem nach dem zweiten Weltkrieg Relief bekommen habe, als Reaktion gegen die totalitären Regime. Die Lyoneser Professoren *Vialatoux* und *Latreille* stellten in «*Chrétienté et laïcité*» (*Esprit*, 1949) die These auf, daß der religiöse Akt oder der Glaubensakt der höchste

freie Akt sei und deshalb politischen und gesetzlichen Zwang ausschließe. *Léonard* führte in «Tolérance et communauté» (1952) dafür außerdem den übernatürlichen Charakter des Glaubens an. Zwang erhöhe den Anspruch, die Gnade zu ersetzen. *Jimenez* weist auf das juristische Argument hin, daß der innere Glaubensakt außerhalb der Kompetenz des Rechts fällt; ähnlich auch *Broglié*.

Auch wer mit *Janssens* Religionsfreiheit als eine besondere Spielart der Gewissensfreiheit ansieht, erkennt doch ihren eigenen Charakter an. Die religiöse Entscheidung ist die wesentlichste für die Lebensorientierung. Der übernatürliche und freie Charakter des Glaubens ist die stärkste Garantie für Religionsfreiheit. Achtung vor ihr ist nicht nur eine Forderung der Liebe und Gerechtigkeit, sondern auch der geoffenbarten Struktur des Glaubens. Für *Chenu* gehört diese sogar zur Wurzel des Problems der Religionsfreiheit. Wissenschaft weicht vor einer Evidenz, die keine Wahl zuläßt. Glauben ist Erkennen in einer Liebesintuition und durch sie eine Begegnung von Person zu Person; eine Entscheidung, die nicht auf ihre Motive zurückgeführt werden kann, selbst wenn diese gültig wären; eine Initiative von Gottes Liebe, die niemals zwingt, ein Erkennen und Wissen auf Zeugnis hin. Dies Wissen schließt Freiheit ein. Jeder Druck, auch gesellschaftlicher Druck, entwürdigt zugleich mit der Freiheit auch die Glaubenswahrheit.

Pavan beleuchtet die gesellschaftliche Dimension des Verhältnisses des Menschen zu Gott als Zentrum der moralischen Ordnung, das unangreifbar von Zwang oder Druck von außen her auch durch keine Staatsautorität direkt zu beeinflussen ist. Es gibt keinen Ersatz für das Licht der Wahrheit noch für die Freiheit des Geistes. Religiöser Glaube kann nur so geäußert werden, wie er innerlich erlebt wird, sonst würde jeglicher religiöse Sinn verlorengehen. Die einzige logische Folgerung ist, daß jeder Mensch das Recht hat, seinen eigenen Glauben so zu bekennen, wie sein Gewissen es ihm eingibt; ein Recht, das unmittelbar aus seiner Würde als menschlicher Person hervorgeht. Oder wie es *De Broglié* u. a. ausdrücken: Zum autonomen Bereich des Menschen gehören an erster Stelle Glaube und Glaubensäußerung.

11. Das Argument aus der Schrift

Das Schriftargument ist für *Bronkborst* absolut primär. Im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13) geht es nicht um das Recht auf Irrtum

