

Glaubwürdigkeitsgründe aus all seinen unabsehbaren Momenten synthetisch aufgebaut zu haben?

Wenn wir eine solche Frage angesichts der doch immerhin einigermaßen neuen geistigen Situation des Menschen von heute stellen, dann meinen wir natürlich nicht, es seien bisher in der traditionellen Schulfundamentaltheologie keine Elemente einer Antwort erbracht worden. Wir haben ja eben selbst auf einen solchen Ansatzpunkt in der Glaubensbegründung hinsichtlich der „Ungebildeten“ hingewiesen. Und gewiß gibt es noch viele andere. Aber die heutige Situation stellt eben doch die Frage schärfer, bedeutet eine allgemeinere Not und verlangt, daß man die Frage deutlicher sieht und sich um eine klarere, umfassendere und brauchbarere Antwort müht.

Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen

Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Wenig Themen des Zweiten Vatikanischen Konzils haben in der allgemeinen Öffentlichkeit, über den Kreis der Katholiken hinaus, so viel Beachtung gefunden wie die vom Sekretariat für die Einheit der Christen vorgelegte, aber noch nicht angenommene Erklärung über die Religionsfreiheit. Mit Spannung und innerer Bewegung wurden die Beratungen und das bislang wechselvolle Schicksal gerade dieses Textes verfolgt: Wird es endlich wirklich, so fragten und fragen viele, Katholiken und nichtkatholische Christen, Dissidenten und Atheisten, daß auch von der katholischen Kirche die Religionsfreiheit als Prinzip der rechtlichen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens anerkannt wird? Der Entwurf, wie er den Konzilsvätern in der dritten Sessio vorgelegt wurde, steht auf diesem Boden. Er spricht nicht mehr von Toleranz, sondern von „libertas religiosa“, von Religionsfreiheit, und versteht diese als ein wirkliches, in der Würde der menschlichen Person begründetes Recht zur privaten und öffentlichen Ausübung der Religion nach den Forderungen des eigenen Gewissens¹. Der Entwurf geht damit über die

¹ Inhaltsangabe im KNA-Sonderdienst zum Zweiten Vatikan. Konzil, Nr. 49 vom 25. 9. 1964, S. 8. – Vgl. dazu die Relatio des Bischofs de Smedt bei der Vorlage der Erklärung (als Kap. V des Ökumenismusschemas) in der Zweiten Sessio, abgedruckt bei J. Ch. Hampe. Ende der Gegenreformation (Stuttgart 1964) 296 ff., insbes. 299.

bisherige katholisch-kirchliche Doktrin nicht nur graduell, sondern prinzipiell hinaus.

Für die nichtkatholischen Christen und die nichtchristliche Welt wird gerade diese Erklärung der Prüfstein sein für die Glaubwürdigkeit der von Papst und Konzil immer wieder betonten brüderlichen Haltung und ökumenischen Gesinnung gegenüber den getrennten Christen. Die tiefe Enttäuschung, die die Vorgänge der letzten Woche der dritten Sessio hervorgerufen haben, zeigt, wie stark und weit gespannt gerade hier die Erwartungen sind².

I.

Die Frage der Toleranz und Religionsfreiheit ist der große Leidensweg der abendländischen Christenheit. Seit in der Reformationszeit die Glaubensspaltung Wirklichkeit geworden war, haben sich die Christen der verschiedenen Bekenntnisse jahrhundertlang gegenseitig das Recht auf freie Religionsausübung aberkannt und versucht, den weltlichen Arm des Staates und die Ordnung des Rechts dafür in Dienst zu nehmen. Man konnte sich nicht vorstellen, wie man – Rechtgläubiger und Ketzer, Protestant und Papist – weiter bei- und miteinander leben sollte; man glaubte sich verpflichtet, alle Mittel einsetzen zu müssen, um den Abfall vom wahren Glauben zu bestrafen und zu bekämpfen und die verlorene Einheit wiederherzustellen; die wahre Religion bildete ja selbst ein wesentliches Fundament der politischen Ordnung³. Der Konflikt zwischen religiöser Wahrheit und menschlicher Freiheit, der sich hier ergab, wurde immer wieder zugunsten der Wahrheit und gegen die Freiheit entschieden. Die Folge war ein Jahrhundert grauenvoller konfessioneller Bürgerkriege in Europa. Das Reich, Frankreich, die Niederlande, England, alle wurden im 16. und 17. Jahrhundert zum Schlachtfeld eines nicht endenwollenden politischen Kampfes um die religiöse Wahrheit⁴. Tausende und Aber-tausende verloren ihr Leben, Amt und Würden, Hab und Gut, wurden von Haus und Hof vertrieben, nur weil sie Gott so verehren wollten, wie es ihre Gewissensüberzeugung ihnen vorschrieb. Eine Instanz, die den Streit um die Wahrheit auto-

² Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf gab nach Abschluß der Dritten Sessio folgendes Kommuniqué heraus: „... Nachdem eine große Mehrheit der Konzilsväter sich für die Glaubensfreiheit eingesetzt hatte, hielt man die Zeit für gekommen, eines der schwierigsten Probleme in den Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den andern Kirchen lösen zu können. Daher sieht man die gegenwärtige Sitzungsperiode des Konzils mit tiefer Enttäuschung ohne Abstimmung über diese Frage enden. Eine große Ungewißheit über die Haltung der römisch-katholischen Kirche in dieser Angelegenheit bleibt zumindest vorläufig bestehen.“ (KNA-Sonderdienst, Nr. 100 v. 9. 12. 1964)

³ Dazu jetzt die sehr eingehende und unvoreingenommene Darstellung von Joseph Lecler SJ, *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*, Bd. 2 (Paris 1955) passim.

⁴ Die klassischen Darstellungen bei Moritz Ritter, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des 30jährigen Krieges*, Bd. 1–3 (Stuttgart 1889–1908; Neudruck Darmstadt 1962); Leopold Ranke, *Französische Geschichte*, Bd. 1 (Ausg. Andreas, Wiesbaden 1957); W. K. Jordan, *The development of religious toleration in England*, 4 vol. (London 1932–40); neuestens J. Lecler a.a.O. (Note 3), insbes. S. 6–135 (Frankreich), 136–209 (Niederlande), 282–364 (England); R. Schnur, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates* (Berlin 1962).

ritativ und verbindlich beenden konnte, war nicht vorhanden. Papst und Konzil, einstmals die obersten Instanzen der in sich einen Christenheit, waren selbst Partei des Kampfes geworden. Was blieb in dieser ausweglosen Lage anders übrig, als daß die politische Ordnung, wollte man überhaupt wieder zum Frieden kommen, begann, sich auf sich selbst zu stellen? Sie suchte ihren Grund und ihr Ziel, unabhängig von der religiösen Wahrheit, in der Begründung und Erhaltung von äußerem Frieden, öffentlicher Sicherheit und Ordnung, ja sie machte schließlich die Frage der anerkannten Religion – Staatsreligion, Parität oder Toleranz – selbst zu einer politischen, nicht mehr zu einer religiösen Angelegenheit.

