

sende Priester. Trotz der Entsendung von Geistlichen aus Kanada, den USA, Spanien, Belgien und auch aus Deutschland. Das Wachsen der Priesterzahl hält nicht Schritt mit dieser Zunahme der Bevölkerung.

Zudem vollzieht sich in diesem Erdteil eine andere sehr schnelle, sogar unheimliche Entwicklung: Das Elend in den nichtstädtischen Gebieten treibt die Menschen in unübersehbaren Scharen in die großen Städte. Sie bedenken nicht, daß es dort für sie weder Arbeit noch Brot gibt. So geraten sie von einer Hoffnungslosigkeit in die andere. Neben der Stadt- und Landbevölkerung entsteht eine dritte, täglich größer werdende Schicht der Heimatlosen, die in der sogenannten Bannmeile hausen, einem Elendsring, der die Stadt umgreift und doch nicht zu ihr gehört. Was kann da geschehen? Wenn es nicht möglich ist, daß die wenigen Priester Lateinamerikas all diese Aufgaben erfüllen, die sich riesengroß vor ihnen auftürmen, wenn es nicht möglich ist, den Priesternachwuchs so zu steigern, daß er mit dem Wachsen der Bevölkerung Schritt hält, wenn es nicht möglich ist, eine genügende Zahl von Priestern aus Europa und Nordamerika in diesen Erdteil zu senden, ja, was kann dann noch helfen? Doch nur der Einsatz der Laien, und zwar auf breitester Front. Es gibt zweifelsohne Gebiete in Lateinamerika, in denen die Laien im kirchlichen Raum noch nicht recht zum Zuge kommen. Es gibt aber auch andere Gebiete, die hoffnungsvolle Anfänge aufweisen, über die wir nur staunen können.

Wir sehen, wie sich nicht nur im politischen und gewerkschaftlichen Bereich allenthalben die bewußt Gläubigen zu regen beginnen und Sozialreformen planen, die die Verhältnisse von Grund auf zu ändern imstande wären. Nicht nur in den uns vertrauten Formen der katholischen Aktion werden die Laien tätig, nicht nur in den Bereichen der caritativen und fürsorgerischen Arbeit. Wir sehen zu unserer Freude, daß sie auch aktiv werden bis in den gottesdienstlichen Bezirk hinein.

Wir hören von einem Bistum mit ungefähr 700 000 Einwohnern und einem jungen Bischof. Kaum 70 Priester, kranke und alte mitgerechnet, stehen ihm zur Verfügung. Dabei ist das Bistum ungeheuer ausgedehnt. Wer kümmert sich um all die Gläubigen, die nie ein Priester erreicht? Der Bischof fand folgenden Weg: Wenn es eben geht, predigt er Sonntag um Sonntag. Die Predigt wird in die priesterlosen Kirchen übertragen. Gleichzeitig hat er Laien bestimmt, die in diesen Gemeinden die Gläubigen versammeln, mit ihnen Gottesdienst feiern, mit ihnen die Predigt des Bischof anhören und sie dann wieder entlassen. Wie wirksam ist diese Mitarbeit der Laien an den Aufgaben des Seelsorgers!

Wir deutschen Katholiken müßten helfen, den latein-

amerikanischen Bischöfen die Mittel zur Verfügung zu stellen für die Ausbildung solcher Laien, für den Unterhalt ihrer Familien während der Ausbildungszeit und für eine zusätzliche Vergütung während ihrer nebenamtlichen Tätigkeit. Diese unsere Hilfe wäre ein Beitrag nicht nur zur Rettung Lateinamerikas. Hier könnte gleichsam an einem Modell dem ganzen katholischen Erdkreis gezeigt werden, wie der Laie in der Kirche zu vollentfalteter Tätigkeit kommen kann. Ein wahrhaft königliches und priesterliches Geschlecht (1 Petr. 2, 9)!

Eine besondere seelsorgliche Not eröffnet sich auf dem Gebiet der Studentenseelsorge, der Akademikerseelsorge, der Gebildetenseelsorge überhaupt. Die weltanschauliche Haltung bei heranwachsenden Lehrern ist mitunter geradezu erschreckend. Darum droht die Gefahr des Kommunismus in Lateinamerika weithin weniger aus den Schichten der Armen, der Landbevölkerung, der Arbeiterschaft, ja nicht einmal aus den Elendsvierteln rings um die Städte, sondern viel mehr aus den Kreisen der Gebildeten.

Wenn ihr, liebe Brüder und Schwestern, dieses Hirtenwort hört, haben wir Bischöfe in Rom während des Konzils diese und andere drückende Fragen der Seelsorge wieder und wieder mit den lateinamerikanischen Bischöfen besprochen. Wir dürfen sie nicht im Stich lassen. Helft uns, daß wir ihnen helfen können!

Keiner erwartet von euch, daß ihr bei der Weihnachtskollekte von dem gebt, was ihr selber zum Leben braucht. Aber es genügt auch nicht, daß ihr einfach etwas von eurem Überfluß gebt. Wir bitten euch um unseres Herrn und seiner Frohen Botschaft willen, daß ihr euch in der Adventszeit Beschränkungen auferlegt und daß ihr spart — auch bei euren Ausgaben für Weihnachten. Wir sind überzeugt, daß ihr das Ersparte freudig hergebt für die Brüder in der Not, für die Kirche in Lateinamerika. Sollte nicht wieder der Maßstab eurer Spende der sogenannte Weihnachtszehnte sein, indem ihr nämlich von den Ausgaben, die ihr zu Weihnachten für andere oder für euch selbst macht, wenigstens den zehnten Teil für die Weihnachtskollekte bereitlegt?

Die Kirche bereitet sich vom heutigen ersten Adventssonntag an vor auf das Fest der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus. Adveniat! Dein Reiche komme! Ihr aber, seid mit uns besorgt, daß die Frohe Botschaft der Heiligen Nacht in aller Welt ankomme! Adveniat! Die Liebe Christi soll aller Welt, vorab den Brüdern in Lateinamerika, durch euch sichtbar und spürbar werden.

An den Gräbern der Apostel rufen wir den Segen des allmächtigen Gottes herab auf euch und unsere Brüder in Lateinamerika. Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus bleibe bei uns allen! Amen.

