

²⁴ Vgl. Philo, *Œuvres* 26, S. 72 Anm. 3.

²⁵ Philo, *De virt. (de hum.)* § 168.

²⁶ AaO. §§ 171–174.

²⁷ AaO. §§ 119–120.

²⁸ Zum Folgenden vgl. N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, RNT 7 (Regensburg 1969) 306 ff.

²⁹ Schillebeeckx, *Jesus* 125; Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* 31–35.

³⁰ Zu Psalm 72 vgl. H. J. Kraus, *Psalmen*, BKAT XV/1 (Neukirchen 1960) 493–500; nach Kraus erscheint «der König nicht nur als Rechtshelfer, sondern als Retter. Er übernimmt Funktionen, die im Psalter sonst nur Jahwe selbst ausübt»: 498.

³¹ Dazu H. Wildberger, *Jesaja BKAT X/1*, *Jesaja 1–12* (Neukirchen 1972) 436–462.

³² Vgl. C. Westermann, *das Buch Jesaja Kap. 40–66*, ATD 19 (Göttingen 1966) 290–292.

³³ Vgl. O. Hoffmann/V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, QD 66 (Freiburg/Basel/Wien 1975) 32: «Jesus steht offenbar in der alttestamentlich-jüdischen Tradition; der Bezug auf Jes 61,1f. in den Seligpreisungen ist deutlich erkennbar.»

³⁴ Vgl. dazu J. Blank, *Das Herrenmahl als Mitte der christlichen Gemeinde im Urchristentum*: Blank (u.a.), *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament* (Trier 1978) 8–29.

³⁵ H. Wolff, *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht* (Stuttgart ³1978).

³⁶ H. Wolff, *aaO.* 82.

³⁷ Vgl. E. Neuhausler, *Anspruch und Antwort Gottes* (Düsseldorf 1962) 123ff. «Im Kind erblickte man den zukünftigen Erwachsenen,

ein Wesen, das einmal fähig sein würde, die Tora zu verstehen. Denn erst das Tora-Verständnis macht den Menschen zum Erwachsenen», 135.

³⁸ I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. Weischedel, IV. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie (Darmstadt 1956) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 11–102. «Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst», 61.

³⁹ E. Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a (Tübingen 1973) 26; ders., *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*: Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen 2* (Göttingen 1964) 181–194.

⁴⁰ Vgl. H. Dombois, *Das Recht der Gnade* (Witten 1961).

⁴¹ Preisker, *Ethos* 79.

JOSEF BLANK

1926 in Ludwigshafen am Rhein geboren, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen, München und Würzburg, seit 1969 ist er Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie an der Universität des Saarlandes zu Saarbrücken. Er veröffentlichte u.a. *Krisis* (1964), *Paulus und Jesus* (1968), *Schriftauslegung in Theorie und Praxis* (1969), *Das Evangelium als Garantie der Freiheit* (1970), *Weiß Jesus mehr vom Menschen?* (1970), *Der Mensch am Ende der Moral* (1971), *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz* (1972), *Verändert Interpretation den Glauben?* (1972), *Das Evangelium nach Johannes*, *Geistl. Schriftlesung 4/2 und 3* (1977). *Anschrift*: Karlstraße 179, D-6601 Saarbrücken-Klarenthal.

Bernard Plongeron Konfrontation mit den Menschenrechtserklärungen im 17. Jahrhundert: Anathema oder Dialog der Christen? Vereinigten Staaten und Europa

Anathema oder Dialog der Christen? Die Frage wird viele überraschen, die von einer Art Konnaturalität zwischen dem Evangelium und diesen grundlegenden Texten, wie es die amerikanische (1776–1787) und französische (1789) Erklärung sind, überzeugt sind.

Andere, besser Informierte erinnern sich trotz allem an die Ausfälle der katholischen Hierarchie gegen die Erklärung von 1789, die schlicht und einfach als Werk des Teufels und nicht als jenes des Evangeliums erklärt wurde. Aber, so werden sie erwidern, sind wir nicht vom Anathema des 19. Jahrhunderts zum Dialog des 20. Jahrhunderts fortgeschritten?

