

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

7. Jahrgang

1956

Nummer 2

Das Problem der Toleranz

Von Nikolaus Monzel, München

Das Problem der Toleranz ergibt sich aus dem Zusammenleben von Menschen verschiedener religiöser Glaubensbekenntnisse oder verschiedener Weltanschauungen. Zwar gibt es auch innerhalb der katholischen Kirche die Problematik des gegenseitigen Verhältnisses der Menschen verschiedener Frömmigkeitsstile, verschiedener nationaler oder kulturkreisbedingter Ausprägungen des christlichen Lebens und verschiedener theologischer Richtungen. Auf diese innerkirchliche Problematik möchte ich jedoch in den folgenden Ausführungen¹⁾ nicht eingehen.

Das Verhältnis der Menschen verschiedener religiöser Glaubensbekenntnisse oder verschiedener Weltanschauungen muß vor allem unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: erstens als Verhältnis der Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgruppen zueinander — ohne Rücksicht auf den Staat als ein Medium dieses Verhältnisses; zweitens als Verhältnis des Staates zu den verschiedenen religiösen Glaubensbekenntnissen und Weltanschauungen der Menschen, die auf seinem Territorium leben.

I

Unter dem ersten Aspekt — also solange wir den Staat nicht in die Betrachtung einbeziehen — kann die Antwort in drei Sätzen prinzipieller Art gegeben werden. Ich werde diese Sätze zunächst in Thesenform aussprechen und danach ihren Inhalt auseinanderfalten und verdeutlichen.

1. Es gibt nur eine wahre Religion, nämlich die auf der Offenbarung des Gottmenschen Jesus Christus beruhende und nur in der von Ihm gegründeten Kirche wesentlich ungeschmälert fortlebende Religion. Nur sie hat daher vor Gott das Recht auf ein immerfort und überall dauerndes Dasein sowie auf Propaganda und Aktion mit dem Ziele der allgemeinen Geltung und eines bis zum Ende der Zeiten fortdauernden Daseins.

¹⁾ Referat vor einem Arbeitskreis katholischer Politiker am 11. Dezember 1954 in der Thomas-Morus-Akademie, Bad Honnef. Das Buch von Albert Hartmann S. J., *Toleranz und christlicher Glaube*, Frankfurt 1955, lag damals noch nicht vor. Nur nachträglich konnte in Anmerkungen darauf Bezug genommen werden.

Zum richtigen Verständnis dieser dogmatischen oder inhaltlichen Intoleranz muß man folgendes bedenken:

a) Dieser Anspruch ist nur sinnvoll, wenn es über die allgemeine oder natürliche Offenbarung (Schöpfungsoffenbarung) hinaus noch eine besondere, übernatürliche, positive oder Wortoffenbarung Gottes in der Geschichte gibt. Die Offenbarung Gottes in seinem Schöpfungswerk ist dunkel und vieldeutig. Wenn es nur diese natürliche Offenbarung gäbe, wie der theologische Naturalismus seit der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts bis heute behauptet, dann könnte es sinnvoll sein, daß jede Religionsgemeinschaft grundsätzlich den anderen anderes Denken und andere Wege zugesteht, sich dem schwer enträtselbaren Gott zu nähern. Dann wäre es sinnvoll, sich zu bescheiden im Nebeneinander von vielerlei Glaubensbekenntnissen und Religionen, von denen jede auf ihre unvollkommene Art einen aus der vieldeutigen Schöpfungsoffenbarung aufgefangenen Schimmer widerspiegeln mag. Dann wäre die praktische Schlußfolgerung eine bestimmte Art von Toleranz, nämlich jene, die auf dem religiösen und weltanschaulichen Indifferentismus beruht. Diese indifferentistische oder relativistische Toleranz wird von der katholischen Kirche verworfen. Besonders die Päpste des 19. und 20. Jahrhunderts haben ihre Stimme dagegen erhoben. Die katholische Kirche glaubt unbeirrbar, daß Gott an bestimmten Stellen der Geschichte deutlich gesprochen hat: durch die Propheten des Alten Bundes und dann, die letzte Entscheidung fordernd, durch die Offenbarung im Wort und in der Person Jesu Christi.

b) Damit ist auch schon eine andere Voraussetzung unserer ersten These zum Toleranzproblem angerührt: nämlich der Glaube, daß Gott nicht bloß eine unpersönliche numinose Macht ist, sondern P e r s o n. Nur ein wissendes und wollendes Wesen, die allwissende und uns wohlwollende Person Gottes, kann das eindeutige Offenbarungswort sprechen, welches das vieldeutige Dunkel einer bloßen Schöpfungs- und Werkoffenbarung und den damit verbundenen Relativismus menschlichen Glaubens überwindet.

Diese im theistischen Glauben, d. h. im Glauben an die Personalität des einen Gottes liegende Voraussetzung der dogmatischen oder inhaltlichen Intoleranz der katholischen Kirche kann gut beleuchtet werden durch eine Gegenüberstellung mit der hinduistischen Religion. Zwar verehrt man dort eine große Zahl von personhaften Göttergestalten. Wenn wir aber genauer zusehen, so zeigt sich, daß diesen keine selbständige Existenz zugeschrieben wird, daß sie vielmehr als verschiedene Erscheinungsformen einer unpersönlichen göttlichen Macht gelten. Eine solche unpersönliche Macht oder Kraft mag dann in vielerlei Gestalten sich gleichsam auskristallisieren, aber sie kann nicht wirklich und eindeutig sprechen und sich nicht zu einer bestimmten Offenbarung in der Geschichte entscheiden. So kann sie auch nicht die Menschen im Gehorsam, der ein personales Verhältnis ist, auf ein bestimmtes Glaubensbekenntnis festlegen. Daher im Hinduismus die inhaltliche Toleranz gegen alle möglichen Religionen und religiösen Bekenntnisse. Daher die vielen, alle möglichen Religionsformen und Glaubensbekenntnisse gutheißenden

2) Zitiert bei Gustav M e n s c h i n g, Toleranz, eine Form der Auseinandersetzung der Religionen. Theol. Literaturzeitung 1953/54 Nr. 2.

Aussprüche in den heiligen Schriften der Inder, z. B. im Rigweda (I 164, 46): „Was nur das Eine (nicht: der Eine) ist, bezeichnen die Sänger mit vielen Namen“. Mahatma Gandhi sagte: „Der Hinduismus ist nicht eine Religion, die ausgebreitet werden muß. Er bietet Raum für die Verehrung aller Propheten der Erde . . . Er läßt jeden seinen Gott anbeten nach seinem eigenen Glauben oder Dharma, und so lebt er in Frieden mit allen Religionen“²⁾. Wo eine im Grunde impersonalistische Gotteslehre gilt, da ist also die religiöse Toleranz wohl ein p s y c h o l o g i s c h e s , aber kein prinzipielles, in der Glaubenslehre begründetes Problem. Auf die psychologischen Schwierigkeiten, die immer wieder — also auch bei allgemeiner Geltung impersonalistischer Gottesideen — im Zusammenleben von Menschen mit verschiedener Weltauffassung und religiöser Lebensgestaltung entstehen, gehe ich hier nicht ein. Es geht zunächst um prinzipielle, in der Glaubenslehre begründete Stellungnahmen. In diesem Sinne wird die dogmatische Toleranz erst zum Problem, wenn eine auf der personalistischen Gottesidee und einem geschichtlichen Offenbarungsglauben beruhende Religion auftritt. Ihrer dogmatischen Intoleranz gegenüber ist es — wie die gegenwärtige Situation des Christentums in Indien immer deutlicher zeigt — auch den Anhängern impersonalistischer Gottesauffassungen im Grunde nicht mehr möglich, so tolerant zu bleiben, wie sie wohl möchten.

