

Um die Religionsfreiheit

Zur Diskussion des Konzils

Hans Wulf SJ

Niemand, der die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit den Mächten und Ideen des Liberalismus im 19. Jahrhundert kennt, wird darüber verwundert sein, daß das Problem der Religionsfreiheit auf der dritten Sitzung des zweiten Vatikanischen Konzils aufs heftigste diskutiert worden ist. Konservative Konzilsväter und ihre Theologen machten den Fortschrittlichen den Vorwurf, sie nähmen die Beweise in dieser Sache vor allem aus der modernen personalistischen Philosophie und einem säkularisierten Staatsverständnis, weniger aus der Lehre der Kirche; ja, sie hätten ihre, der Kirche, Tradition ins Gegenteil verkehrt. Denn Religionsfreiheit als ein Recht, nach dem eigenen Gewissen zu leben, auch wenn es in religiöser Hinsicht irrt, und die eigene (auch irrige) Religion öffentlich zu bekennen, könne es nach katholischer Glaubensüberzeugung nicht geben. Dem Andersgläubigen sei allerdings unter Umständen aus streng sittlicher Verpflichtung Toleranz zu gewähren.

Diese Väter scheinen, zumal unter Zugrundelegung der kirchlichen Tradition des 19. Jahrhunderts, recht zu haben. In diesem Jahrhundert mußte sich die Kirche bekanntlich mit einem aufklärerischen Liberalismus, der betont und kämpferisch antiklerikal, antikirchlich und sogar antichristlich war, auseinandersetzen. Das geschah leider aufs Ganze gesehen rein negativ¹. Man setzte sich nicht eigentlich unterscheidend-kritisch mit den Ideen von 1789 auseinander; man blieb den alten Ideen und feudalen Institutionen, dem Bündnis von Thron und Altar verhaftet, dachte konservativ und handelte zunächst und auf weite Strecken restaurativ. So schrieb Gregor XVI. in seiner Enzyklika „Mirari vos“ (1832): „Aus der Quelle dieser verderblichen Gleichgültigkeit (gemeint ist der religiöse Indifferentismus der Aufklärer) fließt jene törichte und irrige Meinung – oder besser jener Wahnsinn, es solle für jeden die Freiheit des Gewissens verkündet und erkämpft werden. Diesem seuchenartigen Irrtum bereitet den Weg jene übervolle und maßlose Freiheit der Meinungen, welche zum Schaden der kirchlichen und bürgerlichen Sache sich weitherum verbreitet. Dabei gibt es manche, die mit größter Unverschämtheit behaupten, daß die Religion aus ihr gewisse Vorteile ziehe.“² Mit diesen und ähnlichen kirchlichen Dokumenten der damaligen Zeit begründete die konservative Gruppe ihre Meinung und warf so ihren Gegnern Unkirchlichkeit vor.

¹ R. Aubert, Der Syllabus, in dieser Zschr. 175 (1964/65), 1 ff.

² Zitiert nach Marmy, Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau (Freiburg/Schweiz 1945) Nr. 16.

Der gemeinsame Ausgangspunkt

Der konservativen wie der fortschrittlichen Gruppe ist ein und dasselbe in der Offenbarung begründete Menschenverständnis zu eigen. Beide verstehen den Menschen als ein Geschöpf Gottes, das ursprünglich zur unmittelbaren Teilnahme am göttlichen Leben berufen wurde, sich in der Sünde dieser Berufung versagte, durch die erlösende und heiligende Tat Christi aber das anfängliche Gottesverhältnis der Substanz nach wiedergewann, ein Verhältnis, das sich, den Anfang überbietend, „wunderbarer erneuernd“ sagt die Liturgie, im endzeitlichen Zustand des himmlischen Lebens vollenden soll. Auf dieses Leben hin ist jeder Mensch unterwegs. Darauf bezieht sich, trotz und in aller Sündhaftigkeit des menschlichen Daseins, seine begnadete Existenz, daraufhin ist er in seiner Ur-Dynamik ausgerichtet.