Wenn wir trotzdem unsere Fragestellung: Anathema oder Dialog? aufrechterhalten, dann deshalb, weil sie ihre historische Erheblichkeit bewahrt hat und einige Verwechslungen ans Licht bringt, die dem christlichen Kampf von heute für die Menschenrechte noch innewohnen. Wir heben dabei drei hervor. Die erste betrifft die methodologische Verwechslung, die darin besteht, als Glaubensartikel und also als theologisches Objekt zu nehmen, was eine lange abendländische Tradition der Rechte uns als Artikel des bürgerlichen Friedens bestimmt. Die zweite ergibt sich aus der historischen Feststellung: die Reaktionen des revolutionären Europa zwischen 1789 und 1800 belegen sehr unterschiedliche Haltungen von seiten der Katholiken, zuweilen in offener Uneinigkeit mit den Verurteilungen der Menschenrechte durch eine Hierarchie, die in dieser Frage nicht für die ganze Kirche bürgen konnte. Die dritte und nicht geringste Verwechslung kommt daher, daß die fundamentalen und universalen Menschenrechte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit beschränkt werden auf den Kampf um besondere Freiheiten, so wesentlich und berechtigt diese auch sein mögen. Nach 1919, in einem Zeitabschnitt, in dem die sozialen und politischen Rechte vorzuherrschen neigen, ist dies eine allgemeine Haltung.

I. Die abendländische Tradition einer Erklärung der Rechte (18.–20. Jahrhundert)

Im Gegensatz zu einer allgemeinen Meinung sind die amerikanische und die französische Erklärung weder spontane Ergebnisse des Rationalismus der Aufklärer noch zufällige Vorfälle in der abendländischen Zivilisation. In der Reihe ihrer Vorläufer muß man nennen die *Magna Charta* (1215), die *Habeas-Corpus-Akte* (1679) und die *Bill of Rights*, die noch im selben Jahr ergänzt wurde durch den *Toleration Act*, der allen die Kultusfreiheit gewährte, mit Ausnahme der Katholiken und der Unitarier (drei Jahre nach dem Widerruf des Ediktes von Nantes in Frankreich). Alle diese Texte zielen darauf ab, nach großen politischen Unruhen den bürgerlichen Frieden herzustellen. Sie verlangen noch ein großes Reifen, das nicht von den Theologen kommt, sondern von Philosophen, und insbesondere von J. Locke. Im Jahre 1689 veröffentlicht Locke seine beiden *Abhandlungen über die Regierungskunst*, die eine Rechtfertigung der Revolution von 1688 bilden. Indem er den Freiheiten ein natürliches (und nicht mehr politisches) und allgemeines (und nicht mehr ein solches von Toleranz gegenüber besonderen Freiheiten) Fundament gibt, errichtet er einen Übergang zu den amerikanischen Erklärungen.

Die amerikanische Dynamik der Rechte wird endgültig durch die Unabhängigkeitserklärung von 1776 festgelegt: Rechte auf das Leben, auf die Freiheit, auf die Suche nach dem Glück. Merken wir uns diese auf das Leben gegründete Dynamik als typisch für den «amerikanischen Traum» und für seinen Glauben an die Zukunft des Menschen, in einer Hoffnung auf eine Welt, die für das Glück von allen zu erbauen ist. Die französische Grundsätzlichkeit von der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit ist trockener und noch der Vergangenheit zugekehrt: die Präambel von 1789 wiederholt viermal «es gibt nicht mehr», um die Todeserklärung des Ancien Régime nur ja recht nachdrücklich zu beglaubigen.

Von der amerikanischen zur französischen Erklärung gibt es also keine einfache Erweiterung einer feierlichen Erklärung der natürlichen und fundamentalen Menschenrechte, sondern eine Änderung der Optik.

II. Die Aufnahme der amerikanischen und französischen Erklärung und die katholischen Reaktionen auf die atlantische Revolution

Das Phänomen von Mehrheitsreligion oder umgekehrt Minderheitskonfession verlangt die Dialektik des Ana-

thema und des Dialogs. Wo das Argument von konfessioneller Mehrheit bzw. Minderheit mit theologischen Positionen zusammenfällt, konzentrieren die Kirchen die Frage der fundamentalen Menschenrechte auf die Religionsfreiheit.

Es ist offensichtlich, daß die Bischöfe, die das von Pius VI. in seinem Breve «*Quod aliquantum*» vom 10. März 1791 ausgesprochene Anathema kommentieren, dieser Maßnahme folgen.