oder sogar das Recht des irrenden Gewissens, sondern um die Inkompetenz der Diener des Herrn, Weizen und Unkraut voneinander zu unterscheiden und zu scheiden. Weder Petrus noch die anderen Apostel sind dazu befugt. Dabei denke man an die Freiheit, die der Vater dem «verlorenen Sohn» gab (Lk 15); und an die tiefste Absicht der Mission des Paulus unter den Heiden: sein eigenes Volk zum Nacheifern anzuregen, um wenigstens einige zu gewinnen (Röm 11,13 ff.); mit keiner Spur ist da an Zwang gedacht, an eine Unterdrückung Israels. Das Neue Testament zwingt zu der Folgerung: Gott verfolgt nicht den Weg der Macht, des Zwanges, der Diskriminierung; er will nicht geistigen oder gesellschaftlichen Terror, sondern den Weg des Opfers. Auch *Gonzalez Ruiz* (in «Problemen») kommt zu dem Ergebnis, daß die Schrift zur Achtung vor dem irrenden Gewissen verpflichtet. Der «Starke» muß auf das Gewissen des «Schwachen» Rücksicht nehmen (1 Kor 8,4-13; 10,23-33; Röm 14,1-15); niemand kann sich ein entscheidendes Endurteil anmaßen; bis zum Endgericht muß es friedliche Koexistenz geben von Gut und Böse, von Wahrheit und Irrtum (1 Kor 4,3-5; 6,2). Auch für diesen Autor ist am deutlichsten Mt 13. Eine Analyse der Texte über Obrigkeit und Autorität zeigt, daß die Staatsautorität nicht von dieser Welt ist, sie hat sogar eine dämonische Tendenz. Nirgendwo wird – wenn auch noch so leise – angedeutet, daß sie eine Aufgabe bei der Ausbreitung des Reiches Gottes haben könnte. Die Kirche unterwirft sich ihr, aber bleibt in ihrer eigengearteten Sendung vollkommen unabhängig. Staatlicher Machtapparat im Dienst der Kirche bedeutet Verstoß gegen den neutestamentlichen Begriff der Religionsfreiheit.

12. Die Inkompetenz der Staatsautorität

Die Unbefugtheit der staatlichen Autorität zum Zwang in Sachen des religiösen Glaubens und religiösen Bekenntnisses ist von selber mit der Autonomie der Person gegeben, auf welche Argumente man diese auch stützen mag: die Würde der Person, die Anerkennung des Menschen als eines moralischen Subjekts, die Gewissensfreiheit, die Art des Glaubensaktes, die besondere Artung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, die Heilige Schrift. Man führt auch Argumente an, die aus der Art dieser Autorität selber entspringen. Der Prozeß der Rationalisierung, angewendet auf die Staatsautorität, hat diese kollegialen Organen in die Hand gegeben, die mit Stimmenmehrheit beschließen:

eine Form, die äußerst ungeeignet ist, um sich unmittelbar über geistige Werte auszusprechen (*Pavan*). Das Verhältnis des Menschen zu Gott steht nicht im Dienste der Autorität (*De Broglie*). Der politischen Frage nach Recht und Pflicht der bürgerlichen Obrigkeit – korrelativ der juristischen Frage nach Rechten und Pflichten des Bürgers – entspricht der Unterschied zwischen den zwei Bereichen des menschlichen Lebens: dem heiligen und religiösen Bereich und dem profanen und bürgerlichen Bereich; die Konzilerklärung zitiert nur Mt 22,21; das Mittelalter unterschied *sacerdotium* und *imperium*; Leo XIII. wies das zeitliche Gemeinwohl der Kompetenz des Staates zu; nach der Lehre Pius' XII. und Johannes' XXIII. ist diese Kompetenz auch in dieser Beziehung durch den höheren Rang der Menschenrechte beschränkt, in denen das Recht auf Religionsfreiheit einen besonderen Platz einnimmt (*Murray*). *Jimenez* sieht die gesellschaftliche Ordnung der Religion als eine hypothetisch-naturrechtliche Staatsaufgabe, nämlich wenn diese nicht durch positive Einsetzung Christi der Kirche aufgetragen wäre. Die nun bestehende Inkompetenz des Staates ist eine theologische Wirklichkeit.