Diesem auf Gott hin bezogenen menschlichen Leben sind jene sittlich-religiösen, durch die Offenbarung Gottes in Christus erhellten und von der Kirche verbindlich verkündigten Normen mitgegeben, die der Freiheitstat des einzelnen vorgegeben und aufgegeben sind. Die sittlich-religiöse Ordnung ist demnach im von Gott geschaffenen und begnadeten Sein verwurzelt und von daher objektiv-inhaltlich bestimmt. Erkannt werden die vorgegebenen Normen im Gewissen des einzelnen, in jenem in der Freiheitserfahrung des Menschen sich aktuiierenden und in seiner Personmitte wurzelnden begnadeten Organ, in der sich der Mensch seiner sittlich-religiösen Verantwortung hinsichtlich seiner Selbstverwirklichung konkret bewußt wird. Dem eindeutigen und sicheren Spruch des Gewissens ist unbedingt zu folgen³. Dieses hat sich allerdings streng am Gesetz der Sache selbst zu orientieren. Die Ordnung des Sittlich-Religiösen ist demnach in der Einheit zweier aufeinander bezogener Momente konstituiert, der objektiv-inhaltlichen Norm und des persönlich-subjektiven Gewissens. Damit ist grundsätzlich die Front gegen jeden „Subjektivismus“ und „Relativismus“ des Sittlichen, also auch gegen jeden religiösen „Indifferentismus“ bezogen. Die Pflicht, dem Spruch des an die sittlichen Normen gebundenen Gewissens zu folgen, auch wenn es einzelne dieser Normen schuldlos verfehlt, bedingt das Recht, und damit den Freiheitsraum, in keinem Fall gegen diesen Gehorsam handeln zu müssen, ja diesem Spruch gehorsam sein zu dürfen, soweit dadurch nicht die Rechte Dritter oder einer Gemeinschaft verletzt werden.

Religionsfreiheit ist Gewissensfreiheit in bezug auf die religiöse Dimension des menschlichen Lebens und schließt so notwendig einen sichtbaren und sozialen Aspekt ein. In der „Erklärung über die Religionsfreiheit“, die in der dritten Sitzungsperiode dem Konzil vorgelegt worden ist, wird ausdrücklich nur die innermenschlich-soziale Seite dieser Freiheit behandelt. Man wollte offenbar jeden Schein von „Indifferentismus“ in dieser Sache vermeiden. Das Problem entsteht nun dadurch,

³ Thom. Aq. 2 1 q 19 a 5 ad 2; 2 2 q 60 a 4 ad 2; De ver q 17 a 4 ad 1.

daß die objektiv-normative und die persönlich-subjektive Seite des Sittlich-Religiösen ohne Schuld des einzelnen auseinanderfallen können und es so den Gewissensirrtum gibt. Nicht streitig ist es hinsichtlich einer solchen Situation, daß jeder moralisch verpflichtet ist, seinem eigenen Gewissen zu folgen, strittig allein ist es, ob die moralische Verpflichtung auch dem schuldlos irrenden Gewissen zu folgen, ein persönliches Recht derart begründet, daß diesem im Bereich des Öffentlichen und Gesellschaftlichen eine Pflicht entspricht. Anders formuliert: Eignet der objektiven Ordnung ein Vorrang vor der subjektiven des persönlichen Gewissens oder umgekehrt? An der Beantwortung dieser Frage entscheidet sich die rechtliche Seite der Religionsfreiheit.