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Das Verhältnis von Kirche und Staat in der neueren Geschichte

„Das Verhältnis von Kirche und Staat“ in der Vielfalt der geschichtlichen Entwicklung, in der Vielfalt auch der gegenwärtigen Situation war der Gegenstand einer gut besuchten Veranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern (5. und 6. Oktober 1963 in München). Diese Anziehungskraft dürfte vor allem dem Thema zuzuschreiben gewesen sein,

denn nur wenigen Teilnehmern war es wohl bei der Anmeldung bewußt, daß sie einen Mitstreiter Robert Schumans, die ehemalige Sekretärin Alcide De Gasperis, einen weit über die Grenzen seines Landes und seiner Landeskirche bekannten und als Deuter des Alten Testaments geschätzten norwegischen Theologen und jenen amerikanischen Staats- und Sozialphilosophen kennenlernen würden, dessen Bedeutung für das der heutigen Situation angemessene katholische Verständnis der politischen Gemein-

schaft vielleicht einmal mit der seines Ordensbruders Bellarmin für sein Jahrhundert zu vergleichen sein wird. Man kann nur wünschen, daß nicht nur in München erkannt werden möge, wie groß das Interesse — nicht nur der Katholiken — an einer sachlichen Darstellung des Rahmens und der Form des Wirkens der religiösen Gemeinschaften inmitten der politischen Gesellschaft in aller Welt ist und daß diese Information ein ökumenischer Dienst ist, der mindestens ebenso wichtig ist wie die Darstellung kontroverser theologischer Probleme und das Gespräch der Theologen.

Frankreich

Professor Dr. Jean Chélini (Universität Aix-en-Provence) ging bei seiner Darstellung der Situation in Frankreich vom Trennungsgesetz des Jahres 1905 aus, das dem mit Napoleon I. geschlossenen Konkordat von 1801 und den von Napoleon ohne Zustimmung der Kurie hinzugefügten „Organischen Artikeln“ ein Ende setzte. Der im Jahre 1801 geschaffene Zustand setzte eine Kirchenpolitik fort, die bereits die der Könige Frankreichs im Hochmittelalter gewesen war und Fürsorge mit straffer Kontrolle des kirchlichen Lebens verband. Darum hatte das Konkordat von 1801 alle Verfassungen und Regierungen Frankreichs, die konservativen und die liberalen, die monarchistischen und die republikanischen, überdauert. Der Bruch kam nicht von ungefähr. In den Wahlen von 1898 hatten die Parteien der Linken triumphiert. 1900 wird unter Waldeck-Rousseau der Assumptionistenorden aufgehoben; alle Orden werden zunächst angehalten, für die Eröffnung neuer Häuser um eine in Gesetzesform durch die Nationalversammlung zu erteilende Genehmigung einzukommen. Es folgt die Schließung aller Ordensschulen und schließlich die Vertreibung aller Orden aus dem Mutterland (1903/04). Der Vatikan protestiert vergebens, hält aber am Konkordat fest. Als Vorwand für die einseitige Lösung des Vertragsverhältnisses durch die französische Linke diente schließlich die Ablehnung des Papstes, den Präsidenten der Republik anlässlich seines Staatsbesuches in Rom im Vatikan zu empfangen, obwohl dies nur einer seit der Besetzung des Kirchenstaates durch Italien geübten Praxis entsprach.

Das noch heute geltende Trennungsgesetz vom Dezember 1905 hat einen negativen Aspekt: „Die Republik anerkennt, besoldet und subventioniert keinerlei Kulte“, und einen positiven: „Die Republik garantiert die Freiheit des Gewissens und die freie Ausübung des Kultes“, wobei freilich ein großer Teil der „Antiklerikalen“ mit der Gewissensfreiheit auch die Freiheit gegenüber der geistlichen Autorität meinte. Für diese war die Trennung nicht ein Schlußstrich, sondern erst ein Anfang. Das gesamte Kirchengut einschließlich der „Kulträume“ wurde verstaatlicht und sollte nur neu zu gründenden Kultvereinen („Associations culturelles“) des allgemeinen bürgerlichen Rechts übertragen, m. a. W. der katholischen Kirche eine den calvinistischen Gemeinden entsprechende Kirchenverfassung aufgezwungen werden. Alle Staatsleistungen an die Kirche hörten auf, die diplomatischen Beziehungen zum Vatikan wurden abgebrochen, ihre Wiederaufnahme freilich auch nicht ausdrücklich verboten. Die Rechnung der französischen Linken ging freilich deshalb nicht auf, weil — im Gegensatz zu Juden und Protestanten — die Bischöfe Frankreichs im Einvernehmen mit dem Papste die Bildung katholischer Kultvereine mit Erfolg unterbanden. Andererseits konnte sich die Regierung nicht dazu

entschließen, Kirchen, Bischofs- und Pfarrhäuser ihrem bisherigen Gebrauch zu entziehen.

Es zeigte sich nunmehr, daß der Staat zwar außer der Erhaltung seines den „Kulten“ gewidmeten Eigentums keine Leistungen an die Kirche zu erbringen hatte, sich auf der anderen Seite aber jeden Einfluß auf die Kirche selbst versperrte. Der Staat selbst hatte den Gallikanismus zerstört und unbeabsichtigt die Autorität der Bischöfe und des Papstes gestärkt, gegen deren Entscheidungen nunmehr an keine staatliche Instanz appelliert werden konnte, deren Verkehr untereinander und mit den Gläubigen durch keine staatliche Maßnahme mehr unterbunden wurde. Die französische Kirche wurde bettelarm, die Priesterberufe gingen erschreckend zurück, die Entchristlichung ganzer Landstriche wurde offenbar, während gleichzeitig in Wissenschaft und Literatur viele Katholiken zum Ruhme Frankreichs beitrugen.

Der Erste Weltkrieg, in dem der katholische Klerus einen unverhältnismäßig hohen Prozentsatz von Kombattanten und Gefallenen aufweist, dämpft den antiklerikalen Eifer. Die französische Außenpolitik läßt eine Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl geraten erscheinen (1924), während der Vatikan im gleichen Jahre wieder zur Praxis zurückkehrt, die Staatsregierung vor Bischofsernennungen zu hören. In den wiedergewonnenen Rhein- und Moseldepartements bleibt das Konkordat von 1801 weiter in Kraft; man kann jetzt von einer „freundschaftlichen Trennung“ sprechen, der militante Antiklerikalismus ist auf dem Rückzuge. Die Regierung des Marschalls Pétain beseitigt auch formell das Verbot der Orden und führt Unterstützungen für das — meist katholische — private Schulwesen ein, Maßnahmen, die das Ende seines Regimes nicht überleben, angesichts der massiven Beteiligung französischer Katholiken an der Widerstandsbewegung aber auch kein Wiederaufleben antikirchlicher Ressentiments nach der Befreiung zur Folge haben. Der Laizismus ist freilich immer noch eine Sache des Prestiges der Linken, immerhin ist es aber Schritt für Schritt gelungen, die Diskriminierung der Privatschulen abzubauen: ihre Schüler können Staatsstipendien erhalten (Loi Marie, 1951), die Gehaltszahlung an die Privatschullehrer in der Form einer „Familienunterstützung“ an die Eltern der unterrichteten Schüler wird subventioniert (Loi Barangé, 1951), und schließlich versetzt die „Loi Debré“ 1959 die privaten Konfessionsschulen in die Lage, sich in das staatliche Schulsystem einzugliedern, ohne ihr Wesen opfern zu müssen. Damit ist ein Zustand erreicht, für den man die paradoxe Formulierung „Konkordat der Trennung“ (Concordat de séparation) geprägt hat (vgl. dazu die ausgezeichnete Göttinger Dissertation von A. v. Campenhausen, Staat und Kirche in Frankreich, Göttingen 1962).