13. Kompetenz der Staatsautorität Grenzen der Religionsfreiheit

Mit verschiedenen Kriterien sucht man zu bestimmen, wo Religionsfreiheit als Recht auf Immunität von Staatszwang aufhört, und also ein Recht des Staates auf zwingendes Eingreifen beginnt. *De Broglie* nennt als erste Grenze die Rechte anderer Menschen, nicht nur die Rechte des einzelnen, sondern auch die gesellschaftlichen Rechte des Gemeinwohls, die durch die Gesetzgeber festzusetzen sind; das enthält viel mehr als den Schutz der privaten Interessen von Individuen. Rechtszwang kann Verletzung der Rechte anderer verhindern, und darüber hinaus all das, was beträchtlich gesellschaftlich schädlich ist. Bestimmte antisoziale Verhaltensweisen können verhindert werden; ebenso Handlungen, die gegen Grundforderungen des gesellschaftlichen Lebens gerichtet sind oder die das seelische Gleichgewicht stören (z. B. spiritistische Sitzungen). Widerstand gegen bestimmte Tätigkeiten oder sogar Religionen ist nur möglich, wenn diese selber gegen Grundforderungen der elementaren gesellschaftlichen Moral verstoßen. *D'Arcy* erwähnt, daß der australische High Court eine Forderung nach Freistellung von der Dienstpflicht

aus religiösen Gründen abwies, indem er darlegte, daß die Auferlegung einer Forderung, die nichts mit Religion zu tun habe, keine Behinderung der freien Ausübung einer Religion bedeute. Der Autor folgert, daß Gesetz oder Richter nicht ausmachen können, was religiös wahr oder unwahr sei, wohl aber, daß ein bestimmter Glaubenspunkt oder Glaube mit Recht als Religion ausgegeben wird. Sonst könnte jede Handlung dem Einfluß der Staatsautorität entzogen werden, einfach dadurch, daß man sie als «religiös» stempelt.

In den Theorien von *Murray* und *Janssens* ist dieses Kriterium überflüssig. Ersterer stellt fest, daß die Theorie, nach welcher die Obrigkeit moralisch und rechtlich verpflichtet sei, religiösen Irrtum und Übel zu verhindern, wo dies möglich ist, von Pius XII. und dem Konzil verworfen wurde. Für falsch hält er auch die Theorie, die das Recht auf Repression mit dem Gemeinwohl begründet, da die Sorge für das Gemeinwohl keine ausschließliche Obrigkeitssaufgabe und Religionsfreiheit ein wesentliches Element des Gemeinwohls sei. Das Konzil bejaht die Theorie, daß nicht das Gemeinwohl als solches, sondern eines ihrer Elemente, die öffentliche Ordnung, die eine elementare Gerechtigkeit, ein Minimum von Moralität und einen substantiellen Frieden einschließt, ein richtiges Kriterium biete: öffentliche Verhaltensweisen, auch wenn sie aus religiösen Motiven kommen, können als Gesetzesübertretungen gesetzlich verhindert werden, wenn sie die Rechte anderer verletzen, die öffentliche Sittlichkeit antasten oder den gesellschaftlichen Frieden gefährden.

Janssens kritisiert Artikel 29, § 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: «In der Ausübung seiner Rechte und im Genuß seiner Freiheiten ist jeder nur an die Beschränkungen gebunden, die vom Gesetz festgelegt werden mit dem ausschließlichen Ziel, die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten anderer zu sichern und den gesetzlichen Forderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und dem Gemeinwohl in einer demokratischen Gesellschaft Genüge zu tun.» Diese Formel schließt nicht ausdrücklich aus, daß die Obrigkeit festlegt, was Moral, öffentliche Ordnung, Gemeinwohl und Demokratie enthalten. Deutlicher personal ist der Begriff «Begrenzungen, die vom Gemeinwohl gefordert werden». Gemeinwohl verstanden als Bedingungen der Gemeinschaft, der Zusammenarbeit und der gemeinsamen Verteilung der daraus erfließenden Güter. Dieser Begriff schließt Maßregeln aus, die in Widerspruch

zur menschlichen Würde stehen, da diese niemals durch das Gemeinwohl, dessen erster Inhalt die Menschenwürde ist, hervorgerufen werden können. Staat und internationale Organisationen müssen von jedem die Würde aller achten lassen; deshalb die notwendigen Beschränkungen, nur auf dem zeitlichen Gemeinwohl zu basieren, nicht aber auf der einen oder anderen religiösen Überzeugung, das eben für alle gleichermaßen gilt, ohne Unterschied der Lebensanschauung.