Die normativ-objektive Betrachtung des Problems

Die konservative Gruppe schaut fast ausschließlich auf die der Freiheit des Menschen vorgegebene und ihn verpflichtende objektive Ordnung und behauptet, nur wer ein richtig informiertes Gewissen habe, könne im eigentlichen Sinn ein Recht auf Religionsfreiheit besitzen. Nur ein solcher habe für sich selbst und für seine religiöse Gemeinschaft ein Recht, von jedem privaten und öffentlichen Zwang hinsichtlich der Ausübung seiner Religion frei zu bleiben. Dieses Recht komme demnach nur, weil allein objektiv und subjektiv in der religiösen Wahrheit seiend, dem katholischen Christen und der katholischen Kirche zu und eben nicht den Nicht-Katholiken. Denn ein subjektives Recht könne es nur geben, weil und wenn es in der objektiven, in der Sache selbst ruhenden Rechtsordnung gründe. Nur im Umgreifenden einer solchen Ordnung könne der einzelne ein Rechtssubjekt sein. Wer anders dächte, würde Wahrheit und Irrtum gleichsetzen und in der Praxis nur Verwirrung und Unordnung stiften. Mit diesem Argument lehnt z. B. Kardinal Ottaviani das Recht auf Religionsfreiheit für den religiös Irrenden ab: „Gleich wie man in allem die Wahrheit suchen muß, so vor allem in den göttlichen Dingen; und gleich wie es eine Sache der Unverständigen ist, die Wahrheit mit dem Irrtum gleichzusetzen, ebenso (unverständlich wäre es) die irrigen Religionen und die wahre für gleich zu halten.“⁴ Mit solchen Sätzen wird selbstverständlich nicht die allgemein angenommene kirchliche Lehre angetastet, daß man auch dem schuldlos irrenden Gewissen folgen müsse. Diese Ansicht wird sich selbstverständlich auch für die Tolerierung des religiösen Irrtums einsetzen oder genauer: des irrenden Menschen, auch sofern er irrt. Eine solche Toleranz duldet unter Umständen auch einen in der Öffentlichkeit und mit angemessenen Methoden verbreiteten Irrtum. Sie bejaht aber nicht ein Recht des Irrenden, sondern leugnet es ausdrücklich. Rechte wären in der Tat ja nicht nur zu tolerieren, sondern von jedermann zu respektieren.

⁴ Institutiones Juris Publici Ecclesiastici (Rom 1936) II. 268, 3.

Grenze der in diesem Sinn tolerierten Religionsfreiheit ist für die Konservativen das konkrete Gemeinwohl einer staatlich verfaßten Gesellschaft. Dieses verlangt vor allem den Schutz, die Förderung und unter Umständen das Aufeinanderabstimmen der Rechte aller. Um den Mißbrauch des Gemeinwohltitels durch seine Identifizierung mit einer willkürlich gesetzten „Staatsräson“, z. B. totalitärer Mächte, nach Möglichkeit zu verhindern, wird – im Unterschied zum ersten – im neuen konziliaren Vorschlag als Grenze der Religionsfreiheit die fundamentale Verletzung des Ziels der Gesellschaft, d. h. die Verletzung „des Gesamts jener Bedingungen des sozialen Lebens, die dem Menschen zur volleren und leichteren Erfüllung seines eigenen Wesens und zur Achtung der allen Menschen von Gott verliehenen unabdingbaren Rechte helfen“, genannt. Allerdings geht die konservative Gruppe hier noch entschieden weiter. Sie ist der Ansicht, daß auch der Staat als solcher und mit seinen Mitteln den rechten Glauben verteidigen und zu fördern habe. Sie vertritt klar die These, daß nur im „Glaubensstaat“, selbstverständlich nur des rechten Glaubens, die gottgewollte Ordnung verwirklicht werde. Zusammenfassend kann gesagt werden: Glaubensfreiheit als unter Umständen tolerierte Freiheit wird bejaht; es wird aber verneint, daß sie auch vom Irrenden rechtens zu fordern sei. Diese Lehre befindet sich im Einklang mit der von Leo XIII. im Rundschreiben „*Libertas praestantissimum*“ (1888) dargelegten Lehre: „Obgleich sie (die Kirche) nur der Wahrheit und Sittlichkeit Rechte zuerkennt, so hat sie doch nichts dagegen, daß die öffentliche Gewalt etwas duldet, was der Wahrheit und Gerechtigkeit zuwiderläuft, wenn es sich darum handelt, ein größeres Übel zu verhindern oder ein wahres Gut zu erlangen oder zu schützen. Selbst der unendliche, gütige Gott, der alles kann, duldet in seiner weisen Vorsehung manches Übel in der Welt, teils damit nicht größere Güter verhindert werden, teils damit nicht noch größere Übel entstehen.“⁵

Die personal-subjektive Betrachtung des Problems

Gemeinsam ist für die Gruppe der „Traditionalisten“ wie der „Fortschrittlichen“ in der Diskussion über die Religionsfreiheit der Ausgangspunkt: Der Mensch wird als Geschöpf und Ebenbild Gottes verstanden, dem er sich selbst aus Gnade geschenkt hat. Die Akzente in diesem gläubigen Verständnis vom Menschen werden aber jeweils verschieden gesetzt. Für die „objektivistisch“ denkende Gruppe ist der Mensch sozusagen nur ein, wenngleich das entscheidende Moment in einer ihn umgreifenden gottgesetzten Schöpfungs- und Gnadenordnung; für die „subjektivistisch“ denkende ist er vorbetont Person, die als solche der Welt gegenübersteht und diese auf sich bezieht. Der Mensch ist ein (relativ) in sich selbst stehendes, um sich selbst wissendes, über sich selbst in Freiheit verfügendes Subjekt. Er ist als

⁵ Zitiert nach Marmy Nr. 125.