Italien

Dr. Linda Morino, die „Zur Entwicklung und gegenwärtigen Situation des Verhältnisses von Kirche und Staat in Italien“ sprach, bemühte sich, nachzuweisen, daß das dualistische Prinzip, nach dem Staat und Kirche sich als — jede für den ihr eigentümlichen Bereich — souveräne und autonome Gemeinschaften gegenüberstehen, ein tragendes Strukturelement der italienischen Kultur seit dem 10. Jahrhundert darstelle. Die Glossatoren von Bologna, die päpstlichen Kurialisten des 12. Jahrhunderts — trotz aller Betonung der päpstlichen Suprematie über die christlichen Völker und des moralischen Vorrangs der

Hierarchie —, aber auch Friedrich II. hätten an der relativen Autonomie von Regnum et Sacerdotium festgehalten, die italienischen Genies Thomas von Aquin und Dante sich zu diesem Prinzip bekannt, während die monistische Konstruktion einer Identität von politischer und religiöser Gemeinschaft des Italiener Marsilius von Padua am stärksten in Italien selbst abgelehnt worden sei. Eine neue Situation sei erst durch das Auseinanderfallen von staatlicher und religiöser Einheit im 16. Jahrhundert entstanden; da aber Italien keine nationalstaatliche Einheit gefunden habe, habe es sich anders als das übrige Europa entwickelt und sei — bis auf wenige Ausnahmen — der dualistischen, von dem Italiener Bellarmino im 17. Jahrhundert neu formulierten Theorie treu geblieben. Mit der Fremdherrschaft habe sich freilich auch die absolutistische Staatskirchenpolitik in Italien eingedrängt, ohne daß jedoch das dualistische Prinzip ganz verlorengegangen wäre. Das Ende des Dualismus scheint erst unter Napoleon I. gekommen zu sein, unter dem der Staat auch rein geistliche Gebiete für sich in Anspruch nimmt. Dann aber, gekennzeichnet durch Namen wie Rosmini und Manzoni, bricht sich die dualistische Idee wieder Bahn, die Kirche erscheint der italienischen Romantik als Grenze der Übermacht des Staates. Das dualistische Prinzip gegenseitiger Autonomie sei aber auch das Programm Cavour's gewesen, den man sich nicht als prinzipiellen Konkordatsgegner, sondern nur als Gegner von Konkordaten im Stile des napoleonischen von 1801 mit seiner Konstruktion des Austausches von Privilegien vorstellen dürfe, da diese Konstruktion die gegenseitige Freiheit beider, der politischen wie der kirchlichen Gemeinschaften zuwenig berücksichtige.

Obwohl Frau Morino den Einfluß der Ideen Mazzinis auf die italienische Kirchenpolitik nicht verkleinern wollte, hätten doch auch nach der Besetzung des Kirchenstaats die italienischen Liberalen an keine staatlich-monistische Lösung gedacht. Nur im Lichte des Mythos von einem antiklerikal-laizistischen Italien können daher die unter Pius XI. mit dem Italien Mussolinis geschlossenen Lateranverträge als Bruch mit der Tradition angesehen werden. Für den Staat wird die einvernehmliche Regelung seiner Beziehungen zur Kirche, wie schon der Liberale Orlando erkannte, in dem Augenblick zur Notwendigkeit, als nach der Einführung des allgemeinen Wahlrechts kurz vor dem ersten Weltkrieg einerseits, nach der Lockerung des Verbots der Beteiligung der Katholiken an den Wahlen, des bekannten „Non expedit“, andererseits der Katholizismus als organisierte politische Kraft innerhalb des Staates auftritt, obschon die Volkspartei („Popolari“) keineswegs als Vollzugsorgan vatikanischer Politik, sondern als echte politische Partei gelten will. Pius XI. habe die Gefahr, sich durch das Konkordat mit dem faschistischen Regime zu kompromittieren, klar erkannt und gegen dessen Versuche, das Konkordat in faschistische Münze umzuprägen, kräftig reagiert. Schon Leo XIII. hatte in den Enzykliken *Immortale Dei* und *Diuturnum illud* der alten dualistischen Doktrin der gegenseitigen Unabhängigkeit, aber freundschaftlichen Zusammenarbeit von Kirche und Staat eine der historischen Situation angemessene Formulierung gegeben; von dieser Grundlage her sei es für die Katholiken nicht schwierig gewesen, das Konkordat auch im Rahmen der demokratischen Wirklichkeit als eine mögliche Grundlage des Verhältnisses der Kirche zum demokratischen Italien zu betrachten. Die Katholiken forderten nur eine einzige Unterordnung des Staates: die Unterordnung

unter die Oberhoheit des moralischen Gesetzes, das auch die Katholiken selbst in ihrem Verhältnis zum Staate verpflichtete.

Die Katholische Aktion sei heute zur Mitarbeit am Staate aufgerufen, ohne darum ihre eigene kirchliche Position aufzugeben. Die errungene Freiheit verpflichte die Katholiken, im Dialog mit der modernen Welt an der Verwirklichung des politischen Gemeinwohls mitzuarbeiten. Ob die christlichen Parteien dieser Aufgabe immer genügt hätten, sei im Rahmen des Themas nicht zu untersuchen. Die von italienischen Liberalen häufig zu hörende Meinung, die Katholiken hätten kein richtiges Verhältnis zum Staate, verkenne die wirkliche Situation. Im großen und ganzen müsse man jedenfalls sagen, daß auch außerhalb der *Democrazia Cristiana* die Lateranverträge von 1929 als Verfassungsgesetze akzeptiert würden, selbst die italienischen Kommunisten spendeten in Zeitungsartikeln der Kirche Lob. So sei auch für die übersehbare Zukunft das der dualistischen Doktrin entsprechende Verhältnis von Kirche und Staat in Italien nicht gefährdet. (Dem kritischen Hörer mochte es freilich scheinen, daß die sympathische Rednerin die italienische Geschichte des 19. Jahrhunderts ein wenig zu sehr vereinfacht habe und daß der mazzinische Messianismus und die von ihm mehr oder weniger tief beeinflussten geistigen Strömungen nicht ganz so „unitalienisch“ gewesen seien, wie sie meinte.)

Die Vereinigten Staaten

Professor John Courtney Murray SJ (vgl. Herder-Korrespondenz 4. Jhg., S. 126 ff.; 7. Jhg., S. 234 ff. und 468 ff.; 8. Jhg., S. 278 ff.; 13. Jhg., S. 277 f.), Professor am Woodstock College, betonte am Eingang seines Vortrages über „Das Verhältnis von Kirche und Staat in den USA“, daß die Vereinigten Staaten zwar allgemein als das klassische Beispiel der „Trennung von Kirche und Staat“ gälten, daß aber die Verfassung der USA diesen Ausdruck keineswegs gebrauche, er sei vielmehr ein erst von der Jurisprudenz entwickelter Begriff, deren symbolische Sprache wenig Beziehung zur Wirklichkeit in den USA habe. Im Sinne der europäischen Terminologie könne dieser Begriff schon deshalb nicht auf die USA angewandt werden, weil die USA niemals „Staat“ im Sinne der europäischen Staatslehre gewesen seien. Die Amerikaner sprechen nicht vom „Staat“, sondern ihre politischen Kategorien sind „People“ und „Government“, Regierung und Volk, wobei man sich hüten muß, dieses „Volk“ mit dem deutschen Begriff „Staatsvolk“ oder dem französischen „Nation“ zu identifizieren. Wenn man also von „Trennung“ sprechen will, so nur im Sinne einer Trennung von „Religion“ und „Regierung“, wobei „Regierung“ wieder alle aktivierenden Elemente der politischen Gemeinschaft, also auch das Parlament, nicht nur — dem europäischen Sprachgebrauch entsprechend — die Exekutive meint.

Auch der Begriff der „Trennung“ habe im Lichte der Verfassungswirklichkeit der USA keinen Symbolwert; das Verhältnis von Kirche und Staat sei besser als unabhängige Autonomie und Zusammenarbeit zu begreifen. Die USA seien niemals ein laizistischer Staat gewesen, und die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den religiösen Gemeinschaften zeige sich u. a. in ihrer Steuerfreiheit, in der Befreiung der Geistlichen vom Militärdienst und der Unterstützung kirchlicher Wohlfahrtseinrichtungen. Denn wie der Oberste Gerichtshof es einmal formuliert habe: „Wir sind ein religiöses Volk, und unsere Institutionen setzen ein Höchstes Wesen voraus.“ So unbestimmt

dieses Prinzip sein mag, so hoch ist seine Bedeutung einzuschätzen, symbolisiert z. B. durch die Eröffnung der Parlamentssessionen mit einem Gebet und die Institution des „Thanksgiving Day“ (Erntedankfest), zu dem der Präsident der USA alljährlich aufruft.

Das amerikanische System ist für keine der drei großen Konfessionen eine vollkommene, unproblematische Lösung: für die Protestanten etwa ergibt sich das Problem des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, das typisch katholische Problem ist der Ausschluß der konfessionellen Schulen von jeder staatlichen Subvention, der angesichts der Leistungen, die diese von 6 Millionen Kindern und Jugendlichen besuchten Schulen für das Gemeinwohl erbringen, als offenbare Ungerechtigkeit empfunden wird; das typisch jüdische Problem wird etwa durch das Gesetz über die Sonntagsruhe repräsentiert. Abgesehen davon ergeben sich immer wieder für alle Konfessionen Probleme der öffentlichen Moral.

Das amerikanische System war einzig in seiner Art, als es in Erscheinung trat, und wurde auch später von den mit der Französischen Revolution und Restauration verbundenen ideologischen Kämpfen nicht berührt. Es hat der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert völlige Rechtsfreiheit gewährt und im Laufe von 150 Jahren ihr Wachstum von einer kleinen Gruppe von 30 000 zur einflußreichen Gemeinschaft von mehr als 30 Millionen ermöglicht. Die katholischen Amerikaner sind daher immer für den ersten Zusatz zur Bundesverfassung eingetreten, wonach „der Kongreß kein Gesetz im Hinblick auf die öffentliche Festsetzung (establishment) einer Religion oder das Verbot der freien Ausübung einer solchen erlassen darf“. Sie haben aber — übrigens ebensowenig wie Protestanten und Juden — keine Theorie der Religionsfreiheit entwickelt. Nur die Freidenker sind geneigt, aus dem Ersten Verfassungszusatz die bereits von Karl Marx ad absurdum geführte These „Religion ist Privatsache“ herauszulesen. Ebensowenig haben die amerikanischen Gerichte eine solche Theorie entwickelt; auch das ist nicht weiter verwunderlich, denn der Erste Verfassungszusatz will kein Dogma ausdrücken, sondern nur ein Gesetz des Staates sein, dem man um des Gemeinwohls willen gehorchen muß.

Was die amerikanischen Katholiken betrifft, bedurften sie einer Theorie der Religionsfreiheit lange Jahre nicht, weil die Vereinigten Staaten völlig außerhalb des Kampfes zwischen der laizistischen Ideologie und dem Staatsmonismus einerseits, den Kämpfern für die Freiheit der Kirche, allen voran Leo XIII., andererseits standen. Die laizistische Ideologie, die die Kirche nur noch als freiwillige Vereinigung unter vielen anderen, ohne selbstverständliches Recht auf öffentliche Existenz gelten lassen will, die mit „Gewissensfreiheit“ nicht die Freiheit der Religion, sondern *von* der Religion meint und mit „Trennung“ von Kirche und Staat die Unterwerfung der Kirche unter den allein souveränen Staat: diese Ideologie liegt dem religionspolitischen System der USA nicht zugrunde.

Dieses System geht vielmehr von anderen Voraussetzungen aus. Die erste hat Lincoln durch die Worte „This nation under God“ symbolisiert. Die zweite ist die grundlegende Unterscheidung von „Staat“ und „Gesellschaft“, wobei aber „Staat“ nicht als „Juristische Person“, sondern als die öffentliche Rechtsordnung und die Tätigkeit in ihrem Dienste zu verstehen ist, während „Gesellschaft“ der umfassendere Begriff ist und das „Corpus politicum“ meint, dessen bindende Kraft nicht im Gesetz, sondern in der

sozialen Natur des Menschen gründet und in dem die Fülle der menschlichen Beziehungen sich nach dem Prinzip der Freiheit unter der Rechtsordnung (Freedom under law) entfaltet. Eng mit dieser Unterscheidung verbunden ist das dritte Prinzip: Die Staatsgewalt ist von Anfang an durch nicht vom Staate verliehene Menschenrechte beschränkt. Das vierte Prinzip schließlich besagt, daß der Staat nur für Angelegenheiten dieser Welt zuständig ist, daß religiöse und Fragen der Seelsorge daher nicht in seine Kompetenz fallen: „Wenn ein Amerikaner zum Teufel gehen will, kann ihn keine Macht der Regierung daran hindern, wenn er in den Himmel kommen will, kann er sich nicht an den Staat wenden.“

Dieses System schien den Amerikanern für sich selbst zu sprechen und keiner Begründung zu bedürfen. Heute freilich können sich die Katholiken einer Theorie der Religionsfreiheit schon deshalb nicht länger entziehen, weil die im 19. Jahrhundert vorherrschende Lehrmeinung sehr wenig befriedigen kann, obwohl sie sich auch noch in den meisten Lehrbüchern des 20. Jahrhunderts großer Beliebtheit erfreut. Diese Lehrmeinung unterscheidet zwischen der „These“, d. h. dem Ideal eines „Katholischen Staates“ und der um des Gemeinwohls willen als kleineres Übel hinzunehmenden „Hypothese“ eines „pluralistischen Staates“. Da nach der „These“ alle nichtkatholischen Religionen kein Recht auf öffentliche Existenz haben können, ergibt sich als Konsequenz der Satz: „Intoleranz soviel wie möglich, Toleranz soviel wie nötig.“

Ganz abgesehen davon, daß der Erste Verfassungszusatz weder als eine „These“ noch als eine „Hypothese“ begriffen werden kann, die die zur Macht gelangten Katholiken je nach Zweckmäßigkeit wieder ändern könnten, kann sich diese Unterscheidung auch nicht auf die katholische Tradition berufen. Wer sich wirklich auf die Tradition berufen will, muß in schöpferischer Weise zu den Quellen der religiösen Wahrheit und der politischen Theorie des Abendlandes zurückkehren. Das würde zunächst bedeuten, daß wieder deutlich zwischen „Staat“ und „Politische Gemeinschaft“ unterschieden und bedacht wird, daß das wahre Interesse der Kirche der „Gesellschaft“, nicht dem ihre und des Menschen Freiheit potentiell bedrohenden „Staate“ gilt. Es würde bedeuten eine Rückkehr zu den Quellen über die Führer, die das Gottesvolk zur „Freiheit des Gottesvolkes“ leiten, die Freiheit des Amtes also. Denn auch die Kirche ist eine „Gesellschaft“, sie ist Rechtsgemeinschaft, und sie repräsentiert Macht, die freilich nicht von dieser Welt ist. Schließlich muß das Prinzip der Concordia, des Einvernehmens zwischen beiden Mächten für *unsere* Zeit neu überdacht werden. Es muß erkannt werden, daß diese Eintracht vor allem eine Aufgabe des katholischen Laien, der zugleich Christ und Bürger der politischen Gemeinschaft ist, sein muß. Nicht „These“ und „Hypothese“ sind die der Tradition entsprechenden Kategorien, sondern das allgemeine Prinzip einerseits, die vielfältigen Möglichkeiten seiner Anwendung andererseits. Jede Verfassung kann als berechtigte Anwendung des Prinzips gelten, die mit dem Gemeinwohl der Kirche und mit dem der politischen Gemeinschaft — denn das eben ist das oberste Prinzip — übereinstimmt. Das Gemeinwohl der Kirche erfordere heute aber nicht mehr eine Privilegierung der Kirche, sondern ihre rechtliche Sicherheit, Freiheit und Unabhängigkeit innerhalb der Gesellschaft. Die Verfassung der USA wird diesem Prinzip nach katholischer Auffassung gerecht. Sie ist kein Produkt der französischen Aufklärungsphilosophie, und die Verurteilung der auf dieser Philosophie beruhenden

den politischen Doktrinen durch die Päpste trifft daher nicht das amerikanische System; es ist andererseits von den katholischen Bischöfen der USA auch niemals als bloße „Hypothese“ betrachtet worden.

Skandinavien

Das außerordentlich inhaltsreiche und eine Fülle von kaum bekannten Einzelheiten ausbreitende Referat Pastor Dr. Thorleif Bomans, Oslo, über „Die Beziehungen von Kirche und Staat in den nordischen Staaten“ kann hier, eben wegen dieses Vorzugs, nur in den Grundzügen wiedergegeben werden.

Obwohl in Dänemark, Norwegen, Schweden und Finnland die (lutherische) Kirche Staatskirche ist und obwohl diese vier Kirchen untereinander in ihren Beziehungen zum Staat vieles gemeinsam haben, sind auf der anderen Seite doch viele essentielle Unterschiede festzustellen. Dabei muß man sich davor hüten, aus übereinstimmenden Normen auf eine übereinstimmende Wirklichkeit zu schließen. Schweden hat z. B. auf dem Papier eine größere kirchliche Autonomie als Norwegen, aber dafür keine aktive Laienbewegung, die, wie die norwegische, bereit ist, sich gegen Eingriffe und Übergriffe der politischen Gewalten zu wehren. Für Dänemark wieder ist typisch die „wohlgeordnete Anarchie“ eines sich als Nebeneinander von Kirchengemeinden darstellenden Kirchenwesens und damit eine eigenartige Variante der Lösung des Problems aller nordischen Kirchen, nämlich des Verhältnisses zu den verschiedenen Freikirchen, deren Angehörige in der Regel auch dann nicht aus der Staatskirche austraten, als dies gesetzlich möglich wurde. Mangels einer lebendigen Laienbewegung und eines auf der Möglichkeit freien Zusammenschlusses zu Gemeinden innerhalb der Kirche beruhenden Gemeindelebens ist heute — trotz hervorragender Theologen im geistlichen Amt und eindrucksvoller Liturgie — die Kirche in Schweden am meisten dem politischen Einfluß geöffnet, was sich beispielsweise in dem Streit um die Bestellung weiblicher Pastoren deutlich gezeigt hat.

Charakteristisch ist, daß überall in Skandinavien die sozialistischen Parteien, solange sie in der Opposition waren, gegen das Staatskirchentum auftraten, als Regierungsparteien jedoch seine Vorteile für die Regierung bald auszunutzen versuchten. Und obwohl diese Form des Verhältnisses von Kirche und Staat heute als Anachronismus erscheint, ist doch trotz wiederholter Diskussionen über das System kein entschlossener politisch relevanter Wille festzustellen, es zu ändern. Das liege wohl auch daran, daß man allgemein — nicht nur im Norden — die Relevanz des Missionsbefehls, alle *Völker* zu lehren, aus dem Auge verloren habe. Das Christentum könne sich nicht damit zufriedengeben, eine Gemeinde innerhalb der Gesellschaft zu sein, sondern seine Aufgabe sei es, Sauerteig des ganzen Volkes zu sein. Ein Teil des Verlustes dieser Perspektive sei das Problem des Verhältnisses des modernen, vom Apparat her bestimmten „Staates“ zur Kirche. Die richtige Perspektive der Kirche erfasse aber nicht diesen „Staat“, sondern die Völker und die Menschheit. Papst Johannes XXIII. habe einen ersten Schritt zur Wiedergewinnung dieser Perspektive getan.

Deutschland

Professor Dr. Hans Maier, München, ging in seinem Vortrag „Staat und Kirche in Deutschland — von der Fremdheit zu ‚neuer Nähe‘“ von der Entfremdung zwischen Staat und Kirche aus, die die deutschen Katholiken schon

mit dem Zerfall der alten Reichskirche, die Protestanten dagegen erst mit der Revolution von 1918 vor ungewohnte Situationen stellte. Die alte Ordnung, die mit der Französischen Revolution ihr Ende fand, war nicht eitel Harmonie gewesen, aber der Staat war doch als ein erweiterter Leib des Kirchenvolkes, die Kirche als eine die ganze öffentliche Ordnung umschließende und durchformende Gemeinschaft erschienen. Reste dieser Einheit haben sich noch im Gotteslästerungsparagrafen des Strafgesetzbuches und im (obschon nur mehr fakultativen) religiösen Eid erhalten. Die Kirche hatte dabei freilich ihre Freiheit und ihren übernationalen, ökumenischen Charakter eingebüßt, namentlich im evangelischen Landesteil war es der Landesfürst, der Kirchenordnungen erließ und die theologischen Fakultäten nach seinem Gutdünken besetzte. Kein Wunder also, daß überall lokale Formen der Frömmigkeit das gemeinsame Gut überwucherten. Seit dem 19. Jahrhundert konnten die deutschen Katholiken sich nicht mehr der Illusion hingeben, mit dem Staat im gleichen Hause zu wohnen, der nicht mehr der konfessionell geschlossene, sondern der „paritätische“ und weltliche „Kulturstaat“ mit eigenen Zielsetzungen geworden war.

Der neue Geist wird zuerst offenbar in der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, die (Art. 3) keiner Körperschaft andere als von der „Nation“ verliehene Rechte zubilligt: die Nation selbst wird nach einem Ausspruch Michelets zur „Kirche“. Nur durch Rücksicht auf Tradition und Zweckmäßigkeit gehemmt, wird dies für ganz Europa zum Beispiel. Die Katholiken entfremden sich diesem Staat, besinnen sich aber nunmehr auf das Wesentliche der Kirche. Auf den Trümmern der nationalen Kirchentümer erhebt sich der Universalismus Roms und wirkt auf das Verhältnis der Katholiken zum Staate zurück. Der erste Zusammenstoß erfolgt im Zusammenhang mit den sog. „Kölner Wirren“ (1837), der zum Signal der Sammlung und geschlossenen Aktion gegen das Staatskirchentum wird, ja zur politisch-sozialen Aktivität der Laien überhaupt nach dem Vorbild der Katholiken Irlands und Belgiens. Für diese katholische Bewegung werden die vom Liberalismus geforderten politischen Freiheiten wichtiger als die alten, nur noch zögernd gewährten Privilegien. Ihren ersten großen Erfolg erringt sie in der Frankfurter Nationalversammlung, deren Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirchen in die Preußische Verfassung von 1850 übernommen wird, womit Preußen allen anderen deutschen Staaten weit vorausseilt. In diesem Lichte erscheint der 1871 einsetzende „Kulturkampf“ als Anachronismus und Paradox, da die von Bismarck aus überwiegend politischem Kalkül versuchte Rückkehr zum Staatskirchentum mit Placet, Recursus ab abusu usw. vom Sendungsbewußtsein des liberalen Staates mitgetragen wird, der sich durch den „Obskurantismus“ herausgefordert fühlt. Auch nach dem Abflauen des Kulturkampfes bestimmt der Kampf um Freiheit und Gleichheit der Kirche die politische Linie der Katholiken.

Im republikanischen, „ekklesiologisch farbenblinden“ Staat der Weimarer Reichsverfassung verliert die evangelische Kirche die „christliche Obrigkeit“. Den evangelischen Christen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, hatte sich das Weltlichwerden des Staates aus verschiedenen Gründen nicht mit so harten Konturen gezeigt wie den Katholiken; eine liberale und spiritualistische Theologie hatte die Einordnung in den liberalen Nationalstaat zudem erleichtert. Jetzt war die evangelische Kirche nur

noch eine unter mehreren „Religionsgesellschaften“, und daß überhaupt in der Weimarer Reichsverfassung die Kirchenartikel standen, war nicht aus Rücksicht auf sie, sondern auf das politische Gewicht der Zentrumsparlei zurückzuführen. Daß vielfach Identität von Kirchenvolk und Wählerkreis der Deutschnationalen Volkspartei bestand, ist ein Ergebnis dieses Schocks. Adolf von Harnacks Vorschlag, den Protestantismus nur noch nach dem Vorbild der Freikirchen, also unter Verzicht auf die Rechtsstellung einer öffentlichen Körperschaft, zu organisieren, wurde nicht befolgt; die Landeskirchen näherten sich vielmehr — unter stärkerer Konzentration der kirchlichen Gewalt — in ihrem öffentlichen Auftreten dem katholischen Beispiel an. Gleichzeitig bahnte sich mit Karl Barth und der dialektischen Theologie eine Neubesinnung auf das Wesen der Kirche an, die nicht mehr als eine Genossenschaft, sondern als Stiftung Christi gesehen wird. Die eigentliche Selbstbesinnung bringt freilich erst der Kirchenkampf mit der „Barmer Erklärung“ (1934): die Kirche erkennt sich als etwas von der politischen Gemeinschaft wesensmäßig Verschiedenes, aber gleichwohl als in spezifischer Weise für die Politik verantwortlich: man kann den Staat nicht mehr sich selbst überlassen, es gibt weder religiöse noch politische Autarkie. Dem Öffentlichkeitsauftrag des Missionsbefehls entspricht ein Öffentlichkeitsanspruch: auf Freiheit für die Erfüllung der eigentlichen kirchlichen Aufgaben.

Wenn also auch in gewisser Beziehung die Entwicklung auf katholischer und evangelischer Seite parallel verläuft, so sind doch einige Einschränkungen angebracht. Obwohl die Katholiken in der Weimarer Zeit vielfach die Führung stellten und die Hauptlast der Verantwortung mittrugen, hat in ihrem politischen Denken die Defensivhaltung sich konserviert. So wurde die kirchenpolitische Relevanz der Demokratie, die Garantie, die sie der Freiheit des kirchlichen Wirkens bot, nicht hinreichend erkannt. Auch die Katholiken waren auf den Umbau des Hauses nach 1918 nicht vorbereitet und hatten keine Ideen dazu beizutragen. Das der Minorität aufgezwungene Gesetz straffer Organisation und Disziplin erstickte die geistige Bewegung. Das ist heute sicher anders geworden, enthebt aber nicht der Pflicht zur theoretischen Neubesinnung über die zeitgemäße Form der *concoratio* von Staat und Kirche, die nicht mehr durch *Regnum* und *Sacerdotium*, sondern durch Bürger und Christ verwirklicht werden muß. Solange diese theoretische Neubesinnung nicht erfolgt ist, muß das Schlagwort von der „neuen Nähe“ von Staat und Kirche mit einem Fragezeichen versehen werden.

Die Lage in der Bundesrepublik

Professor Dr. Konrad Hesse, Freiburg i. Br. („Partnerschaft“ zwischen Kirche und Staat? — Zur heutigen staatskirchenrechtlichen Lage in der Bundesrepublik), ging davon aus, daß zwar weder das Bonner Grundgesetz noch die Länderverfassungen wesentlich über den Wortlaut der Weimarer Reichsverfassung hinausgegangen seien (vgl. dazu Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 145 ff.), daß jedoch ein Bedeutungswandel dieser Normen allgemein anerkannt werde. Dieser werde nicht zuletzt in den Verträgen der Länder Niedersachsen, Schleswig-Holstein, Hessen und Rheinland-Pfalz mit den Evangelischen Kirchen deutlich. Es handle sich dabei aber auch um einen Wandel der Form, insofern die des Vertrages nicht nur *ein*, sondern das *ausschließliche* Mittel der Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche geworden sei. In diesen

Verträgen, aber auch ganz allgemein, gewährleiste der Staat die Freiheit des kirchlichen Wirkens. Er schützt die Glaubens-, Bekenntnis- und Kultusfreiheit um der Freiheit des Gewissens willen und ist daher zur strikten religiösen Neutralität verpflichtet. Er nimmt — obwohl er die Kirchen im übrigen als Körperschaften des öffentlichen Rechts behandelt — keinerlei Aufsichtsrechte aus diesem Titel in Anspruch. Wo im kirchlichen Bereich noch staatliche Befugnisse bestehen, stehen sie dem Staate nicht originär, sondern nur kraft Vertrages zu. So besteht keine institutionelle Bindung zwischen Staat und Kirche mehr: die Kirchen haben volle Selbstverwaltung innerhalb des „für alle geltenden Gesetzes“. Damit ist nach Heckel die fundamentale Ordnung der Rechtsgemeinschaft, einschließlich der sinnvollen Zuordnung von Kirche und Staat, gemeint: Die Anerkennung der kirchlichen Selbstbestimmung durch den Staat ist an die Vorbedingung der Achtung des staatlichen Kernbereiches geknüpft. Die dadurch entstehende labile Gleichgewichtslage könne aber nicht einseitig verändert werden. Auch die Gewährleistung der materiellen Sicherstellung der Kirchen, z. B. durch die Kirchensteuer, die Garantie des Kirchengutes und die Staatsleistungen an die Kirchen, beruhe nicht auf nur historisch zu erklärenden Privilegien, sondern vervollständige das kirchliche Selbstbestimmungsrecht.

Charakteristisch für die heutige Situation sei auch die Einschaltung der Kirchen in die Mitverantwortung für die Erfüllung öffentlicher Aufgaben, die teils *de jure*, teils *de facto*, teils in institutionalisierter, teils in nicht institutionalisierter Form erfolge. Zu den institutionalisierten Formen gehöre etwa die Mitwirkung im staatlichen Schulwesen in den Erziehungsbeiräten, in der Subventionierung kirchlicher Schulen, in der Mitarbeit in den Programmbeiräten des Rundfunks und Fernsehens, in Jugendschutz und Wohlfahrtspflege.

Indessen sei diese neue „Partnerschaft“ keineswegs unproblematisch und ohne Gefahren. Dabei könne man von jenen Kritiken absehen, die sie als Preisgabe der staatlichen Souveränität und Auflösung aller echten Staatlichkeit sähen. Diese Kritiker verkünden, daß der „Staat“ erst durch einen Prozeß ständiger Integration realisiert werde, an dem alle gesellschaftlichen Kräfte beteiligt seien. Es gehe gar nicht um Rangordnung, sondern um sinnvolle Zuordnung von Sachbereichen menschlichen Wirkens. Ebenso müsse man den Bedenken einzelner evangelischer Theologen, die äußere und materielle Sicherheit verführe die Kirche zum Verzicht auf kritische Selbstbesinnung und zu einem falschen Selbstbewußtsein, entgegenhalten, daß dies sicherlich keine notwendige Folge sei. Die eigentliche Problematik der „Partnerschaft“ liege vielmehr in der Mitverantwortung für den weltlichen Bereich. Es wäre eine Fehldeutung der Partnerschaft, wollte man sie im maßgebenden Einfluß der Kirche durch weltliche Mittel sehen. Das Wesentliche im Verhältnis von Staat und Kirche liegt nicht in der kirchlichen Mitwirkung im öffentlichen Leben, wie dies z. B. auch die Gewerkschaften tun. Die Rechtfertigung der Privilegierung der Kirchen beruht gerade darauf, daß sie etwas anderes sind als die Interessenverbände im Balancesystem der Gesellschaft, sie sind mit den anderen politischen Kräften inkommensurabel. Überschreiten die Kirchen den ihnen eigentümlichen Bereich der Verkündigung, können sie daher keinen Anspruch auf Privilegien erheben; wo sie mit anderen Verbänden zusammenwirken, haben sie keinen Sonderstatus. Auch die Kirchen müssen sich fragen, ob ein zu enges

Engagement nicht dem Wesen der Kirche widerspricht. Die Antwort darauf ist um so schwieriger zu finden, als es an einer einheitlichen Lehre über das Verhältnis von Staat und Kirche in der evangelischen Theologie fehlt.

Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche

Die Diskussion über den „Öffentlichkeitsauftrag“ der Kirche zeigt dies deutlich. Dieser Öffentlichkeitsauftrag kann nichts anderes sein als der Auftrag zur öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes. Das bedeutet nicht Absonderung von einer als heillos betrachteten Welt, sondern tätige Mitverantwortung für die Welt, dies aber in einer anderen, von dem Wirken der weltlichen Kräfte verschiedenen Weise. Die Kirche ist keine mit weltlichen Mitteln operierende weltliche Ordnungsmacht. Was über die Verkündigung — im weitesten, auch die Liebestätigkeit umfassenden Sinne des Wortes — hinausgeht, ist theologisch nicht legitimiert. Ein zu enges Engagement bringt die Gefahr des Steckenbleibens in Detailfragen mit sich, die Gefahr, daß Verkündigung durch Verhandeln ersetzt und das christliche Wagnis dem Sicherheitsbedürfnis geopfert wird. Das heutige Verhältnis von Kirche und Staat kann keinem der herkömmlichen Modelle zugeordnet

werden, weder denen der „Verbindung“ noch denen der „Trennung“. Es beruht auf der Freiheit und der Respektierung der beiderseitigen Bereiche und Verantwortungen, auf der gegenseitigen Bereitschaft zur freundschaftlichen Regelung aller gemeinsamer Fragen. Mehr als dies kann und darf die „Partnerschaft“ nicht leisten.

Will man den Gesamteindruck der Tagung zusammenfassen, so überraschte zuerst die weitgehende Übereinstimmung der Referenten im theoretischen Teil ihrer Ausführungen. Was beispielsweise Maier und Hesse zu sagen hatten, wirkte ganz ungezwungen als Fortsetzung und Anwendung auf Deutschland der allgemeinen staatstheoretischen Überlegungen J. C. Murrays. Ebenso überraschend war die Übereinstimmung des Franzosen, des Norwegers, des Amerikaners und des Deutschen darin, daß überall der Wortlaut der Normen die von der Rechtsüberzeugung getragene Rechtswirklichkeit nur sehr unvollkommen wiedergibt, daß sich aber in dieser Rechtswirklichkeit überall ungeschriebene, aber der Natur der Sache in historischer Vielfalt entsprechende Prinzipien für ein verständnisvolles Zusammenleben von Staat und Kirche durchsetzen lassen, sofern sich nur Christen finden, die als Bürger für diese Prinzipien einzutreten bereit sind.

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Chronik der Zweiten Sitzungsperiode II (14. 10. — 4. 11. 63)

In der Siebenundvierzigsten Generalkongregation (14. 10.) — der elften seit der Eröffnung der Zweiten Sitzungsperiode — wurde die bereits seit der Einundvierzigsten Generalkongregation andauernde Debatte über das zweite Kapitel des Schemas „De Ecclesia“ (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 86 ff.) fortgesetzt. Am gleichen Tag wurde über das zweite Kapitel des Liturgieschemas als ganzes abgestimmt. Der Generalsekretär gab in dieser Sitzung den Tod eines weiteren Konzilsvaters bekannt. Es starb Sebastiano Briacca, Bischof von Mondovì (Italien). Die Sitzung wurde von Kardinal Döpfner geleitet. Die Väter wurden gebeten, durch Wiederholungen die Debatte nicht unnötig in die Länge zu ziehen. Die Abstimmung über das zweite Kapitel des Liturgieschemas (über das Meßopfer) hatte folgendes Ergebnis: Anwesend 2242, erforderliche Zweidrittelmehrheit 1495, zustimmend 1417, mit Vorbehalt zustimmend 781, ablehnend 36, ungültig 8. Da die Zweidrittelmehrheit nicht erreicht wurde, mußte das ganze Kapitel an die Kommission rückverwiesen werden. Trotz dieses unerwarteten Ergebnisses — die einzelnen Ergänzungen waren durchwegs beinahe einstimmig angenommen worden — gilt das Schema als grundsätzlich gebilligt. Die hohe Zahl der Juxta-modum-Stimmen (zustimmend mit Vorbehalt) bezog sich offenbar, wie Henry Jenny, Weihbischof von Cambrai, kurz nach der Abstimmung erklärte (vgl. „La Croix“, 16. 10. 63), auf eine Detailbestimmung über die Konzelebration, nach der die Ordensoberen die Konzelebration für die Konventmessen von sich aus ohne Zustimmung des Ortsbischofs hätten erlauben können.

Die Patriarchen des Ostens erhielten in der Siebenundvierzigsten Generalkongregation neue Plätze zugewiesen. Sie haben jetzt ihre Plätze gegenüber den Kardinälen vor der Statue des heiligen Petrus. Das bedeutet, wenigstens innerhalb der Konzilsaula, daß sie den Kardinälen protokollarisch gleichgestellt sind.

Zum zweiten Kapitel sprachen 19 Väter: Kardinal Joseph Frings, Erzbischof von Köln (Kollegialität und Jurisdiktionsprimat im streng juristischen Sinne beide in der Urkirche nicht nachweisbar, wohl aber beide tatsächlich vorhanden); Kardinal Joseph Ritter, Erzbischof von St. Louis, USA (klare Unterscheidung zwischen dem spekulativ-dogmatischen und dem praktischen Aspekt der Kollegialität); Erzbischof Pietro Parente, Assessor des Heiligen Offiziums (ausschließliche Begründung der Kirche auf Petrus); Custodio Alvim Pereira, Erzbischof von Lourenço Marques, Mozambique, im Namen von 30 portugiesisch sprechenden Bischöfen (gründliche theologische Ausbildung und Zölibat für den Diakon unerlässlich); Vincenzo Jacono, Titularbischof, Italien (Kritik an gewissen „Unschärfen“ in der Darstellung der Infallibilität); Fortunato Da Veiga Coutinho, Bischof-Koadjutor von Belgaum, Indien (Unklarheiten im Verhältnis Bischofskollegium — Papst); Henri Vion, Bischof von Poitiers, Frankreich (Bischof auch Hirte in der Ausübung des Lehramtes); Joseph Schneider, Erzbischof von Bamberg (nicht spekulativ-dogmatischer, sondern Traditionsbeweis für die Kollegialität notwendig); Patrick Cleary, Bischof von Nancheng, China (andere Entscheidungen außer solchen „ex cathedra“ sollten die theologische Forschung nicht binden); Jean Sauvage, Bischof von Annecy (Neuformulierung des Abschnittes über die Bischöfe als Nachfolger der Apostel aus ökumenischen Gründen); Segundo Garcia de Sierra y Mendez, Erzbischof-Koadjutor von Oviedo, Spanien (die Begründung der Kirche „auf Petrus und den Aposteln“ im Widerspruch zum Ersten Vatikanum); Petar Čule, Bischof von Mostar, Jugoslawien (Diakonat nur unter Bindung an den Zölibat, Erfahrungen mit der ostkirchlichen Praxis in der Verfolgung); Marijan Oblak, Weihbischof von Zara, Jugoslawien (Presbyterat als Weihegrad); Joseph Höffner, Bischof von Münster (klarere Unterscheidung zwischen „potestas“ und