Der Grundsatz „*cujus regio, eius religio*“, so wenig an Religionsfreiheit er zunächst enthielt, in der ausweglosen Situation der konfessionellen Bürgerkriege war er ein erster Schritt zu einer neuen Friedensordnung, die den Keim der Freiheit in sich trug. Denn war die Frage der anerkannten öffentlichen Religion nicht mehr eine Frage der Wahrheit, die keine Kompromisse duldet, sondern eine Frage der Politik, so war sie aus jener zerstörerischen Unbedingtheit entlassen, die in die konfessionellen Bürgerkriege geführt hatte. Sie war dann prinzipiell einer Regelung zugänglich, auch einer Regelung im Sinn der Ausgrenzung von Freiheitsräumen, der Toleranz und schließlich der Religionsfreiheit. In diesem Sinn hat sich, Stufe um Stufe und mit mancherlei Brechungen, die weitere Entwicklung vollzogen. Die Religionsfreiheit war, angesichts der Ausschließlichkeitsansprüche der widerstreitenden Religionsparteien, nur über den *Staat* und seine politische Entscheidungsgewalt zu erreichen, und sie ist auch als staatlich gewährleistetes und geschütztes Freiheitsrecht nach einigen Vorstufen schließlich im 19. Jahrhundert Wirklichkeit geworden⁵. Damit sei nicht bestritten, daß sie auch von Seiten des Staates selbst, dem einmal anerkannten Prinzip zuwider, wieder in Frage gestellt wurde, wie etwa im Kulturkampf in Deutschland und in der laizistischen Kirchengesetzgebung in Frankreich um die Jahrhundertwende.

So schmerzlich diese Erkenntnis sein mag: Die Religionsfreiheit, die heute auch den Christen weithin eine Selbstverständlichkeit ist, wird in ihrer Entstehung nicht

⁵ Zuerst als solches formuliert in der Virginia Bill of Rights von 1776, sect. 16; zurückhaltender, nur im Sinn der Anerkennung religiöser Toleranz im Rahmen der Gesetze, Art. 10 der *Déclaration des droits des hommes et des citoyens* v. 26. 8. 1789. Die französische charte constitutionnelle v. 1814 verlangt gleiche Freiheit und gleichen Schutz für jede Religionsausübung (Art. 1, Ziff. 5), erklärt aber zugleich im Zuge der „Restauration“ die katholische Religion zur Staatsreligion (ebd. Ziff. 6); die belgische Verfassung von 1831 garantiert Kultfreiheit und öffentliche Kultausbübung. In Preußen gewährte bereits das Religionsedikt von 1788 und das Allgemeine Landrecht von 1794 (§§ 1–6 II 11) volle persönliche Glaubens- und Gewissensfreiheit, für die anerkannten Religionsgesellschaften auch die öffentliche Kultfreiheit; die preuß. Verfassung von 1850, Art. 12, anerkannte volle Bekenntnis- und Kultfreiheit. In den Habsburgischen Ländern brachte das Toleranzpatent Josefs II. von 1781 für die beiden protestantischen und das griechisch-orthodoxe Bekenntnis eine qualifizierte private Religionsausübung, aber noch keine Kult- oder allgemeine Bekenntnisfreiheit. Die süddeutschen Verfassungen (Bayern, Baden, Württemberg) enthielten zunächst nur die Garantie der Gewissensfreiheit und gleiche Rechte für die drei anerkannten Religionen; im Zuge der Ereignisse des Jahres 1848 wurde in diesen und den meisten andern deutschen Staaten die volle Bekenntnisfreiheit eingeführt, die allerdings erst 1869 (!) gesetzlich für den ganzen Norddeutschen Bund bzw. das spätere Deutsche Reich zwingend vorgeschrieben wurde. In England erfolgte die Gleichstellung der Katholiken in den bürgerlichen Rechten 1832, während in Schweden noch 1859 sechs Frauen des Landes verwiesen wurden, weil sie katholisch geworden waren. Vgl. dazu A. Hartmann, *Toleranz und christlicher Glaube* (Frankfurt 1955) 270 f. Das staatliche Prinzip der Glaubens- und Religionsfreiheit setzte sich hier erst im 20. Jahrhundert voll durch.

den Kirchen, nicht den Theologen und auch nicht dem christlichen Naturrecht verdankt, sondern dem modernen Staat, den Juristen und dem weltlichen rationalen Recht⁶.

Freilich, der moderne Staat und die Juristen, die ihn formen halfen, mußten, damit dieser Weg zur Religionsfreiheit gegangen werden konnte, einen Preis zahlen. Bereits 1562, am Vorabend der Hugenottenkriege in Frankreich, hat der Kanzler des Königs von Frankreich, Michel de L'Hôpital, das Prinzip ausgesprochen, das für die neue Ordnung der Dinge schließlich bestimmend werden sollte und mußte: „Nicht darauf komme es an“, sagte er im conseil des Königs, „welches die wahre Religion sei, sondern wie man beisammen leben könne“⁷. Die staatliche und öffentliche Ordnung mußte weltlich werden, säkularisiert, sich ablösen von der Verankerung in der wahren oder überhaupt einer bestimmten Religion, wollte sie eine neue allgemeine, alle Bürger umgreifende und den nicht zu schlichtenden Streit zwischen den Konfessionen hinter sich lassende Grundlage finden. Die Religion konnte, vom Bauprinzip dieses Staates her gesehen, nicht mehr von Rechts wegen ein integrierender Bestandteil der politischen Ordnung sein. Der Staat als solcher erklärte sich gegenüber der religiösen Wahrheit neutral. Die Frage des religiösen Bekenntnisses wurde, prinzipiell gesehen, eine persönliche, ja schließlich private Angelegenheit des einzelnen Bürgers. Auch in diesem Sinn wurde die Religion „frei“ gegeben⁸.