Mensch unter Menschen jene Mitte, von der her die Welt als eine menschliche entworfen wird. In der Gestaltung einer solchen Welt, die als geschichtliche und naturale der Freiheit des einzelnen vorgegeben ist, wird der Mensch wachsend er selbst. Seine ihm überantwortete Existenz hat er gemäß dem Spruch seines eigenen Gewissens, das nicht etwas am Menschen, sondern Moment seiner Personmitte selber ist, zu realisieren. So und nur so übernimmt er die auf Gott hin ausgerichtete Dynamik seines „Herzens“, öffnet sich ihm darin und gewinnt von ihm her die übernatürliche Fülle seines Seins. Das gilt auch noch von jenen Taten, die aus einem schuldlos irrenden Gewissen gesetzt sind. Diesen Sachverhalt deutete Kardinal Bea so: „Der in gutem Glauben Irrende will persönlich das Sittengesetz erfüllen und erfüllt es auch wirklich und damit den Willen Gottes, wenn auch nur einschlußweise und nur so, wie es ihm konkret möglich ist, d. h. nach dem Urteil seines Gewissens, das er sich nach besten Kräften gebildet hat und darum nach einem guten Gewissen, auch wenn die Urteile dieses Gewissens objektiv falsch sind.“⁶

Der moralischen Verpflichtung, dem eigenen Gewissen zu folgen, entspricht ein Recht des so gewissensmäßig Handelnden auf dieses Handeln. Es ist ein subjektives, ein persönliches, ein unabdingbares und allgemeines Menschenrecht, das sich auch, wenngleich unter der Berücksichtigung des Gemeinwohls, greifbar im zwischenmenschlichen Bereich auswirken muß und darf. Von daher gehört die Religionsfreiheit zu den fundamentalsten Menschenrechten, deren Nichtanerkennung schweres Unrecht in der objektiven Rechtsordnung wäre. Die Gruppe der fortschrittlichen Konzilsväter weiß sich in ihrer Ansicht durch Johannes XXIII. bestätigt, der in seinem Rundschreiben „Pacem in terris“ (1963) erklärte: „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen.“⁷ Mit Recht bezeichnet A. Ebner diesen echten Lehrfortschritt mit dem Satz: „Von der Toleranz zur religiösen Freiheit.“⁸

Diskussion der Argumente

Um in der gewiß nicht unproblematischen Frage der Religionsfreiheit zu einem richtigen Urteil zu kommen, wollen wir die Beweisführung beider Parteien bezüglich ihres geistesgeschichtlichen und theologischen Hintergrundes prüfen. Die konservative Gruppe versteht sich in der Sache Religionsfreiheit zunächst als Verteidi-

⁶ A. Bea, Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gemeinschaft, in dieser Zschr. 173 (1963/64), 321 ff.

⁷ Herder-Bücherei 156, 90. Über die Worte: „ad rectam conscientiae suae normam“, entstand ein Disput. Ist das Wort „recta“ in einem objektiven Sinn zu deuten oder im Sinn von „sorgfältig“ gebildet, also auch von einem Gewissen, das auf die Wahrheit der Sache hinzielt und diese trotzdem schuldlos und unüberwindlich verfehlen kann? Die zweite Deutung scheint allein der Intention des Papstes zu entsprechen. Das geht aus dem Zusammenhang des Textes hervor, in dem es um die allgemeinen Menschenrechte geht. Dazu kommt noch, daß hier ganz offenbar auf Artikel 18 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) der UNO angespielt ist, in der als Subjekte allgemeiner Menschenrechte nicht nur Menschen eines objektiv-richtig gebildeten Gewissens gemeint sind.