Jimenez faßt die Lehre des Konzils also zusammen: Die natürlichen Grenzen des Naturrechts auf Religionsfreiheit setzen die Elemente der rechtmäßigen bürgerlichen Ordnung: Schutz der Bürgerrechte, zu denen Religionsfreiheit und deren friedliche Ordnung gehören; sozialen Frieden; Aufrechterhaltung der öffentlichen Moral; Rechtsgleichheit aller Bürger ohne Diskriminierung. Die Erklärung des spanischen Episkopats beim Abschluß des Konzils am 8. Dezember 1965 stellt mit Recht fest, daß die Grenzen für die Religionsfreiheit je nach den gesellschaftlichen Strukturen der verschiedenen Länder ebenfalls verschieden sein können.

In Zusammenhang mit diesem Thema bemerkt *Schillebeeckx*, daß prinzipielle Toleranz gegenüber prinzipieller und faktischer Intoleranz sinnlos ist. Auch der Staat muß gegen Propaganda oder Organisation auftreten, die die Gewissensfreiheit angreifen. In Grenzfällen kann Toleranz zum Zwang übergehen.

14. Staat und Religion

Inkompetenz in religiösen Angelegenheiten bedeutet nicht Gleichgültigkeit. Inkompetenz betrifft die Abgabe von Werturteilen über den Inhalt des Religiösen, nicht aber die Bereitstellung von Mitteln an die Bürger, um diesen Inhalt zu kultivieren und zu assimilieren. Der Staat hat dabei eine positive Funktion, wie auch gegenüber Wissenschaft, Kunst und so weiter (*Pavan*). Aufgabe des Staates ist nicht die Förderung der Religion selbst, sondern die Sicherung ihrer freien gesellschaftlichen Ausübung als eines Rechts des Menschen und eines Elements des Gemeinwohls, die zur Rechtspflicht der Obrigkeit gehört. Das Konzil leugnet nicht die moralische Aufgabe des Staates und seine Verpflichtung, durch gerechte Gesetzgebung und gute Regierung den Bürgern zu helfen, sittlich und christlich zu leben. Das ist eindeutig ein Gut der irdischen und zeitlichen Ordnung. Die Obrigkeit hat nicht nur die öffentliche Ordnung

aufrechtzuerhalten; sie hat viele Aufgaben gegenüber dem Gemeinwohl (*Murray*). Der Staat hat die Pflicht, dafür zu sorgen, daß alle die objektiven Lebensbedingungen erreichen, um ihr Leben nach persönlicher Überzeugung einzurichten. Religionsfreiheit und Weltanschauungsfreiheit sind positive Werte; daher die Aufgabe des Staates, die Entwicklungs- und Erziehungsmöglichkeiten für die verschiedenen Gruppen zu fördern, zumindest nach den Forderungen eines proportionalen Verhältnisses und gemäß der verteilenden Gerechtigkeit (*Schillebeeckx*). Sogar der extrem neutrale Staat kann nicht allen religiösen Gruppierungen absolut gleichgültig gegenüberstehen; vielleicht wohl in Hinsicht auf bestimmte Punkte wie z. B. die dogmatische Lehre über Gott und Mensch; aber sowohl neutrale wie konfessionelle Staaten werden jene Gruppen begünstigen, die einen günstigen Einfluß auf die gesellschaftliche Moral ausüben (*De Broglie*). Der Staat hat die Aufgabe, religiöse Gemeinschaften zu stützen, nicht wegen ihrer Weltanschauung, sondern lediglich nach soziologischen Maßstäben (*Janssens*). Der Staat hat, neben der durch zwingendes Recht aufrechtzuerhaltenden öffentlichen Ordnung, ein weites Feld nichtkoaktiver Sorge für das Gemeinwohl, wozu auch die Sorge für die Werte der Religion gehört, insofern die gesellschaftliche Ordnung diese fördert. Das ist keine Angelegenheit der religiösen, sondern der zeitlichen Ordnung. Es ist ein Ausfluß der funktionalen Unterordnung des Staates unter die Werte der Religion, wie unter jene der Kunst, der Wissenschaften, der Wirtschaft und so weiter. Es ist keine Pflicht der Religiosität unmittelbar gegenüber Gott, sondern der Gerechtigkeit unmittelbar gegenüber den Bürgern (*Jimenez*).