Dieses Resultat mag, von der Wirksamkeit des christlichen Glaubens in der Welt her gesehen, zunächst als ein Verlust erscheinen. Aber es war die Wahrheit selbst, in der von ihren Vertretern erhobenen Forderung auf unbedingte äußere Durchsetzung unter Absehen von der Freiheit, die diesen „Verlust“ unausweichlich gemacht hatte, wenn die Menschen wieder zu Ruhe, äußerem Frieden, Sicherheit und Ordnung gelangen wollten. Man kann mit einigem Grund die Frage stellen, wie anders sich die Ordnung Europas und der moderne Staat hätten gestalten können, wenn sich die Vertreter der religiösen Wahrheit vor 400 Jahren zu jenem Grundsatz der Freiheit bekannt hätten, der heute bei den protestantischen Christen seit langen Jahren anerkannt ist und in der katholischen Kirche um seine endgültige Anerkennung ringt. Die Staatslenker und Juristen, die den modernen Staat als einen weltlichen, säkularisierten, religiös neutralen Staat erbauten, haben nur den Wechsel eingelöst, den die Theologen der Reformationszeit und des konfessionellen Bürgerkrieges auf sie gezogen hatten. *Silete theologi in munere alieno*,

⁶ Dies gilt es gegenüber manchen Versuchen, die historische Entwicklung zu verschleiern, deutlich auszusprechen. Wenn von der katholischen Naturrechtsdoktrin die Religionsfreiheit heute, nachdem sie sich über den Staat durchgesetzt hat, als natürliches Recht des Menschen, das unbedingt gilt, begründet wird, so hängt dies mit der Einschätzung der menschlichen Freiheit in der Naturrechtslehre seit der Erfahrung des modernen Totalitarismus zusammen. So sehr dies zu begrüßen ist, es handelt sich nicht um eine alte bewährte, sondern um eine neue Lehre.

⁷ Ranke, *Französische Geschichte*, 3. Buch a.a.O. 115.

⁸ Es handelt sich also um einen Teil der neuzeitlichen Emanzipationsbewegung: Die Religion wird aus dem Bereich des Staates in die „Gesellschaft“ und die Privatsphäre des Bürgers verwiesen, der Staat als solcher wird von der Religion „emanzipiert“. Vgl. dazu Eric Weil, *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit*. *Marxismusstudien*, 4. Folge (Tübingen 1962) 144–162.

schweiget, ihr Theologen, in diesem euch nicht zukommenden Amt, dies Wort des Völkerrechtslehrers Albericus Gentilis⁹ war ein Mahnruf und Aufschrei, der nicht aus einem Antiklerikalismus, sondern aus der Not des konfessionellen Bürgerkrieges geboren wurde. Auch das oft beschimpfte und mißverständene Wort des Thomas Hobbes „auctoritas non veritas facit legem“, die politische Autorität, nicht die Wahrheit schafft das Gesetz¹⁰, gehört in *diesen* Zusammenhang.

Die Leidensgeschichte des Toleranzproblems und der Religionsfreiheit führt uns damit zu einer prinzipiellen Frage. Was haben die Staatslenker und Juristen, die in dieser Weise am modernen Staat bauten, was haben alle diejenigen, die für die Religionsfreiheit eintraten und sie verwirklichen halfen, eigentlich getan? Haben sie nur gehandelt aus der Not des Augenblicks heraus, um einen irgendwie erträglichen *modus vivendi* zu finden, oder haben sie damit zugleich, vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen, etwas spezifisch Christliches getan? Das ist die große Frage, die auch hinter den Diskussionen auf dem Konzil steht und die Meinungen so leidenschaftlich aufeinanderstoßen läßt. Sie greift über den Bereich der Religionsfreiheit, an der sie sich entzündet, weit hinaus und betrifft prinzipiell das Verhältnis der Kirche und der Christen zur modernen, säkularisierten, primär auf die Freiheit des Individuums ausgerichteten Welt und ihren Ordnungsformen.

II.

Die traditionelle katholische Lehre, bis hin zur sogenannten Toleranzansprache Pius XII. von 1953, hat die Anerkennung der Religionsfreiheit oder, was auf dasselbe hinauslief, der Toleranz als Prinzip im Ergebnis immer abgelehnt. Sie geht dabei von dem Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit aus und von der These, daß der Irrtum an sich kein Recht hat gegenüber der Wahrheit. Nur besondere Gründe – „*graves causae*“ – im Hinblick auf das Gemeinwohl können es gestatten, daß dem Irrtum gleichwohl Existenz zuerkannt werde, dies aber niemals *de jure*, als Prinzip, sondern immer nur *de facto*, als Hinnahme eines Übels.

Das ist, im Grundsätzlichen, noch die gleiche Lehre wie zu Zeiten der Reformation und Gegenreformation. Auch in der Konzilsaula ist sie von etlichen Vätern, einer Minderheit allerdings, mit Nachdruck vertreten worden. Innerhalb dieser Lehre lassen sich freilich nicht unwichtige Abstufungen unterscheiden.

In ihrer krassen Form ist sie noch 1948 in der Zeitschrift „*Civiltà Cattolica*“ wie folgt vertreten worden¹¹:

„Nun muß die katholische Kirche, aus ihren göttlichen Prärogativen überzeugt, die einzig wahre Kirche zu sein, für sich allein das Recht auf Freiheit beanspruchen, da dieses Recht allein der Wahrheit, niemals dem Irrtum, zukommen kann. So wird sie zwar die

⁹ A. Gentili, *De jure belli* I, cap. 12.

¹⁰ *Leviathan*, Kap. 26.

¹¹ *Civiltà Cattolica* 1948, Bd. II, 33 (3. April 1948).

anderen Religionen nicht bekämpfen, aber sie wird verlangen, daß ihnen – mit gerechten und menschenwürdigen Mitteln – versagt wird, falsche Lehren zu verbreiten. Infolgedessen wird die Kirche in einem Staat, wo die Mehrheit katholisch ist, verlangen, daß dem Irrtum keine gesetzliche Existenz gegeben werde und daß den nichtkatholischen religiösen Minderheiten nur eine faktische Existenz ohne Möglichkeit der Propaganda gelassen werde. Wenn aber die konkreten Umstände die volle Anwendung dieses Prinzips nicht erlauben, ... dann wird die Kirche für sich größtmögliche Konzessionen verlangen. Zugleich wird sie genötigt sein, als geringeres Übel die gesetzliche Tolerierung anderer Religionsgemeinschaften anzunehmen. In einigen Ländern werden die Katholiken überdies gezwungen sein, selber die volle Religionsfreiheit für alle zu verlangen, wo sie im Grund allein das Existenzrecht hätten. In diesem Fall verzichtet die Kirche nicht auf ihre These, aber sie paßt sich der Hypothese an, d. h. der tatsächlichen Lage, von der das konkrete Leben nicht absehen kann.“

Soweit der Autor der *Civiltà Cattolica*¹². Seine Sätze sind kein Grund zur Entüstung, sondern eher zur Dankbarkeit. Die Sprache ist klar, der Gedanke ist nicht ohne innere Logik und nicht ohne Rückhalt an älteren Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts¹³. Ohne opportunistische Schönfärberei wird hier deutlich, welche Ergebnisse das Prinzip des Vorrangs der Wahrheit vor der Freiheit zeitigt, wenn es konsequent entfaltet wird.