Von den siebzehn Artikeln der Erklärung von 1789 hebt der Papst nur zwei hervor, nämlich Artikel 10: «Niemand darf zur Rechenschaft gezogen werden wegen seiner Meinungen, selbst religiösen, vorausgesetzt, ihre Äußerung stört die vom Gesetz errichtete Ordnung nicht», und Artikel 11: «Der freie Austausch der Gedanken und Meinungen ist eines der kostbarsten Rechte des Menschen; jeder Bürger darf deshalb frei sprechen, schreiben und drucken, vorbehaltlich der Verantwortung für den Mißbrauch dieser Freiheit in den durch das Gesetz bestimmten Fällen.» Es ist nicht die Rede von einer «zügellosen Freiheit», wie es das päpstliche Breve sagt, aber sehr wohl im Namen der Gewissensfreiheit (Artikel 10) von der Beendigung der privilegierten Stellung der katholischen Religion in Frankreich. Pius VI. zieht es vor, darin eine dunkle Verschwörung zu sehen: «Diese von der Nationalversammlung so gepriesene Gleichheit und Freiheit führen also nur dazu, die katholische Religion umzukehren, und deshalb hat sie sich geweigert, sie als die im Königreich *dominierende*¹ zu erklären, obwohl ihr dieser Titel schon immer zukam.»

Als die Katholiken aber nach 1793 den unaufhaltsamen und sich ausbreitenden Vormarsch der «unsterblichen Prinzipien von 1789» feststellen müssen, ändern sie die Taktik. Statt ein unfruchtbares Anathema gegen die Erklärung der Rechte zu verewigen, verlangen sie nun lieber für die katholische Religion die Gewährleistung des Artikels 10 über die Religionsfreiheit.

Die Katholiken der neuen Batavischen Republik haben im Gegensatz zu ihren Glaubensgenossen in Frankreich nicht den Kelch der Bitternis zu trinken, ehe sie die Freuden der Menschenrechte erfahren. Die Katholiken der Vereinigten Provinzen kannten sehr wohl die religiöse Verfolgung, die in Frankreich seit 1792 wütete, und das Anathema gegen die Menschenrechte von «*Quod aliquantum*»: die Bischöfe, die aus Frankreich emigriert waren und sich namentlich in 's-Hertogenbosch aufhielten, hatten ihnen diesen Text oft kommentiert. Aber worin betraf sie dies, sie, die in der Minderheit und unterdrückt waren, und die nur erzittern konnten bei Wörtern wie «Rechte», Freiheit und Gleichheit?

Tatsächlich erklärte die neue Batavische Republik

am 5. August 1796 die Trennung von Kirche und Staat. Das zog die Reformierte Kirche gar nicht in Mitleidenschaft, weil sie sich bereits auf die quasirepublikanische Struktur der kalvinistischen Gemeinden stützte. Die Katholiken hingegen sprachen seit dem folgenden Tag von ihrer «Emanzipation», ein Begriff, der in den anderen christlichen Staaten nur auf die Juden angewandt wurde. Insgesamt waren die glücklichen Ausgewählten der Erklärung der Rechte die Katholiken.

Ging die Erklärung der Rechte im praktischen Utilitarismus unter, dessen Lösungszeichen jenes Wort sein könnte, das man fälschlicherweise im 19. Jahrhundert Louis Veuillot angesichts seiner liberalen Gegner zuschrieb: «Wenn wir in der Minderheit sind, verlangen wir die Freiheit im Namen eurer Prinzipien; wenn wir in der Mehrheit sind, verweigern wir sie euch im Namen der unsern»²? Der holländische Fall könnte es glauben lassen, und er zeigt offensichtlich zahlreiche Ähnlichkeiten mit dem amerikanischen Fall auf.

Wie ihre Brüder in den Vereinigten Provinzen sind die katholischen Siedler am Vorabend der Unabhängigkeit in den dreizehn Kolonien Nordamerikas in der Minderheit; sie sind sogar bloß eine Handvoll Bauern, die in der protestantischen Masse verschwinden.

Diese wegen ihrer Ergebenheit gegenüber dem Paktismus noch mehr verachteten als verfolgten Minderheiten erwarteten ebenfalls die Anerkennung ihrer bürgerlichen Rechte ebenso sehr wie die Freiheit, ihren Glauben öffentlich zu bekennen.

Man versteht gut, daß sie am Unabhängigkeitskrieg leidenschaftlich teilgenommen hatten, und zwar zugleich gegen den König und gegen die «etablierte» Kirche Englands, die auf die katholischen und die dissidenten protestantischen Minoritäten einen zusätzlichen Druck ausübte.