15. Konfessioneller Staat?

Eine moderne Form der «These» ist die von *De Broglie*: der einfache und fundamentale Begriff sei nicht der neutrale, sondern der konfessionelle Staat. Neutralität werde mit kontingenten Gründen motiviert, die einen Kompromiß fordern, der mancherlei Formen annehmen kann, von denen nicht eine einzige bedingungslos gutzuheißen oder zu verwerfen ist. Religiöse Wahrheit gehöre niemals zur erzwingbaren öffentlichen Ordnung; wohl aber gehören geistige und sittliche Werte zum Gemeinwohl, für das Bürger und Obrigkeit zu sorgen haben, und diese Werte schließen einen möglichst vollkommenen Besitz an religiöser und

moralischer Wahrheit und die Treue dazu ein. Katholische Bürger und Regierende brauchen sich im öffentlichen Leben nicht wie Agnostizisten oder Atheisten zu betragen. Die einzige Staatsform, die ihre Funktion wirklich erfüllen kann, sei der christliche Staat, der nicht nur fundamentale Grundsätze gesellschaftlicher Moral fördert, sondern die wahre Religion. Anstatt sich lediglich für das «Ideal» des neutralen Staates zu interessieren, sollten die Katholiken den Wert des christlichen Staates behaupten können, auch im Bewußtsein, daß der Begriff alles einschließt, was ökumenische Liebe an Offenheit und Wohlwollen für andere Religionen fordert. Übrigens sei die persönliche Einstellung der Regierenden entscheidender als die Staatsform.

Pavan erkennt an, daß es Situationen geben kann, in denen es opportun oder sogar notwendig ist, daß eine politische Gemeinschaft sich religiös qualifiziert und in ihrer Verfassung festlegt, daß Gesetzgebung und Regierung sich von den Grundsätzen einer bestimmten historischen Religion leiten lassen. Aber auch dann muß die Religionsfreiheit eines jeden Bürgers gesichert bleiben, und niemand darf aus religiösen Gründen in eine bürgerlich minderwertige Stellung gedrängt werden. Das könnte schließlich leicht zum politischen Druck führen, der das religiöse Leben mißbildet. Nach *Murray* will die Konzilserklärung den Eindruck vermeiden, als ob der patriarchalische katholische Staat, der andere Religionen vom öffentlichen Leben ausschließt, auf theologischen Gründen beruhe. Die Erklärung und Rechtfertigung dafür liegt allein in historischen Umständen. Wenn eine Religion einen gesetzlich privilegierten Stand hat, darf das die Freiheit anderer Religionen nicht ausschließen. Weiter geht die Erklärung nicht. Sie behandelt nicht das Problem der ungebildeten Menge, die in bestimmten Gebieten der traditionellen katholischen Kultur noch immer eine Realität ist. Kann der Staat sich da nun noch auf die «väterliche Gewalt» berufen? Die Frage betrifft eine Tatsache, und Tatsachen lassen keine Schlüsse auf Grundsätze zu. Es ist außerdem eine absonderliche Tatsache, auf der man keine Rechtsnormen aufbauen kann. *Dondeyne* leugnet die Existenz einer allgemeingültigen Lösung für die Rechtsverhältnisse zwischen politischer Autorität und Kirchengemeinschaft. Es komme darauf an, eine Formel zu finden, die sowohl für den guten Gang des Staatslebens wie auch für das freie Wirken und die Bewegungsfreiheit der Kirche die besten Garantien

bietet. Die Findung einer solchen Formel und ihre Verwirklichung ist an erster Stelle die Aufgabe des christlichen Politikers.