Den grundsätzlich gleichen Standpunkt, wenn auch im Hinblick auf die Möglichkeit der Toleranz etwas abgemildert, vertritt der in der Leitung der Kirche an so hervorragender Stelle stehende Kardinal Ottaviani¹⁴. Prinzipiell, d. h. unter normalen Bedingungen in einem katholischen Staat, sei nichts so evident wie die Verpflichtung der Staatslenker, irrige Religionen zu verbieten. Für Ottaviani folgt das aus der Verpflichtung des Staates, die wahre Religion als seine Grundlage anzunehmen und nicht nur das materielle Wohl seiner Bürger, sondern auch ihr moralisches und geistliches Wohl zu fördern. Daher muß er das „so wichtige und kostbare Gut der wahren Religion“ verteidigen¹⁵. Alles andere, auch die Anerkennung der Religionsfreiheit, ist ein „novissimus liberalismus catholicus“, ein „neuer ka-

¹² Der Artikel ist ungezeichnet; nach einer Angabe von A. Ebner in der „Orientierung“ 28 (1964) 203 handelt es sich bei dem Autor um P. Cavalli. Sachlich im gleichen oder ähnlichen Sinn die bei A. Hartmann, *Toleranz und christlicher Glaube* (Frankfurt 1955) 217 ff. (Note 49, 50, 54) angeführten spanischen Autoren, ferner der Kardinal A. Ottaviani (s. weiter unten im Text). Von der These, daß die Freiheit eine Forderung der Wahrheit sei, dem Irrtum hingegen allenfalls Toleranz zukommen könnte, gingen auch etliche Konzilsväter aus, wie z. B. die Kardinäle Ruffini und Roberti und einige spanische und italienische Bischöfe.

¹³ Vor allem am Syllabus Pius' IX. von 1864, in dessen Nr. 77 und 78 die öffentliche Kultusfreiheit ausdrücklich verurteilt wird.

¹⁴ Vgl. A. Ottaviani, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, vol. II: *Ecclesia et status*, 4. vermehrte Aufl. (Rom 1960) 46–63, 63–77.

¹⁵ Ottaviani a.a.O. 46/47, 66/67. O. beruft sich verschiedentlich u. a. auf Äußerungen Leos XIII., der in seiner Lehre über das Verhältnis Kirche-Staat in der Tat am „katholischen Staat als These“ und den religiösen Pflichten des Staates grundsätzlich festgehalten und von der öffentlichen Duldung anderer Religionen nur als einem unter gewissen Umständen hinzunehmenden Übel gesprochen hat; vgl. die einzelnen Nachweise und ausführlichen Belegstellen bei Peter Tischler, *Die Staatslehre Leos XIII.* (München-Gladbach 1923) 187 ff.

Aufschlußreich ist, daß sich Ottaviani zur Begründung der These, daß die Religion ein Fundament des Staates und der Staat zum Dienst an der Religion verpflichtet sei, zunächst auf antike Autoren, insbesondere Cicero, stützt und dann argumentiert, daß das, was schon die Heiden erkannt hätten, um so mehr für die wahre Religion, d. h. den katholischen Glauben, gelten müsse. In dieser Argumentation werden der antike Polis-Kult, eine politisch-mythische Religion, und die christliche Offenbarung offenbar als generisch gleichartig angesehen.

tholischer Liberalismus“¹⁶. Auch Ottaviani spricht eine klare und offene Sprache: „Du sagst vielleicht“, heißt es in seinem zuletzt 1960 erschienenen Lehrbuch des Kirchenrechts, „die katholische Kirche braucht also zweierlei Maß und Gewicht. Denn wo sie selbst herrscht, will sie die Rechte der Andersgläubigen einschränken, wo sie aber eine Minderheit der Bürger bildet, verlangt sie gleiche Rechte wie die andern. Darauf ist zu antworten: In der Tat, zweierlei Gewicht und Maß ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum.“¹⁷

Die dritte Abstufung, das Prinzip ethisch eingeschränkt und dadurch in seiner Geltung relativiert, aber ohne es aufzugeben, bezeichnet die Toleranzansprache Pius XII., die ihrerseits auf der Lehre Papst Leos XIII. fußt. Die „Pflicht, sittliche und religiöse Irrtümer zu unterdrücken“, wird hier einer „höheren und allgemeineren Norm“ untergeordnet. Sie ist keine letzte Norm und steht nicht isoliert für sich. Gleichwohl wird aber diese Pflicht im Grundsatz noch als allgemeine, auch den Inhaber der staatlichen Gewalt bindende Norm festgehalten, so daß es „besonderer Verhältnisse“ und der Notwendigkeit, ein höheres Gut zu verwirklichen, bedarf, um von ihr abweichen zu können. Die entscheidenden Sätze lauten:

„Die Pflicht, sittliche und religiöse Irrtümer zu unterdrücken, kann also keine letzte Norm des Handelns sein. Sie muß höheren und allgemeineren Normen untergeordnet werden, die unter gewissen Verhältnissen erlauben, ja es vielleicht als den besseren Teil erscheinen lassen, den Irrtum nicht zu verhindern, um ein höheres Gut zu verwirklichen. Damit sind die beiden Prinzipien geklärt: 1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.“¹⁸

So sehr hier bestimmte Akzente anders gesetzt sind, auch gegenüber dieser ethisch gebundenen Fassung der Toleranztheorie besteht der von nichtkatholischen Christen vielfach erhobene Vorwurf, die katholische Haltung zur Toleranz sei letztlich opportunistisch¹⁹, doch wohl zu Recht. Der Andersgläubige oder Atheist, der etwa fragt, ob die Katholiken auch dann für religiöse Freiheit und Toleranz einträten, wenn sie die überwiegende Mehrheit im Staate darstellen und die Staatsgewalt fest in Händen haben bzw. der Staat ein traditioneller „katholischer Staat“ ist, erhält keine klare Antwort. Daß der Staat sich *prinzipiell* als ein Haus darstellen muß, in dem jeder Bürger gleiches religiöses Lebensrecht hat, auch der Irrgläubige oder der vom Glauben Abgefallene, einzig vorausgesetzt, daß er die staatliche Ordnung

¹⁶ Ottaviani a.a.O. 55/56. Der „liberalismus catholicus“ ist für Ottaviani nicht weniger gefährlich als der Indifferentismus. Zu seinen Vertretern zählt er an erster Stelle Jacques Maritain, ferner Yves Congar, Max Pribilla und J. C. Murray. „Paritas cultuum“ und die Anerkennung eines öffentlichen Status für alle Bekenntnisse begünstigen nach Ottaviani den Indifferentismus und bringen schließlich den Atheismus hervor (63 oben).