c) Es ist aber noch eine dritte Voraussetzung der dogmatischen Intoleranz der katholischen Kirche zu bedenken. Auf den beiden schon genannten Voraussetzungen baute auch das Wirken der alttestamentlichen Propheten auf: Gott war für sie ganz unbezweifelt das göttliche Du, die absolut heilige Person, und ganz unbeirrbar glaubten sie daran, daß Gott über seine allgemeine Schöpfungsoffenbarung hinaus zu ganz bestimmten Stunden der Geschichte ein besonderes Offenbarungswort gesprochen habe. Dennoch war ihr Standpunkt nicht der einer dogmatischen Intoleranz in dem Sinne, wie sie die katholische Kirche vertritt, insofern sie von der E n d g ü l t i g k e i t und Unüberholbarkeit der Offenbarung in Jesus Christus und durch seine Apostel überzeugt ist. Für die alttestamentlichen Propheten war die Offenbarung noch nicht auf ihrem Höhepunkt angelangt. So mußten sie mit der Möglichkeit rechnen, daß das an sie ergangene Offenbarungswort durch zukünftige und vollkommeneren Offenbarungen und Glaubensbekenntnisse überholt werden könne, und somit mußten sie bei all ihrem Eifer für Jahwes Wort grundsätzlich die Möglichkeit der Ablösung ihrer Religion durch eine vollkommeneren tolerieren. Eine derartige Toleranz kennt die katholische Kirche nicht, weil sie auf dem Glauben an die Offenbarung durch einen Verkünder beruht, dessen Seinsteilhabe an Gott nicht akzidentell, sondern substantiell ist: auf dem Glauben an die Offenbarung durch den Gottmenschen. Wie keine höhere Form der Teilhabe am göttlichen Sein denkbar und möglich ist als die hypostatische Union im Gottmenschen Jesus Christus, so ist auch keine höhere Offenbarung möglich als die durch Ihn und in Ihm erfolgte. Eine Religionsgemeinschaft, die ihrem Stifter diese höchstmögliche Teilhabe am göttlichen Sein und Wissen und Wollen zuschreibt, handelt nur folgerichtig, wenn sie der von Ihm empfangenen Glaubenslehre eine unbedingte Unüberholbarkeit und einen allgemeinen Geltungsanspruch zuschreibt, der ein dauerndes Daseinsrecht an-

derer Religionsgemeinschaften und Bekenntnisse neben ihr ausschließt³⁾. Auf diesen inneren Sinnzusammenhang hat der sonst so milde und wahrlich allem theologischen Gezänk und konfessionellen Hader so abgeneigte John Henry Newman in seinen Predigten mehrmals mit aller Klarheit hingewiesen. Er sagt einmal: „Ein System sich ablösender Offenbarungen war (im Alten Bunde) im Gange, die eine folgte der anderen; jeder Prophet trug seinen Teil bei zu dem Bestand an göttlicher Wahrheit und brachte ihn dem Vollmaße des Evangeliums näher . . . Als aber einmal Christus gekommen war, wie der Sohn in sein eigenes Haus und mit seinem vollendeten Evangelium, blieb nichts zu tun übrig, als seine Heiligen zu sammeln. Kein höherer Priester konnte mehr kommen, keine reinere Lehre.“⁴⁾

Dieser zwingende Sinnzusammenhang zwischen der geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus, seiner Gottessohnschaft im eigentlichen Sinne des Wortes, der damit gegebenen Allgemeingültigkeit und schließlichen Alleingültigkeit seiner Offenbarung und der daraus für seine Kirche sich ergebenden Pflicht der dogmatischen Intoleranz — dieser zwingende Sinnzusammenhang wird immer wieder übersehen, wenn man der katholischen Kirche aus ihrer dogmatischen Intoleranz einen Vorwurf macht, als wenn es sich dabei einfach um eine Enge des Herzens oder des Intellektes oder um Machtsucht handelte. Das alles gibt es freilich leider auch in der katholischen Christenheit. Das kann und soll man ändern. Aber nicht aufgeben darf die Kirche ihren Glauben an die Höchsthöhe aller Offenbarungen im menschengewordenen Gott und an ihre Pflicht, für die allgemeine Annahme dieser Offenbarung sich einzusetzen. Von dieser dogmatischen Intoleranz kann man nur loskommen, wenn man den Glauben an die Inkarnation Gottes im Sinne des apostolischen Glaubensbekenntnisses aufgibt⁵⁾. Das zeigt auch die Geschichte der Toleranz in der westlichen Welt, auf die ich nachher noch zu sprechen komme.

2. Der zweite Satz über das Verhältnis der katholischen Kirche zu anderen Religionsgemeinschaften lautet:

Andere Religionen können Wahrheitskeime und Wahrheitselemente enthalten. Solche Religionen sind Vorformen oder Kümmerformen der wahren Religion und haben insofern ein zeitlich oder zeitlich und regional begrenztes Daseinsrecht.

a) Man sieht sogleich, daß durch diesen zweiten Satz der erste eine gewisse Einschränkung oder, besser gesagt, Mäßigung erfährt. Aber es handelt sich wohlgerne hier nicht um eine bloß praktische und taktische Mäßigung, son-

³⁾ Über den phänomenologisch aufweisbaren Zusammenhang zwischen den Arten und Graden der Gottesnähe und göttlicher Seinsteilhabe der Offenbarungsträger und dem entsprechenden Geltungsanspruch ihrer Lehren vgl. Nikolaus M o n z e l, Die Überlieferung. Phänomenologische und religionssoziologische Untersuchungen über den Traditionalismus der christlichen Lehre. Bonn 1950, 165 ff.

⁴⁾ John Henry N e w m a n n, Ausgewählte Predigten. Übers. von G. M. Drewes. Kempten und München 1907, 302.

⁵⁾ Diesen zwingenden Sinnzusammenhang scheinen Friedrich H e i l e r und Gustav M e n s c h i n g bei ihren Ausführungen über die Intoleranz der katholischen Kirche zu verkennen; vgl. ihre Referate auf der 3. Jahrestagung des Deutschen Zweiges der internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte, abgedruckt in der Theol. Literaturzeitung 1953/54 Nr. 2.

dem um eine nähere Bestimmung unseres ersten Satzes durch andere, ebenfalls dogmatische Sätze der katholischen Glaubenslehre. Unser erster Satz sprach von dem alleinigen Recht der einen wahren Religion auf ein immerfort und überall dauerndes Dasein. Die Logik dieser Aussage läßt eine nähere Bestimmung zu durch die Feststellung, daß neben der einen wahren Religion andere Religionen ein zeitlich und regional beschränktes Daseinsrecht haben können. Die katholische Glaubenslehre und Theologie gibt dafür folgende zwei Gründe an:

Das Dasein Gottes als des Ursprunges und Zieles der Schöpfung und auch grundlegende Teile des göttlichen Sittengesetzes mitsamt dem Gebot der Gottesverehrung sind natürlich erkennbar, d. h. zu erkennen auch durch Menschen, die von der positiven, geschichtlichen Offenbarung noch nicht erreicht wurden.

Auch auf solche Menschen wirkt, wie eben auf jeden Menschen, die erleuchtende, antreibende und heiligende Gnade Gottes ein. So können also unter bestimmten Umständen Menschen, die dem christlichen Offenbarungsglauben noch fernstehen, geleitet von der natürlichen Gotteserkenntnis und gestärkt durch Gottes unsichtbare Gnadenkraft, wirklich religiös sein, und ihrer Religion kann ein zeitlich begrenztes Daseinsrecht zukommen, bis eben die biblische und die christliche Offenbarungsbotschaft desselben Gottes an ihr Ohr dringt und an ihr Herz klopft.