Hier kommt die Originalität in der Haltung der Katholiken Marylands zum Ausdruck. Sie kämpfen als Amerikaner und als Katholiken, aber unterstützt durch die Tradition religiöser Toleranz, die von Lord Baltimore, dem Gründer der Kolonie im 17. Jahrhundert, eingeführt worden war. Das amerikanisch-katholische Phänomen in der Tradition Marylands wurde außerdem noch verstärkt von jener Familie Carroll, die bei der Bildung der Staaten von Amerika eine der ersten Rollen spielen sollte.

In welchem Maß spiegelt indes die Position der Katholiken Marylands den «Geist von 1776» wider, der die Unabhängigkeitserklärung beseelt? Ist sie schlußendlich nicht einer Mentalität einer «christlichen Zivilisation» näher, in die ein Europa eingetaucht ist, das seine eigenen theologisch-politischen Voraussetzungen hat?

III. «Christliche Zivilisation» gegen «Bible-Commonwealth»: Mentalitäten und theologische Voraussetzungen

Man hat als Grund der Feindseligkeit der Kirche gegen die Prinzipien von 1789 oft die Tatsache angegeben, daß sie ein Lehrcorpus bilden, das sich selber genügt, weil es auf die Vernunft und nicht auf die Offenbarung gegründet ist. Man muß sich deshalb über die umgekehrte Haltung der amerikanischen Kirchen gegenüber den gleichen philosophischen Voraussetzungen der Unabhängigkeitserklärung wundern. Und darüber müssen wir uns Rechenschaft geben, indem wir zwei geistige Welten einander gegenüberstellen, die zwei politischen Theologien mit entgegengesetzten Anthropologien entwickeln: die durch die Ideologie einer «christlichen Zivilisation» belebte totalitäre Sicht eines christlichen Integritismus gegen die Sicht eines Sozialabkommens zwischen Gott und den Menschen oder die puritanische demokratische, weil biblische Utopie: «Bible Commonwealth».

Die Erklärung von 1789: Herausforderung für die katholische Kirche oder Notwendigkeit für die religiösen Mentalitäten, sie als solche zu betrachten? Genau dies ist das ganze Problem einer «christlichen Zivilisation». Wenn die konterrevolutionären Apologeten so auf der katholischen Religion als der «dominierenden» bestehen (erinnern wir uns an Duvoisin nach Pius VI.), dann tun sie das nicht nur, um das göttliche Recht als den besonderen Charakter der Christenheit zu bezeugen, sondern auch und vor allem, weil allein die («wahre») Religion oder religiöse Gesellschaft die bürgerliche, aus sich unvollkommene Gesellschaft zur Vervollendung vervollkommen kann. Für sie gibt es nichts «Natürliches» mehr ohne das «Soziale» und nichts «Soziales» mehr ohne das «Religiöse», wobei die ersten beiden Ordnungen ihr politisches und metaphysisches Ziel nur in der dritten finden.

Daher kommt die lapidare Formulierung in der Enzyklika «Divini Redemptoris» (1937) Pius' XI.: «Die christliche Zivilisation, einzige wirklich menschliche Stadt.» Weil die Prinzipien von 1789 das Politische vom Metaphysischen trennen, gibt es von da an eine radikale Unvereinbarkeit zwischen der Kirche und der Erklärung der Rechte, was die ständige und gleichartige Lehrverkündigung von Pius VII. bis zu Pius XII. in seiner Rundfunkbotschaft zu Weihnachten 1944 über das Problem der Demokratie belegt. Und wie könnte es denn auch anders sein?

Denn sonst würde die ganze augustinerische Sicht des katholischen Abendlandes zerstört. Eine lange Geschichte³, von der wir aus den vier von Augustinus definierten Ständen der menschlichen Lebensbedingung