¹⁷ a.a.O. 72/73.

¹⁸ Zitiert nach Utz-Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 2, Nr. 3977 und 3978. Die Grundlage bei Leo XIII. in *Immortale Dei*, c. 54 (*Haec quidem*).

¹⁹ Opportunistisch hier nicht im Sinn eines taktischen Beliebens, sondern in dem Sinn verstanden, daß die Möglichkeit, unter gewissen Umständen die Intoleranz zu vertreten, offengehalten wird.

als solche anzuerkennen bereit ist, wird ja in der Toleranzthese Pius XII. trotz der Relativierung der traditionellen Theorie noch nicht anerkannt.

Was geschieht eigentlich in dieser traditionellen Toleranztheorie? Subjektstellung im Sinn des Rechts wird nicht dem Menschen als Person, sondern „der Wahrheit“, also einem abstrakten Begriff, zuerkannt. Der Mensch wird zum Objekt dieses abstrakten Wahrheitsbegriffs erniedrigt. Recht ist nicht mehr etwas, das dem Menschen als Menschen zukommt, als Ausfluß seines personalen Seins und zur Sicherung seiner personalen Freiheit, sondern dem Menschen, insofern und insoweit er in der religiösen und sittlichen Wahrheit steht. Insofern und insoweit er im Irrtum lebt, hat er prinzipiell kein Recht, sondern allenfalls – je nach den auf dem Spiele stehenden höheren Gütern – den Genuß staatlich gewährter Toleranz.

Diese Theorie kehrt damit den Gedanken jeden Naturrechts, sonst von der Kirche beharrlich geltend gemacht, in sein Gegenteil: Nicht mehr der Mensch hat Recht, aus seiner Natur und kraft seiner Würde, sondern die Wahrheit²⁰. Was aber heißt: „die Wahrheit“ hat Recht? Irdisch gesehen doch immer nur: diejenigen Menschen, die im Besitz der Wahrheit sind oder sich darin glauben, und die Instanz, die über die Wahrheit entscheidet. Wahrheit existiert ja im Bereich der irdischen Welt nicht abstrakt, als Wesenheit aus sich, sondern als Wahrheitsüberzeugung konkreter Menschen. „Die Wahrheit hat Recht“ besagt daher, konkret und in Anwendung auf die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens betrachtet: nur die Kirche als die Instanz, die konkret über die Wahrheit entscheidet, und diejenigen, die ihr angehören, haben Recht. Das aber ist keine Rechtstheorie, sondern eine Machttheorie, und sie ist prinzipiell sozial unverträglich.

Diese prinzipielle soziale Unverträglichkeit ergibt sich übrigens nicht erst aus ihren praktischen Konsequenzen, sondern schon aus der kirchlichen Lehre selbst. Denn die kirchliche Morallehre hat es seit langem – zumindest theoretisch – anerkannt, daß die letzte und höchste (subjektive) Norm für den einzelnen Menschen und sein Handeln das Urteil des eigenen Gewissens sei, auch dann, wenn dieses Gewissensurteil objektiv falsch und irrig ist. Auch das irrige Gewissen ist nach katholischer Lehre verpflichtende Instanz²¹.

Wenn dies aber gilt und zugleich die bisherige Toleranztheorie objektive Norm ist, so ergibt sich folgende Konsequenz: Jeder, der von der Wahrheit seines Glaubens oder seiner Weltanschauung ehrlich überzeugt ist, mag er sich dabei auch objektiv im Irrtum befinden, ist nach katholischer Lehre vor seinem Gewissen verpflichtet, jeder anderen Religion – dem Irrtum – an sich kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion zuzugestehen. Das bedeutet den Kampf in Permanenz

²⁰ Mit Recht weist Hans Barion, *Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form*, in: *Der Staat* 4 (1965) 166 darauf hin, daß die Freiheiten, die die Kirche für sich in Anspruch nimmt, wenn sie naturrechtlich begründet werden, immer nur – und zwar begriffsnotwendig – generische und nicht spezifische Freiheiten sein können, d. h. Freiheiten, die der typischen Gemeinschaft solcher Art zustehen und nicht bloß der katholischen Kirche. Die Berufung auf „göttliche Prärogativen“ der wahren Religion hebt daher das Naturrecht auf, ja zerstört es in sich.

²¹ Statt vieler Mausbach-Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, 8. Aufl. (1954) Bd. 1, 169 f.; P. Haering, *Das Gesetz Christi*, 2. Aufl. (1961) Bd. 1, 199–202.

oder bestenfalls, wenn die Machtverhältnisse sich stabilisiert haben, eine faktische Koexistenz. Jede Vermittlung auf einen wirklichen Frieden und auf ein vernünftiges Miteinanderleben von Menschen verschiedener Religion ist abgeschnitten, auch die Glaubens- und Missionsfreiheit der Katholiken in Ländern anderer Religion²². Es ist also gar nicht schwer, sich vorzustellen, wie Europa im 16. und 17. Jahrhundert in die konfessionellen Bürgerkriege hineingekommen ist.

Hat aber nicht die kirchliche Lehre seit je anerkannt, daß niemand zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf, und wird durch diesen Grundsatz nicht die sozial unverträgliche Konsequenz der traditionellen Toleranztheorie, in der Praxis zumindest, wieder aufgehoben? Der Anschein trügt. So sicher es ist, daß die Kirche diesen Grundsatz immer vertreten und verteidigt hat – in can. 1315 CIC ist er ausdrücklich festgelegt –, so wenig begründet er prinzipielle Toleranz oder Religionsfreiheit. Denn er bezieht sich nur auf die freie *Annahme* des (katholischen) Glaubens und schließt daher keineswegs aus, daß die Abkehr vom einmal angenommenen Glauben nicht in Freiheit möglich ist – eine Praxis, die vor allem im Mittelalter befolgt wurde, weil man davon ausging, daß die Annahme des Glaubens ein rechtsartiges Treueverhältnis (*fides*) begründe. Und ebenso wenig schließt er aus, daß für den *falschen* Glauben keine Kult- und Propagandafreiheit besteht. Dadurch wird ja der katholische Glaube nicht aufgezwungen, sondern nur der Irrglaube gehindert, sich kundzugeben und auszubreiten.