Hier liegt ein wichtiger Unterschied zwischen der klar bestimmten und doch gemäßigten dogmatischen Intoleranz der katholischen Kirche und der viel radikaleren dogmatischen Intoleranz der von Karl Barth maßgebend beeinflussten Teile der protestantischen Theologie⁶⁾; denn die dialektische Theologie Barths lehrt, daß die Religionen außerhalb des Evangeliums nur Irrtum und Gottesferne enthalten. Dieser Auffassung zuzustimmen hindert uns nicht nur die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und der Universalität des göttlichen Gnadenwirkens, sondern auch die durch die Völkerkunde und die empirische Religionswissenschaft immer noch wachsende Kenntnis der Religionen primitiver Stämme und alter nichtchristlicher Kulturvölker. Es ist gar nicht zu bestreiten, daß das subjektive religiöse Erleben der Menschen solcher Stämme und Völker oft viel tiefer und glutvoller ist als das vieler Christen, die zwar zur höchsten Offenbarung in Jesus Christus sich bekennen, aber ein sehr blutarmes religiöses Empfinden haben. Die Ausdrücke „Kümmerformen“ und „Vorformen“ der Religionen beziehen sich in erster Linie auf den objektiven Gehalt der verschiedenen nichtchristlichen und nichtkatholischen Offenbarungslehren, nicht auf die Stärke und Tiefe des religiösen Suchens und Erlebens.

b) Was von der Religion der Menschen gilt, die noch nicht die christliche Botschaft aufgenommen haben, das gilt erst recht von den Anhängern der mosaischen Religion, die auf den Stufen dieser zwar vorläufigen, aber doch übernatürlichen Offenbarung stehengeblieben sind. Ihnen und den Anhängern außerbiblischer Religionen spricht die katholische Kirche das Recht ab, auf ihrer Stufe stehenzubleiben, aber sie sagt auch: Es ist besser, auf diesen Vorstufen der wahren Religion zu stehen, als ungläubig zu sein und religionslos zu leben.

⁶⁾ Darauf weist auch Menschling in seinem zitierten Referat hin.

c) Eine analoge Stellung nimmt die Kirche auch zu den von ihr abgespaltenen christlichen Religionsgemeinschaften ein, indem sie lehrt, daß auch die abgesprengten Teile des Berges noch Goldkörner enthalten können, wie Pius XI. es in bezug auf die von Rom getrennten Ostkirchen gesagt hat, und wie es ohne Zweifel auch von den protestantischen Kirchenbildungen gilt.

d) Diese näheren Bestimmungen des Geltungsanspruches der katholischen Kirche sind Voraussetzungen für eine praktische Verhaltensregel, die Newman⁷⁾ nach seiner Konversion mehrmals ausgesprochen hat: Wenn die Umstände es wahrscheinlich machen, daß durch die Bekämpfung der Irrtümer nichtkatholischer Religionsgemeinschaften diese in der Weise geschwächt werden, daß viele ihrer Anhänger sich von ihnen lossagen, aber doch nicht der katholischen Kirche, sondern dem Atheismus und Materialismus sich zuwenden, dann soll man die Polemik ruhen lassen; denn es ist besser, die Menschen hängen einer mit Irrtümern vermischten Religion an, als daß sie religions- und gottlos werden.

3. Es ist noch ein dritter Satz über das Verhältnis der katholischen Kirche zu anderen Religionsgemeinschaften auszusprechen, wiederum ein dogmatischer Satz, der aber noch unmittelbarer als das bisher Gesagte zur Praxis überleitet:

Der Glaube und die Glaubenshaltung, wodurch die Menschen sich der Offenbarung Jesu Christi zuwenden und seiner Kirche sich anschließen sollen, müssen auf freier Willensentscheidung beruhen. Deshalb muß bei der Befolgung des Missionsbefehles Jesu Christi durch seine zur dogmatischen Intoleranz verpflichtete Kirche alles vermieden werden, was eine freie Zuwendung der Herzen zum katholischen Christentum verhindert.

Hier darf eine verborgene Gefahr nicht übersehen werden, die dem Prediger der Wahrheit immer droht. Es ist, wie Friedrich Wilhelm Förster einmal sagt, „eine alte Erfahrung, daß der Mensch, der sich zum Sprecher des Höheren macht, ganz unbewußt die Überlegenheit des Ideals, in dessen Namen er redet, auf seine eigene . . . Person überträgt und nicht bedenkt, wieviel ungereinigte Empfindungen in uns sind, die nur auf eine günstige Gelegenheit lauern, sich unter hohem Namen in unsere Worte und Taten einzuschleichen“. — Was aber wäre unter diesen ungereinigten Empfindungen des Boten und Vorkämpfers der Wahrheit schädlicher als ein ihm selber kaum bewußter, aber starker Machtwille, der Trieb, sich selber durchzusetzen, das Verlangen, dem eigenen Glaubensbekenntnis Geltung zu verschaffen, weniger weil es Gottes Wahrheit, sondern weil es des Menschen eigene Überzeugung und ein Stück von ihm selber ist! Glaubenspropaganda und Kampf gegen Irrlehren als eine religiös verbrämte Form der Selbstbehauptung und des Geltungstriebes — das ist die nur durch Demut zu überwindende Gefahr in der Glaubenspredigt vor Andersgläubigen und in der Werbung für die wahre Lehre Jesu Christi. Seine Lehre muß so weitergetragen werden, wie Er selber sie den Menschen verkündet hat: in Güte und liebevoller Geduld. Wenn aber der angeredete Andersgläubige den menschlichen Machtwillen der Werber für die Lehre der Kirche

⁷⁾ Vgl. John Henry Newman, *Ausgewählte Werke*, herausg. von M. Jaros, IX. Bd. Briefe aus der katholischen Zeit. Mainz 1929, 132 f u. 145.

spürt, dann besteht die Gefahr, daß er gerade bei der Begegnung mit der Wahrheit sein Herz verschließt. Und dann könnte er nur durch Zwang in die Kirche gebracht werden und nur unter Heuchelei ihr angehören. Gott aber will den freien Glaubensgehorsam. Das ist ein Glaubenssatz. Wer ihn im Verhältnis zu Irrgläubigen nicht beachtet, ist praktisch selber wie ein Irrgläubiger, da er sich hinwegsetzt über die christliche Lehre, daß der Glaube ein Akt des freien Willens ist.

II

Ich gehe nun dazu über, das Toleranzproblem unter dem zweiten Aspekt zu betrachten, nämlich als Verhältnis des Staates zu den verschiedenen Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgruppen. Hier wird das Problem spannungsreicher, theoretisch und praktisch schwieriger als im Bereich rein dogmatischer Überlegungen. Es sind hier verschiedene kirchenamtliche Äußerungen und Stellungnahmen zu beachten, verschieden je nach Zeiten und Umständen. Dauernd gültig kann daran nur sein, was mit den vorhin behandelten dogmatischen Sätzen vereinbar ist.

1. Werfen wir dabei zunächst einen Blick auf die Geschichte. Wie sah in der Vergangenheit das Verhältnis zwischen Staat, Kirche und anderen Religionsgemeinschaften aus? Was haben die Menschen bei der wechselnden Gestaltung dieses Verhältnisses gedacht und gewollt? Wir werden sehen, daß die Idee der Toleranz im christlichen Sinne sich nur sehr langsam, in einer wechselvollen Geschichte unter manchen Rückfällen im Denken und im öffentlichen Leben durchgesetzt hat.

a) In den ersten Jahrhunderten des Christentums traten die leitenden Männer der Kirche und besonders die kirchlichen Schriftsteller für volle Religionsfreiheit im Staate ein. Tertullian schreibt, es sei Menschenrecht, zu verehren, was man glaubt; es sei wider die Religion, die Menschen zu einer bestimmten Religion zu zwingen⁸⁾. Diese Auffassung finden wir auch bei anderen berühmten christlichen Schriftstellern jener Zeit, bei Origenes, Cyprian, Lactanz und anderen⁹⁾. Dem entsprach Kaiser Konstantin, als er das Mailänder Toleranz-Edikt erließ, das die grundsätzliche Religionsfreiheit in seinem Staate herstellte. Aber es muß gesagt werden, daß es nicht lange so blieb. Im Jahre 380 bestimmte Kaiser Theodosius in einem Gesetz, daß alle Untertanen seines Reiches den christlichen Glauben annehmen mußten. Damit war das Christentum zur Staatsreligion gemacht. Das bedeutete: Das Bekenntnis zu anderen Religionen zog den Verlust der staatsbürgerlichen Rechte nach sich und wurde — abgesehen von der jüdischen Religion — direkt unter Strafe gestellt. Mehr als tausend Jahre lang ist das im Grunde so geblieben. Große und heiligmäßige christliche Denker wie Augustinus, Papst Leo der Große und Thomas von Aquin hielten solche Maßnahmen für berechtigt, durch die Juden und Heiden zu Bürgern zweiter Klasse gemacht und christliche Irrlehrer mit leiblichen

⁸⁾ Tertullian, Ad Scapulam 2 (Migne PL 1, 777).