nur das Wesentliche festhalten wollen: *ante peccatum, sub peccato, sub gratia, in gloria*. Am Ursprung des adamischen Menschen, jenes *ante peccatum*, das sich mit der Erbsünde für den sozialen Menschen *sub peccato* in eine Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies überträgt. Das *sub peccato* erklärt den Mythos einer reinen Unschuld und jenen Anspruch der Philosophen, von «natürlichen» Rechten zu sprechen, als falsch. Der Mensch *sub peccato* hat, weil er durch die Gnade nur «zurückgekauft» wurde, keine Rechte: er hat, wie es die Katechismen des 19. bis 20. Jahrhunderts immer wieder sagen, nur «Pflichten gegenüber Gott». Die Emanzipation des Menschen im Namen seiner durch die Vernunft diktierten Rechte ist ein politischer Unsinn, weil theologische Ungeheuerlichkeit (Duvoisin). Daraus ergibt sich eine Unterordnung des Menschen unter die göttliche Ordnung, die die Kirche verwaltet und auslegt. Die Kirche kann, wenn «christliche Zivilisation» herrscht, nicht zulassen, daß der Mensch eine Zukunft hat, die zu erbauen ist, anders gesagt: eine Geschichtlichkeit, denn diese Zukunft ist hinter ihm, in jener Erbsünde, für die er sein ganzes Leben büßen muß, *sub gratia*, indem er treu ist in der Erfüllung seiner «Pflichten» gegenüber dem Schöpfer, dem souveränen Gesetzgeber, der den Päpsten und den Königen, die die heilige Salbung empfangen haben, eine Stellvertretung überträgt. Die anthropologische Sicht der Menschenrechte ist also jener einer «christlichen Zivilisation» entgegengesetzt. Mit H. Wattiaux⁴ beispielsweise zu sagen, «Divini Redemptoris» sei «die erste päpstliche Erklärung der persönlichen Rechte des Menschen», würde bedeuten, daß man sich wenig aus der «These» von der christlichen Zivilisation macht, die sie bestimmt:

«Die bürgerliche Gesellschaft und die menschliche Person stammen von Gott her und sind durch ihn aufeinander bezogen, die eine auf die andere; keine der beiden darf sich folglich der Pflichten gegenüber der anderen entziehen noch die Rechte der anderen verneinen oder vermindern. Gott selber hat die gegenseitigen Beziehungen in ihren wesentlichen Linien geregelt» (Nr. 33) ... *sub peccato, sub gratia!*

Die weiteren päpstlichen Lehren werden beweisen, daß man ebensowenig behaupten dürfe, daß «mit Leo XIII. die katholische Lehre sich mit den Menschenrechten versöhnt». Das heißt bereits die Enzyklika «Immortale Dei» (1885) über die christliche Verfassung der Gesellschaften, auf die sich Pius XII. in seiner Rundfunkbotschaft von 1944 bezieht, in Abrede stellen. Es ist wahr, daß «Rerum novarum» zur Achtung der Armen und der Arbeiter beigetragen hat, daß «aus dieser beharrlichen Bemühung ein neues Recht hervorgegangen ist, das das letzte Jahrhundert überhaupt

nicht kannte und das den Arbeitern die Achtung der heiligen Rechte, die ihnen aufgrund ihrer Würde als Menschen und als Christen zukommen, gewährleistet», wie Pius XI. in «Quadragesimo anno» (1931), Nr. 30 in Erinnerung ruft⁵.

Aber es handelt sich immer um die Verteidigung von besonderen – und zweifelsohne wichtigen – Freiheiten, was die *Hypothese* der säkularisierten Gesellschaft des industrialisierten Zeitalters erfordert; diese Gesellschaft läßt sich nicht in die *These* einer christlichen Gesellschaft übernehmen, die auf die Pflichten gegenüber Gott gegründet ist und den fundamentalen und allgemeinen Naturrechten des mündigen und für sein historisches Schicksal selbst verantwortlichen Menschen entgegensteht.

Leo XIII. nimmt diese Strategie der Hypothese an, die die liberalen (Lamennais) und sozialen Katholiken verfolgt haben. Diese erklären im Jahre 1877 im Gefolge von A. de Mun: «Stellen wir der Erklärung der Menschenrechte, die der Revolution als Grundlage gedient hatte, die Erklärung der *Gottesrechte* gegenüber, die die Grundlage der Gegenrevolution sein muß und deren Unkenntnis oder Vergessen die wirkliche Ursache des Übels ist, das die moderne Gesellschaft zu ihrem Untergang führt.»

Genau dies ist die *These* einer «christlichen Zivilisation»..., die der Abbé Grégoire im Jahre 1789 vor der Konstituante verteidigte!