⁸ Orientierung 28 Nr. 18, 202.

gerin der kirchlichen Tradition und kann sich mit einigem Recht auf jene Dokumente berufen, in denen sich das Ergebnis der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts niedergeschlagen hat. Die „Fortschrittlichen“ wandten dagegen ein, diese Dokumente seien sehr sorgfältig, nämlich unter Berücksichtigung der bestimmten Adressaten mit ihren weltanschaulichen und politischen Tendenzen in einer einmaligen historischen Stunde, auf ihren eigentlichen überzeitlichen Lehrgehalt hin zu prüfen. Sie bezögen sich vorwiegend auf die sachlich-objektive Seite des Problems, auf die Notwendigkeit, das Gewissensurteil am Gesetz der Sache, hier an der gottgesetzten Ordnung, zu bilden. Es würde darin vor allem – und das mit vollem Recht – jeglicher religiöse Indifferentismus verworfen. Dem ist nur zuzustimmen. Selbst ein so entschiedener Verteidiger des Syllabus wie Florian Riess äußerte schon vor fast 100 Jahren hinsichtlich der Deutung dieses Dokuments: „Zuerst muß man genau wissen, in welchem Sinn ein Satz verdammt ist, und hier genügt es häufig nicht, bei dem natürlichen Wortsinn stehen zu bleiben, sondern man muß auf die Quelle, aus welcher die verdamnte Lehre geschöpft ist, zurückgehen . . . Hat man die Bedeutung der verdamnten Sätze erforscht, so ist der erste Schritt, die Erkenntnis, in welchem Sinne sie von der Kirche verurteilt sind, möglich. Ist dieser festgestellt, dann läßt sich der zweite Schritt tun zur Ermittlung der entgegenstehenden Kirchenlehre.“⁹ Mit anderen Worten: Die historische Sicht ist für die Erklärung immer zu beachten. Die grundsätzliche Maxime ist zumeist in einer geschichtlich bedingten und begrenzten Aussage eingeschlossen und kann oft nur unter Schwierigkeiten ans Licht gebracht werden.

Überdies ist es notwendig, die genauere theologische Wertung der angeführten Dokumente zu bedenken. Gewiß weiß man theoretisch, daß es sich hier nicht um unfehlbare, weil letztinstanzliche Lehraussagen der Kirche gehandelt hat; im praktischen Argumentationsverfahren vergißt man das aber zu leicht und läßt keine Diskussion über die glaubensmäßige Gültigkeit der als theologischen Beweis beigebrachten Sätze mehr zu. Man sollte ruhig zugeben, daß sie auch objektiv Irriges enthalten. Endlich sollte man sich darüber freuen, daß es einen echten Lehrfortschritt in der Kirche gibt, in ihr, die als geschichtliche Gemeinschaft wesensnotwendig nur in der Geschichte in wachsender Ausdrücklichkeit auch erkenntnismäßig zu sich selber kommt.

Als zweites Argument gegen die Meinung der Fortschrittlichen brachten die Konservativen den Satz vor, daß das Recht auf Religionsfreiheit auch für die objektiv Irrenden den schlechthinigen Unterschied von Wahrheit und Irrtum aufhebe. Der Irrtum könne keine Rechte haben. Auf diese Argumentation hat schon vor Jahren Max Pribilla überzeugend geantwortet: „Religionsfreiheit, recht verstanden, besagt nicht Schutz des Irrtums – der Irrtum als solcher verdient keinen Schutz, da er in sich etwas Verkehrtes ist –, sondern Schutz des irrenden Menschen,

⁹ Stimmen aus Maria Laach 1 (1865) 110.

der nicht gehindert werden soll, nach seinem Gewissen Gott zu dienen. Auch das irrende Gewissen legt Pflichten auf und verleiht dementsprechend Rechte.“¹⁰ Es ist leicht einzusehen, daß nur eine Person Rechtssubjekt ist und sein kann, nicht aber die Abstraktion einer logischen Wahrheit oder eines logischen Irrtums. Damit aber entfällt die Grundlage der dargelegten Argumentation der Konservativen. Man wird auch bedenken müssen, daß es nach der Lehre der Kirche immer schon verboten war, jemand zur Taufe zu zwingen oder ein Kind ohne Erlaubnis der Eltern zu taufen. Diese Lehre schließt aber die Lehre von der Religionsfreiheit ein und ist ohne diese nicht verständlich¹¹.