⁹⁾ Vgl. Heinrich Kipp, Die Menschenrechte in Geschichte und Philosophie. Abgedruckt in dem von August Wimmer herausg. 2. Beiheft zur Herder-Korrespondenz 1953: Die Menschenrechte in christlicher Sicht.

Strafen belegt wurden. Auch ein so skeptischer und in entscheidenden Punkten selber gar nicht christlich-gläubiger Geist wie Kaiser Friedrich II. anerkannte die reichsrechtliche Geltung der Ketzerstrafen und bestand auf ihrer strengen Durchführung. Als das Jahrhundert der großen abendländischen Kirchenspaltung kam, wurde es noch nicht wesentlich anders. Auch Luther, Calvin und Zwingli waren der Überzeugung, daß der Staat nur den rechtgläubigen Christen ihres Bekenntnisses die vollen Bürgerrechte zugestehen dürfe und daß staatliche Zwangsmittel gegen die Andersgläubigen eingesetzt werden müßten. So gab es, wie in den katholischen Staaten des Mittelalters, auch in den protestantischen Staaten der folgenden Jahrhunderte die staatliche Bekämpfung und Bestrafung oder rechtliche Benachteiligung derer, die sich nicht zur jeweiligen Staatsreligion bekannten.

b) Fragen wir jetzt: Was haben sich die Menschen jener Zeiten dabei gedacht? Wie war es möglich, daß Staatsmänner, Kirchenmänner, Theologen und auch das breite Volk eine solche von uns Menschen des 20. Jahrhunderts abgelehnte Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche für richtig ansahen? Es sind sehr verschiedene Gedanken und Beweggründe dabei wirksam gewesen.

Bei den staatlichen Herrschern war es u. a. der Gedanke, daß die Regierung des Volkes leichter ist, wenn „alle dasselbe Gebetbuch“ haben. Ohne Zweifel hat dieser Gedanke bei den spätrömischen Kaisern katholischer und arianischer Konfession und bei den Herrschern der Nationalstaaten nach der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, eine große und oft die entscheidende Rolle gespielt. Auch bei den rechtgläubigen Königen und Kaisern des Mittelalters wird man das Motiv der Staatserhaltung durch Glaubenseinheit nicht ausschließen dürfen. Sehr deutlich ist es bei Kaiser Friedrich II., jenem für die Geschichte des Toleranzgedankens besonders interessanten Staatsmann, zu erkennen. Die Betrachtung seiner Taktik in der Ketzergesetzgebung ist sehr aufschlußreich. In seinem Königreich Sizilien ließ er Juden und Mohammedanern weitgehende Toleranz und sogar öffentliche Bevorzugungen zuteil werden; manche bekleideten hohe staatliche Stellungen. Dank eines zentralisierten Beamtenapparates hoffte Friedrich, das kleine Königreich Sizilien auch trotz der Verschiedenheit der religiösen Bekenntnisse regieren zu können. Aber in dem großen dezentralisierten Kaiserreich sah er die religiöse Einheit als eine unentbehrliche Voraussetzung seiner politischen Machtstellung an und war deshalb — auch ohne selber an alle Punkte der kirchlichen Glaubenslehre sich innerlich gebunden zu fühlen — gerne bereit, auf Wunsch des Papstes die Haeretiker mit staatlichen Mitteln zu bekämpfen, wo die Territorialgewalten versagten¹⁰⁾.

Die leitenden Kirchenmänner bejahten die staatliche Ketzerbekämpfung in der Sorge um die Seelen ihrer Gläubigen, die durch den Umgang mit Irrgläubigen nicht zum Abfall vom wahren Glauben verführt werden sollten. So legte z. B. Thomas von Aquin die Mahnung des heiligen Paulus an Titus aus: „Meide die Ketzer“ (Tit 3, 10). Auch die Reformatoren haben die Ansicht ver-

¹⁰⁾ Über die taktische Stellung der Ketzergesetzgebung Friedrichs II. in seinem Zweifrontenkrieg gegen Papsttum und Territorialgewalten vgl. die neuen Untersuchungen von Giovanni de Vergottini, Studi sulla legislazione imperiale di Federico II in Italia. Le leggi del 1220. Mailand 1952.

treten, daß zur Bewahrung der Rechtgläubigen vor der Verführung zum Glaubensabfall die Bekämpfung der Andersgläubigen mit staatlichen Mitteln geboten sei¹¹⁾).

Wie aber war es möglich, daß auch das breite Volk solche Maßnahmen für berechtigt hielt? Hier ist noch ein anderes Motiv zu nennen, eine bestimmte, Jahrtausende alte, noch durch das ganze Mittelalter und bis weit in die Neuzeit fortwirkende Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Man kann diese Auffassung mit dem amerikanischen Jesuiten John Courtney Murray als „Sozialmonismus“ bezeichnen¹²⁾. Damit ist gemeint: Die politische und die religiöse Ordnung eines Volkes bilden eine Einheit. Eine umfassende Rechts- und Sozialordnung regelt das ganze Leben im Staate. Zur Hüterin auch des religiösen Lebens in der Volksgemeinschaft ist die staatliche Autorität bestimmt; denn sie steht der Gottheit besonders nahe, sei es, daß der Herrscher als ein auf Erden wandelnder Gott gilt, wie in den alten Kulturstaaten Ägyptens, Chinas und Japans; sei es, daß er als ein besonderer Schützling und Beauftragter Gottes angesehen wird, wie in alten babylonischen und islamischen Reichen; oder sei es, daß der politische Herrscher vergöttlicht wird, wie im hellenistischen Reiche Alexanders des Großen und im römischen Kaiserreich. Wer aus der religiösen Einheit des Volkes ausbricht, indem er sich einer anderen Religion zuwendet, der gefährdet die gesamte Ordnung, die ja Politisches, Rechtliches, Wirtschaftliches und Religiöses zugleich umfaßt. Wer andersgläubig wird, gefährdet das Heil seiner Volksgemeinschaft, das auf ihrer zugleich religiösen und politischen Bindung an die Gottheit beruht¹³⁾. Deshalb wurde in Athen 399 v. Chr. Sokrates zum Tode verurteilt, als er von einer dem öffentlichen Kult unbekanntem Gottheit, von einer göttlichen Stimme in seinem Innern sprach. Deshalb wurden die Christen der ersten Jahrhunderte im Römerreich verfolgt, da sie nicht in Juppiter den höchsten Gott verehren und nicht den ihm untergeordneten anderen Göttern des Staates opfern wollten. Verfolgt wurden die Christen damals also nicht einfach, weil grausame, perverse und unmoralische Herrscher ihren Blutdurst stillen wollten, sondern weil diese Herrscher nach damaliger Auffassung die Einheit des Staates und das Wohl ihrer Untertanen in der zugleich politischen und religiösen Ordnung zu schützen hatten. Diese uralte Vorstellung des Sozialmonismus ist übrigens auch heute mit wirksam, wenn in den zu größerem Selbstbewußtsein erwachten Kolonialgebieten Asiens die Christen als Anhänger einer fremden, nicht aus dem dortigen Volkstum gewachsenen Religion bedrängt und verfolgt werden.¹⁴⁾

c) Der Sozialmonismus ist uralte, aber nicht christlich. Christlich ist die Lehre von den zwei verschiedenen Sozialordnungen, von den zwei verschiedenen Reichen, eine Lehre, die Jesus andeutete mit den Worten: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“, und die Er klar aussprach, als Er vor Pilatus, dem Vertreter des römischen Kaisers, stand: „Mein Reich ist nicht

¹¹⁾ Vgl. den Artikel „Toleranz“ im Lexikon: Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

¹²⁾ John Courtney Murray S. J., On the structure of the Church-State-Problem, in dem von W. G u r i a n und M. A. F i t z s i m o n s herausg. Sammelband: The catholic church in world affairs. Notre Dame 1954.

¹³⁾ Vgl. Friedrich H e e r , Aufgang Europas. Wien u. Zürich 1949, 34.