Chenu spricht von der Niederlage, schlimmer noch: vom Irrtum des christlichen Staates. Die Person spielt in der Glaubenserkenntnis eine solche Rolle, daß diese nicht als ein Objekt behandelt werden kann, das man besitzt. Diese personale Einsicht kann nicht in Einrichtungen objektiviert werden, die daraus einen Kollektivbesitz machen und die Einsicht zur Pflicht machen, lediglich weil man zu diesem Kollektiv gehört. Da liegt die Grenze des Christentums, wenn die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen und damit der Glaube selbst sich in zeitlichen Strukturen, so legitim diese an sich auch sein mögen, und damit in unpersönlichen Verhaltensweisen festlegen. Häresie als Landesverrat zu behandeln ist dieselbe Machenschaft wie Unglauben zum Staatsgesetz zu erheben. *Liégé* erkennt die logische Kraft der abstrakten Argumente für den christlichen Staat an – die übrigens für die Staatskirche allgemein gelten –, steht ihr aber vom Standpunkt der Mission und des Evangeliums her mißtrauisch gegenüber. Wie kann es da noch einen gültigen Unterschied geben zwischen dem, was Gottes und was des Kaisers ist? Zwischen Irrtum und Irrenden, zwischen Wahrheit und denjenigen, die aus Gewissen diese Wahrheit annehmen? Wo ist da noch die Transzendenz der Kirche, die Innerlichkeit des Glaubens, die Geduld der Verkündigung, die Armut der kirchlichen Gewalten, die Hoffnung auf den christlichen Sieg? Den Vorzug verdiene ein neutraler Staat, der die Freiheit der Religion schützt. Die katholische Kirche fordere keine Staatsprivilegien auf Grund ihrer Wahrheit, sondern Achtung vor der Religion, die die Bürger auf verschiedene Art bekennen.

Jimenez hält die Grundsätze, die für die Religionsfreiheit des einzelnen gelten, auf die Gemeinschaft für analog anwendbar. Die Konzilserklärung gibt das unmittelbare Motiv an für die ausdrückliche gesetzliche Anerkennung einer bestimmten Religion oder mehrerer bestimmter Religionen, das für alle Fälle zutrifft, sowohl für Spanien, England oder Schweden, wie in islamischen, jüdischen und buddhistischen Staaten: die besondere Lage eines Volkes – oder: sein gemeinschaftliches Gewissen. Wie der einzelne Gottes Gesetz auf dem Weg über das eigene Gewissen erkennt, so auch die Gemeinschaft. Ihre juristische Ordnung richtet sich nicht unmittelbar nach der objektiven Ord-

nung, sondern mittelbar, auf dem Weg über das gemeinschaftliche Gewissen. Auch für die politische Gemeinschaft gilt der Grundsatz der Religionsfreiheit, daß man also nicht gezwungen wird, gegen das Gewissen der Gemeinschaft zu handeln, und nicht am Handeln nach diesem Gewissen gehindert wird. Auch das ist ein Naturrecht. Und auch diese Freiheit muß die Rechte anderer berücksichtigen: von Personen, Gruppen, anderen Ländern – und das internationale Gemeinwohl. Schließlich haben auch internationale politische Organisationen über staatliche Mißbräuche zu wachen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit geschehen, wie es tatsächlich die entsprechende Unterkommission der UN zu tun versucht.