Ganz anders sind die Mentalität und die theologischen Voraussetzungen, die den amerikanischen «Geist von 1776» beseelen. Der fundamentale Unterschied zwischen «christlicher Zivilisation» und «Bible Commonwealth» ergibt sich aus der Tatsache, daß die Puritaner, künftige «Dissidenten», keinen Unterschied zwischen metaphysischer Freiheit und politischer Freiheit machten. Für sie sind die biblischen Gewissheiten mystische wie auch praktische Wahrheiten. Burke war sich dessen bewußt, als er den Gemeinden erklärte, daß ihre «Abneigung gegen alles, was einem absoluten Regierungssystem gleicht, nicht so sehr in ihren religiösen Überzeugungen als in ihrer Geschichte gesucht werden» müsse. Diese zweifache Anspielung Burkes auf den «Vertrag der Mayflower» (1620) und auf die kongregationalistische Struktur der Kirchen der Dissidenten wurde vom puritanischen Meisterprediger Cotton Mather so illustriert: «Wir sind hierher gekommen, weil wir wollten, daß unsere Nachkommenschaft nach den reinen und unverkürzten Prinzipien des Evangeliums organisiert werde, das von Vorstehern verteidigt wird, die die unsern sind.» Das heißt gegen den theologisch-politischen Absolutismus Jakobs I. von England und gegen den klerikalen Despotismus der «etablierten» Kirche, diesen lebendi-

gen Widerspruch zur Bibel, woraus die Dissidenten natürlich sowohl ihren bürgerlichen wie auch religiösen Glauben schöpften. Vor ihrer Abreise aus England hatten die Pilger der Mayflower geschworen: «Durch diese Urkunde verbinden wir uns miteinander, feierlich und gegenseitig, in der Gegenwart Gottes und eines jeden von uns, und wir vereinen uns in einer bürgerlichen politischen Körperschaft zu einer besseren Organisation und zu einem besseren Schutz, um die vorher angegebenen Ziele zu erreichen.» Viermal wird in diesem Text der Ausdruck «wir kommen überein» wiederholt. Dieser Covenant (Übereinkunft, Vertrag oder Bund) wirkt sich auf die kirchlichen Strukturen aus, die sie sich geben.

Dieser Kirchenbegriff mußte auf eine Körperschaft nicht auf der Ebene von Nation, Provinz oder Bistum hinweisen, sondern vielmehr auf eine Versammlung (*congregation*), die keine andere Autorität anerkennt als jene von Gott selber. Diese Ablehnung einer Autorität, die der engeren Gemeinschaft, der *ekklesia* äußerlich wäre, enthält als Grundprinzip im Keim einen gewissen Demokratiebegriff, indem sie eine Leitung der Gruppe durch die Gruppe und so eine beachtliche Möglichkeit zu Selbstbestimmung impliziert. Es ist offensichtlich, daß es auch im Kongregationalismus den Grundsatz eines gewissen Föderalismus gab, weil jede Kirche, obwohl autonom, zu den anderen Kirchen ein Band der Vereinigung, der *fellowship* knüpfen mußte, und das Ganze ein auf das Wort Gottes gegründetes «commonwealth» bildete.

In der Linie des Calvinismus dachte jeder, «daß es das Gewissen und ganz und gar nicht die Macht des Menschen ist, die uns dazu führen wird, das Reich Gottes zu suchen». Es bleibt, daß das Hauptprinzip dieses großen Abenteurers jenes einer Theologie des Vertrages (*covenant*) ist, die aus dem Menschen und aus jeder Institution einen Verantwortlichen macht (und nicht mehr den Unmündigen der «christlichen Zivilisation»). Verantwortlichkeit, die zum *selfgovernment* und zum *free consent* (freie Zustimmung) führen wird. Während des ganzen 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hören die puritanischen Predigten nicht auf, diese Theologie des Vertrags zu präzisieren. «Der allgemeine Wille der *regenerate* (die Puritaner selber), die durch den sozialen Vertrag gebunden sind, führt den Willen Gottes weiter und verlängert ihn in den Staat», sagt unter anderen John Winthrop⁶, weil die Gesellschaft die Frucht eines freien Vertrages zwischen den Bürgern ist; aber wenn sie einmal errichtet ist, dann ist diese freie Gesellschaft mit einem heiligen Charakter bekleidet, mit dem Siegel Gottes: Unheil jenem, der daran rührt! Es gibt also eine Art Unmittelbarkeit zwischen dem Natürlichen

und dem Göttlichen (ein Schrecken für den «losgekauften» Menschen der «christlichen Zivilisation»), die im Jahre 1775 Hamilton diese berühmten Sätze eingab: «Um die heiligen Rechte der Menschheit zu entdecken, muß man nicht in alten Urkunden oder muffigen Papieren graben. Die Hand der Gottheit selber hat sie, wie mit einem Sonnenstrahl, in das vollständige Buch der menschlichen Natur eingeschrieben, wo sie keine sterbliche Macht je wird auslöschen oder verdunkeln können.»