¹⁴⁾ Das betont auch Friedrich H e e r , a.a.O.

von dieser Welt.“ Nicht in einer, sondern in zwei Ordnungen, in der politischen und in der davon verschiedenen religiösen Ordnung sollen die Menschen leben. Man kann diese christliche Auffassung als „Sozialdualismus“ bezeichnen¹⁵⁾. „Zwei sind es“, schrieb Papst Gelasius I., „von denen vornehmlich diese Welt regiert wird, die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt“¹⁶⁾. Zwei verschiedene Sozialgebilde mit verschiedenen Grundlagen, Mitteln und Zwecken, und darum auch unter verschiedener Leitung — so sehr sind nach der Lehre Jesu Kirche und Staat verschieden. Das war etwas Neues in der Menschheitsgeschichte. Wenn dieses christliche Prinzip des Sozialdualismus durchkam, mußte es zu einer tiefgreifenden Umgestaltung des Zusammenlebens im Staate führen. Dann mußte der Staat Religionsfreiheit geben, etwas, was als allgemein anerkanntes und durchgeführtes Prinzip noch nie dagewesen war in der ganzen Geschichte der Menschheit. Konstantin der Große führte die dem christlichen Sozialdualismus entsprechende Religionsfreiheit in seinem Staate ein. Aber bald kam dann der Rückschlag, zumal als das Christentum durch Kaiser Theodosius zur Staatsreligion gemacht wurde.

d) Wir sehen heute, daß das kein Segen für das eigentlich christliche Leben war. Damals begannen die Kaiser, die Konzilien einzuberufen und zu beeinflussen, predigten selber vor versammeltem Hofe zu Byzanz, „erklärten ihre Gesetze für Akte der Vorsehung zum ewigen Heil ihrer Untertanen“¹⁷⁾. Was gegen die weltliche Autorität und Ordnung war, galt auch als verderblich für die religiöse Gemeinschaft und umgekehrt. Darum verfiel, wer mit der Ächtung durch den Staat belegt wurde, auch dem Kirchenbann, und wer mit dem Kirchenbann belegt wurde, verfiel auch der politischen Ächtung¹⁸⁾. Soviel Großartiges wir auch am Mittelalter mit seinen Domen, seinen religiösen Weihen der Kaiser- und Königskronung, seiner Formung des alltäglichen Lebens in Landwirtschaft, Handwerk und Handel durch religiöse Symbole und Gebräuche bewundern müssen, wir dürfen nicht übersehen, daß die alte heidnische Vorstellung von der Einheit der politischen und religiösen Ordnung, der heidnische Sozialmonismus, weitergelebt hat. Über das Mittelalter hinaus blieb er in den Staaten der katholischen und der protestantischen Fürsten lebenskräftig bis ins 18. Jahrhundert hinein. Wohl haben die christlichen Theologen grundsätzlich immer an der Lehre Jesu von den zwei Reichen festgehalten. In der Theorie blieb die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat immer gewahrt. Aber das Zusammenwirken beider Körperschaften war über tausend Jahre lang so eng, daß der christliche Sozialdualismus kaum mehr sichtbar war¹⁹⁾. Hans Böckenhoff spricht in bezug auf das Mittelalter von einem „völligen Ineinanderfallen von kirchlicher und staatsbürgerlicher Weltanschauung“²⁰⁾.

¹⁵⁾ Vgl. John Courtney Murray, a.a.O.

¹⁶⁾ Brief an Kaiser Anastasius I. (491—518) in Byzanz. Migne PL 59, 42.

¹⁷⁾ Joseph Bernhart, Der Vatikan als Thron der Welt. Leipzig 1930, 49.

¹⁸⁾ Eduard Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters. Paderborn 1909, 18 f., 122 f. Vgl. auch Heinrich Rommen, Die Staatslehre des Franz Suarez. München-Gladbach 1926, 353.

¹⁹⁾ Albert Hartmann S. J. schreibt, daß der Sinn der alten Gelasianischen Formel „durch die Idee des unum corpus christianum des Mittelalters nicht aufgegeben, aber doch einigermaßen verhüllt war“. Toleranz und christlicher Glaube. 232.

²⁰⁾ Hans Böckenhoff, Katholische Kirche und moderner Staat. 2. Aufl. von Albert Koeniger, Köln 1920, 12.

2. a) Die Änderung beginnt im 17. Jahrhundert und zwar in Nordamerika. Es ist interessant, hier einen Blick in die ersten Verfassungen der jungen Staaten in der neuen Welt zu werfen²¹⁾. Die Verfassung von Maryland (1649) gewährte Religionsfreiheit für jeden, der an Christus glaubt, gleich welcher Konfession er ist, wenn er nur irgendeiner christlichen Religionsgemeinschaft angehört. So bestimmte es auch die Verfassung von New York (1665). Etwas weiter ging die Verfassung von Pennsylvanien (1683). Sie gewährte das Recht freier religiöser Betätigung jedem, der überhaupt an Gott glaubt, schloß also nur die Atheisten von den Bürgerrechten aus. Noch weiter gingen die Verfassungen der Staaten Providence (1647) und Rhode Island (1663). Sie gewährten volle Bekenntnis- und Propagandafreiheit nicht nur für Christen und Gottgläubige, sondern für alle Bürger.

Diese Gedanken wurden in Europa zur Zeit der französischen Revolution aufgegriffen. In der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 bestimmte der Artikel 10: „Niemand darf wegen seiner Überzeugung, auch nicht wegen der religiösen, behelligt werden, vorausgesetzt, daß ihre Betätigung die durch das Gesetz gewährleistete öffentliche Ordnung nicht stört“²²⁾. Danach ist dann in immer mehr europäischen Staaten die Religionsfreiheit gesetzlich durchgeführt worden, allerdings nur Schritt für Schritt. Heute herrscht fast allgemein unter Christen und Nichtchristen der westlichen Welt die Überzeugung, daß der Staat volle Religionsfreiheit einschließlich der Kultusfreiheit allen gewähren muß, soweit dabei die öffentliche Ordnung nicht gefährdet wird²³⁾.

b) Fragen wir auch hier wieder, welches die inneren Gründe für diese Wandlung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaft waren. Es sind sehr verschiedene Motive dabei im Spiele. Ich nenne deren vier, zwei unchristliche und zwei christliche.

Das erste Motiv kann man als „theologischen Naturalismus“ bezeichnen. Damit ist folgende Auffassung gemeint: Es gibt keine übernatürliche Offenbarung durch ein besonderes Offenbarungswort Gottes in der Geschichte, sondern nur die allgemeine, natürliche Offenbarung durch die Schöpfung. Was die Konfessionen und Religionsgemeinschaften darüber hinaus noch glauben, ist Irrtum oder subjektives Wunschbild. Es kommt nur auf den allen Religionen gemeinsamen Kern an, auf die natürliche Religiosität, gleich in welcher Konfession sie sich ausdrückt. Alle Religionen sind gleich wahr und gleich gut. Da ist kein Unterschied zu machen. — Dieser Indifferentismus und der zugrunde liegende Naturalismus, auch „Rationalismus“ genannt, sind unchristlich. Denn wir glauben, daß Gott in Jesus Christus ein bestimmtes, alle Menschen zum Glaubensgehorsam verpflichtendes Offenbarungswort gesprochen hat.

Noch unchristlicher ist das zweite Motiv, das bei der neuzeitlichen Trennung von Kirche und Staat wirksam war: Es ist die direkte Religionsfeindschaft derer,

²¹⁾ Vgl. Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Leipzig 1904.

²²⁾ Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Uno vom 10. Dez. 1948 bringt in den Artikeln 18. u. 19 eine ausführlichere Formulierung dieses Menschenrechtes.

²³⁾ Vgl. dazu Richard Egenter, Staat, Toleranz und Konfessionen. Hochland 46. Jg. 4. Heft (April 1954).

die die Religion überhaupt aus dem öffentlichen Leben verdrängen wollen, damit sie eine unwirksame Privatangelegenheit werde, die auf das Zusammenleben im Staate gar keinen Einfluß ausüben kann. -- Aber nun will ich auch zwei echte christliche Motive nennen, die zur neuzeitlichen Unterscheidung zwischen der religiösen und der staatlichen Ordnung mit beigetragen haben.