Betrachtet man die bisherige katholische Toleranztheorie in ihrem prinzipiellen Gehalt, nämlich daß die Wahrheit den Vorrang habe gegenüber der Freiheit und daß der Irrtum an sich kein Recht habe gegenüber der Wahrheit, so gleicht sie ziemlich genau der Toleranztheorie, die der moderne Kommunismus entwickelt hat und praktiziert. Genauer gesagt: Die Kommunisten brauchten nur die Prinzipien der hergebrachten katholischen Toleranztheorie für sich zu übernehmen und einseitig im Sinn der Intoleranz zu interpretieren, um eine legitimierende Grundlage für die von ihnen geübte Praxis der kontinuierlichen Religionsverfolgung ohne Blutvergießen und der Beschränkung der Glaubensfreiheit zu haben. Auf diesen Zusammenhang wird nicht um einer billigen Polemik willen hingewiesen, sondern um der Sache wirklich auf den Grund zu gehen.

Im Art. 124 der Verfassung der Sowjetunion von 1936 heißt es: „Allen Bürgern wird die Freiheit der Verrichtung religiöser Kulthandlungen und die Freiheit anti-religiöser Propaganda zuerkannt.“ Der Inhalt dieser Regelung ist klar: Der Irrtum des religiösen Aberglaubens hat gegenüber der Wahrheit des Atheismus kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. Der im Irrtum Befangene muß daran gehindert werden, falsche Lehren zu verbreiten, und hat daher keinen gesetzlichen

²² Hierauf hinzuweisen ist besonders deshalb geboten, weil oft die Auffassung vertreten wird, nicht die hergebrachte Toleranztheorie, sondern die Anerkennung der Religionsfreiheit gefährde die Missionsfreiheit der katholischen Kirche. Missionsfreiheit und Missions„recht“ den Staaten gegenüber läßt sich, wenn überhaupt, nur naturrechtlich, d. h. aber auf der Basis der Religionsfreiheit, nicht aber göttlich-rechtlich begründen; denn göttliches Recht verbindet ja schon von seinem eigenen Anspruch her nur die Glaubenden, vgl. auch Note 20.

Status, sondern nur, um des äußeren Friedens willen, die geduldete reine Kultfreiheit. Propagandafreiheit, volles Daseinsrecht kann nur die Wahrheit, d. h. der Atheismus, beanspruchen. Die Folgen in der Praxis sind bekannt²³. Mit bewegten Worten hat Kardinal König in der Konzilsaula auf diese Wirklichkeit in den atheistischen Ländern hingewiesen und die Konzilsväter aufgefordert, die öffentliche Meinung der ganzen Welt zu erregen, damit in jenen Völkern der anomale Zustand abgeschafft werde, „daß der Atheismus sich aller Privilegien erfreut, während die Religion überhaupt kein Recht besitzt“²⁴. So erregend und ungerecht dieser Zustand ist, die erschreckende Tatsache bleibt bestehen, daß die katholische Kirche hier vom Atheismus, der den Anspruch auf Wahrheit macht, nach denselben Prinzipien behandelt wird, die sie selbst in ihrer traditionellen Toleranztheorie für die Behandlung des Irrtums verkündet hat. Die Kirche muß es leidvoll erfahren, daß der Satz der Heiligen Schrift: „Was Ihr wollt, daß die Leute Euch tun, das sollt auch Ihr ihnen tun“ (Mt 7, 12), die Grundlage aller irdischen Gerechtigkeit und vielleicht einer der wenigen wirklich naturrechtlichen Sätze, sich gegen sie selbst wendet. Die Ordnung des Rechts ist allgemein, sein Wesen ist, wie Thomas von Aquin sagt, die *aequalitas*, Angemessenheit und Gegenseitigkeit²⁵; eine *Maxime* des Rechts gilt daher ihrer Natur nach allgemein, nicht nur für mich, sondern auch gegen mich. Ein Rechtsprinzip, das die Gegenseitigkeit ausschließen will, ist kein Rechtsprinzip mehr, sondern ein Machtprinzip.

Bedarf es noch weiterer Worte, um die Unhaltbarkeit der bisherigen katholischen Toleranztheorie zu erkennen? Will das Konzil nicht alle Glaubwürdigkeit in Sachen der getrennten Brüder verlieren, so muß es diese Theorie entschlossen hinter sich lassen. Es muß ein neuer Boden gewonnen werden, nicht mehr der Boden bedingter Toleranz, sondern der Boden prinzipieller Toleranz, d. h. aber der Boden der Religionsfreiheit. Der Entwurf, der dem Konzil vorliegt, geht diesen Weg, wie schon Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in Terris* diesen Weg gegangen ist²⁶.

III.

Religionsfreiheit als Recht des Menschen, von der Kirche als solches Recht anerkannt und ausgesprochen, Religionsfreiheit damit als Aufgabe der Christen, kann im Ernst eine solche Erklärung von der katholischen Kirche erwartet werden? Steht dem nicht ihr Wahrheitsanspruch entgegen, den sie nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben? Ist die bisherige Toleranztheorie nicht nur eine kon-

²³ Vgl. für die Sowjetunion die Berichte in der Herderkorrespondenz 17 (1963) 364 ff., 18 (1964) 291 ff. und Kolarz, *Die Religionen in der Sowjetunion* (Freiburg 1963).

²⁴ Vgl. KNA-Sonderdienst, Nr. 50 v. 26. 9. 1964, 2-3.

²⁵ *Summa theologiae* II, II, 57, art. 1 („illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri“); 58, art. 2 co.

²⁶ *Pacem in Terris*, c. 14: „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen.“

sequente Entfaltung dieses Wahrheitsanspruchs? Ist Religionsfreiheit wirklich ein christliches Prinzip, können Wahrheit und Freiheit überhaupt, christlich gesehen, miteinander versöhnt werden? Etliche Konzilsväter verneinen das offenbar.

Hier bedarf es einer klärenden Überlegung. Sehen wir ab von der Frage, ob nicht religiöse Wahrheit und Freiheit aus sich selbst wesentlich zusammengehören, weil ja die religiöse Wahrheit in der menschlichen Lebenswelt nur in den Wahrheitsüberzeugungen konkreter Menschen existiert und deshalb der Freiheit als ihrer notwendigen Vermittlung bedarf; sehen wir weiter ab von dem theologischen Problem, daß der Glaube als Akt der Freiheit um seiner selbst willen auch die Freiheit, nicht zu glauben, voraussetzt. Bleiben wir vielmehr – wie bisher – auf dem Boden rechtlicher Betrachtung.

Die Unhaltbarkeit der traditionellen katholischen Toleranztheorie liegt ja nicht in ihren Thesen an sich, sondern darin, daß Prinzipien und Sätze aus dem theologisch-metaphysischen und moralischen Bereich, wo sie ihren Ort haben, übertragen werden auf den Bereich des Rechts. Theologisch und metaphysisch ist der Satz sicher richtig, daß der Irrtum kein Recht hat – Recht im übertragenen Sinn verstanden – gegenüber der Wahrheit. Für das moralische Handeln der Menschen, für die Art, wie sie von ihrer Freiheit Gebrauch machen, ist ebenso richtig, daß der Irrtum kein Recht hat gegenüber der Wahrheit und daß Rechte nur gegeben sind, um gemäß der religiösen und sittlichen Wahrheit ausgeübt zu werden. Das wird nicht nur der Katholik, sondern jeder gläubige Christ anerkennen, ja überhaupt jeder ethisch-sittlich denkende und handelnde Mensch.