16. Der Grundsatz der Gegenseitigkeit

Über den Grundsatz der Gegenseitigkeit schrieb bereits Gregor IX. im Jahre 1233 an die französischen Bischöfe – *Pribilla* gab diesen Text heraus –, daß die Christen den Juden mit demselben Wohlwollen begegnen und sie aufnehmen müßten, wie Christen dies in heidnischen Ländern für sich selber erwarten. Dieser Grundsatz wird von *Hartmann* als Grundsatzargument anerkannt. Die Berufung zur Wahrheit ziele nicht auf die Ordnung einer Völkergemeinschaft hin, wo die Wahrheit nur von einer Minderheit erkannt wird. In ihr könne lediglich ein Gerechtigkeitsprinzip gelten, das für alle verständlich und annehmbar ist. *D'Arcy* führt diesen Grundsatz außerdem als missionarisches Motiv an. Wenn die Kirche diejenigen gewinnen will, die ihr fremd sind, so muß das Gesicht, das sie der Welt zeigt, als das Gesicht Christi erkannt werden können. Die Christen können lediglich als Jünger Christi erkannt werden, wenn sie auch nichtkatholische Minderheiten lieben wie sich selbst, und diese so behandeln, wie sie selber als Minderheit behandelt werden möchten. In diesem Licht sieht auch *Jimenez* die Erklärung des Konzils. Die Religionsfreiheit steht im Zeichen unserer Zeit. Die wachsende internationale, pluralistische Einheit der Menschheit macht weniger denn je und immer weniger den Grundsatz möglich, daß ein bestimmter Glaube oder eine bestimmte Religion die Gliedschaft an einer bestimmten po-

litischen Gemeinschaft und den Genuß der Bürgerrechte bestimmt. Andererseits ist gerade das Ernstliche im Menschenleben und das, was in den Beziehungen der Menschen untereinander am meisten Achtung verlangt, dasjenige, was der religiösen Überzeugung und dem Gewissen als höchsten und lebendigsten menschlichen Werten am nächsten steht. Trotz der universalen Geltung der Verkündigung Christi und seiner Kirche bleibt das eigene, ehrlich gebildete Gewissen die unmittelbare Norm für religiöses Handeln. Der Konzilstext bedeutet einen authentischen Fortschritt für die positive Würdigung und Achtung des menschlichen Gewissens in den nationalen und internationalen Rechtsordnungen.

Dieses Bulletin hat sich auf die juristisch-politischen Aspekte der Religionsfreiheit sowie auf die entsprechende Konzilerklärung beschränkt. So wichtig diese Gesichtspunkte auch sein mögen, sie sind nicht die wichtigsten. Die jüngsten der zitierten Publikationen wenden sich schon weiteren Fragen zu: den Konsequenzen dieser Freiheit für die ökumenische Zusammenarbeit der christlichen Kirchen; ihren Konsequenzen für das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, für den Dialog mit den atheistischen Weltanschauungen und für die christliche Mission. Verschiedene Autoren, u. a. *Borne* und *Schillebeeckx*, weisen schon auf eine tiefere Voraussetzung des Rechts auf Religionsfreiheit hin, nämlich auf die persönliche Achtung vor der Überzeugung anderer selbst als Teilnahme eines jeden Menschen an der Wahrheit. Und vor allem stellt eine nicht nur juristische, sondern auch im ganzen gesellschaftlichen Leben geltende Religionsfreiheit die Kirche und die Katholiken vor die Frage nach der eigenen wirklich freien Erfahrung ihres Glaubens an Christus und nach der Erziehung zur Freiheit. Das Recht auf Religionsfreiheit wird allein diejenigen vor Abschließung im eigenen Ghetto (oder vor Verleugnung der eigenen Überzeugung) behüten und zur Bildung einer wirklichen Gemeinschaft mit Menschen und Gruppen anderer Überzeugungen instand setzen, die ihren eigenen Glauben und ihre Lebensanschauung in innerer, persönlicher Freiheit leben.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Biographie Seite 654