Das war — als drittes Motiv — ein viel stärkeres Empfinden für den hohen Rang und die Verletzlichkeit der persönlichen Freiheit zumal im religiösen Leben und für den hohen Wert einer von gar keinem äußeren Druck oder Zwang beeinträchtigten Freiwilligkeit der Glaubensentscheidung. Grundsätzlich und theoretisch haben das auch viele mittelalterliche Theologen ausgesprochen. Aber welche Maßnahmen diese Freiwilligkeit entscheidend einschränken oder gar aufheben und welche nicht — darüber dachten sie anders als wir Menschen der Neuzeit.

Das vierte Motiv endlich war ein Erstarren, ein Deutlicherwerden des ursprünglich christlichen Sozialdualismus. Immer mehr setzte sich die Lehre Jesu durch, daß Kirche und Staat zwei verschiedene Lebensordnungen sind.

3. Zur Klärung und Begründung dieser beiden Grundsätze hat auf katholischer Seite besonders Leo XIII. beigetragen. Er war der Papst, der in vielen Hinsichten die katholische Christenheit aus den nicht mehr zeitgemäßen Bindungen an mittelalterliches Denken herausgeführt hat und dabei als sorgender Hirte auch darauf bedacht war, daß man die neu leuchtenden Ideale der persönlichen religiösen Freiheit und der Unterscheidung von Kirche und Staat auch christlich begründe und einordne.

a) In der Enzyklika „Sapientiae christianae“ über die wichtigsten Pflichten christlicher Bürger (1890) sagte Leo XIII.: „Ein gar gewaltiger Unterschied trennt die Kirche von jedem politischen Herrschaftsgebilde. Wenn auch in ihren Einrichtungen einem Reiche vergleichbar, so ist sie doch nach Ursprung, Zweck und Wesen grundverschieden von jedem irdischen Reiche²⁴⁾. Daraus ergibt sich, daß die religiöse Leitung und das Urteil über den religiösen Glauben der Menschen nicht der staatlichen Obrigkeit zusteht. Leo XIII. schrieb, niemand könne, ohne den Glauben zu verletzen, in Zweifel ziehen, „daß diese Leitung der Seelen der Kirche allein übertragen sei und die politische Gewalt dazu keinerlei Befugnis habe, denn nicht dem Kaiser, sondern dem Apostel Petrus hat Jesus Christus die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut“. Der freiheitlichen Verfassung von Nordamerika spendete Leo in dem Rundschreiben „Longinqua oceani“ an die nordamerikanischen Bischöfe (1895) hohes Lob. Er warnte allerdings auch davor, diese amerikanische Regelung, nach der die Kirche rechtlich nicht mehr bedeutet als irgendein privater Verein, unbesehen in anderen Ländern nachzuahmen²⁵⁾. Der katholische Politiker

²⁴⁾ Zitate nach der lateinisch-deutschen Ausgabe sämtlicher Rundschreiben Leos XIII. Verlag Herder, Freiburg, in 6 Sammlungen (HA). Die angeführte Stelle aus „Sapientiae christianae“ steht HA III 132.

²⁵⁾ Vgl. Peter Tischleder, Die Staatslehre Leos XIII. München-Gladbach 1925, 332. Dieses Rundschreiben ist nicht in der Herder-Ausgabe enthalten, da es sich nur an einen Teil der Weltkirche richtet. Das Buch von Tischleder enthält längere Textstellen des Rundschreibens.

darf sich nicht damit begnügen, daß alle Religionsgemeinschaften im Staate so ungehindert für sich werben können wie irgendwelche gesellige, kulturell oder wirtschaftlich interessierte Privatvereine. Der katholische Politiker muß sich dafür einsetzen, daß die Kirche und die christliche Religion „außer der Freiheit auch noch die Gunst der Gesetze und den Schutz der öffentlichen Gewalt genieße“. Das anzustrebende Ziel ist nicht ein solcher Zustand der Trennung, bei dem die Kirche den Staat nicht mehr interessiert als irgendeine private Vereinigung. Das Ziel heißt nach einer Formulierung, die Leo in dem Rundschreiben „Immortale Dei“ über die christliche Staatsordnung (1885) gebraucht, „ordinata colligatio“, „geordnetes Zusammenwirken“ der beiden, nach Wesen, Ziel und Mitteln verschiedenen Körperschaften²⁶⁾. Das geht in besonderem Maße die christlichen Politiker an. Der gläubige Christ kann ja niemals sagen: „Ich halte alle Religionen für gleich wahr und gut“. Und niemals kann er sagen: „Die Religion soll sich in keiner Weise im öffentlichen Leben auswirken“. Die christliche Religion muß vielmehr unser gesamtes Tun und Lassen durchformen und beseelen. In diesem Sinne sagte Leo in dem Rundschreiben „Libertas“ über die menschliche Freiheit (1888): „Der Staat muß sich zu der allein wahren Religion bekennen“²⁷⁾. Dies gilt als das ideale Ziel: ein Staat, der die religiöse Leitung der Menschen der Kirche überläßt, aber in seinen Einrichtungen von den inneren Kräften der christlichen Religion getragen ist. Soll damit etwa gesagt sein, daß nichtchristliche oder nichtkatholische Religionsgemeinschaften unterdrückt werden dürfen? Der Papst warnte davor, z. B. in der Enzyklika „Immortale Dei“. Dort heißt es: „Wenn auch die Kirche daran festhält, daß es an sich nicht erlaubt ist, den verschiedenen Religionsformen grundsätzlich dieselbe Daseinsberechtigung zuzuerkennen wie der wahren Religion, so tadelt sie darum doch nicht die Staatslenker, die um der Erreichung eines hohen Gutes willen oder zur Verhütung eines großen Übels nach Herkommen und Gewohnheit dulden, daß diese im Staate bestehen. Auch pflegt die Kirche angelegentlich zu wachen, daß keiner gegen seinen Willen zur Annahme des katholischen Glaubens genötigt wird, denn glauben, so mahnt wohlweise Augustinus, kann der Mensch nur mit seinem freien Willen“²⁸⁾.

b) Ein hohes Gut, um dessen willen Toleranz geübt werden muß, ist auf staatl. Gebiete die Eintracht der Bürger. Ein großes Übel, zu dessen Vermeidung Toleranz geübt werden soll, ist auf staatl. Gebiete die zersetzende Zwietracht. Aber es geht bei der Toleranz auch um Wahrung eines hohen religiösen Gutes und um Vermeidung schlimmer Schäden im religiösen Leben. Welche Schäden könnten das sein? Ich will nur zwei nennen.

²⁶⁾ Eine solche „ordinata colligatio“ ist der eigentliche Sinn der besonders seit dem 19. Jh. so ausgedehnten Konkordatspolitik des Heiligen Stuhles, auf die jedoch in diesem Referat nicht eingegangen wird. Vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Katholischen Kirchenrechts. 7. Aufl. Paderborn 1953, 67: „Das vorzüglichste Mittel, die Eintracht herzustellen und zu erhalten, bildet die beiderseitige Vereinbarung in der Form eines völkerrechtlichen Vertrages, wodurch einerseits die Selbständigkeit beider Vertragsteile klar hervortritt und andererseits der gemeinsame Wille zu einträchtiger Zusammenarbeit in verpflichtender Weise festgelegt wird.“

²⁷⁾ HA III 36.

²⁸⁾ HA II 376.

Nehmen wir den Fall, daß die katholischen Politiker in einem konfessionell gemischten Staate mit allen legalen Mitteln, aber ohne Rücksicht auf die Andersgläubigen, jede Chance ausnutzen, um Gesetze und Maßnahmen des Staates in jedem Punkte so zu formen, wie es der katholischen Glaubenslehre entspricht und wie es der äußeren Entfaltung des kirchlichen Lebens der Katholiken am günstigsten zu sein scheint. Wenn nun aber im politischen Konkurrenzkampf doch die anderen siegen, dann ist zu befürchten, daß sie den Staatsapparat jetzt gerade einsetzen, um die katholische Bevölkerung in einen, wenn nicht gesetzlichen, so doch tatsächlichen Zustand der Minderberechtigung zu drängen und ihr die äußere Ausübung ihrer Religion besonders zu erschweren. Das wäre eines der Übel, die von vornherein durch Toleranz vermieden werden müssen.