Nehmen wir ein einfaches Beispiel: Das Recht der Eltern, ihre Kinder zu erziehen, ist vom Staat als allgemeines Recht garantiert. Aber es begründet darum für christliche Eltern, moralisch gesehen, keine Berechtigung, ihre Kinder atheistisch zu erziehen, sondern nur die Befugnis, die Kinder – gemäß ihrer religiösen Überzeugung – christlich zu erziehen. Der Irrtum hat, moralisch gesehen, in der Tat kein Recht gegenüber der Wahrheit.

So richtig dies nun in der religiös-moralischen Ordnung ist, es gilt nicht in gleicher Weise – und kann nicht gelten – in der Ordnung des Rechts. Zwar ist das Recht von der moralischen Ordnung keineswegs völlig getrennt, aber beide, rechtliche und moralische Ordnung, sind nach Inhalt und Ziel unterschieden. Das Recht betrifft die Beziehungen der Menschen untereinander und im Verhältnis zur staatlichen Gewalt, nicht die Beziehungen des Menschen zu Gott. Es ist nicht auf das ewige Heil und die moralische Vollendung der Menschen, sondern auf die äußere Ordnung ihres Zusammenlebens bezogen. Das Recht ist daher nicht Tugend- und Wahrheitsordnung, sondern Friedens- und Freiheitsordnung. Eben dadurch ermöglicht es jedem einzelnen, gemäß der Wahrheit, wie er sie erkennt oder im Glauben ergreift, zu leben und so sein Heil zu wirken. Inhalt und Gebote des Rechts gehen demgemäß nicht weiter, als es dessen Sinn und Zweck, das äußere Zusammenleben der Menschen untereinander verbindlich zu regeln, entspricht. Ebenso ist das

einzelne Recht, das die Rechtsordnung garantiert und zuerkennt, immer nur die Ausgrenzung und Abschirmung eines Freiheitsraumes gegenüber Zugriffen anderer Menschen und der staatlichen Gewalt, nicht aber die Begründung einer Freiheit von moralisch-sittlicher Bindung und Verantwortung gegenüber Gott und der Wahrheit.

Dem überkommenen katholischen Denken über das Recht fällt es freilich schwer, diese Eigenart des Rechts und seine Unterschiedenheit von der sittlichen Ordnung zu begreifen. Das Recht wird nach scholastischer Lehre als ein Ausschnitt der sittlichen Ordnung verstanden, als der Teil der Sittlichkeit, der sich mit den äußeren, streng geschuldeten zwischenmenschlichen Handlungen befaßt²⁷. Seine Aufgabe ist es, der sittlichen Ordnung und ihrer Verwirklichung als Mittel und Zweck zu dienen, die sozialen Verhältnisse so zu ordnen, daß der Mensch von seiner sittlichen Bestimmung bzw. seinem guten Ziel, der eigenen Vollendung, nicht abweicht²⁸. Zwar wird anerkannt, daß es der Rechtsordnung nicht zukommt, unmoralisches Handeln, insofern es Sünde, d. h. Auflehnung gegen Gott ist, zu ahnden, sondern nur, sofern und soweit es ein Verstoß gegen das geordnete gesellschaftliche Leben ist²⁹. Aber das ist keine Unterscheidung von Rechtsordnung und sittlicher Ordnung, sondern nur die Abgrenzung des Rechts als weltliche, „natürliche“ Ordnung gegen die Ansprüche einer unmittelbaren Theokratie.

Das geordnete gesellschaftliche Leben („*bonum commune*“), auf das das Recht bezogen ist, wird selbst von der Sittlichkeit, dem „Guten“ her, also im Sinne der Vollendungsordnung bestimmt³⁰. So kann die rechtliche Freiheit grundsätzlich nicht weiter sein als die sittliche Freiheit. Eine Ausnahme gilt (nur) für den Bereich des Strafrechts, insofern die Staatsgewalt aus praktisch-politischen Klugheitsgründen als nicht verpflichtet erachtet wird, alle unsittlichen Handlungen auch strafrechtlich zu verfolgen. Doch ist das eine Defizienzbestimmung, nicht die Anerkennung einer positiven Eigenart des Rechts.

Dieser Rechtsbegriff ist seiner Herkunft und Substanz nach ein moralischer Rechtsbegriff, in dem der *Eigenstand* des Rechts gegenüber Ethik und Moral noch nicht reflektiert ist. Er entstammt einer Zeit, in der Recht und Moral in einer weltanschaulich homogenen, geschlossenen und traditional geordneten Gesellschaft, wie es etwa die mittelalterliche war, nicht sachlich unterschieden waren. Das Recht war hier, über seinen unmittelbar sittlichen Charakter hinaus, moralisches und politi-

²⁷ Vgl. statt anderer Th. Meyer SJ, *Institutiones iuris naturalis*, Pars I (Freiburg 1885) 391–395, insbes. 394: „Jus ea est universi ordinis moralis provincia, quae objectivas strictae justitiae socialis normas comprehendit“; ferner Victor Cathrein, *Moralphilosophie*, Bd. 1, 5. Aufl., 502 ff.; O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie*, Bd. 3 (Stuttgart 1956) 17.

²⁸ Joh. Schuster SJ, *Philosophia moralis* (Freiburg 1950) 83 f., insbes. 84: „Finis iuris praeceptivi est ordinare actiones sociales, ut homo moraliter vivat, non abstrahit a fine honesto, sicut Kant admittit“; ähnlich E. Welty OP, *Herders Sozialkatechismus*, Bd. 1 (Freiburg 1951) 152; Th. Meyer, a.a.O. (N. 27) 391–395.

²⁹ Vgl. etwa Cathrein, *Moralphilosophie*, a.a.O.

³⁰ Schuster, a.a.O. 83 f.; Welty, a.a.O. 152. Auf Grund der Hierarchie der Zwecke im Hinblick auf das Endziel der Menschen ergibt sich daraus dann auch die Möglichkeit, die Sicherung der „wahren Religion“ als Aufgabe des Rechts zu begründen; in diesem Sinne etwa Ottaviani, a.a.O. Bd. 1, 4. Aufl. (1958) 302 f.

sches Überzeugungsrecht, es galt im letzten als eine heilig-sakrale, den Menschen vor-gegebene Ordnung, war von vornherein eingebunden in die religiös-traditional bestimmte Homogenität der Zeit³¹.