In ihrer Beweisführung, die um des Gemeinwohls von Kirche und Staat willen den religiösen Non-Konformisten das Recht auf Glaubensfreiheit bestreitet, fließen zwei Momente zusammen, ein geschichtliches und ein theologisch-soziologisches. Die Ansicht, daß allein im „Glaubensstaat“ die gottgewollte Ordnung verwirklicht werde, hat zunächst einen klar erkennbaren historischen Grund. Sie wurzelt in einer ursprünglich heidnischen Vorstellung. Im Römischen Reich war bekanntlich der öffentlich-rechtliche Kult eine Sache des Staates. Die Weigerung, an diesem Kult teilzunehmen, war somit folgerichtig ein Staatsverbrechen. (Nur die Judenschaft war von der Verpflichtung, am Staatskult teilzunehmen, ausgenommen und in dieser Hinsicht privilegiert.) Man meinte, die politische Einheit fordere die religiöse, und umgekehrt sei von Staats wegen die religiöse Einheit zu schützen. Im „christlich“ gewordenen Imperium Romanum wurde dann unter Theodosius I. der katholische Glaube im Jahr 380 offizielle Reichsreligion, die Kulte der Heiden wurden verboten und ihre Tempel gewaltsam geschlossen. Die so auch rechtlich geforderte Einheit von Staat und Religion wurde wie selbstverständlich auch im Mittelalter übernommen. Sie spiegelt sich in der polaren Einheit von Sacerdotium und Imperium wieder. Zu Beginn der Neuzeit, im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation, wurde die Forderung nach Einheit von „Thron und Altar“ keineswegs aufgegeben. Nach dem Augsburger Religionsfrieden galt der bekannte Satz: „cuius regio, eius religio“. Man war gerade im Luthertum der Ansicht, daß auch die politische Obrigkeit für die Einhaltung der Zehn Gebote im öffentlichen Leben zu sorgen habe, daß ihr – wie man sagte – die „custodia utriusque tabulae“ von Gott her eigne. Die Reichsstände hatten in gewissem Sinn „Kirchenhoheit“, die im Summepiskopat der Fürsten in den evangelischen Landeskirchen ihren Gipfel erreichte. Von daher verstehen wir, wie der Jurist Samuel Pufendorf († 1694) eine Kirchenrechtstheorie entwickeln konnte, nach der die oberste Kirchenleitung zu den Hoheitsrechten des Staates gehörte. Das war natürlich im Raum der katholischen Kirche nicht möglich. Und doch wurde auch in ihr der „Glaubensstaat“ als „These“, d. i. als die normale gottgewollte Ordnung, angesehen¹². Noch Leo XIII.

¹⁰ M. Pribilla, Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz, in dieser Zschr. 144 (1948/49) 27 ff.

¹¹ Denzinger-Schönmetzer, Ind. syst. K 4 cc.

¹² Vgl. A. Hartmann, Toleranz und christlicher Glaube (Frankfurt 1955).

konnte in „*Libertas praestantissimum*“ (1888) so lehren: „Deshalb muß die bürgerliche Gesellschaft als Gesellschaft Gott als ihren Vater und Urheber anerkennen und sich seiner Macht und Oberherrlichkeit in Ehrfurcht unterwerfen. Ein gottloser Staat oder, was schließlich auch auf Gottesleugnung hinausläuft, ein Staat, der, wie man sagt, gegen alle Religionen gleichmäßig wohlwollend gesinnt ist und allen ohne Unterschied die gleichen Rechte zuerkennt, versündigt sich gegen die Gerechtigkeit wie gegen die gesunde Vernunft. – Da im Staate notwendigerweise Einheit im religiösen Bekenntnis bestehen muß, so hat er sich zu der Religion zu bekennen, welche die einzig wahre ist; diese ist, namentlich in katholischen Staaten, nicht schwer zu erkennen, da an ihr die Merkmale der Wahrheit hervorleuchten. Diejenigen, die an der Spitze des Staates stehen, müssen demnach diese Religion erhalten und beschützen, wenn anders sie in kluger und nützlicher Weise das Wohl aller Bürger . . . fördern wollen. Die öffentliche Gewalt ist zum Wohle der Untertanen eingesetzt: und wenn sie auch zunächst die Aufgabe hat, die Bürger der irdischen Wohlfahrt des Lebens entgegenzuführen, so soll sie doch nicht die Erlangung jenes höchsten und letzten Gutes, in dessen Besitz die ewige Seligkeit des Menschen besteht, erschweren, sondern erleichtern; das können sie aber nicht, wenn sie die Religion vernachlässigen.“¹³