Ein anderes Übel wäre dieses: In einem konfessionell aufgespaltenen Volke können die in einer nichtkatholischen Denkweise aufgewachsenen Staatsangehörigen leicht dazu kommen, in einer allzu unbekümmerten Durchsetzung katholischer Standpunkte bei der Gestaltung des politischen Lebens bloß Egoismus und menschliches Machtstreben des katholischen Volksteiles zu sehen. Dadurch würden sie für die Aufnahme der katholischen Heilsbotschaft innerlich verhärtet²⁹⁾. Durch solche Auswirkungen und Zustände würde das Heil der Seelen der katholischen und der für die wahre Religion noch zu gewinnenden nichtkatholischen Staatsangehörigen sehr gefährdet.

Das Heil der Seelen ist bei allen Fragen der Toleranz und der christlichen Durchformung des staatlichen Lebens das oberste Gesetz.

c) Die religiöse Aufspaltung ist ein Übel. Aber es muß toleriert werden, um die genannten und noch andere größere Übel zu vermeiden — und um ein sehr hohes Gut zu sichern: nämlich die volle, möglichst auch durch äußere Zustände ganz ungeschmälerte persönliche, individuelle Freiheit der Glaubensentscheidung. Freiheit zur Glaubensentscheidung aber hat als Gegenseite auch unvermeidlich die Freiheit des Unglaubens und des Irrglaubens. Darf ein katholischer Politiker auch diese Freiheit tolerieren? Er darf es nicht nur, er muß es sogar. Den tiefsten theologischen Grund nennt Leo XIII. in seinem Rundschreiben „Libertas“: „Obwohl die Kirche nur dem Wahren und dem sittlich Guten eine Berechtigung zuspricht, so ist sie nicht dagegen, daß die Staatsgewalt so manches dulde, was weder wahr noch gerecht ist, entweder um noch größeres Übel zu vermeiden, oder um etwas Gutes zu erreichen oder zu bewahren. Duldet doch auch der unendlich gütige und allmächtige Gott in seiner höchst weisen Vorsehung manches Übel in der Welt, teils damit größere Güter nicht verhindert werden, teils damit nicht noch größere Übel entstehen. So ziemt es sich denn, daß der Lenker der Welt den Staatsregierungen zum Vorbild diene“³⁰⁾. Gott, der will, daß alle Menschen zu Jesus Christus kommen, weil

²⁹⁾ In diesem Sinne schreibt A. Hartmann S. J., a.a.O. 225 f: „Die These des katholischen Staates (der den Andersgläubigen nur die private religiöse Betätigung gestattet) ist nicht Lehre der Kirche; sie verteidigen wollen als aus der Glaubenslehre notwendig folgend, kann nur zu einer Beeinträchtigung der Wirksamkeit der Kirche und der Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft führen.“

³⁰⁾ HA III 48. Eine entsprechende Begründung der staatlichen Toleranz gibt Thomas von Aquin, S. th. II-II 10, 11.

wir in Ihm allein die volle Wahrheit über den Sinn des Menschenlebens finden können; Gott, der will, daß alle Menschen in die Kirche Jesu Christi aufgenommen werden und durch sie ihr Heil finden sollen, derselbe Gott ist dabei doch tolerant und läßt den Menschen die Freiheit der Entscheidung.

Gott selber ist das verpflichtende Vorbild der bürgerlichen oder staatlichen Toleranz.

4. a) Werfen wir nach diesen grundsätzlichen Erörterungen einen Blick auf einige Länder, deren kirchenpolitische Verhältnisse in den letzten Jahren besonderen Anlaß zu Diskussionen über das Toleranzproblem gaben. Es sind Länder, deren Bevölkerung fast vollzählig zu einer protestantischen oder zur römisch-katholischen Kirche gehört: Schweden und Spanien. Bis 1952 war in Schweden der Austritt aus der lutherischen Staatskirche nur für den möglich, der sich gleichzeitig einer anderen, vom König ausdrücklich anerkannten christlichen Religionsgemeinschaft anschloß. Hohe Beamtstellungen waren durch das geltende Recht den Mitgliedern der Staatskirche vorbehalten. Heute noch ist die Errichtung von Klöstern an eine besondere Erlaubnis des Königs gebunden und davon abhängig, ob der Reichstag die Form des geplanten Klosters billigt, obwohl seit dem 1. Januar 1952 das schwedische Gesetz über die Religionsfreiheit in Kraft ist. In bezug auf die Mitgliedschaft zur schwedischen Staatskirche bestimmt das Gesetz folgendes: Kinder aus Ehen, in denen wenigstens ein Partner der Staatskirche angehört, werden schon durch die Geburt, also nicht erst durch den kirchlichen Akt der Taufe, Mitglieder der Staatskirche lutherischer Konfession, falls nicht eine gegenteilige Willenserklärung der Eltern beim lutherischen Pfarramt abgegeben wird. Gegenüber den früheren streng staatskirchlichen Verhältnissen ist durch das erwähnte Gesetz ein bedeutsamer Schritt in Richtung auf die Religionsfreiheit getan worden. Aber die volle Religions- und Bekenntnisfreiheit ist in Schweden noch nicht erreicht. Darauf wird besonders von katholischer Seite hingewiesen.³¹⁾ — In Spanien liegen die Verhältnisse umgekehrt; dort beklagen sich die Nichtkatholiken über Einschränkungen der religiösen Bekenntnisfreiheit. Zwar gibt die Verfassung von 1945 allen Staatsbürgern grundsätzlich die Religionsfreiheit, aber die äußere Bekenntnis- und Kultusfreiheit ist für Nichtkatholiken doch spürbar eingeschränkt. Es ist ihnen nicht erlaubt, ihre Gotteshäuser an den Hauptstraßen und Plätzen der Stadt und Ortschaften zu errichten. Das Konkordat von 1953 enthält die Bestimmung, daß die katholische Religion die „einzige“ Religion des Staates ist. Dieser staatlichen Privilegierung der katholischen Kirche entsprechen einige staatliche Vorschriften und Gesetze, die von Nichtkatholiken in Spanien und in anderen Ländern als intolerant und ungerecht empfunden werden. Auch Katholiken, die in anderen Ländern schon länger an mehr distanzierte Verhältnisse gewöhnt sind, halten die Regelung in Spanien für nicht mehr zeitgemäß.

b) Auch ich bin der Meinung, daß solche Regelungen nicht recht vereinbar sind mit der den christlichen Sozialdualismus herausstellenden Lehre Leos XIII. Zwar wird in jenen Ländern niemand gezwungen, katholisch oder protestantisch zu werden, aber die religiöse Entscheidungsfreiheit ist doch durch rechtliche Bestimmungen in einem Maße eingeschränkt, das dem neuzeitlichen

³¹⁾ Vgl. Peter Hornung S. J., Das schwedische Gesetz über Religionsfreiheit. Stimmen der Zeit. 177 Jg. (1951/52) 122 ff.

Empfinden für den Wert und die Verletzlichkeit der Glaubensfreiheit nicht entspricht. Jene Bestimmungen sind Restbestände des alten Sozialmonismus, der Jahrtausende hindurch, in vorchristlichen Zeiten und Kulturen und auch wieder im Mittelalter, die staatliche und die kirchliche Ordnung mehr oder weniger als eine Einheit ansah. Wie ein offenes Bekenntnis zum Sozialmonismus klang es, als der spanische Staatschef 1954 in einer Rede ausführte, das Wort Jesu „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“ sei in einer katholischen Gesellschaft nicht anwendbar. Es habe sich nur auf die heidnische Gesellschaft bezogen, in der das Christentum entstanden ist.³²⁾ Hier liegen, wie auch führende spanische Katholiken erkannt haben, große Gefahren eines unchristlichen Staatskirchentums nahe. Ein Staatskirchentum, das die jeweiligen politischen Einrichtungen und Zielsetzungen in voreiliger Weise als Einrichtungen und Zielsetzungen des Gottesreiches hinstellt, ist ja sehr oft die Folge des Sozialmonismus gewesen, auch in christlicher Zeit, von den Kaisern Konstantius und Theodosius an.³³⁾ Es ist zu begrüßen, daß ein angesehener spanischer Publizist, P. Iribarren, der Chefredakteur der „Ecclesia“, des Organs der Katholischen Aktion, diese dem Kern des christlich religiösen Lebens drohende Gefahr deutlich gekennzeichnet hat: „Die Vermischung beider Sphären — des Staates und der Kirche — ist eine der gefährlichsten, und man muß sich im katholischen Staate vor einer Mischung aus Bischöfen und Gouverneuren in acht nehmen“³⁴⁾.