Die Unmittelbarkeit zwischen dem Natürlichen und dem Göttlichen erfolgt in der puritanischen Theologie zweifelsohne nicht durch einen einzigen, sondern durch drei Verträge: der erste *covenant* ist mit Gott selber geschlossen, der zweite verpflichtet die einen den andern im Rahmen der Kirche, und der dritte bindet sie an den eigentlichen Staat. Zweifelsohne muß man auch zwischen der reinen biblischen Utopie des 17. Jahrhunderts von den «Neuen Himmeln auf der neuen Erde» und dem Enthusiasmus des jungen Hamilton für die «Rechte» eine Laisierung des Gedankens in Betracht ziehen, die die Mythologie des Gelobten Landes und des Neuen Jerusalem in der Unabhängigkeitserklärung mäßigt. Man diskutiert und wird noch lange diskutieren über die Religion von Jefferson und der Virginier in der Konvention von Philadelphia, aus der die amerikanische Verfassung hervorgehen sollte.

Es bleibt nicht weniger wahr, daß die Amerikaner durch den Mund von Jefferson in seiner zweiten Eröffnungsrede verkünden: «Europa, das ist Ägypten; Amerika das Gelobte Land. Gott hat sein Volk dazu geführt, eine neue soziale Ordnung zu errichten, die auch allen Nationen offenbart werden wird.» Zunächst vielleicht deshalb, weil die Amerikaner sehr früh die Offenbarung gehabt hatten, daß die «Freiheiten eine Gabe Gottes sind», wie es noch Jefferson in seinen *Notizen über Virginia* sagt, und aus diesem Grund können sie weder durch das göttliche Recht verletzt werden noch einem Volksabsolutismus im Namen eines demagogischen Liberalismus, den die amerikanische Verfassung ausdrücklich verbannt hat, dienen. Aber die amerikanische Offenbarung legt viel mehr Wert auf die Verkündigung des Rechtes auf das Leben. Ohne die Freiheit und die Gleichheit ist das Leben nicht mehr menschlich. Durch das Leben schafft der Mensch die Gesellschaft, er ist nicht ihr Geschöpf. Im Namen des Lebens, das die Gabe Gottes ist, stehen die Rechte außer Diskussion. Sie sind nicht am Ende der Geschichte, sondern fangen die Geschichte an und geben ihr als Richtung eine Dynamik an, wo sich das menschliche Streben, seine Bemühung um das Glück und die Hoffnung auf die neuen Himmel treffen ... auf einer neuen Erde.

IV. *Schlußüberlegungen*

Die Sprache der theologischen Hoffnung müßte die Doppelsprache des Anathema und des Dialogs für immer untersagen. Das ist sogar die Lehre aus der Geschichte, an die A. Latreille, Spezialist für die katholische Kirche und die Französische Revolution, erinnert: «Die Kirchen haben aus dem Ereignis und aus allem, was das Ereignis umfaßt, eine Lehre gezogen; und sie haben insbesondere auf eine endgültige Weise gelernt, daß in den Krisen von der Breite wie jener, die seit dem Aufkommen des Nazismus entstanden ist, ... es für die religiösen Kräfte, die sich in der öffentlichen Meinung einer gewissen moralischen Autorität zu erfreuen meinen, wichtig ist, auf eine völlig offene und liberale Weise nicht nur die Religionsfreiheit zu verteidigen (wie es die Katholiken oft sagten und was doch fast immer nur ihre eigene Freiheit besagen wollte), sondern die Menschenrechte zu verteidigen...»⁷ Und allein schon über dieses Thema der Religionsfreiheit bleibt eine wirkliche theologische Arbeit noch zu tun, wenn wir es von gewissen «ökumenischen» Unzufriedenheiten her beurteilen. So erzählt Pastor Hébert Roux, daß er nach Rom gekommen sei, um sich mit einer Gruppe von französischen Bischöfen während den