Hier sind alle theologischen Gründe und ihre Konsequenzen bezüglich des objektiven Vorrangs des geschichtlich überlieferten „Glaubensstaates“ genannt: Gesellschaft und Staat gründen in Gottes Schöpfung. Dieser Ur-Sachverhalt ist auch vom Staat als Staat, als politisch organisiertem Gemeinwesen, anzuerkennen. Er hat sich deshalb zu Gott gemäß der wahren, der katholischen Religion, die leicht als wahre erkannt werden kann, zu bekennen. Er hat diese Religion zu schützen und zu fördern. Und zwar einmal um des eigenen irdischen Gemeinwohls willen und dann auch im Dienst am endzeitlichen Heil seiner Bürger. Aus diesen Gründen hat die objektiv-wahre Ordnung und die in ihr wurzelnde Norm den Vorrang vor dem subjektiven Gewissen. Der objektiv-gültigen rechtlichen Ordnung hat sich der einzelne zu beugen; gegen diese gibt es kein subjektives Recht, wohl unter Umständen den verpflichtenden Spruch des möglicherweise irrenden Gewissens.

Die fortschrittlichen Konzilsväter wenden gegen diese Doktrin ein: Es werde bei den Konservativen hauptsächlich mittels abstrakter Prinzipien argumentiert und deduziert, und zwar in der theologischen Voraussetzung, als befände man sich in einer Welt, die trotz der Sünde im wesentlichen unversehrt geblieben sei, in einer heilgebliebenen Schöpfungsordnung, der aus Gottes Gnade die übernatürliche Dimension beigelegt sei. In Wirklichkeit gebe es aber einen solchen Zustand nicht. Der geschichtliche Raum des Menschen sei in all seinen Bereichen, auch in dem wegen der Einheit von Schöpfungs- und Gnadenordnung immer und notwendig anwesenden naturalen, zutiefst durch die Sünde verwundet worden. Der Mensch

¹³ Zitiert nach Marmy Nr. 111/12.

lebe hier und heute in einem „Interim“ zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi, zwischen seiner Epiphanie und Parusie, im Schnittpunkt der immer noch währenden alten sündigen und der neuen heilen Weltzeit. In dieser Situation sei es aber keineswegs leicht, die wahre Religion und die Kirche, die diese repräsentiert, zu erkennen. Die ausdrücklichen Christen und die Menschen der Kirche würden immer zur „kleinen Herde“ gehören. Von daher sei nicht die im Glauben geeinte Gesellschaft konkret der Normalfall, nicht die Gesellschaft als ein „Corpus Christianum“, sondern die auch weltanschaulich pluralistische Gesellschaft, die sich zudem heute politisch in Demokratien organisiert habe. Und so sei der „Glaubensstaat“, dem geschichtlich ein obrigkeitsstaatliches Denken zugrunde liege, tatsächlich nicht die normative Gestalt des Staates, sondern der Staat, in dem die Glaubensfreiheit als Recht aller Bürger gefordert und gefördert werde.

Dazu komme noch, daß in der konkreten Ordnung der Dinge – nach Gottes Willen – die Kirche, und sie allein, mit ihren Mitteln die Menschen religiös zu einen und auf Gott hin, den sie in Wort und Sakrament vermittele, auszurichten habe. Der Staat sei an sich nicht mehr aus eigener Vollmacht Subjekt der Gottesverehrung, wenngleich er sich unter Umständen, nämlich dann, wenn er dem Willen der Bürger entspreche, in den Akt der Gottesverehrung der Kirche hineingeben könne.

Von da aus müsse man den grundsätzlichen Vorrang des subjektiven Rechts vor dem objektiven erkennen und anerkennen. Der Mensch ist als Person ursprünglicher und einziger Träger von Rechten, und er kann deswegen das Gerechte, d. h. das ihm hier und jetzt rechtens Zukommende, von den anderen, die ihrerseits ebenfalls Rechtssubjekte sind, beanspruchen. Gerade darin, und nur darin, ist die objektive Rechtsordnung, das Rechtsgesetz, das die zwischenmenschlichen Beziehungen unter der Rücksicht des Rechts regelt, begründet. Nicht umgekehrt! Aus diesem Grunde hat im Konfliktfall das subjektive Recht den Vorrang vor dem objektiven, und darum ist das Recht auf Religionsfreiheit auch für das tatsächlich irrende Gewissen zu fordern, ein Recht, das nur durch die Rechte der Mit-Personen begrenzt werden kann.

Alle diese Überlegungen schließen den Konfliktfall keineswegs aus, sondern ein; der Zwiespalt zwischen der objektiv-normativen und subjektiv-personalen Seite im Bereich des Sittlich-Religiösen, zwischen dem Recht des einzelnen und dem Rechtsgesetz der Gemeinschaft ist immer möglich. Diese Problematik gründet in unserer auch noch von der Sünde bestimmten heilsgeschichtlichen Situation. Sie ist in dieser unserer Weltenstunde auf Hoffnung hin auszuhalten, daraufhin, daß sie erst durch das endgültige und unverhüllte Offenbarwerden des Heils entfällt.

Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ ist dem Konzil als Teil des Ökumenismus-Schemas vorgelegt worden. Als Begründung wird der Zusammenhang des ökumenischen Gesprächs unter den Christen mit der Frage der Religionsfreiheit genannt. Erzbischof Garrone von Toulouse hat mit Recht noch weitere Gründe,

die die Wichtigkeit dieser Frage für die Beziehung von Kirche und Welt heute erhellen, beigebracht: Das neue demokratische Verständnis vom Staat, das mittelalterliche Auffassungen und auch solche noch des 19. Jahrhunderts abgelöst habe, weiterhin die Notwendigkeit, in der konkreten Bestimmung des Gemeinwohls sich heute die ganze Welt, nicht nur einzelne Nationen vor Augen zu halten, eine Welt, die gerade in religiöser Hinsicht pluralistisch sei. Endlich machte er darauf aufmerksam, daß in neuer Weise der Subjektcharakter des Menschen, die unantastbare Würde der Person und ihres Gewissens, in den Blick gekommen sei. Doch auch abgesehen von diesen wichtigen Feststellungen, darf die Lage der Christen in den totalitären Staaten vor allem kommunistischer Prägung nicht vergessen werden. Sie fordert nachdrücklich Religionsfreiheit im Sinn der Konzilsvorlage.

ZEITBERICHT

Deutsche Jesuitenmission Bombay – Abrüstung – Französische Malerei des 19. Jahrhunderts von David bis Cézanne – Die „Retortenkinder“ Dr. Petruccis – Arbeitslosigkeit in Italien – Bischöfliche Initiative zur Agrarreform in Südamerika

Deutsche Jesuitenmission Bombay

Der bevorstehende Eucharistische Weltkongreß lenkt die Aufmerksamkeit der katholischen Welt auf das Erzbistum Bombay, das bei einer Ausdehnung von 65 500 qkm und einer Bevölkerung von rund 10 400 000 Einwohnern heute 248 300 Katholiken zählt. Das Gebiet um Bombay ist zum Teil altes Christenland. Franziskaner und Jesuiten hatten dort missioniert. Von 1720–1850 waren Karmeliten Apostolische Vikare. Im Jahr 1850 berief der Schweizer Kapuzinerbischof Anastasius Hartmann Schweizer und deutsche Jesuiten nach Bombay. Sie fanden bei ihrer Ankunft 50 000 Katholiken vor, die aber durch das sogenannte „goanesisches Schisma“ gespalten waren. Die meisten von ihnen waren portugiesischer Herkunft und nahmen es übel auf, daß der Heilige Stuhl das veraltete portugiesische Patronatsrecht aufgehoben hatte. Schließlich wurden die Portugal abhängenden Gemeinden der außerordentlichen kirchlichen Gerichtsbarkeit von Goa unterstellt; doch erschwerten die sich so ergebenden verschiedenen Jurisdiktionen die Seelsorge.

1854 wurde der deutschen Jesuitenprovinz das Apostolische Vikariat Poona und 1858 das Apostolische Vikariat Bombay übertragen: ein Gebiet von der Größe des damaligen Deutschen Reiches. Bischof Hartmann erwartete von den Jesuiten vor allem die Hebung des daniederliegenden