Ich habe davon gesprochen, daß ein allzu starres Festhalten der Katholiken an staatlichen Privilegien für ihre Kirche von Nichtkatholiken leicht als menschlicher Machtwille aufgefaßt wird und die so urteilenden Nichtkatholiken dann innerlich verhärtet werden gegen die katholische Heilsbotschaft. Diese Gefahr besteht nicht nur zwischen den katholischen und nichtkatholischen Einwohnern desselben Landes. Wir leben im Zeitalter einer intensiven Berührung der Völker. So haben denn besonders nordamerikanische Jesuiten mit Recht darauf hingewiesen, daß das spanische Konkordat keine Angelegenheit ist, die nur Spanien und den Heiligen Stuhl angeht. Die pastoralen Auswirkungen erstrecken sich weit über die Grenzen Spaniens in viele Länder, wo Protestanten und andere Nichtkatholiken wohnen und an manchen Bestimmungen zu ungunsten der Nichtkatholiken in Spanien ernstlich Anstoß nehmen³⁵⁾. Papst Pius XII. hat am 6. Dezember 1953 in einer Ansprache an katholische Juristen davor gewarnt, die einengenden Bestimmungen über die Ausübung nichtkatholischer Religionsbekenntnisse in Spanien auch auf die Ausländer auszudehnen, die sich dort aufhalten. Der Papst begründete seine Warnung mit dem Hinweis auf die Gemeinschaft und das friedliche Zusammenleben der Völker. Dieses hohe politische Gut dürfe nicht durch ein allzu unbekümmertes Festhalten an dem Prinzip einer katholischen Staats-

³²⁾ Vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jg. 10. Heft (Juli 1954) 452.

³³⁾ Wie fast immer bei einem allzu engen, sozialmonistischen Zusammengehen von Staat und Kirche die Gefahr des Staatskirchentums entsteht, zeigt die kleine Schrift von Karl Guggenberger, Geschichte des Staatskirchentums. Paderborn 1927 (Schöninghs Sammlung kirchengeschichtlicher Quellen und Darstellungen).

³⁴⁾ Vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jg. 10. Heft (Juli 1954) 453.

³⁵⁾ Vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jg. 5. Heft (Februar 1954) 213 ff; dort auch Hinweise auf die früheren Beiträge in den Jahrgängen 6, 7 u. 8.

religion gefährdet werden³⁶). Man muß wohl sagen, daß ebenso oder noch mehr das religiöse Gut der Ansprechbarkeit nichtkatholischer Menschen im In- und Auslande für die Wahrheit der Kirche nicht gefährdet werden darf durch ein Festhalten an jenem zähen Restbestande des Sozialmonismus. Hier sei erinnert an ein Wort des Kirchenrechtlers Eduard Eichmann: „Die Kirche wird hinfort so viel Einfluß auf das öffentliche Leben und die Kultur üben, als sie aus eigener Kraft und mit geistigen Mitteln zu behaupten und zu erringen vermag. Die Geschichte lehrt, daß sie keinen Grund zum Verzagen hat, wie auch die Dinge sich entwickeln mögen“³⁷).

Freilich ist nicht anzunehmen, daß das sozialmonistische Denken überall von heute auf morgen verschwinden werde. Man muß auch Rücksicht nehmen auf die breiten Volksschichten, die in Spanien sozusagen noch „mittelalterlich“ denken und empfinden. Die unvermittelte Einführung der Kultusfreiheit für alle Bekenntnisse würde von ihnen wohl als die offizielle Bestätigung eines dogmatischen und religiösen Indifferentismus aufgefaßt werden und viele geistig unselbständige Menschen in Verwirrung bringen. Was aber im Interesse einer echten und freien Entfaltung des christlich religiösen Lebens, dem ja Entscheidung und Wagnis wesentlich sind, gefordert werden muß, das ist die erzieherische allmähliche Hinführung auch der breiten Volksschichten zu einem höheren Grade religiöser Mündigkeit³⁸). Möglichst viele Menschen sollen zu einer Mündigkeit geführt werden, die die eigentlich christliche Unterscheidung von Staat und Kirche begreift und es wagen kann, in der bei allem geordneten Zusammenwirken von Staat und Kirche doch bestehenbleibenden Spannung zu leben und in einem solchen Leben sich als Christen zu bekennen. Nur dann ist die volle bürgerliche Toleranz möglich, zu der wir als Christen trotz der dogmatischen Intoleranz verpflichtet sind. Es hat einer langen geistigen Entwicklung bedurft, bis die Christenheit reif genug wurde, beides zu verbinden. Dieser geistige Reifungsprozeß ist nicht überall gleichmäßig fortgeschritten.

c) Die christliche Religion gebietet uns eine Haltung, die nicht bequem, sondern immer wieder zu erringen ist, eine Haltung, die sich gleichermaßen hütet vor dem dogmatischen Indifferentismus, der Gleichgültigkeit und also Ungehorsam gegen Gottes Wort ist, und vor einem fanatischen Dogmatismus, der eine religiös verbrämte Form menschlichen Selbstbehauptungswillens ist. Uns ist ein Verhalten geboten, das fest und elastisch zugleich ist, fest in der Sorge um Gottes Wort und Wahrheit, anpassungsbereit aus christlicher Liebe, die zu unterscheiden weiß zwischen Person und Meinung und immer geleitet ist von dem Grundsatz: *Salus animarum suprema lex*. Die Hinwendung zu

³⁶) Die Ansprache ist abgedruckt in der Herder-Korrespondenz. 8. Jg. 4. Heft (Januar 1954); vgl. dazu Hans Barion, Über die Begrenzung der Staatsreligion durch die Toleranz. Bemerkungen zu einer päpstlichen Kundgebung. Die neue Ordnung. 8. Jg. (1954) 65 ff.

³⁷) Eduard Eichmann, Kirche und Staat. Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie XVI. Bd. 1. Heft (1922) 145.

³⁸) Auf diese Gefährdung der Rechtgläubigkeit pflegen manche Theologen hinzuweisen, die die Forderung eines „katholischen Staates“ theologisch begründen wollen. Vgl. A. Hartmann S. J., a.a.O. 205 ff, der aber selber diese Argumentation nicht für zwingend hält. Sie übersieht die wesentlich christliche Aufgabe der Erziehung und Reifung zu einer religiösen Mündigkeit, die zur Bewahrung der Rechtgläubigkeit keiner staatlichen Mittel bedarf.

dem, was ihm das ewige Heil bringen kann, setzt beim Menschen vor allem eines voraus: das Bewußtsein und Gefühl voller persönlicher Freiheit. Das möchte ich zum Schluß noch einmal sagen mit den Worten eines katholischen Gelehrten und Staatsmannes. Vor ca. fünfzig Jahren schrieb Georg von Hertling: „Wo . . . Glaubenseinheit nicht oder nicht mehr besteht, mag das religiöse Gefühl innerhalb der einzelnen Konfessionen unvermindert sein, das (staatliche) Recht aber . . . kann nur schützen, was alle angeht. Es wird vielleicht, wie das deutsche Strafgesetzbuch, Ärgernis durch öffentliche Gotteslästerung und Beschimpfung von Einrichtungen und Gebräuchen einer bestehenden Religionsgesellschaft mit Strafe bedrohen, im übrigen aber auf dem religiösen Gebiete jeden reden und tun lassen, was ihm gut und richtig erscheint. Ich glaube in der Tat nicht, daß unter den heutigen Verhältnissen in der Freiheitsbeschränkung weiter gegangen werden kann . . ., weil die Freiheit die einzige Waffe ist, durch welche die moderne Welt wieder für die Religion gewonnen werden kann“³⁹⁾.

³⁹⁾ Georg von Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft. Kempten und München 1907, 100 (Sammlung Kösel).