Aber dieser Rechtsbegriff hat schon seit langem keinen Ort in der Wirklichkeit mehr. Er ist ein Postulat, das in Gedanken eine Welt festhält, die real nicht mehr vorhanden ist. Als Rechtsbegriff war er überhaupt nur solange möglich, wie die in ihm vorausgesetzte homogene Gesellschaft unangefochten bestand. Auch hier stellte sich schon das Problem der Freiheit, etwa für den Außenseiter und einzelne „Nonkonformisten“, aber es wurde noch nicht in effektiver Weise sozialrelevant. Brach diese Homogenität aber effektiv auseinander, wie es in der Reformationszeit geschah, so war die unmittelbare Grundlage für diesen Rechtsbegriff entfallen. Das Recht mußte sich, wollte es seine eigentliche Aufgabe, ein geordnetes und friedliches Miteinanderleben der Menschen zu ermöglichen und zu sichern und ein Element der Freiheit zu sein, nicht preisgeben, aus seiner unmittelbaren sittlich-moralischen wie auch religiösen Einbindung und Bestimmtheit, die eine partikuläre geworden war, lösen. Es mußte eine neue, weltlich-rationale, auf die Bedingungen der äußeren Erhaltungsordnung zurückgenommene Grundlage und Allgemeinheit finden. Das Recht, wie es aus der Not der konfessionellen Bürgerkriege hervorgegangen ist, hat, eben um der Freiheit willen, darauf verzichtet, selbst schon unmittelbar Ordnung der Wahrheit und Sittlichkeit zu sein; es will nur Wahrheit und Sittlichkeit ermöglichen und das äußere Zusammenleben sichern. Es macht auf jene Qualitäten, die ihm die traditionelle Lehre zuerkennen will, gar keinen Anspruch.

Auch dies mag ein Beispiel erläutern: Das Wort Friedrichs des Großen, in seinem Staat könne jeder nach seiner Façon selig werden, gilt unter Katholiken meist als Ausdruck von Freidenkertum und Indifferentismus. Aber als Grundsatz des weltlichen, auf Freiheit und äußere Ordnung bezogenen Rechts hat es einen durchaus positiven Sinn. Es ist auch seinerzeit, was meist übersehen wird, nicht etwa als Freibrief für Irreligiosität oder atheistische Propaganda ergangen, sondern als Abwehr eines evangelischen Vorstoßes gegen die katholischen Schulen, die für die katholischen Soldatenkinder in Potsdam errichtet worden waren³².

Die Religionsfreiheit ist ein Grundsatz dieses weltlichen Rechts, und nur als solcher wird sie ja gefordert. Daher bedeutet sie keineswegs einen moralischen Freibrief für den einzelnen, die Religionsfrage nach Belieben zu handhaben, und auch keine Entlassung aus der Verpflichtung gegenüber der Wahrheit. Sie bedeutet nur Schutz und Sicherung der äußeren Möglichkeit, Gott der Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen, also Schutz gegenüber Zugriffen anderer Menschen und Zugriffen der staatlichen Ge-

³¹ Vgl. hierzu Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl., hrsg. von Joh. Winkelmann, T. 2, Kap. 7, § 5; Otto Brunner, *Land und Herrschaft* (Brünn 31943) 150 ff.

³² Georg Borchardt, *Die Randbemerkungen Friedrichs des Großen* (Potsdam 1936) 79.

walt³³. Und sie gilt, wie jede rechtliche Freiheit, nur in den Grenzen, die sich aus der Notwendigkeit eines geordneten und friedlichen sozialen Zusammenlebens in einer staatlichen Gemeinschaft ergeben, ist also ihrerseits kein Freibrief für sozial unverträgliches und intolerantes Verhalten, wie es möglicherweise von bestimmten Sektengemeinschaften her drohen könnte³⁴.

Damit bringt aber die Religionsfreiheit in der Tat eine Versöhnung von Wahrheit und Freiheit, die nicht nur christlich angenommen werden kann, sondern geradezu einer Forderung des christlichen Glaubens entspricht. Nicht gegen die Wahrheit, sondern um der Wahrheit willen besteht Religionsfreiheit als Recht. „Die Freiheit steht dem Menschen zu, nicht weil er die Wahrheit bereits besitzt, sondern damit er nach ihr strebt.“³⁵

Internatserziehung heute

Bernhard Stoeckle OSB

Daß unsere Internate einen Erziehungsauftrag haben und daß dieser auch in der Zukunft ein sehr dringlicher sein wird, steht außer Frage und soll hier nicht weiter begründet werden. Infolgedessen wird auch ein so wichtiges Kapitel wie die Situation der modernen Familie nicht Gegenstand unserer Überlegungen sein. Einzig die Frage, wie wir im Heute den Erziehungsauftrag des Internates durchzuführen haben, soll Beachtung erfahren. Es kommt uns doch irgendwie so vor, als stünden sehr viele unserer gegenwärtigen Heime da wie Reservate, ungeschickt hantierende Altertümer, die auf Grund ihrer ganzen Struktur, der ihnen eigenen Maßstäbe,

³³ In diesem Sinn ausdrücklich auch die Relatio des Bischofs de Smedt bei der Vorlage der Erklärung in der 2. Sessio (Herder-Korrespondenz 18 [1964] 397): „Positiv ausgedrückt, ist die Religionsfreiheit das Recht der menschlichen Person zur Ausübung der Religion nach den Forderungen des eigenen Gewissens. Negativ ausgedrückt, bedeutet Religionsfreiheit Freisein von jeglichem äußeren Zwang in den persönlichen Beziehungen mit Gott, wie sie vom menschlichen Gewissen eingegeben werden.“

³⁴ Die Frage der Sozialverträglichkeit kann freilich nicht von einem abstrakt-metaphysischen oder ideologischen Gemeinwohlbegriff her entschieden werden, dem sich alles mögliche einformen läßt, etwa auch die „wahre Religion“ als Grundlage des Gemeinwohls, sondern vom konkreten „ordre public“ einer staatlichen Gemeinschaft. Dieser „ordre public“ ist einerseits historisch-politisch geformt, zu ihm gehören die Traditionen und Gewohnheiten des Landes; andererseits ist auch die Religionsfreiheit durch ihre verfassungsrechtliche Anerkennung selbst Bestandteil des ordre public und muß daher gegen Beeinträchtigungen rechtlich geschützt werden. Der Ausgleich muß also im Sinne der Erhaltungsbedingungen des friedlichen und geordneten äußeren Zusammenlebens gefunden werden.

³⁵ Erzbischof Denis Hurley von Durban (Südafrika) in der Konzilsaula, vgl. KNA-Sonderdienst Nr. 51 vom 26. 9. 1964, 2.