Konzilsdebatten über den Text der Erklärung «Dignitatis humanae» zu unterhalten. «Es wäre ungenügend», so legte er seinen Gesprächspartnern dar, «zu sagen, daß das «Prinzip» des natürlichen Rechtes auf die Religionsfreiheit der Wahrheit des Evangeliums «nicht widerspricht»; man müsse vielmehr die enge Entsprechung aufzeigen im Evangelium selbst (das heißt von der Person und vom Werk Christi ausgehend) zwischen der Wahrheit als Inhalt des Glaubens und der Freiheit des menschlichen Gewissens...» Die Bischöfe anerkannten, daß sie Mühe hatten, auf diese Art zu denken einzugehen, waren sie doch gewohnt, sich auf die Lehrverkündigung des Lehramtes zu beziehen⁸. Ein offenkundiges Zeugnis, daß unsere Frage jene der Mentalitäten bleibt; wir haben hier versucht, in sehr geraffter Weise die wichtigsten Typen der Annäherung dazu aufzuzeigen, und zwar im Dienst der Klärung eines Problems, das in unseren Augen ein ganzes bleibt: Ist eine Theologie der Freiheit nur die Summe besonderer Freiheiten – was die liberalen Katholiken des 19. Jahrhunderts geglaubt hatten – oder ist sie etwas anderes? In diesem Fall kann der Theologe nur im Licht der Geschichte fortschreiten, um ein für allemal eine Sprache zu begründen, die für jedes menschliche Gewissen eindeutig und anziehend ist.

BERNARD PLONGERON

1931 in Meaux (Frankreich) geboren. 1964 Priesterweihe. Nach Studien am Institut d'Etudes Politiques zu Paris, an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät Paris erlangte er mehrere Doktorate, darunter ein Doktorat in Geschichtswissenschaft an einer staatlichen Fakultät (1973). Nach Lehrtätigkeit an den Universitäten Straßburg und Löwen derzeit beigeordneter Professor für Literaturwissenschaft und Theologie am Institut Catholique zu Paris. Forschungsleiter und Mitglied des Nationalkomitees am Centre National de la Recherche Scientifique. Als Spezialist für die Geschichte der religiösen Mentalitäten in den gesellschaftlichen Gruppen des Ancien Régime veröffentlichte er um die fünfzig Beiträge in französischen und ausländischen Zeitschriften und Sammelwerken sowie mehrere Bücher. Namentlich genannt seien: *Théologie et Politique au siècle des Lumières 1770–1820* (Droz, Genève 1973); *La vie quotidienne du clergé français au XVIII^e siècle* (Hachette, Paris 1974); zusammen mit anderen Herausgebern: *Le christianisme populaire. Dossiers de l'Histoire* (Paris 1976), *La Religion Populaire. Approches historiques* (Paris 1976). Mitarbeit bei mehreren französischen und ausländischen Zeitschriften, u.a. *The Catholic Historical Review* (Washington D.C.). Mitherausgeber von *L'Histoire des Diocèses de France* (Beauchesne, Paris). Anschrift: 74, rue de Sèvres, F-75007 Paris, Frankreich.

¹ Im lateinischen Text unterstrichen.

² Zitiert bei H. Madelin, *La liberté religieuse et la sphère du politique*.

¹ Im lateinischen Text unterstrichen.

² Zitiert bei H. Madelin, *La liberté religieuse et la sphère du politique*. Pour l'intelligence de la déclaration *Dignitatis Humanae Personae*: *Nouv. Revue Théol.* 97 (1975/2) 110–126, das Zitat S. 125.

³ B. Plongeron, *Théologie et Politique au siècle des Lumières 1770–1820* (Droz, Genève 1973) 318–326.

⁴ H. Wattiaux, *Statut des interventions du Magistère relatives aux droits de l'homme*: *Nouv. Revue Théol.* 98 (1976/9) 802–803.

⁵ Die Geschichte muß hingegen betonen, daß das Recht auf Arbeit zum erstenmal in der Französischen Verfassung von 1793 (Artikel 21) verkündet wurde, und zwar aufgrund des Prinzips, daß «die öffentlichen Hilfeleistungen eine geheiligte Schuldigkeit» sind.

⁶ Michael McGiffert (Hg.), *Puritanism and the American experience* (Addison-Wesley publishing Company, Mass., 1964).

⁷ *Eglise et chrétiens dans la II^e Guerre mondiale* (Lyon 1978) 362f.

⁸ Hébert Roux, *De la désunion vers la communion. Un itinéraire pastoral et œcuménique* (Paris 1978) 225f.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel